

ISSN 0131-677X

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР

СОВЕТСКАЯ ТЮРКОЛОГИЯ

La Turcologie soviétique

Soviet Turkology

Sovjetische Türkologie



3

БАКУ • 1987

**НАСТОЯЩИЙ НОМЕР СОСТАВЛЕН
ИЗ МАТЕРИАЛОВ XXIX СЕССИИ ПОСТО-
ЯННОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ АЛТАИСТИ-
ЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ (ПИАК), КОТО-
РАЯ ПРОВОДИЛАСЬ В г. ТАШКЕНТЕ (15-
21 СЕНТЯБРЯ 1986 г.).**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР

С О В Е Т С К А Я ТЮРКОЛОГИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1970 ГОДУ

Выходит 6 раз в год

№ 3

МАЙ—ИЮНЬ

БАКУ — 1987

ACADEMY OF SCIENCES OF THE USSR

ACADEMY OF SCIENCES OF THE AZERBAIJAN SSR

СОВЕТСКАЯ ТЮРКОЛОГИЯ
LA TURCOLOGIE SOVIETIQUE
SOVIET TURKOLOGY
SOVJETISCHE TURKOLOGIE

Редакционная коллегия: главный редактор
Э. Р. Тенишев (Москва), зам. главного редактора
С. Н. Иванов (Ленинград), первый зам. главного редактора
А. М. Мамедов (Баку), зам. главного редактора
К. М. Мусаев (Москва), И. Х. Ахматов (Нальчик),
А. А. Ахундов (Баку), Р. Б. Бердибаев (Алма-Ата),
Г. Ф. Благова (Москва), Н. З. Гаджиева (Москва),
Э. А. Грунина (Москва), Е. З. Кажибеков (Алма-Ата),
И. В. Кормушин (Москва), Л. С. Левитская (Москва),
Т. Д. Меликов (Москва), Б. А. Набиев (Баку), Б. А.
Назаров (Ташкент), Е. А. Поцелуевский (Москва),
К. К. Султанов (Москва), З. Г. Ураксин (Уфа), А. А.
Чеченов (Москва), А. М. Щербак (Ленинград).

Ответственный секретарь
Н. Г. Наджафов

370143, Баку, пр. Нариманова, 31. Академгородок.
Тел.: 39-24-57, 39-22-86.

Editorial board: editor E. R. Tenishev (Moscow), assistant editor S. N. Ivanov (Leningrad), the first assistant editor A. M. Mamedov (Baku), assistant editor K. M. Musayev (Moscow), I. H. Akhmatov (Nalchik), A. A. Akhundov (Baku), R. B. Berdibayev (Alma-Ata), G. F. Blagova (Moscow), N. Z. Gadjiyeva (Moscow), E. A. Grunina (Moscow), E. Z. Kajibekov (Alma-Ata), I. V. Kormushin (Moscow), L. S. Levitskaya (Moscow), T. D. Melikov (Moscow), B. A. Nabiyev (Baku), B. A. Nazarov (Tashkent), J. A. Potseluyevskiy (Moscow), K. K. Sultanov (Moscow), Z. G. Uraksin (Ufa), A. A. Chechenov (Moscow), A. M. Scherbak (Leningrad).

Editor in chief
N. G. Nadjafov

«Sovjetskaja tjurkologija», Akademija Nauk
Azerbajdžanskoj SSR,
370143, Baku, prosp. Narimanova, 31.
Tel.: 39-24-57, 39-22-86.

The journal is published 6 times a year. Subscriptions should be sent to «Mezhdunarodnaya Kniga» (Moscow Г-200). Annual subscription 6 roubles 60 kopeks.

ПРОБЛЕМЫ АЛТАЙСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

А. М. ЩЕРБАК

ПРОБЛЕМА РОТАЦИЗМА И ПЕРСПЕКТИВЫ ДАЛЬНЕЙШЕГО ИЗУЧЕНИЯ ТЮРКСКО-МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКОВЫХ СВЯЗЕЙ [1]

1. Одним из важнейших постулатов ортодоксальной алтаистики является положение об архаичности чувашского языка, в связи с чем подчеркивается особое значение его материалов для выяснения характера тюркско-монгольских языковых связей. Новейшие результаты сравнительного исследования тюркских языков не подтверждают это положение. Еще Х. Педерсен заметил, что чувашский язык — наиболее изменившийся из тюркских языков и менее других сохранивший первоначальное состояние [2. С. 560]. Уместно также напомнить о той оценке, которую давал некоторым фонетическим явлениям чувашского языка П. М. Мелиоранский [3. С. 498].

Чувашский язык, как и любой другой, содержит элементы разной степени древности, хотя ясного представления о том, что в нем является архаичным, пока нет. Точнее следовало бы сказать так: в чувашском языке многочисленны черты позднего происхождения, есть также небольшое количество особенностей, раннее образование которых вызывает споры. И, конечно, усилия специалистов должны быть сконцентрированы на объяснении последних, так как то, что относится к новому, едва ли существенно при определении природы давно сложившейся языковой общности.

Рассмотрение чувашского языка как промежуточной ступени в развитии от праалтайского состояния к пратюркскому стало препятствием на пути строгого научного анализа фактов, отличающих его от других тюркских языков. Между тем хорошо известно, что чувашский язык пережил многократные смены языкового окружения и нет ничего неожиданного в значительном отходе его от пратюркского состояния, который, кстати сказать, является тотальным, охватывающим все стороны языка. Налицо полное смещение вокализма. Трудно, скажем, представить себе возможность интерпретации огласовки слов *kāmās* 'кумыс', *tīmar* 'корень', 'жила', *pīl* 'мед', *xīrām* 'желудок', 'живот', *tīt* 'держать', 'хватать', *tup-* 'находить' как изначальной, если учитывать и данные сравнительной фонетики тюркских языков, и то, что изменения гласных имели место не только в собственной лексике, но и в заимствованных словах, ср.: *uraba* 'телега', *tuī* 'имущество, богатство', *xībar* 'известие, весть', *xīsna* 'казна', *muxta-* 'хвалить'. Почти так же обстоит дело с сонантизмом. Примеры: *šunat* 'крыло', *jum* 'ворожба', *jun* 'кровь', *jul-* 'оставаться', *jur* 'снег', *čērē* 'живой', *čērne* 'ноготь', 'коготь', *šur* 'болото', *šiv* 'вода'. В чувашском языке шире, чем в других тюркских языках, пред-

ставлены протетические согласные: *jus* 'горноста́й', 'ласка', *jux-* 'течь', *jut* 'чужой', 'посторонний', *värman* 'лес', *vädär* 'тридцать', *vut* 'огонь', 'пламя', *vin* 'десять', *vägär* 'бык, вол'. Значителен сдвиг от пратюркского состояния и в морфологии. В самом деле, многие глагольные формы находятся на крайней ступени преобразования общетюркских или региональных типов, ср.: *iledëp* (<*ala turur pen*) 'беру', *ilëp* (<*alir pen*) 'возьму', *ilëttëm* (<*alir ertim*) 'я взял бы', *ilettëm* (<*ala turur ertim*) 'я брал', *ilnëççe* (<*alınan erti*) 'он взял'. «Новой» является также падежная система имени, характеризующая совмещением в одной форме дательного и винительного падежей и включающая в себя ряд преобразованных в довольно позднее время послеложных сочетаний, ср.: *laža* 'лошадь', *lažaba* 'лошадью', *lažažan* 'для лошади'. Таким образом, фонетика и морфология чувашского языка отражают, как правило, не ранние этапы общетюркской эволюции, а относительно поздние процессы его обособленного развития, протекавшие в условиях интенсивных и продолжительных контактов как с тюркскими, так и с нетюркскими языками.

Сдвинутость фонетической системы чувашского языка по сравнению с другими тюркскими языками вызывает необходимость пересмотра таких устоявшихся положений, как, например, изначальность ротацизма. Ротацизм заслуживает особого внимания по той причине, что он всегда был на первом месте в системе доказательств генетического родства тюркских и монгольских языков.

2. О том, что ротацизм в чувашском языке не изначален, свидетельствуют: 1) типологические данные, ср. в германских и романских языках, где изменение *z* в *r* происходило обычно в интервокальном положении: лат. *aurum* < *ausum* 'золото'; 2) особенности фонетического освоения заимствований из индоевропейских языков, ср.: чуваш. *vägär*, др.-тюрк. *öküz*, тох. В *okso* 'бык, вол'; чуваш. *pır* 'холст, полотно', др.-тюрк. *böz*, тох. В *böz* 'ткань (преимущественно хлопчатобумажная)'; чуваш. **šer* (>мрд. *sere*) 'медь', др.-тюрк. *jez* 'желтая медь', тох. А *wäs* ~ тох. В *jasa* 'золото', лат. *aes* 'бронза, медь'; 3) появление *r* на месте пратюркского *δ*, одним из рефлексов которого в среднетюркских и современных тюркских языках был *z(s)*. Примеры: чуваш. *xur-*, др.-тюрк. *qod-* ~ *qoδ-* 'класть'; чуваш. *ura*, др.-тюрк. *adaq* ~ *adaq* ~ *azaq*, хакас. *azax* 'нога'; чуваш. *tāran-*, др.-тюрк. *tođun-* ~ *todun-*, хакас. *tos-*, кирг. *tojun-* 'насыщаться'; чуваш. *xurān*, др.-тюрк. *qabñ* ~ *qajñ*, хакас. *xazñ* 'береза'; 4) появление *r* на месте *d* ~ *t* в аффиксах местного и исходного падежей и в аффиксе прошедшего категорического времени после основ, оканчивающихся на гласные или шумные согласные: *lažara* 'у лошади', *lažaran* 'от лошади', *kalarām* 'я сказал', *titrām* 'я схватил'. Здесь весьма вероятна ступень с межзубным согласным, развившимся из начального *d* ~ *t* аффиксальных морфем.

Тщательное изучение материалов чувашского языка показывает, что *r*, соответствующий согласному *z(s)*, выступает в нем в конце односложного слова с гласным, восходящим к первичному долготному гласному, в конце многосложного слова и в интервокальном положении. Совершенно очевидно, что непрерывное условие проявления ротацизма — максимальное ослабление артикуляции согласного: подвергаясь ослаблению, *s* переходит сначала в *z*, а затем в *r*. Много лет тому назад мы высказали предположение о дополнительном распределении *z* в отношении *s* в тюркском праязыке. Это предположение можно подкрепить следующими примерами: тув. *a's-*, туркм. *aδ-*, кар. *as-*, чуваш. **us-* 'вешать' (*uzān-* 'свешиваться')/тув. *as-*, туркм. *aδ-*, кар. *az-* 'заблуж-

даться, сбиваться с пути'; тув. *ba's-*, туркм. *baθ-*, кар. *bas-*, чуваш. *pus-* 'ступать, давить'; тув. *dis-*, туркм. *dūd-*, кар. *tiz-*, чуваш. *tir-* 'нанизывать'; тув. *ke's-*, туркм. *keθ-*, кар. *kes-*, чуваш. *kas-* 'резать'; тув. *kes-* 'делать обход', туркм. *geθ-* 'гулять, прогуливаться', ног. *kez-* 'бродить, шататься'; тув. *qas-*, туркм. *γaθ-*, кар. *qaz-* 'копать'; тув. *qī's-*, туркм. *γīθ-*, кар. *qīs-*, чуваш. *xēs-* 'жать, давить'/тув. *qīs-*, туркм. *γīδ-*, кар. *qīz-*, чуваш. *xēr-* 'разогреваться, накаляться'; тув. *qu's-* (?), туркм. *γuθ-*, кар. *qus-*, чуваш. *xās-* 'рвать, тошнить'; тув. *ū's-*, туркм. *θūθ-*, др.-тюрк. *sūs-* 'бодать'/тув. *ūs-*, туркм. *ūd-*, кар. *üz-* 'рвать, разрывать'. Итак, мы вправе рассматривать противопоставление *s/z* как разновидность качественного преобразования количественной оппозиции гласных: фарингализация гласных в тувинском языке связана с этимологической краткостью их, отсутствие же фарингализации — с долго-той.

Т. Текин справедливо указывает на то, что иногда *s* и *z* различаются независимо от длительности предшествующего гласного [4. С. 56]; ср.: **ās*, чуваш. *jus* 'горноста́й'/**āz* 'мало'; **qī:s-* 'укорачивать' (туркм. *γī:θγa* 'короткий')/**qī:z* 'девочка'; **jās* 'траур, поминки' (туркм. *jāθ*)/**jāz* 'весна'. Добавим к этому, что в слове *asīγ* 'польза' в интервокальном положении сохраняется сильный *s* (ср.: чуваш. *uzā*). Все же подобные случаи единичны и, более того, некоторые из них по тем или иным причинам вызывают сомнения. Так, с одной стороны, слово *as* 'горноста́й' зафиксировано не только с *s*, но и с *z* (МК. Т. I. С. 80), с другой — оно встречается в виде *ars*. Далее, не исключена возможность заимствования *as* из нетюркских языков. В порядке предположения можно отнести к заимствованиям и туркм. *jāθ*; ср.: перс. *jās* 'горесть, печаль'. Отсутствию ослабления *s* в древнетюркском *asīγ* 'польза', очевидно, препятствовала его геминированность.

Т. Текин обращает также внимание на параллельное употребление в тюркских языках ротацирующих и зетацирующих разновидностей слов [4. С. 58 и след.; 5. С. 275 и след.], которое, надо сказать, никем и никогда не ставилось под сомнение. Хотя диалектные границы перехода *z* в *r* неизвестны, кажется вполне вероятным распространение его за пределами древнечувашского языка, о чем свидетельствует, в частности, существование параллелей типа др.-тюрк. *bildüz*—*bildür-*, узб. *čiqaz*—*čiqar-*, *ūtkaз*—*ūtka-*. Далее, допустим общетюркский переход *z* в *r* в условиях, наиболее благоприятных для проявления ротацизма, ср.: др.-тюрк. *köküz* и кирг. *kökürök*, ног. *kökirek* 'грудь'. Кроме того, не исключены ранние межтюркские заимствования, а также перезаймствования из монгольских языков: алт. *boro*, тув. *bora* 'серый' восходят к ср.-монг. *boro*~*bora* (<др.-тюрк. *boz*), якут. *tarayaj* 'лысый, плеши-вый' — к ср.-монг. *tarayaj* (<др.-тюрк. *taz*). Сходными способами объясняются и некоторые другие параллели. Безусловно, пока не на все возникающие в ходе обсуждения данной проблемы вопросы можно дать убедительные ответы. И в этом смысле необходимы уточнения фонетических и других условий перехода *z* в *r*. Не до конца ясны чередования согласных в глагольных основах **az-* 'худеть' и **ar-* 'уствовать, худеть', хотя примечательно то, что первая из них не имеет разновидностей, тогда как вторая встречается и с конечным гласным: кирг. *arī-*, ног. *arī-*. Примечательно и то, что интервокальная позиция становится фактором, предопределяющим вариативность производных форм, ср.: каз. *arīq*, туркм. *arrīq* 'худой'. Главное же заключается в том, что сам по себе факт наличия параллелей не свидетельствует ни в пользу первичности ротацизма, ни в пользу первичности зетацизма. При всем этом трудно обойти молчанием то, что многие из зетацирующе-рота-

рующих параллелей Т. Текина сомнительны или просто случайны: др.-тюрк. *biz* и якут. *bürges* 'шило'; др.-тюрк. *ez-* 'давить, подавлять' и *erklā-* 'топтать'; тат. *īzan* 'межа' и ног. *jiranaq* 'лощина, овраг'; др.-тюрк. *izdā-*, алт. *iste-*, азерб. *izlā-* 'идти по следу, искать' и якут. *irdē-* 'выслеживать зверя'; тур. *geniz* 'носовая полость, носоглотка' и др.-тюрк. *qaŋraq* 'небо', якут. *xoŋurū~xaŋiri-* 'переносица'; туркм. *omuz* 'плечо' и кирг. *omurō*, ног. *omīrau* 'грудь'; др.-тюрк. *qaz* 'кора дерева' и *qabīrčaq* 'ящик, сундук', 'гроб'; др.-тюрк. *qazan* 'котел' и якут. *xārbaŋ* 'котелок, горшок'; др.-тюрк. *qiz* 'девочка' и *qirqin* 'невольница' (ср.: кирг. *qirq qiz* 'сорок наложниц хана'); др.-тюрк. *qiz-* 'разогреваться, накаляться', перен. 'горячиться, возбуждаться' и *qirya-* (?) 'ругать, бранить, проклинать' (ср.: др.-тюрк. *qarya-*); др.-тюрк. *taz* 'лысый, плешистый', 'шелудивый' и *taryıl* 'полосатый (о масти животного)', 'тигровая масть'; др.-тюрк. *tiz* 'колени' и *tirsgāk* 'локоть'; др.-тюрк. *tiz-* 'нанизывать', 'насаживать' и *tirkiš* 'вереница', 'караван' (от *tirkā-* 'прицеплять, присоединять друг к другу', *tirkāš-* 'соединяться, собираться вместе'); др.-тюрк. *toquz* 'девять' и тур. *dokurcun* 'игра с девятью камешками' (ср.: тур. *dokuztaş*; собственное значение *dokurcun* — 'скирда, копна, куча'); др.-тюрк. *toz* 'пыль' и *topraq* 'земля, почва' и т. д.

Таким образом, нет сколько-нибудь серьезных оснований оспаривать тезис о позиционной природе чувашского ротацизма, хотя ротацизм в общетюркском масштабе, может быть, несет и определенную морфологическую нагрузку, ср.: др.-тюрк. *tuva-* 'увеличиваться в размерах' — *tuviz* 'крупный', *qutur-* (чуваш. *kādār-*) 'выходить из нормы, терять рассудок', 'бесноваться' — *qutuz* 'бешеный', *semri-* 'жиреть, полнеть' — *semiz* 'жирный, полный', *javri-* 'ослабевать, обессиливать' — *javiz* 'плохой, скверный', *kōr-* 'видеть' — *kōz* 'глаз'. Вопреки мнению Т. Текина [4. С. 57; 5. С. 283], приведенные примеры доказывают не первичность, а вторичность *r*. *Semri-* есть не что иное, как *semiz+и-*, ср.: туркм. *semre-* (*semiđ+e-*); *yūdura-* (*yūduđ+а-*); др.-тюрк. *qayan-sira-* (*qayansiz+а-*) 'лишаться кагана', *elsirā-* (*elsiz+ä-*) 'лишаться племенной организации, племенного союза'.

Нелегко установить абсолютное время перехода *z* в *r* в древнечувашском языке, но есть косвенные доказательства того, что он имел место до переселения предков чувашей в Европу, так как в ряде производных форм и в словах, заимствованных из тюркских языков Поволжья, из арабского, персидского и монгольского языков, в указанных позиционных условиях устойчиво выступает *s* или *z*, например: *avās-* 'веять, провеивать' — *avāzān-* 'провеиваться', *as* 'память' — *azān-* 'вспоминать', *azan* 'призыв к молитве' (<араб.), *azar* 'истязание, мучение' (<араб.), *azav* 'клык' (<тат.), *āvās, us* 'воск' (<?, ср.: др.-тюрк. *avus*), *kubās* 'смычковый музыкальный инструмент' (ср.: др.-тюрк. *qobuz*, ср.-монг. *qu'ur*), *ižēm* 'виноград' (<?), *kas-* 'резать' — *kazāl-* 'резаться', *pās-* 'портить' — *pāzāl-* 'портиться', *puza* 'посконь, пенька' (<?<тох. В).

Оригинальный способ определить время перехода *z* в *r* в древнечувашском языке был предложен А. Рона-Ташем [6. С. 120—123], подробно рассматривающим в этих целях историю чувашского *jārana* 'стремя'. Древнебулгарскую (*resp.* древнечувашскую) форму А. Рона-Таш восстанавливает в виде **irāŋä*, древнетюркскую (Ancient Standard Turkish) — в виде **üzengü* (огузские, кыпчакские, узбекский и уйгурский языки) и **izenge* (языки барабинцев, якутов, желтых уйгуров). Попытка З. Гомбоца, Г. И. Рамседта, Н. Поппе и Э. В. Севортяна связать данное слово с монгольским письменным *dörüge* расценивается им

как неприемлемая с фонетической, морфологической и семантической точек зрения. Опираясь главным образом на материалы археологических раскопок, А. Рона-Таш допускает появление металлического стремени у тюрков на рубеже нашей эры. Именно к этому времени он относит развитие ротацизма, подкрепляя датировку его ссылкой на древнебулгарские (*resp.* древнечувашские) заимствования в самодийских языках и древнетохарские — в тюркских. Так, самодийское **jür* 'сто' могло быть заимствовано у тюрков перед началом первого столетия н. э., тохарское же *yes* 'металл' (>др.-тюрк. **jes* > *jez* > *jer*) вошло в древнетюркский язык, как он полагает, до появления ротацизма.

3. Традиционное объяснение чувашско-монгольских совпадений в области ротацизма связано с постулированием алтайской генетической общности. Как известно, Г. И. Рамstedт реконструировал оппозицию **r*/**f* и изображал развитие палатализованной разновидности следующим образом [7. С. 29]:

алт. **f* — чуваш. *r*
 — прототюрк. **f* > тюрк. *z*
 — монг., тунг.-маньч. *r* (*ri*, *ir*)

Точку зрения Г. И. Рамstedта поддержал Н. Поппе, пытавшийся найти ключ к решению проблемы в самом факте параллельного проявления ротацизма в чувашском, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках и исключавший первичность *z* из-за невозможности допустить два одновременных перехода *z* в *r*: сначала в монгольских и тунгусо-маньчжурских языках, а затем в чувашском [8. С. 107 и след.]. Важное значение в аргументации Г. И. Рамstedта и отчасти Н. Поппе придается венгерским словам чувашского происхождения, якобы сохраняющим изначальную палатализованность *f*.

Переходя к разбору изложенной точки зрения, укажем прежде всего на необычность для тюркских языков противопоставления согласных по признаку велярности/палатализованности. В тюркских языках такое противопоставление появилось поздно, причем палатализованность отражает влияние исчезнувших *j* и *ǰ*, ср.: тат. *bařam* (<*bajram*) 'праздник'; чуваш. *jurai* (<*juratǵ*) 'разрешается'. Венгерские же слова, как показал Л. Лигети [9. С. 232 и след.], вообще не обнаруживают следов смягченности древнечувашского *r*. Из пятнадцати заимствованных древнечувашских слов ротицирующего типа лишь одно (*borjǵu* 'теленки') выступает с вторичной палатализацией, которая, по мнению Л. Лигети, — чисто венгерское явление, так как палатализованными в венгерском языке стали и другие согласные и не только в словах чувашского происхождения.

Следует указать на то, что Г. И. Рамstedт и Н. Поппе не учитывают наличия в монгольских и тунгусо-маньчжурских языках явных тюркизмов с *r* на месте *z*, ср.: др.-тюрк. *ikkiz* (от *ikki* 'два'), чуваш. *jǵǵǵǵǵǵ*, монг. письм. *ikere* ~ *ikire*, маньч. *ikiri*, эвенк. *ikire* 'двойня, близнецы'. Любое объяснение приведенной параллели в духе традиционной алтаистики неприемлемо. Невероятно, чтобы числительное *ikki* было общим для тюркских и монгольских языков или чтобы оно было заимствовано монголами у тюрков с последующим присоединением некоего общеалтайского аффикса *-ir*. Отметим также, что Г. И. Рамstedт и Н. Поппе оставляют без внимания пестроту фонетических соответствий в рассматриваемой группе слов, ср.: др.-тюрк. *bořaz* в сочетании *tǵl bořaz*, ср.-монг. *bořar* ~ *bořor* ~ *bořur* 'беременная (о самках некоторых животных)', монг. письм. *bořus* 'зародыш у самки животного'; др.-тюрк., ср.-монг. *bǵz*, монг. письм. *bǵs*, бурят. *bǵd*, маньч., нан. *boso*, ороч. *bǵsu*

‘ткань (преимущественно хлопчатобумажная)’; др.-тюрк. *jez*, чуваш. **šer* (>морд. *sere*), монг. письм. *žes* ~ *žed*, монг. *zes*, бурят. *zed*, эвенк. *žēs* ~ *žet* ‘красная медь, латунь’; др.-тюрк. *teñiz*, монг. письм. *tengis*, монг. *teñes* ‘озеро, море’; др.-тюрк. *tuz*, монг. письм. *dabusu(n)*, бурят. *dabha(n)*, монг. *davs(an)* ‘соль’.

Предлагая свою интерпретацию зетацирующе-ротацирующих тюркско-монгольских параллелей, мы исходим из того, что они образовались в результате заимствования. Предки чувашей, находясь в Сибири, имели тесные контакты с монголами, заимствовавшими у них слова ротацирующего типа, в том числе индоевропейского происхождения.

Особый интерес представляет вопрос о путях проникновения тюркских слов ротацирующего типа в тунгусо-маньчжурские языки.

Непосредственные контакты тюркских и тунгусо-маньчжурских языков, за исключением новейшего периода времени, маловероятны. В. Банг, назвавший в своей статье 19 маньчжурских слов тюркского происхождения, был склонен считать, что большинство их, или даже все, попали в маньчжурский язык через монгольский [10. С. 15—19]. Более категорично на вопрос о путях проникновения тюркизмов в маньчжурский язык ответил Г. Д. Санжеев. «...Тюркские элементы в маньчжурском, — писал он, — непременно представлены в облике монгольском и обязательно имеют свои параллели в монгольском языке» [11. С. 601]. В. Котвич, в отличие от В. Банга и Г. Д. Санжеева, допускал прямые заимствования из тюркских языков в маньчжурский [12. С. 91]. Он выделил значительное количество как лексических, так и морфологических заимствований [12. С. 93—102]. Правда, далеко не все в предложенном им списке одинаково убедительно.

Анализ заимствованных слов приводит к выводу, что в основном заимствование тюркской лексики тунгусо-маньчжурскими языками осуществлялось через монгольские языки: внешний облик тюркизмов в тунгусо-маньчжурских языках отражает особенности восприятия тюркских слов монголами. Все тюркизмы ротацирующего типа в тунгусо-маньчжурских языках обнаруживают признаки их предварительного освоения на монгольской почве, ср.: др.-тюрк. *boz*, ср.-монг. *bora* ~ *boro*, монг. письм. *boru*, эвенк. *boro* ‘серый’; др.-тюрк. *öküz*, ср.-монг. *hüker* ‘бык, вол’, эвенк. *hukur* ‘корова’; др.-тюрк. *qozi*, монг. письм. *qurayal(n)*, монг. *xurga(n)*, эвенк. *kurkan* ‘ягненок’; др.-тюрк. *qobuz*, ср.-монг. *qu’ur*, монг. письм. *quyur*, монг. *xür*, эвенк. *kür* ‘струнный музыкальный инструмент’; др.-тюрк. *ikiz*: монг. письм. *ikere* ~ *ikire*, маньч. *ikiri*, эвенк. *ikirē* ‘двойня, близнецы’; др.-тюрк. *taz*, якут. *tarayaj* (<монг.), ср.-монг. *tarayaj*, эвенк. *tarayaj* ‘лысый’, ‘плешистый’, ‘плешь’. Это касается и сомнительного случая, когда в монгольских языках не удается обнаружить соответствующий прототип: негид. *ñurayān* ‘браслет’, др.-тюрк. *jüzük* ‘кольцо, перстень’.

Приблизительно так же обстоит дело с другими тюркизмами, например: др.-тюрк. *baj* ‘богатый’, монг. письм. *bajan* ‘богатый, богатство’, ороц. *baja(n)* ‘богатство’, уд. *baja* ‘богатый’; др.-тюрк., ног. *qaja*, монг. письм. *qada(n)*, ороц. *kadā* ‘скала, утес’; др.-тюрк. *küč*, тув. *küş*, монг. письм. *küčü(n)*, ороц. *kusu(n)*, маньч. *xusun* ‘сила’; др.-тюрк. *biñ*, монг. письм. *miñga(n)*, ороц. *miñga(n)* ‘тысяча’ и т. д. Исключения составляют слова, заимствованные эвенским и эвенкийским языками непосредственно из якутского.

Для уточнения нижнего временного предела лексических заимство

ваний из тюркских языков в тунгусо-маньчжурские может иметь определенное значение то обстоятельство, что среди них обнаруживаются арабские слова, например: орош. *araki* 'водка', *kalipu* 'форма для отливки свинцовых пуль', *xausa(n)* 'бумага, лист бумаги', ср.: монг. письм. *araki(n)*, бурят. *xalib*, монг. письм. *qayudasu(n)*.

4. Из сказанного выше следует, что в подходе к дальнейшему изучению тюркско-монгольских и шире — тюркско-монгольско-тунгусо-маньчжурских языковых связей должны быть использованы возможности, вытекающие из установления факта непосредственного влияния тюркских языков на монгольские и преимущественно опосредованного — на тунгусо-маньчжурские. Тщательное изучение письменных памятников в сочетании с использованием приемов лингвистической географии обеспечит полное и достоверное объяснение природы обширных сходств, прослеживающихся между так называемыми алтайскими языками.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Расширенный вариант доклада на 29-й сессии ПИАК в Ташкенте.

² См.: *Pedersen H. Türkische Lautgesetze*//ZDMG. 1903. Vol. 57.

³ См.: *Melioranskij P.* [Рец. на]: *Grønbech V. Forstudier til tyrkisk Lydhistorie.* KØbenhavn. 1902//Aus den Göttingischen gelehrten Anzeigen. 1904. № 6.

⁴ См.: *Tekin T. Zetacism and sigmatism in Proto-Turkic*//AOH. 1969. Vol. 22.

⁵ *Tekin T. Further evidence for «zetacism» and «sigmatism»*//In: *Researches in Altaic languages.* Budapest, 1975.

⁶ См.: *Róna-Tas A. The periodization and sources of Chuvash linguistic history*//In: *Chuvash Studies.* Budapest, 1982.

⁷ См.: *Ramstedt G. J. Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen*//JSFOu. 1922—1923. Vol. 38.

⁸ См.: *Poppe N. Altaisch und Urtürkisch*//UJb. 1926. Vol. 1/2.

⁹ См.: *Ligeti L. A propos du rhotacisme et du lambdacisme*//CAJ. 1980. Vol. 24.

¹⁰ См.: *Bang W. Türkisches Lehnwort im Mandschurischen*//UJb. 1924. Vol. 4, № 1.

¹¹ См.: *Санжеев Г. Д. Маньчжуро-монгольские языковые параллели*//Изв. АН СССР. Отд. гуманитарных наук. Л., 1930. № 8—9.

¹² См.: *Kotwicz W. Les éléments turcs dans la langue mandchoue*//RO (1938), 1939.. Vol. 14.

Д. М. НАСИЛОВ

О ГРАММАТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИВЕРБАЛЬНЫХ КОНСТРУКЦИЙ

В тюркских и монгольских языках весьма распространены бивербальные конструкции «деепричастие+вспомогательный глагол» с широким спектром значений, среди которых доминируют значения способов действия (СД)—характеристик процесса в плане особенностей его фазового структурирования, его отношений к мере и количественной детерминации, его пространственной ориентации. Указанные конструкции могут рассматриваться в качестве одного из специализированных морфологизованных средств выражения такой акциональной семантики. Это именно вид «морфологической конструкции», поскольку в ней формально выделяются носитель лексической семантики (деепричастие) и носитель служебной грамматической семантики (вспомогательный глагол, глагол-модификатор). В алтаистической литературе нет однозначной лексико-грамматической квалификации бивербальных конструкций с семантикой СД (Харитонов, Ганиев, Юлдашев, Шёниг; Санжеев, Пагба, Цыдыпов, Цыдендамбаев; Серебренников и др.). Наиболее сложен вопрос о статусе данных конструкций как цельных единиц. Возникает проблема тождества слова: приводит ли использование вспомогательного глагола к появлению нового слова (словообразование) или только к видоизменению семантики исходного глагола (словоизменение или формообразование); быть может, это и не «морфологические конструкции» (в понимании Поливанова), но синтаксические словосочетания с разной степенью свободы.

Для ответа на поставленные вопросы необходимо учитывать неоднородность лексического значения глагола, включающего вещественную (денотативную) и категориально-грамматическую семантику. По отношению к языковым уровням сфера СД занимает промежуточное положение: она связывает лексико-денотативный, грамматический и словообразовательный ярусы языковой семантики. Модификация качественно-количественных признаков процесса может нарушить его меру, и в сознании носителей языка возникает представление о новом процессе, отличном от исходного. Здесь прослеживаются связи и подвижные границы между отражательной семантикой лексических единиц и отражательными компонентами семантики морфологических показателей, призванных уточнять течение процесса. Единство денотативной и акциональной семантики в лексическом значении глагола проявляется в том, что глаголы действия характеризуются предельностью, а глаголы состояния по преимуществу непредельны.

Очевидно, что для грамматического описания языков наиболее существенным является установление специализированных средств,

предназначенных для актуализации и уточнения акциональной семантики, заключенной в глагольной лексеме. Именно поэтому и важно разграничивать типы семантики, представленной, с одной стороны, значениями синтетических и аналитических форм (конструкций) и, с другой — значениями отдельных глаголов. Если с этой точки зрения рассматривать предназначенность бивербальных конструкций, то можно заключить, что они являются одним из видов специализированных языковых средств для выражения акциональной семантики СД в тюркских, монгольских и некоторых других алтайских языках. В семантическую зону аспектуальности входят особенности процессов «с точки зрения протекания и распределения во времени» (Маслов). Однако для грамматики конкретного языка важны не сами по себе эти свойства, а то, какими «техническими средствами» (Гузев), как и в каком соотношении с лексическими они выражаются в данном языке.

В тюркских и монгольских языках выразителями акциональной семантики выступают бивербальные конструкции, аффиксы и редуцированные формы. Соотношение по разным языкам указанных морфологических репрезентантов не одинаково. Например, в якутском, тувинском и тофаларском языках развиты все три указанных способа представления морфологической акциональности; в узбекском языке аффиксы не используются как активное средство, в отдельных случаях применяется редупликация; в татарском языке, по сравнению с узбекским, представлены две аффиксальные формы, имеющие широкое употребление; в турецком языке на фоне упомянутых языков ограниченно встречаются и сложновербальные формы; в гагаузском и они сходят почти на нет; в памятниках древнетюркской письменности способ редупликации и бивербальные конструкции зарегистрированы в значительном объеме, и многие из тех моделей сохранили активность до наших дней. Различной продуктивностью характеризуются морфологические средства и в отдельных монгольских языках. Широкий спектр выражаемой семантики здесь часто связан с наличием разнообразных деепричастно-причастных форм, сочетающихся с рядом вспомогательных глаголов; менее продуктивны аффиксальные средства выражения СД.

Древнейшие памятники тюркских и монгольских языков фиксируют указанные средства репрезентации акциональной семантики, что свидетельствует об архаичности данного грамматического явления.

Семантико-функциональная дифференциация лексемоизменения (модификации лексического значения, не нарушающие лексемного тождества) и лексемообразования (модификации, затрагивающие собственно денотативное ядро лексического значения) может реализоваться в рамках одной и той же бивербальной «морфологической конструкции». На эту дифференциацию не может не реагировать лексикографическая практика, что хорошо отражают современные двуязычные словари.

Анализ морфологических акциональных средств показывает исключительно тесную взаимозависимость лексической и морфологической акциональности и строгую взаимоориентированность средств выражения СД и лексической базы глагола. Последнее особенно важно для агглютинативных языков с необязательностью части их категорий, с их принципом «набора» средств репрезентации коммуникативного задания. Эти закономерности проявляются в полной мере и в области аспектуальной семантики, в частном случае — в возможностях акциональной актуализации процессов, выражаемых глаголами. При таком подходе тюркская (и монгольская) аспектуальная семантика и способы ее вы-

ражения соответствуют закономерностям, которые вскрываются на материале других языков.

Бивербальные конструкции СД встречаются также в уральских, дравидийских, корейском, японском и некоторых других языках, причем для выражения сходных по семантике СД используются близкие модели с участием одинаковых по значению вспомогательных глаголов. Так, для актуализации конечной фазы процесса используются вспомогательные глаголы со значениями 'положить', 'бросить', 'кинуть', 'держат', 'оставаться'; при характеристике срединной фазы процесса прибегают к глаголам состояния 'лежать', 'сидеть', 'стоять', 'двигаться'; для уточнения начальной фазы процесса и особенностей его развития в качестве вспомогательных выступают глаголы направленного движения 'отправляться', 'уходить'. Помимо «качественных» СД с помощью бивербальных конструкций выражаются количественные характеристики процесса с участием вспомогательных глаголов 'класть', 'брать', 'входить', 'бить'. В разных языках с использованием сходных вспомогательных глаголов передаются субъектно-объектные характеристики ('брать', 'давать') и пространственная ориентация процесса ('приходить', 'уходить').

При объяснении описанных фактов было высказано предположение, что такие сходения вызваны иррадиацией исходных моделей из одного центра (Чхаидзе). С позиций функциональной грамматики такому феномену может быть предложено иное объяснение, а именно: единство передаваемых бивербальными конструкциями смыслов СД, связанных с отображением реальных свойств действий. Грамматический прием бивербального конструирования во всех упомянутых языках функционально связан с применением сходных семантических средств для реализации требуемых в конкретных случаях значений.

Семантика СД связана прежде всего с актуализацией и уточнением акциональной части лексического значения глагола, то есть с модификацией его процессной составляющей, поэтому денотативный компонент лексического значения в таких случаях остается самим собой. В целом, в процессной части могут быть актуализованы совершенно определенные характеристики процесса, связанные с отражением реальных действий. Именно эта особенность семантики определяет универсальность СД как формальных средств представления смыслов. Близость смыслов определяет также и близость со стороны семантики формальных средств их выражения, особенно реализующихся в общей языковой модели — бивербальной конструкции.

Следовательно, онтологически отмечаемое сходство конструкций обусловлено единством отражательного и интерпретационного процессов в сознании носителей разных языков, вовсе необязательно связанных между собой генетически. Однако их общая агглютинативная типология явилась предпосылкой для широкого распространения бивербальных конструкций, приспособленных для широкого диапазона семантики СД глагола. Компоненты таких сложных образований объединяются на основе принципа семантической дополнительности, типичного для парных слов.

Е. А. ПОЦЕЛУЕВСКИЙ

ЭКСТРАЛОКАТИВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ—СЕМАНТИЧЕСКАЯ ПРИМЕТА СЛУЖЕБНЫХ ИМЕН В АЛТАЙСКИХ ЯЗЫКАХ

В тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках имеется группа служебных слов, которые, по общему признанию, выполняют в принципе те же функции, что и собственно послелогов, но отличаются от них способностью принимать аффиксы принадлежности и падежные аффиксы (впрочем, насколько можно судить по литературе, в монгольских языках эта способность сохранилась как рудимент). Для обозначения таких служебных слов используются различные термины: служебные имена, имена-послелогов, изафетные послелогов, послелогов именного происхождения, послелогов и др. Мы будем пользоваться термином «служебные имена» (СИ), поскольку в тюркологии он—наиболее употребительный.

Мы хотели бы привлечь внимание к одной из семантических особенностей служебных имен, возникновение которой, по нашему мнению, связано с формированием СИ как отдельной лексико-грамматической категории, и высказать соображения об источниках ее формирования. И хотя материал для сообщения почерпнут в основном из тюркских языков, мы надеемся, что основные выводы будут распространены на более широкий круг языков (в частности, на тунгусо-маньчжурские).

Основная масса служебных имен выступает в роли пространственных уточнителей, конкретизаторов значений локативных падежей, аффиксы которых они принимают. Многие из них используются также в более абстрактных значениях, но это использование признается вторичным, основывающимся на их переносном, метафорическом употреблении. В дальнейшем от него мы будем абстрагироваться, исходя из того, что не наличие переносных, метафорических значений определяет специфику семантики служебных имен при их функционировании в качестве пространственных уточнителей, а, наоборот,—специфика значения служебного имени при его функционировании в роли пространственного уточнителя содержит нечто такое, что обуславливает возможность приобретения им более абстрактных значений.

Основной состав служебных имен — это имена с пространственным значением (типа туркм. *ара* 'середина'), названия частей предмета (типа туркм. *өң* 'передняя часть') и частей тела (типа туркм. *арка* 'спина'). Любопытно, что слова второй и третьей групп составляют абсолютное большинство служебных имен, во всяком случае, в тюркских языках. Строго говоря, именно они и определяют специфику данных групп слов (служебных имен). Иногда названия частей тела выносятся за рамки служебных имен (Е. И. Убрятова), однако, думается, это

едва ли что меняет по существу, поскольку, во-первых, нередко одни и те же основы выступают и в качестве названий частей предмета, и в качестве названий частей тела, а, во-вторых, названия частей предмета точно так же, как и названия частей тела, пространственного значения искони не имеют — они его приобретают.

Вопрос, следовательно, в том и заключается — как именно из предметного значения развилось значение абстрактное (пространственное)? Соотношением этих значений в свое время заинтересовался Н. К. Дмитриев, который писал: «Если турку нужно сказать „за деревом“, он будет говорить „в спине дерева“, используя конкретное и предметное слово „спина“ в чисто грамматической, абстрактной функции; если надо выразить такой оборот, как „около дома“, то по-турецки скажут: „в боку дома“, применяя в служебном значении „обыкновенное“ имя „бок“ и т. д.». И еще: говоря о сочетании «под кроватью» (*yatak altında*), он писал: «Принципиально предполагается, что нижняя плоскость кровати одновременно является как бы верхней плоскостью лежащего под кроватью предмета, который, таким образом, „упирается“ снизу в кровать. Но это первоначальное пространственное соотношение на практике часто нарушается» [1].

В отличие от Н. К. Дмитриева, мы склонны усматривать здесь не простую модификацию значения именной основы некоторых служебных имен, но резкий типовой семантический сдвиг, который наличествует, как нам представляется, в значении всех служебных имен и других слов, используемых в функции пространственных конкретизаторов (слов пространственной ориентации). В определенном смысле это специфическая особенность слов данного лексического разряда, предмета, по которой можно определить, какие именно слова входят в него, а какие нет, что имеет достаточно большое значение, так как периферийные части данного разряда, особенно его границы, обрисованы далеко не четко.

Обычно предполагается, что служебные имена значением своей основы уточняют, конкретизируют значение пространственного падежа, аффикс которого они принимают. Реальное значение служебных имен сложнее. Оно, несомненно, включает в себя значение соответствующего пространственного падежа (в данном случае, говоря о служебном имени, мы имеем в виду реальную словоформу, включающую, в частности, и какой-то падежный аффикс) и значение уточнителя-основы, но вместе с тем содержит еще один семантический компонент, который мы предлагаем называть экстралокативным значением [2], имея в виду, что основа служебного имени обозначает не местоположение предмета (соответственно для исходного и направительного падежей — исходный и конечный пункт), а только ориентир для определения такового (иными словами, сохраняя свое значение, основа служебного имени предмет/часть предмета реально не обозначает).

Действительно, обращает на себя внимание очевидное противоречие между реальным значением служебных имен и ожидаемым (если исходить из их структуры) значением этих образований — закономерно основа служебного имени должна была бы обозначать именно местоположение (и соответственно для других падежей — исходный, конечный пункт). Напрашивается вывод: современному состоянию предшествовало такое, которое характеризовалось большим соответствием реального значения структуре образования. Считаем, что современные служебные слова как морфологические образования являются результатом универбации некоторого синтаксического построения, включаю-

шего в свой состав дополнительный компонент, утраченный с течением времени (именно он и указывал на местоположение). В настоящее время местоположение выражается не лексически, а синтаксически, что и обуславливает крайне абстрактную, обобщенную форму его выражения при достаточно большой устойчивости лексического значения основы служебного имени.

В заключение еще раз отметим, что считаем экстралокативное значение типовым, т. е. принадлежностью, характеристикой целой категории, а не отдельных ее членов. Таким образом, вовлечение любого слова в сферу функционирования служебных имен автоматически приводит к семантическому сдвигу в его значении, появлению экстралокативного значения.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Дмитриев Н. К. Служебные имена в турецком языке//Советское языкознание. 1937. Т. 3 (цит. по кн.: Дмитриев Н. К. Строй тюркских языков. М., 1982. С. 122).

² Ср. для характеристики термина: Серебренников Б. А. Почему трудно верить сторонникам ностратической гипотезы?//Вопр. языкознания. 1986. № 3. С. 30: «Мы предполагаем, что в уральском праязыке существовал особый местный падеж — экстралокатив. Он обозначал местоположение, находящееся за пределами данного предмета: над, под, около, вблизи предмета или даже довольно далеко от него».

ПРОБЛЕМЫ ТЮРКСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

ОСМАН ФИКРИ СЕРТКАЯ

ЗАМЕТКИ ПО ПОВОДУ ЧТЕНИЯ НАДПИСИ В ЧЕСТЬ ТОНЬЮКУКА

(ВОСТОЧНАЯ СТОРОНА ВТОРОГО ФРАГМЕНТА ПАМЯТНИКА*)

Надпись на восточной стороне второго фрагмента памятника в честь Тоньюкука повествует о младшем брате Ильтериш-кагана — Капган-кагане. Как известно, первая строка надписи на этой стороне стелы (стк. 51—пер.) содержит лакуны, и потому нам приходится воздерживаться от того, чтобы пополнить известные исторические сведения.

В китайских источниках имя основателя второго Тюркского каганата зафиксировано как *Ку-то-лу*. Тюркским соответствием этому имени будет, несомненно, Кутлуг.

Кутлугу после его победы над токуз-огузами в 687 г. был присвоен титул Ильтериш-каган. Имя младшего брата Ильтериш-кагана отражено в китайских источниках как *Мо-чжо*. Второй части имени — «чжо»

в тюркских рунических памятниках соответствует **ЧЖ** CWR. Это

слово, транскрибировавшееся ранее редакторами надписей как *čur*, после публикации тюркских текстов, выполненных шрифтом брахми, стало читаться с *o* — как *čor*. В текстах, написанных тибетским письмом, это слово также дается с *o*, т. е. *čor*. Слово, которое передавалось китайским текстом как *чжо*, а брахми и тибетским как *čor*, в тюркских рунических памятниках также должно транскрибироваться как *čor*.

По поводу личности Мо-чжо, который был младшим братом Ильтериш-кагана, Дж. Клосоном высказывалось следующее замечание: «Определенная путаница объяснялась тем фактом, что в 50-й строке надписи Ельтериш-каган, Тюркю Бёгё-каган и Тюркю Бильге-каган перечисляются как правители, которым служил Тоньюкук, тогда как в 51-й строке он сообщает о том, что посадил на трон Капгана. Бёгё, Капган и Мо-чжо соответствуют одному и тому же лицу. Его личным именем было, вероятно, Капган, его титулом, до того как он взошел на трон, было Бёгё-чор (или Мо-чжо в китайской транскрипции), а его титулом правителя стало Тюркю Бёгё-каган».

Полагаясь на это замечание, мы можем заключить, что тюркским соответствием китайского Мо-чжо является Бёгё-чор. К сожалению, в китайских источниках подобных данных очень мало. Соответственно этому незначительны и наши сведения. При анализе тюркского текста легко заметить, что Бёгё-каган надписи в честь Тоньюкука, прежде чем удостоиться титула кагана, носил титул «чор»: «чор» в иерархии стоит

* Соответствует строкам 51—58 по изданию: Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. С. 56—73: Прим. переводчика.

ниже «кагана», а Бёгё-чор (впоследствии — Бёгё-каган) тюркского текста и Мо-чжо китайского, как отмечалось выше, идентичны.

Таким образом, мы установили, что Бёгё-каган, а соответственно и Капган-каган, до того как они получили высший титул в каганате, носили титул «чор».

Дж. Клосон считает, что слово «капган» является личным именем Мо-чжо. Мы не можем согласиться с такой точкой зрения. На наш взгляд, «капган» — это титул Бёгё-кагана, который был ему присвоен после его походов на Китай. Подтверждением этому может служить то, что имя Мо-чжо как Бёгё-кагана встречается в 34-й строке надписи в честь Тоньюкука («Бёгё-каган так мне сказал») и в 50-й («...тюркскому Бёгё-кагану»), тогда как титул капгана Бёгё-каган получил позднее. Это может относиться только ко времени, о котором идет речь в строке 51-й, — когда Мо-чжо впервые упоминается с титулом Капган-кагана.

В 51-й строке стелы сохранились следующие знаки:

ᠰᠢᠬᠤᠩ ᠠᠭᠠᠨ ᠶᠡᠲᠢ ᠣᠳᠤᠵᠤ ᠶᠠᠰᠦᠭᠠᠨ ᠠᠨᠳᠠᠭᠤ ᠡᠷᠲᠢ

Эта фраза В. В. Радловым и Х. Н. Оркуном транскрибируется как *Qarağan qağan yeti otuz yaşqa.../nda... erti* [2]. С. Е. Малов прочитал только два первых слова, которые восстановил так же, как и В. В. Радлов: «Капаган-каган...» [3]. Т. Текин и М. Эргин транскрибировали этот фрагмент несколько иначе: *Qarğan qağan yeti otuz... anda... erti* [4]. Р. Жиро предположил, что первая лакуна строки соответствует 10 руническим знакам, а вторая — четырем или пяти. Его реконструкция текста лакун предложена со знаком вопроса, причем вариант содержит только семь знаков, так что не восстановлены еще три [5].

Мы предлагаем восполнить эту лакуну следующим образом. В надписи строки, в начале первой лакуны за окончанием дательного падежа

следует аффикс *ᠲᠡᠭᠢ tegi*. Фрагмент может быть прочитан как *Qar-*

ğan Qağan yeti otuz yaşqa (tegi)... 'Капган-каган к 27-ми годам своей жизни...'. Оставшаяся часть этой лакуны могла бы быть, по нашему мнению, восполнена словами *čor erti* 'стал чором'. Все вместе, с учетом словоразделителей, и составляет 10 знаков. Таким образом мы предлагаем с наибольшей достоверностью восполнить недостающие знаки в чтении Р. Жиро.

Далее, используя аналогичные формы, встречающиеся в древнетюркских надписях, мы можем, в соответствии с чтением В. В. Радлова — *(a)nda*, с определенной достоверностью полагать, что здесь должно по-

следовать слово *kisre* *ᠬᠢᠰᠢᠷᠡ*. Логическим продолжением

строки в таком случае может быть *(qağan bolmīš) erti*.

В реконструированном виде текст строки будет гласить: *Qarğan Qağan yiti otuz yaşqa (tegi čor erti) anda (kisre qağan bolmīš) erti* 'Капган-каган к своим 27 годам был чором (носил титул чор), затем (после своих 27 лет) стал каганом'.

III

Далее мы дадим краткие пояснения к следующим фрагментам:

2. (стк. 51.—Пер.) *Qarğan Qağan olurti*,

3. (стк. 51—52.—Пер.) *(ben) tün udimatı, küntüz olurmatı, qızı! qanım töküti, qara terim yügürti, isig küçüg ebirtim ök*,

4. (стк. 52.—Пер.) *(ben) uzun yelmeg yime itim ok*,

5. (стк. 53.—Пер.) *(ben) arquy qaruy olıyrtıdım ok*.

После интерпретации второго предложения *Qarğan Qağan olurti* 'Капган стал каганом' становится очевидным, что здесь Тоньюкук описывает свою личную деятельность в каганате в период правления Капгана. Подчеркивает он это с помощью усилительной частицы *ok/ök*, которая приобретает в этом случае личное значение. Так, в выражениях *qızıl qanım töküti/qara terim yügürti* мы имеем не самостоятельные предложения, как полагают некоторые издатели и переводчики текста, а, скорее, адвербиальное определение главного предложения, которое выражено посредством отрицательного герундия *matı/meti*. Так как в продолжении строки следуют еще два подобных примера (*qızıl qanım töküti qara terim yügürti*), необходимо дать перевод всего выделенного выше третьего фрагмента примеров: «Не спав ночами, не имея покоя днем, проливая красную свою кровь, проливая черный свой пот, отдавал я свои труды и силы».

Мудрый Тоньюкук утверждает, что на его плечи в период правления Капган-кагана легли все государственные тяготы. Об этом совершенно определенно говорится в четвертом и пятом фрагментах примеров: «Я посылал в дальние военные походы»; «Я лично создал укрепления и сторожевые башни».

Последующие фрагменты текста издателями памятника прочитаны и проанализированы неточно. Мы предложили бы транскрибировать и переводить их таким образом:

6. (стк. 53.—Пер.) *yanıyma yaıy kelürür ertim* 'Я узнал, что идет грозный враг'.

7. (стк. 53.—Пер.) *Qağanımın sü iltimiz* 'Мы побудили моего кагана выступить в поход'.

8. (стк. 53—54.—Пер.) *Tenrı yarlıqazu, bu türk bodun ara, yaraq-lıy yaıy yeltürmedim* 'Так как Тенгри был милостив, я не позволил, чтобы закованные в латы враги окружили на конях этот тюркский народ, среди которого был я; я не позволил, чтобы его окружила снаряженная конница'.

9. (стк. 54—55.—Пер.) *Il tiriş qağan qazıanmasar, udu ben özüm qazıanmasar, il yime bodun yime yoq erteı erti* 'Если бы Ильтириш-каган не приобретал (завоевывал) и если бы я сам при этом не приобретал (завоевывал), не было бы тогда ни государства, ни народа'.

10. (стк. 55—56.—Пер.) *(Il tiriş qağan) qazıantıqın ücün udu özüm qazıantıqım ücün, il yime il boldı, bodun yime bodun boldı* 'Потому что из-за его приобретений (завоеваний) и к тому же из-за моих приобретений (завоеваний) государство стало государством, а народ стал народом'.

11. (стк. 56.—Пер.) *özüm qarı boldım, uluy boldım* 'Сам я стал старым, сам я стал великим'.

12. (стк. 56—57.—Пер.) *Neı yırdeki qağanlıy bodunqa buntegi bar erser, ne buı bar erteı ermiş* 'Если бы в какой-нибудь земле у народа, имеющего кагана, были бы бездельники, что за беда приключилась бы (от этого)'.

13. (стк. 58.—Пер.) *Türk Bilge qaγan ilıne bititdim, ben bilge Toñuqıq* 'Я оставил эту надпись народу тюркского Бильге-кагана, я—мудрый Тоньюкүк'.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Clauson G. Some notes on the Inscription of Tonuquq. — «Studia Turcica», Budapest, 1971. S. 131.
2. Radloff W. W. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Zweite Folge. Die Inschrift des Tonjukuk. Spb., 1899; Orkun H. N. Eski türk yazıtları. Istanbul, 1936. T. I. S. 97—121.
3. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. С. 56—73.
4. Tekin T. A Grammar of Orkhon Turkic. Bloomington, 1968. S. 252; Ergin M. Orhun Abideleri. Istanbul, 1970. S. 81.
5. Giraud R. L'Inscriptoin de Baın Tsokto: Édition critique. Paris, 1961. P. 29—30, 115.

Б. О. ОРУЗБАЕВА

ЛЕКСИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В КИРГИЗСКОМ И ЮЖНО-СИБИРСКИХ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ В СВЕТЕ ИХ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЩНОСТЕЙ

Современный киргизский язык базируется на устном общенародном киргизском языке, сформировавшемся на рубеже XIV—XV вв. н. э. в пределах южно-сибирского (Минусинская котловина) и среднеазиатского (тянь-шаньского) ареалов в результате смешения языка древних киргизских племен с верховьев Енисея (часть которых к тому времени переместилась в указанный регион) с языком кыпчакских племен, а со временем, по мере продвижения части киргизов к западу, в пределы Тянь-Шаня, и с языками автохтонных тюркоязычных племен Семиречья и Ферганы [1. С. 28—41; 2. С. 3—8; 3. С. 5—15; 4. С. 295—298; 5. С. 438—441 и др.], издревле здесь обитавших. Именно поэтому богатейшая лексика киргизского языка содержит в достаточном объеме как общетюркские (в том числе древнетюркские и особенно южно-сибирские), так и кыпчакско-киргизские элементы. Показателями их лексической общности являются прежде всего наиболее древние и общие для всех родственных языков одно- и двусложные глагольные и именные слова из нейтральной лексики, термины родства, наименования анатомических понятий, орудий труда и быта, названия животного и растительного мира, а также наиболее общеизвестных абстрактных понятий — добра, зла, этических норм, эстетических и мировоззренческих понятий, времен года, месяцев, суток, стран света, космогонических реалий и, наконец, лексические обозначения действия и состояния.

Киргизская лексика, обогащаясь постоянно, сохранила свой основной состав древнего периода [6], что подтверждает устойчивость стержневого лексического фонда всего тюркского языкового родства. Обогащение происходило не только за счет появления новых слов — лексического обозначения новых понятий, предметов, дальнейшего словообразовательного (морфологического) процесса, но и в результате лексико-семантического развития, которое явилось отражением в языке все более расширявшегося кругозора носителей языка, когда сравнительное моделирование дало возможность развиваться явлению многозначности, за которым последовала все более усложнявшаяся многоплановая языковая (лексическая) трансформация (появление омонимичных рядов, развитие переносных значений, различных синонимических рядов и др.).

Структурно состав лексики не представляет однородной картины: обозначения основных предметно-глагольных понятий не только исконно тюркские, большинство из них односложные, различной звуковой структуры. Немало дву- и многосложных структур. Таким образом, основные структурные типы — это довольно древние по времени существования образования, хотя абсолютно изначальными их считать не следует. Лексические параллели по перечисленным выше тематическим группам между киргизским и южно-сибирскими (алтайским, хакасским, шорским и тувинским) языками довольно многочисленны.

Подтверждением богатства и чрезвычайного структурно-семантического разнообразия лексики киргизского языка служат фактические материалы таких фундаментальных трудов, как «Киргизско-русский словарь» К. К. Юдахина (М., 1940, 1965), первое издание которого содержало 25 000 слов [7], а второе — уже около 40 000.

Отметим, что по дореволюционному периоду киргизского языка систематизированных и планомерных записей не проводилось. В. В. Радлов на основе собранных им самим материалов [8] в наиболее исчерпывающем виде отразил киргизскую лексику в своем «Опыте словаря тюркских наречий» [9] специальной пометой — кара-киргизское наречие. Уже в этом фундаментальном труде под вышеназванной пометой зафиксированы основные глагольно-именные киргизские односложные лексемы, общие и для всех языков названного региона. Это наименования предметов, понятий, действий и состояния типа *ал* 'брат', *ат* 'лошадь', *аз* 'сбиваться', *бер* 'дать', 'отдавать', *тур* 'стоять', *бай* 'богатый', *бар* 'есть', *бар* 'идти', *баш* 'голова', *кал* 'оставаться', *ат* 'стрелять', *бас* 'давить', *беш* 'пять', *жез* 'железо' и многие другие.

Подобной структуры слов в киргизском и сопоставляемых с ним языках множество; различия между ними — лишь фонетического порядка соответственно звуковым особенностям каждого из них. Причем все эти слова или большинство их функционируют с древних времен. Обратимся к словарю К. К. Юдахина (М., 1965). Из охваченных в нем 34 675 исконно киргизских слов 5 971 слово на корень и аффиксы не разлагаются; 1 311 слов — односложные (типа ГСГ, ГС, ГСС, СГСС, СГГ, СГС) [12], значительная часть их является общей не только для остальных родственных языков, но и для древнетюркских. Таким образом, эти слова и составляют основу корневых морфем современного киргизского языка. Они же одновременно служат основой и для дальнейшего морфологического развития, и сохранились эти модели по сей день. Ср., например, встречающиеся в древнетюркских памятниках *каз* 'рыть, копать', *казгук* 'кол' (кирг. *каз* > *казык*); *кый* 'срезать, резать наискось, косо', *кыйык* 'косой, кривой' (кирг. *кый*, *кыйык* 'косо отрезанный лоскут'), *кыл* 'делать', *кылыг* 'нрав, черты характера' и *кылык* 'поведение' (кирг. *кыл* > *кылык* 'поступок'); *сач* 'сыпать', 'посыпать', 'рассыпать', *сачыл* 'быть рассыпанным' (кирг. *чач* > *ачыл* > *чачылма*, *чачма* и др.); *сан* 'число', *сана* 'считать' (кирг. *сан* > *сана*); *сап* 'ручка', 'рукоятка', *сапла* 'приделать рукоятку' (кирг. *сап* > *сапта*, *саптуу*, *сап-сыз* и др.).

Сопоставляемым языкам присущи однородные словообразовательные средства с одинаковыми функциональными свойствами: *-лык* / *-лы* / *-луу*, *-чы*, *-ын* / *-ан*, *-ыл*, *-ла*, *-мак*, *-ык* / *-ак*, *-ыт* / *-ат*; *-гыр* / *-гар*, *-ма*, *-ым*, *-ар* / *-ыр* и другие, что обусловило появление в них однотипных в структурно-морфологическом отношении производных глагольно-именных образований типа *балалык* 'детство', *малчы* 'скотник', *асын* 'повесить (на себя, напр., ружье)', *оймок* 'наперсток', *тоют* 'корм', *куткар* / *кутказ* 'освободить', *сызма* 'тесемка' и др.

Такая последовательность и структурно-семантическая идентичность односложных в лексико-морфологическом развитии слов характерна в основном для глагольных и отглагольно-именных производных образований, где действуют одни и те же словообразовательные законы и задействованы одинаковые морфологические средства и модели. Что касается именных одно- и многосложных корней и производных основ, то и в них наблюдается сохранение наиболее общих лексических единиц и моделей. С другой стороны, конкретные реалии или понятия, будучи характерными для определенного региона или эпохи, как осо-

бенность хозяйственной или духовной жизни носителей определенного языка могли возникнуть именно в определенном месте или времени (иногда в результате заимствования, что могло породить лексическое различие).

Много общего и в структуре сложных лексических образований типа *сапсары* 'очень желтый', 'прежелтый', *канкара* 'очень черный'; в повторах типа *акырын-акырын* (ср. др. *akyry-akyry* 'очень тихо', 'очень медленно'), в сложных глагольных образованиях типа *көз ачыл* 'понимать', *көз жаруу* (др. *köz jary*) 'разрешиться от бремени', *көзгө илин* (др. *közgä ilän*) 'привлекать внимание'; *ач көз* (др. *közï ač*) 'жадный' [20. С. 320], *көңүл ач* (др. *köñül açıl*) 'веселиться'; *көңүлү ачык* (*köñülü açıq*) 'в хорошем настроении'; *атал* (др. *atal*) 'приобретать имя'; *ат бер//ата* (ср. др. *at ber*) 'давать имя', 'именовать'; *ат кой* (ср. др. *at qoj* в том же значении; *боорун берүү* (ср. др. *baıır ber*) 'быть сердечным', 'привыкать', 'проникаться чувством родственной близости'; *бар кыл* (ср. др. *bar qıl*) 'творить', 'сотворить'; *баш бол* (ср. др. *baş bol*) 'возглавлять'; *бел кыл* (ср. др. *bel qıl*) 'насыщать', 'считать своей опорой, надеждой'; *моюн бербөө* (ср. др. *boıut ber*) 'повиноваться, преклоняться, слушаться', 'не подчиняться', 'не соглашаться'. Модели парных образований со своими внутрисистемными разновидностями повторяются в древнетюркских и во многих современных родственных языках, в том числе и в языках сопоставляемого региона: *кеп-сөз* (ср. др. *ayıǵ til* 'речь'); *айла-амал* (ср. др. *al alday*) 'способ, прием'; *алдым-жулдум* (ср. др. *aljul* 'отнимать, отбирать') 'хапуга, мошенник'; *ата-эне* или *эне-ата* (ср. др. *ana ata//ata aka*) 'родители'; *анча-мынча* (др. *anča minča*) 'много', 'значительно', 'очень', 'немного'; *арка-жолок* (др. *arqa-jölak*) 'опора, поддержка'; *аш-татык* (ср. др. *aş tatıq*) и *аш-суу* (*aş suu*) 'поминки'; *жалын-чок* (ср. др. *çoq jalın*) 'блеск, сияние', 'пламя', 'отблеск пламени'; *эсен-түгөл* (ср. др. *esän tük al*) 'здоровый', 'невредимый' и кирг. этноним *эсентүгөл*; *ичи-тышы* или *ичти-тышты* (ср. др. *iş taş*) 'внутренность' и 'наружность' и др.

Далее, если обратиться к фактам по перечисленным выше тематическим грациям исконной лексики, то, например, к общим для большинства родственных языков терминам родства [13; 14; 15. С. 11—81; 16. С. 7—25; 17. С. 42—43; 18; 19] относятся *ата* 'отец', *баба* 'предок', *ата-баба* 'предки' (ср. хакас. *ада* 'отец' и *паба* 'отец'), *ага* 'старший брат', *ана* и *эне* 'мать' (в устойчивых сочетаниях еще и *ана*): *ана катын* 'взрослая женщина', 'женщина в летах'; *аначы* 'повитуха'; *Эчки тууї албай матып койго аначы кириптир* (пог.) 'Коза, сама будучи не в состоянии разродиться, пошла повитухой к овце'; *Алдырган анасынын койнун ачат* (пог.) 'Если что-то украдено, можно поискать и за пазухой даже у родной матери'. В своем «Диване...» М. Кашгарский зафиксировал *ата* в значении 'отец': *ата-ана* 'родители', 'отец и мать'; *ара* 'старшая родственница'. В этом же источнике и *аба* 'мать и отец' [20. Т. 1. С. 43, 47, 65]. В тувинском *ава* 'мать'; *авва* 'старший брат', в алтайском *абаай//абагай* 'старший брат жены'; *сиңил* 'младшая сестра' [20. С. 500], *ини* 'младший брат' [20. С. 210], *баба* 'отец' [20. С. 76], *аңа* 'родственник' [20. С. 4]. В киргизском языке предки и родственники по матери обозначаются словом *тай//таа* (*таяке, тай ата, тай//таа жене, таяже*), что совпадает с древнетюркским, где *табай* 'дядя' [20. С. 526]. Его параллели в других тюркских языках: тув. *даай* 'дядя' (брат по матери), хакас. *тай ага* 'дед', 'дедушка' (по матери); *тайиче* 'бабушка' (по матери), *тай* 'дядя'; алт. *таада* 'дедушка', *таай* 'дядя по матери', *тай эды* 'тетка по матери', *тай эне* 'бабушка по матери' и др. В киргизском сохранилась корневая *каж-* наряду с закономерной *кай-*

в кайын в поговорке «кажыгыр күйөө кайынсаак, төжүгүр катын төркйнсөөк» 'слабый муж льнет к родне жены, непоседливая жена льнет к своей родне' [21. С. 315], где *каж-* и *теж-*, по нашему мнению, сопоставимы с корневыми морфемами вышеприведенных древнетюркских *кадын*//*казын* и киргизским *төркйн-төз* 'родня замужней женщины'.

Любопытно, что из терминов родства киргизского языка лексико-семантически полностью совпадают с татарскими более 40 наименований [22. С. 115—120]. Много общего в этой области и с башкирским языком. Такие аналогии можно обнаружить также между уйгурским, казахским, туркменским, азербайджанским и другими родственными языками [25], с одной стороны, и с киргизским — с другой, но больше с семантико-функциональными отклонениями и звуковым своеобразием, связанными с особенностями фонетического строя каждого из родственных языков.

В целом в терминах родства наблюдается больше сходства, нежели различий. Архаичность ряда терминов указывает на древность их функционирования в тюркских языках. Не менее важен тот факт, что лексические параллели этой тематической группы слов свидетельствуют о былых связях киргизского языка с другими языками алтайского ареала [24. С. 482, 502] — монгольскими и тунгусо-маньчжурскими как результат не только взаимовлияния (заимствования), но и наличия общих этногенетических факторов, имевших место в процессе сложения киргизского этноса [3. С. 25] и общности общественного и хозяйственного уклада названных народов на протяжении длительного исторического отрезка времени.

Для характеристики киргизской лексики, ее своеобразия и общности с родственными языками названного ареала необходимо привлекать и анатомические термины, в которых также обнаруживается много общего, с одной стороны, с древнетюркскими, с другой — не только с языками Южной Сибири, но и с дальнеродственными, носители которых обитали в сопредельных с последней регионах. Таковы *баш* 'голова', *кол* 'рука' (древний *эл* в киргизском сохранился в *эли* — в значении 'мера толщины одного пальца': *бир эли* 'шириной в один палец', *беш эли* 'шириной (или толщиной) в пять пальцев', *алакан* 'ладонь' (монг. *алаган* в том же значении), *бут* и *аяк* 'нога', 'нижние конечности'; *бой* 'рост' и 'туловище', *моюн* 'шея', *желке* [26] 'затылок', *муун* 'суставы', *салаа манжа* 'пальцы', *тырмак* 'ногти', *сөөк* 'кость', *мйчө* 'суставы', *кабырга* 'ребро', *өпкө* 'легкие', *карын* 'желудок', *ичеги* 'кишки', *боор* 'печень', *жүрөк* 'сердце', *тамыр* 'сосуды', *тарамыш* 'сухожилия', *тери* 'кожа', *таман* 'ступня', *каруу* 'предплечье', *омуртка* 'позвонок', *далы* 'лопатка', *ийин* 'плечо', *сан* 'бедро', 'ляжки', *жамбаш* 'тазовая кость', *жилик* 'трубчатая кость', *чучук* 'костный мозг', *жүлүн* 'спинной мозг', *бүйлө* 'десна', *маңдай* 'лоб', *чач* 'волосы', *каш* 'брови', *көз* 'глаза', *мурун* 'нос', *сөз* 'рот', *тиш* 'зубы', *тил* 'язык', *мөөн* 'двенадцатиперстная кишка' и многие другие.

Параллели из родственных языков. Например, в древнетюркском *adaq*//*azaq*//*ataq* 'нога' [20. С. 8, 14]; *baş* 'голова'; *baýır* 'печень' [20. С. 78], *biläk* 'занястье', 'предплечье' (кирг. *билек*), *bod*//*boz* 'тело', 'стан' [20. С. 106, 108], *bojun*//*bojin* 'шея' [20. С. 110]; *бут* 'бедро' [20. С. 129]; *ayız* 'рот' [20. С. 21], *el* 'рука', 'кисть руки' [20. С. 169], *boýuz* 'горло', 'глотка' (ср. кирг. *мууздоо* 'зарез'; *qarun* 'живот', 'брюхо', 'желудок', 'чрево', 'утроба' [20. С. 427]; *söñük* 'кость' [20. С. 511], *saqal* 'борода' [20. С. 486], *san* 'бедро' [20. С. 483], *jüräk* 'сердце' [20. С. 286], *jüz* 'лицо' [20. С. 287] и др.). В этих сравнительных примерах обращает на себя внимание древнетюркское *bot*//*bod* и *boz*, которое обозначало

‘тело’, ‘стан’, ‘рост’. В современном киргизском наряду с закономерными *бой* ‘рост’ (*бойго жет* ‘возмужать’, ‘взрослеть’) сохранилось и *боз*: *боз бала*, *боз жигит* ‘холостой парень’, *бозой* ‘кавалер’, ‘ухажер’. Его параллели: ср. тув. *бот киж* ‘холостяк’, *бот өнчү* ‘личная собственность’, *боткур* ‘рослый’, *мага-бот* ‘тело’, *мучө-бот* ‘тело (покойника)’, ‘останки’, ‘труп (человека)’ и *бот* — определительное местоимение «сам»: *бодум* ‘я сам’, *бодуң* ‘ты сам’, *боду* ‘он сам’; *боттарыбыз* ‘мы сами’.

Лексико-семантическую параллель названных выше и других анатомических терминов находим и в других родственных языках, например, в том же тувинском: *баар* ‘печень’, *бут* ‘нога’ (только человека), *бууле* в том же значении, что и в киргизском *буйлө*; *буурек* ‘почки’, *быгын* ‘бок’, *казы* ‘брюшной жир лошади’; *кырын* ‘желудок’, *кыртый* ‘мездра’, *каруу* ‘локтевая кость’; *майтак* ‘косолапый’, *майык* ‘стопа (часть ноги)’, *манлай/маңнай* ‘лоб’, *мойнак* ‘кожа на шее (у животного)’, *моюн* ‘шея’, *мөөн* ‘двенадцатиперстная кишка’, *мыйыс* ‘рог’, *мэз* ‘мозг’, *хол* ‘рука’, *өпкө* ‘легкие’, *өк* ‘гортань, глотка’.

Параллели из других языков: *буд* ‘нога’ (азерб.), *бот* (башк., тат.), *пут* (хакас.), *буут* (туркм.) и др.; *сан* ‘бедро’ (в алт., каз., к.-калп., ног.) и *сон* (в уйгур. и узб.); *сакал* или *сокал*, *hakał* ‘борода’ во всех вышеперечисленных языках; *каш/гаш/кас/кош* ‘брови’; *чач/сач/чоч/шаш* ‘волосы’; *көз/көс/гөс/күз* ‘глаза’, *баш/бош/бас/пас* ‘голова’; *карын/корин/харын* ‘желудок’; *желке/елке/жилка* ‘затылок’, *тиш/диш/дис/теш* ‘зубы’; *сөөк/сүйөк/сөк/сөңөк* ‘кость’ и другие в приведенных вариантах характерны для всех вышеперечисленных родственных языков.

К исконному и древнему лексическому пластам относятся и названия диких и домашних животных [27], птиц, земноводных, насекомых [29], а также слова, передающие их половозрастную градацию, масть. Таковы *ат* ‘лошадь’, *бээ* ‘кобыла’, *бодо* ‘крупный рогатый скот’, *төө* ‘верблюд’, *бото* ‘верблюжонок’, *бооз* ‘стельная, беременная’, *буура* ‘самец верблюда’, *бүркүт* ‘беркут’, ‘орел’, *музоо* ‘теленка’, *тай* ‘жеребенок (по второму году)’, *калтар* ‘чернобурая лиса’, *каз* ‘гусь’, *жейрен* ‘антилопа’, *кунан* ‘жеребенок (по третьему году)’, *куу* ‘лебедь’, *кысыр* ‘яловый’, *мал* ‘скот’, *мышык* ‘кошка’, *бөрү* ‘волк’, *эчки* ‘коза’, *элик* ‘косуля’, *бака* ‘лягушка’, *саан* ‘дойный (скот)’, *сагызган* ‘сорока’, *сайгак* ‘сайгак, антилопа’, *күзөн* ‘хорек’, *кучкач* ‘мелкая птичка’, *чегиртке* ‘саранча’, *чымын* ‘муха’, *чочко* ‘свинья’, *эшек* ‘осел’, *чаар* ‘нестрий, буланый’, *кызыл* ‘красный’, *кара* ‘черный’, *тору* ‘смуглый’, *боз/буурул* или *чал* ‘серый’ (употребляются для обозначения масти животных). Примеры их параллелей в родственных языках: *ат* ‘лошадь’, ‘конь’ [20. С. 65], *bi* ‘кобыла’ [20. С. 197], *botu* ‘верблюжонок’ [20. С. 115], *boʻyaz* ‘беременность’ [20. С. 109], *buʻgra* ‘верблюд-производитель’ [20. С. 120], *börü* ‘волк’, *buzayu* ‘теленка’ [20. С. 130], *baqa* ‘лягушка’ [20. С. 82], *biqin* ‘бок’, *boz* ‘серый’ [20. С. 115], *čazan/čajan* ‘скорпион’ [20. С. 136], *čal* ‘серовато-белый’ [20. С. 137], из редко встречающихся соответствий: *čaqir* ‘пепельно-серый’ (о глазах) [20. С. 140] и кирг. *чекир* ‘сероглазый’; *койчагыр чагыр/ак чагыр* — название старинных ружей, *чагырмак муйуз* ‘трехлетний олень-самец’; *чагырмак теке* ‘взрослый козерог’; *čegürgä* ‘саранча’ [20. С. 143]. Они могут быть сравнимы с фактами из некоторых современных родственных языков, например: тув. *бе*, хакас. *ни* ‘кобыла’, в тув. *бода* ‘одна голова крупного скота’; *боос* ‘стельная’, *бодаган* ‘верблюжонок’; там же *бора* ‘серый’, ‘сивый’ (о масти); *буура* ‘самец верблюда’; *буурул* ‘седой’, *бызаа* ‘теленка до года’, *дай* ‘жеребенок по второму году’; *ижээн* ‘логово’, ‘берлога’ (кирг. *чээн*),

инек 'корова', калтар 'мухортный', 'темный с подпалинами' (кирг. калтар 'лиса чернобурая'), бөрү, мал, күзен, кушкаш, чээрэн или оона 'антилопа', джейран', кас 'гусь', кызыр 'яловый', өшкү 'коза', сааскан 'сорока' и др.

Безусловно, к древнему лексическому пласту относятся и названия месяцев, что характерно и для других южно-сибирских языков.

В современном киргизском общенародном языке сохранились: үчтүн айы 'январь', бирдин айы 'февраль', жалган куран 'март', чын куран 'апрель', бугу 'май', кулжа 'июнь', теке/теке какшык 'июль', баиш оона 'август', аяк оона 'сентябрь', тогуздун айы 'октябрь', жетинин айы 'май билек ай' 'ноябрь', бештин айы 'декабрь', где половина наименований месяцев приурочена к названиям животных (куран 'самец косули' — в современном киргизском языке слово устаревшее; бугу 'самец оленя или марала'; теке 'козел' (нехолощенный)), оона в киргизском встречается только в вышеприведенных сочетаниях; оно в тувинском и монгольском языках означает «самец косули, сайги, антилопы», кулжа 'взрослый горный баран-самец'. Ср. алт.: куран ай или сыгын айы (месяц марала) 'октябрь'; кочкар ай (месяц барана) 'январь'; хакас. көрік айы (месяц бурундука) 'март'; азыз айы (месяц медведя) 'февраль'; хосхар айы (месяц барана) 'май' и др.

У киргизов издревле было принято летосчисление по двенадцатилетнему животному циклу: чычкан 'мышь', уй 'корова', барс 'тигр', коён 'заяц', улуу 'дракон', жылан 'змея', жылкы 'лошадь', маймыл/мечин 'обезьяна', тоок 'курица', ит 'собака', донуз 'кабан', которое, как известно, имеет хождение и в других алтайских языках.

Большая группа слов является наименованием бытовых понятий: пищи, утвари, жилища, одежды и обуви и, несмотря на исконность, имеет соответствия и в родственных языках. Например, у саба 'кожаный сосуд для изготовления кумыса' есть соответствие в тувинском, где аяк-саса (собирательное) — это 'посуда'; а уруг саба — 'матка' (анат. термин), алт. саба — 'большой кожаный бурдюк, в котором готовят кумыс', хакас. сабан 'кадка' и т. д.

Перечисленные слова в аналогичных или близких лексико-семантических функциях встречаются и в древнетюркских памятниках.

К общей лексике относятся идентичные обозначения во всех родственных языках названий многих природных реалий, рельефа, стран света и др. Встречаются совпадения и в наименованиях некоторых космогонических понятий: Үркөр 'Плеяды', Үч Аркар 'Весы', Алты Аркар 'Малая Медведица', Жети Аркар//Жетиген//Жети Каракчы 'Большая Медведица', Чолпон 'Венера', Алтын Казык//Темир Казык 'Полярная Звезда', Керген-Саба 'созвездие Пегас' и др.; ср. некоторые их параллели в родственных языках и в древнетюркских памятниках: йетиган 'Большая Медведица' [20. С. 259], altun qazıq 'Полярная Звезда'; altun jultuz 'планета Венера' [20. С. 40]; ср. кирг. Сары Жылдыз 'Венера' и др. Из подобных фактов, как известно, складывается общность (языковое родство), однако определяющими являются, как известно, параллели грамматического порядка. О них же речь должна идти особо. Нельзя забывать и о своеобразии каждого родственного языка, которое обуславливает статус самостоятельности и самобытности, но все это опять-таки — тема другого разговора.

Итак, лексические параллели еще раз подтверждают общность судеб носителей современного киргизского и южно-сибирских тюркских языков и служат важным подспорьем в изучении историко-культурных контактов.

П Р И М Е Ч А Н И Я

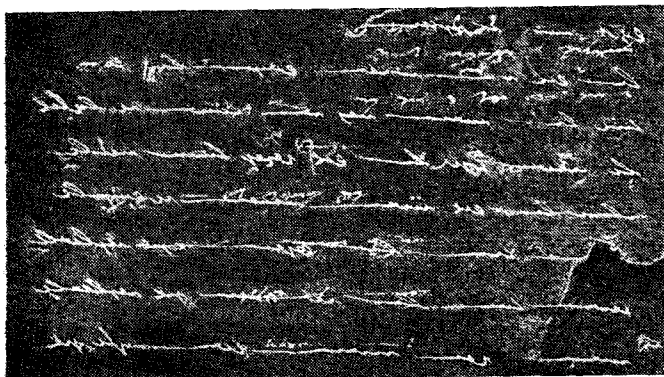
- ¹ См.: Юнусалиев Б. М. Проблема формирования общенародного киргизского языка//Вопр. языкознания. 1955. № 2.
- ² Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952.
- ³ Батманов И. А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе, 1959.
- ⁴ Баскаков Н. А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1962.
- ⁵ История Киргизии. Фрунзе, 1984. Т. 1.
- ⁶ Что подтверждается в целом однородностью и устойчивостью основных понятийных обозначений во всех родственных языках, которые отличаются лишь звуковым разнообразием, присущим каждому из них.
- ⁷ Эта цифра охватывает лишь реестровые слова, куда не входит членение по многозначности, дифференцирующееся в словарных статьях арабскими цифрами.
- ⁸ Мы имеем в виду его работу «Образцы народной литературы северных тюркских племен» (Спб., 1885. Ч. 5).
- ⁹ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Спб., 1888—1911. Т. 1—4. С. Кондучалова в своем исследовании [10. С. 8—24] находит более 20 слов, являющихся наименованиями предметов быта, одежды, пищи, флоры и фауны, терминами родства, социальной структуры тогдашнего киргизского общества и названиями снаряжения, представляющими собой лишь небольшую часть лексики, извлеченной из записей В. В. Радлова по киргизскому языку. По подсчетам авторов «Современного киргизского языка» [11. С. 84], количество киргизских слов в «Опыте словаря» В. В. Радлова доходит до 1000.
- ¹⁰ Кондучалова С. Лексические и грамматические особенности киргизского языка по материалам, собранным В. В. Радловым: Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Фрунзе, 1964.
- ¹¹ Ахматов Т., Мукамбаев Ж. Азыркы кыргыз тили: Фонетика. Фрунзе, 1978.
- ¹² См.: Орузбаева Б. О. О структурно-морфологических особенностях корневых морфем типа ГС в киргизском языке//Сов. тюркология. 1975. № 5.
- ¹³ Дмитриев Н. К. О категории грамматического рода в азербайджанском языке //Изв. Ак. пед. наук РСФСР. 1952. Вып. 40.
- ¹⁴ Юсупов Х. Г. Термины родства в башкирском языке//Вопр. башк. филологии. М., 1959.
- ¹⁵ Покровская Л. А. Термины родства в тюркских языках: Историческое развитие лексики тюркских языков. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
- ¹⁶ Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов//Сб. этногр. материалов/Под ред. Богораза-Тана. Л., 1927. № 2.
- ¹⁷ Номинханов И. Д. Термины родства в тюрко-монгольских языках//Вопр. истории и диалектологии казахского языка. Алма-Ата, 1958. Вып. 1.
- ¹⁸ Дульзон А. П. Термины родства и свойства в языках Нарымского края и Причудымья//Учен. зап. Том. гос. пед. ин-та. 1954. Т. 11.
- ¹⁹ Осмоналиева Б. Об этимологии некоторых терминов родства в киргизском языке//Тюркол. исследования. Фрунзе: Илим, 1983.
- ²⁰ Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- ²¹ КРС (киргизско-русский словарь).
- ²² См.: Бурнашева С. А. Некоторые вопросы лексики татарского языка: Исслед. по сравнительной грамматике тюркских языков. М.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 4: Лексика, где перечисляются 57 терминов.
- ²³ Этот факт по многим терминам родства подробно иллюстрирован в названных выше работах С. А. Бурнашевой и Л. А. Покровской.
- ²⁴ См.: Юнусалиев Б. М. Киргизский язык: Языки народов СССР. М.: Наука, 1966. Т. 2: Тюркские языки.
- ²⁵ В данной статье мы не касаемся вопросов этимологической принадлежности того или иного термина, зная о существовании множества этимологических разработок и экскурсов.
- ²⁶ Здесь мы не касаемся исконности того или иного факта или его заимствованности (скажем, с монгольского в тюркские, или наоборот).
- ²⁷ Сопоставительные данные и подробное лексико-семантическое описание по этой группе слов содержит работа А. М. Щербака [28. С. 82—172].
- ²⁸ Щербак А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках//Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
- ²⁹ Ибрагимов К. Древнетюркские названия животных в лексике современных тюркских языков: Автореф. дис. ...филол. наук. М., 1975.

КЕМАЛЬ ЕРАСЛАН

К ВОПРОСУ О НАЗВАНИЯХ ОГУЗСКИХ ПЛЕМЕН BOZ-OK и ЫЇ-OK

Исследователи таких источников по истории огузов, как список «Огуз-наме», созданный в исламский период, и фрагмент «Огуз-наме», выполненный уйгурским письмом, приводят сведения о том, что 24 огузских рода разделились на две группы с названиями *boz-ok* и *ıyç-ok* [1].

Как известно, первое упоминание племенных объединений *boz-ok* и *ıyç-ok* встречается в тексте фрагмента «Огуз-наме», выполненного уйгур-



Фрагмент «Огуз-наме»

ским письмом [2]. Авторы публикации этого текста установили, что эти племенные названия должны читаться как *busuk* и *ıyç-ok* [3]. В более позднем арабграфичном списке «Огуз-наме», в «Джами ат-таварих» Рашид ад-Дина [4], в «Тарих-и Ал-и-сельджук» Языджи-оглу Али, пространно переведенном из «Эль-Эвамирю'ль-Аляиййе» Ибн-Биби [5], во фрагменте «Истории Чингиса», переведенном на чагатайско-тюркский из произведения Джувейни «Тарих-и Джахан-гушай» [6], в «Шеджере-и теракиме» Абу-л-Гази Бахадур-хана [7] эти этнонимы встречаются в следующем написании: (بوزوق، يچوق-اوجوق) Карл Ян в своем издании «Огуз-наме» Рашид ад-Дина транскрибирует эти этнонимы как *bozuk* (*бузук*) и *ıyç-ok* (*ючок*) [8].

Согласно сведениям «Огуз-наме», Огуз-каган на склоне лет посылает своих трех старших сыновей, рожденных его первой женой и названных Кюн, Ай и Йылтуз, на восток, а трех младших, рожденных второй женой и названных Кёк, Таг и Тенгиз, — на запад. Отправившиеся на восток старшие сыновья находят на своем пути золотой лук,

а младшие, отправившиеся на запад, — три серебряные стрелы. Свои находки они приносят отцу, который ломает лук на три части и раздает их старшим сыновьям, а стрелы делит между младшими. Старшим сыновьям, которым достался лук, Огуз-каган дает племенное название *boz-ok*, а младшим, которые получили стрелы, — *ïç-ok*. Кроме того, он объявляет, что те, кто относится к объединению *boz-ok*, составляют правое крыло войска своего правителя, а те, кто относится к *ïç-ok*, будучи в подчиненном положении по отношению к *boz-ok*, составляют левое крыло войска. Таким образом объясняются место, полномочия и обязанность в социальной, военной и административной структуре огузов двадцати четырех огузских родов, начало которым положили шесть сыновей Огуз-кагана.

Согласно арабографичному списку «Огуз-наме», Аркыл Ходжа из Янгикента, «установив для каждого из огузских родов тамгу, тотем (уйкун) и долю жертвенного мяса, уладил все это по обычаю огузов. Огуз-каган был доволен, возрадовался и совершил молитву» [9].

Одной из важных, по нашему мнению, деталей, приводимых в «Огуз-наме», является более привилегированное положение племен *boz-ok* (которым принадлежало право наследования престола и которые составляли правое крыло войска) по сравнению с племенами *ïç-ok*. Другой важной деталью было то, что социальное, административное и военное устройство у огузов основывалось на парной структуре. И действительно, эта парность в социальной структуре тюркоязычных народов, начиная с хунну, прослеживается в различных формах и проявлениях во всех тюркских государственных образованиях. Так, например, в географических представлениях хунну, табгачей и орхонских тюрков это можно продемонстрировать парами «восток—запад» или «север—юг», у древних болгар парами «большой—малый», в цветовых представлениях хунну и караханидов — парами «белый (желтый) — черный» [10].

У тюрков-огузов мы встречаемся с подобной структурой в парах, выражающих понятия «внешний—внутренний», как в цикле сказаний Деде Коркуда [11], или «*bozok—ïçok*» — в уйгурском списке «Огуз-наме» [12].

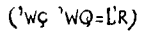
В парной структуре постоянно преобладающие, более значимые элементы выражены словами «восток, север, большой, внутренний, белый, правый», подчиненные элементы — словами «запад, юг, малый, внешний, черный, левый». Новой структурной формой, которую мы встречаем в уйгурском списке «Огуз-наме», является понятие «племя—стрела», нашедшее отражение в источниках в виде этнонимов *boz-ok* и *ïç-ok*. То, что понятие *ok* 'стрела' употреблялось в значении «племя, род», хорошо известно по орхонским надписям, где некоторые тюркские группы получают также названия в соответствии с числом составляющих их племен [13]. Употребление слова *ok* 'стрела' как законного символа в тюркских государствах и обществах известно с хуннского времени. И до сих пор у туркмен, например, сохранились некоторые обычаи, связанные со стрелой [14].

Превосходство «лука» над «стрелой» объясняется логикой действия: лук посылает стрелу и направляет ее. По этой причине главенствующий, руководящий элемент обозначается понятием «лук», а подчиненный, руководимый — понятием «стрела». Параллельно этому, согласно действующему и сейчас у тюркских народов обычаю, старший сын является представителем семьи, может говорить и принимать решение от ее имени. Младший сын повинует старшему. То, что в «Огуз-наме» старшие сыновья Огуз-кагана сюжетно связаны с луком,

несут ответственность за правление, составляют правое крыло в армии, непосредственно связано с этой традицией.

После данного пояснения можно перейти к наименованиям племенных групп *boz-ok* и *üč-ok*, зафиксированным в «Огуз-наме». Сделаем оговорку, что нет никаких сомнений в прочтении слова *ok* 'стрела' вторым компонентом обоих этнонимов.

В уйгурском списке «Огуз-наме» этнонимы написаны следующим

образом:  (PWS WQ-LR)  ('WQ 'WQ=L'R) [15].

Авторы изданий текста читали эти слова так, как рассматривалось нами выше, однако уйгурская орфография дает возможность прочесть их и иначе. Точно так же и арабское написание этих слов позволяет прочесть их иначе. Предположим прочтение этих слов как *boz-ok* и *üč-ok* и сопоставим это с легендой: три старших сына находят золотой лук, и Огуз-каган делит этот лук на три части, т. е., ломая (*bozarak*), распределяет его между сыновьями. Младшие сыновья находят три серебряные стрелы, и Огуз-каган распределяет их между ними. Как уйгурская, так и арабская орфография этих имен дает возможность подобного прочтения их и толкования.

Однако прочтение *boz-ok* и *üč-ok* далеко от того, чтобы страшить прежде всего племенную организацию огузов. Кроме того, конструкция *boz-ok* не соответствует тюркскому языковому строю. Если бы слово *boz-ok* было связано с глаголом *boz-*, то следовало бы писать *bozuk-ok*, производная форма *bozük* не может считаться нормальным явлением для тюркских языков того периода. Если названием *üč-ok* Огуз-каган указал на число родов в племенном объединении младших сыновей, то на это должно было указывать и название *boz-ok*. В таком случае следует переосмыслить оба этнонима.

По нашему мнению, в принятой ранее форме из двух имен—*boz-ok* и *üč-ok* только второе должно читаться именно так. Этим именем огузы обозначали «пограничные племена», т. е. «внешних огузов», а такой ситуации прочтение *boz-ok* не соответствует.

Если представить племенную организацию огузов, то это название должно было обозначать «внутренних огузов», т. е. огузов, сосредоточивших в своих руках власть и составляющих центральные племена. Хотя орфография не дает возможности установить это, безусловно, мы предполагаем, что *boz-ok* следует читать как *töz/tös-ok* 'основные огузские племена, центральные огузские племена, знатные и правящие огузские племена'. Точное соответствие этому мы видим и в племенной организации монголов. Согласно «Огуз-наме», монголы делятся на две ветви: исконные монголы и появившиеся позднее. Исконные монголы— это те, которые живут в «Эргенекон», остальные же — те, которые появились после смерти Добун Баяна, воина Алан-коа, матери Чингиса. Эти монголы, разделившись, стали называться Нирун и Харун [16].

Таким образом, полагаем, что принятое сейчас прочтение названий племенных объединений огузов *boz-ok* и *üč-ok* менее соответствует реалиям племенной организации огузов, чем *töz/tös-ok* и *üč-ok*.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ *Bahaeddin Ögel. Türk Mitolojisi. I. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1971. No. 1. S. 127, 150 vd.; Faruk Sümer. Oğuzlar (Türkmenler). Ankara: Ankara Univ., 1967, c. 170. S. 200 vd.; İbrahim Kaşesoğlu. Türk Milli Kültürü. İstanbul, 1984; Zeki Velidi Togan. Oğuz Destanı: Resîdeddin Oğuznâmesi. İstanbul, 1972. S. 50—51.*

- ² Paris. Bibliotheque Nationale. Supp. Turc, nr. 1001.
- ³ Bang W., Rachmati G. R. Die Legende von Oghuz Qaghan//Sitzb. d. Preuss. Akad. d. Wiss.: Phil.-Histor. Kl. 1932; Berlin, 1932 (Typ. пер.: Oguz Kağan Destanı. İstanbul, 1936). St. 367, 368.
- ⁴ Reşidü'd-dîn. Câmi'ü't-tevârih//Topkapı Sarayı, Hazine Ktp. Nr. 1653. V. 375b—391a; Karl Jahn. Die Geschichte der Oguzen des Raşid ad-din. Wien, 1969; Togan Z. V. Указ. соч. V. 377 а.
- ⁵ Yazıcı-oğlu Ali. Târih-i Al-i Selçuk//Topkapı Sarayı, Revan Ktp. Nr. 1390. V. 7 b.
- ⁶ Cüveynî. Târih-i Cihân-güşâ (Фотокопия перевода на чагатайско-тюркский части «Истории Чингиса»).
- ⁷ Кононов А. Н. Родословная туркмен: Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.; Л., 1958.
- ⁸ Karl Jahn. Указ. соч. S. 43.
- ⁹ Yazıcı-oğlu Ali. Указ. соч. V. 8b—10a.
- ¹⁰ Ibrahim Kafesoğlu. Указ. соч. S. 259—262.
- ¹¹ Muharrem Ergin. Dede Korkud Kitabı: I: Giriş-metin-faksimile. Ankara, 1958; II, Indeks-gramer. Ankara, 1963.
- ¹² Уйгурский и арабский списки «Огуз-наме».
- ¹³ Talat Tekin. A Grammar of Orkhon Turkic: Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series. Mouton and Co., The Hague, The Netherlands, 1968. Vol. 60.
- ¹⁴ Osman Turan. Eski Türklerde okun hukukî bir sembol olarak kullanılması; Belleten. Ankara, 1945. C. 4, sy. 35. S. 305—318.
- ¹⁵ Уйгурский список «Огуз-наме». Ст. 367, 368.
- ¹⁶ Yazıcı-oğlu Ali. Указ. соч. V. 4a—4b.

Перевод с турецкого Д. Д. Васильева

К. М. АБДУЛЛАЕВ

ОБ ОДНОМ КРИТЕРИИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ГРАНИЦ ТЕКСТА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЯЗЫКЕ

В последнее время исследования в области лингвистики текста (в нашем понимании текст — это имманентно-сложное синтаксическое целое) стали более интенсивными и результативными [1—4]. Причем проводятся они с целью не только выявления общих закономерностей строения текста [5] (анализ так называемой текстымы), но и исследования «актуальной реализации» [7. С. 114] этой текстымы, иными словами, для определения лингвостилистического статуса того или иного конкретного целостного отрезка — будь он художественного, публицистического или научного профиля. Одновременно ведутся содержательные научные споры вокруг возможностей выделения типов и моделей текста, принципов и критериев определения его границ и т. д. [8].

В азербайджанском языкознании вопросы, связанные с лингвистикой текста, долго не являлись объектом фронтального рассмотрения, хотя определенные исторические перспективы для этого у него и были. Еще М. А. Казембек в своей «Грамматике», подойдя вплотную к идее сверхфразовых единств, писал: «Турки (азербайджанцы.—К. А.), чтобы облегчить эти неудобства (отсутствие знаков препинания и больших букв), которыми их язык изобилует преимущественнее пред другими восточными языками, прибегают в книжном языке к частому употреблению союзов, деепричастий, причастий и других частей речи, которые служат у них к соединению фраз и предложений, составляющих **одно целое** (выделено нами. — К. А.), нередко чрезвычайно длинное» [9. С. 436]. Впоследствии, исследуя синтаксические особенности исторических памятников азербайджанского языка, цепные деепричастные конструкции в «сложном периоде» рассматривала Н. З. Гаджиева [10. С. 95]. Однако в дальнейшем ее положения остались без должного внимания. Эта проблематика системно не исследовалась не только в азербайджанском языкознании, но и вообще в тюркологии. Можно указать лишь на специальный раздел «Сложное синтаксическое целое» (связь между самостоятельными предложениями) [11. С. 237—249] и на несколько статей по материалам азербайджанского языка [12. С. 72; 13; 14].

Из-за недостаточной изученности данной сферы синтаксического уровня неразработанными или же недостаточно разработанными в азербайджанском языкознании остаются и некоторые смежные области, например актуальное членение предложения, порядок слов в предложении, сложносочиненное предложение и др. К тому же азербайджанская синтаксическая наука не располагала для этого и должной теоретической базой, ибо в силу сложившейся традиции для нее конечной

величиной синтаксического яруса было предложение: ни в одной грамматике или учебнике азербайджанского языка (написанном в синхронном или диахронном аспекте) нет информации о сверхфразовых единствах, хотя, судя по многочисленным системным и структурным фактам, в азербайджанском языке можно выявить условия функционирования текста как особого синтаксического явления.

В азербайджанском языке текст представляет собой семантическое и формальное единство двух и более самостоятельных предложений. При таком подходе не только сложные образования смешанного типа, но и сложносочиненное предложение целиком и полностью переходят в сферу текста, вследствие чего под сложными предложениями понимаются одни сложноподчиненные предложения [15. С. 223]. Синтаксическое регулирование подобного комплекса предложений (сверхфразового единства) не подлежит сомнению, даже если в количественном отношении предложений окажется еще больше.

В данном сообщении мы не ставили целью выявление разнообразных семантико-структурных взаимоотношений между компонентами текста, представленными самостоятельными предложениями. Нам просто хотелось выдвинуть критерий для определения границ текста в азербайджанском языке, так как без этого (т. е. без отграничения текста от других одноуровневых единиц) практически невозможно изучение внутреннего механизма его формирования.

Ученые, занимающиеся проблемами лингвистики связного текста, отмечают трудности установления границ этого синтаксического построения. Так, В. Г. Адмони пишет: «Особенно затруднительным оказывается в связанном развернутом повествовании определить, где проходит граница между отдельными большими синтаксическими целыми (текстами. — К. А.)» [16. С. 356]. Однако, несмотря на это, критерии выделения текста среди речевого потока связных предложений все же определялись, и наш критерий, предлагаемый в настоящей статье, не единственный. Например, Г. А. Вейхман справедливо возражает против попыток определять границы текста через границы абзаца: «Если абзац считать границей сверхфразовых единиц, это исключит из их числа такие, внутренние синтаксические связи которых заканчиваются до красной строки или продолжаются после нее» [8. С. 62].

Отдельные авторы пытаются определить границы текста посредством длины последнего предложения [17. С. 81] или по фонологическому критерию, рассматривая паузу в качестве пограничного сигнала [18. С. 120]. Например, В. Дресслер пишет: «Как задать границу текста на эмическом уровне? Поскольку единство содержания значимо только для части текстов, в голову в первую очередь приходит критерий паузы» [7. С. 120; 17. С. 120].

На материале азербайджанского языка попытка установить границы сложного синтаксического целого (текста) была предпринята А. Халиловым. Выделив в составе сложного синтаксического целого центральное предложение, он и в своем определении основывается именно на нем [19. С. 67]. Однако, как нам кажется, это определение в известном смысле расплывчатое, так как предполагает только содержательно-смысловой аспект, а потому оно практически трудно применимо к конкретным текстам, которые можно было бы вычленить из макротекста.

Предлагая свой критерий определения границ текста, мы исходим из внутренних специфических особенностей синтаксического строя азербайджанского языка и надеемся, что он может быть распространен и на тексты других тюркских языков.

Как известно, изучение текста проводится в основном двумя способами — пропозициональным, когда при определении разграничительных особенностей текста апеллируют к ранее установленным характеристикам предложения (по мнению исследователей, «для того, чтобы текстовая проблематика была осознана как собственно языковедческая, нужно было прийти к ней „снизу“, от предложения...» [20. С. 348]), и коммуникативным, когда предполагают выделение имманентных особенностей структуры самого текста без какой-либо апелляции к гомогенным синтаксическим структурам и четкую дифференциацию специфических особенностей текста как самостоятельного и целостного объекта. Таким образом, «одни исследователи не считают правомерной связь между двумя синтаксисами (или двумя уровнями синтаксиса), подчеркивая качественное отличие синтаксических отношений в тексте от синтаксических отношений в предложении. Другие высказывают неудовлетворенность тем, что описание текста в существующих работах не имеет прямой связи с типологией предложения — единицы предыдущего уровня» [21. С. 113].

Допуская, что каждый из этих двух способов может быть пригоден для лингвистического определения статуса текста, мы в данном случае будем исходить из одной характерной особенности предложения.

Об изоморфизме слова и словосочетания, в том числе слова и предложения, в тюркских языках говорится в одной из статей Н. А. Баскакова [22. С. 46; 23]. Логическим продолжением методики, предложенной ученым, как нам представляется, может стать прослеживание изоморфных свойств, иначе говоря, структурного параллелизма между предложением и текстом.

Важным структурным свойством предложения в тюркских языках, в том числе и в азербайджанском, является четкая последовательность его составных единиц, регулируемая особым логико-синтагматическим типом построения. Чтобы составить предложение в азербайджанском языке, его надо лексически начать и возвратиться к этому началу уже на грамматическом (морфологическом) уровне. В данном случае нами имеется в виду **рамочность** строения предложения [25], в основе которой лежит принцип повтора, предполагающий повторение материализованной идеи субъекта (которая занимает препозицию) в конце предложения в виде личных окончаний. Повтор, состоящий из двух компонентов — субъекта в препозиции и личного показателя, репрезентанта этого субъекта в конечной позиции, и является логико-композиционным и структурным средством завершения начатого предложения.

Как отмечал В. Брендаль, в структуре предложения четко выделяются три стадии: начало, середина и конец [27. С. 54]. Если применить это положение к предложению агглютинативных тюркских языков, то выявится, что в нем четко выделенное начало есть не что иное, как его абстрагированный вследствие грамматикализации конец. Рассмотрим систему согласования в азербайджанском языке, в 1-м и во 2-м лице осуществляющегося без существенных изменений повторяющихся частей: *мән кедирәм* 'я иду', *сән кедирсән* 'ты идешь'. Здесь *кедирәм* подобно *кедирсән* представляет собой историческое развитие сказуемого компонента повтора. В 3-м лице согласование в сказуемом имеет нулевой показатель (*о кедир* 'он идет'). Однако в других тюркских языках, например в татарском, башкирском, казахском, каракалпакском, повтор субъекта в конце предложения в виде личного окончания носит вербальный характер. Например, в башкирском языке в роли аффикса сказуемости при

именах довольно часто встречается личное местоимение 3-го лица *ул* 'он': *Хасан языусы ул* 'Хасан—писатель' (досл. 'Хасан—писатель он') [28. С. 159].

Итак, в конце тюркского предложения подлежащее повторяется либо полностью, либо частично. Имея мощный повторный момент, т. е. своеобразную синтаксическую рамочность, предложение может превратиться в монопредикативную структуру. В отдельных случаях отсутствие повторного компонента в одном тюркском языке можно предположить или «реставрировать» наличием его в другом родственном языке. Как видно, повтор подлежащего в синтаксической структуре языков тюркского типа носит системный характер. Это — первая фаза нашего положения. А теперь попытаемся найти аналогичные моменты и в структуре текста.

Рассматриваемый в качестве самостоятельной синтаксической единицы текст представляет собой два и более самостоятельных предложения, связанных в семантико-структурном плане, хотя «совокупность предложений сама по себе, очевидно, еще не образует текста, точнее, не образует единого текста. Должен существовать какой-то организующий принцип, на основе которого текст становится тождествен самому себе как своеобразное, не редуцируемое далее единство» [29. С. 109].

Будучи, как и предложение, синтаксической категорией, текст приобретает его определенные признаки. Так, эта высокоорганизованная синтаксическая категория включает в себя повторные моменты [30. С. 26]. Идея повтора подразумевается и в структуре абзаца, под которым на самом деле анализируется текст [31].

В структуре текста повтор появляется в силу следующего обстоятельства. В идеале каждый текст стремится к структурной замкнутости, завершенности. Без повтора синтаксический отрезок любой продолжительности останется открытой структурой в системном понимании, что глубоко противоречит как самой сущности текста, так и психологии речевого общения и, вообще, коммуникативной целостности. Ведь коммуникант, начиная передавать сообщение, тем самым обязуется завершить его.

Текст, как и предложение, можно представить в виде трех стадий: начальной, срединной и конечной. Начало текста — зачин — является как бы тематическим стержнем всего текстового построения, иными словами, он выполняет функцию, подобную функции подлежащего (другими словами, идеи субъекта) в структуре предложения. Зачин обычно соотносится с общим введением, которое по мере развертывания текста постепенно конкретизируется. Конкретизация происходит благодаря явному (эксплицитному) или скрытому (имплицитному) введению повторного компонента. Другими словами, мы утверждаем, что начальная стадия текста в азербайджанском языке в формальном плане либо повторяется полностью или частично, либо ее приходится восстанавливать в конце с помощью определенных логико-семантических операций. Бесспорно, что начало текста — это и есть первый компонент повтора. Следует заметить, что явный повтор чаще всего встречается в исторических языковых памятниках, например в орхон-енисейских, «Огуз-наме», в «Книге моего деда Коркуда» и др. Скрытый же повтор характерен для современного литературного языка и живого речевого общения.

Обратимся к формально выраженным, эксплицитным повторным компонентам, представленным целыми предложениями или лексическими комплексами, заменяющими предложения. Ср.: 1. *Bilgä Toñuquq*

baqa aidy: bu süg ält, tidi 'А мне, мудрому Тоньюкуку, он сказал: «Веди это войско, — сказал» [32. С. 63]; 2. *Газан ајдыр: Оғул, анынчун јағы дерләр ки, биз онлара јетсәвүз өлдүрүрүз, онлар бизә јетсә өлдүрүр—деди* 'Газан сказал: «Сын, потому их врагами называют, что если мы их достигнем, мы их убиваем, если они нас достигнут, они нас убивают, —сказал» ('Книга моего деда Коркуда»); 3. *Озан ајдыр: Хан Бејрәјин адахлысы Банычичәји алырлар—деди* 'Озан сказал: «Они увозят невесту хана Бейрека—Банучичек,—сказал» ('Книга моего деда Коркуда»); 4. *Тәпәкөз ајдыр: күндә алтмыш адам верин јемәјә — деди* 'Тепегёз сказал: «Каждый день давайте шестьдесят человек на мой ужин, —сказал» ('Книга моего деда Коркуда»).

В приводимых примерах представлен один и тот же тип повтора. Обрамление осуществляется с помощью глаголов *ајтмаг* и *демәк*, которые, чередуясь в стилистических целях, с двух сторон обрамляют текст и таким образом наглядно демонстрируют его границы. Повторы, обрамляющие текст, могут быть представлены и целыми комплексами предложений. Ср.: *Мәрә гыз! Нә ағларсан, нә бозларсан ағам дејә? Јанды бағрым, көјнәди ичим. Мәкәр сәнин аған јох олубдур? Јүрәјин, гајнар јағлар гојулубдур? Гара бағрын сәнин сарсылыбдыр? Аға дејү нә ағларсан, нә бозларсан? Јанды бағрым, көјнәди ичим* 'Эй, девушка! Что ты плачешь, что горюешь о брате своем? Сгорела душа моя, сожжено нутро. Разве исчез твой брат? Сердце обито ли кипящим маслом? Потрясено ли все существо твое? Что ты плачешь, что горюешь о брате своем? Сгорела душа моя, сожжено нутро' ('Книга моего деда Коркуда»).

В данном случае налицо эксплицитный повтор, компоненты которого равны целому комплексу предложений (ср.: *нә ағларсан, нә бозларсан ағам дејү. Јанды бағрым, көјнәди ичим*).

Повторы, обрамляющие структуру текста, встречаются и в классической поэтической форме газель. Так, в одной из газелей классика азербайджанской литературы XIII в. Гасаноглы поэтическое обращение конечной строки полностью повторяет аналогичную поэтическую фигуру, имеющуюся в начальной строке (зачине):

З а ч и н: *Нечәсин кәл еј јүзи ағум бәнүм
Сән әритдүн одлара јағум бәнүм.*

'Что случилось? Приди, о моя белоликая,
Ты огнем заставила меня пылать'.

К о н ц о в к а: *Бу һәсәноғлу сәнүн бәндән, дуруп
Ани рәдд етмә јүзи ағум бәнүм.*

'Этот Гасаноглы является твоим рабом,
Не отвергай его, о моя белоликая' [33. С. 25].

Все синтаксические структуры, находящиеся между зачином и концовкой, благодаря определенно выраженному повторному моменту превращаются в составные компоненты связного текста. Имплицитные повторные компоненты, которые также обрамляют текст, больше присущи литературному языку. Однако здесь второй компонент повтора указывает на какой-нибудь элемент зачина и повтор происходит в основном в логико-семантическом плане. Ср.: *Приставын һәјәтиндә ит јијәсини танмырды, сәсдән, гил үгәлдән гулаг тутулурду, бир јанда гузулар мәләјирди, бир јанда гычлары бағлы жүчә-тојуглар бағырырдылар, бир јанда главаларын атлары кишинәјирди. Бир*

тарэфдэн приставаын гулаглары узун тулалары каһ главанын үстүнэ атылыб «һафф» еләјурди, каһ каттанын үстүнэ тулланыб «һафф» еләјурди. Һәрдәнбир приставаын арвады балкона чыхыб на зик сәс илә чыгырырды: «тише», јәни «јаваш» вә сонра јенә кирирди ичәри. На дворе пристава творилась неразбериха, от крика и шума лопались перепонки, в одном углу блеяли овечки, в другом шумели связанные по ногам куры и цыплята, в третьем углу ржали кони деревенских глав. С другой стороны длинноухие псы пристава то бросались с гавканьем на главу, то на старосту. Изредка выходила на балкон жена пристава и кричала тоненьким голоском: «тише» и потом снова уходила (Дж. Мамедкулизаде).

В зачине данного текста передана определенная ситуация шума, к которой в концовке текста происходит имплицитное логическое возвращение через призыв к тишине, сделанный женой пристава. Ввиду того что повтор неявный, его трудно фиксировать. При подобном имплицитно выраженном повторе определить границы текста намного труднее. Повторные компоненты в подобных случаях должны совпадать хотя бы по минимальным логико-семантическим параметрам. Ср.: *Сәкина бајаты дејәнин саат кими вахтында сәсләндијинә диггәт етди: һәр күн ахшам саат сәккиздә, лап көһнә азанчылар кими, нә бир дәгигә кеч, нә бир дәгигә тез* 'Сакина обратила внимание на пунктуальность того, кто пел баяты: каждый день ровно в восемь вечера, точь в точь как старые муэдзины — ни минутой позже, ни минутой раньше' (М. Ибрагимов).

Содержательная структура зачина приведенного текста строится вокруг понятия времени, которое составляет его ядро. Соответственно концовка текста также возвращает внимание реципиента именно к понятию времени, и таким образом данное построение четко обрамляется имплицитным повтором, т. е. набор связанных предложений возводится в ранг особой синтаксической категории благодаря повторному «замыканию».

Повтор зачина, будь он формального или логико-семантического порядка, приводит к естественному обрамлению текста, причем это обрамление позволяет внутритекстовым составным компонентам функционировать более самостоятельно и соответственно несколько ослабляет внутритекстовые связи.

Следует ограничивать повторы, связанные с внутренним механизмом структуры языка, от повторов, стилистически обусловленных. Так, повтор начальной части в том или ином виде в конце текста типологически сходен с так называемым стилистическим кольцом, которое как своеобразная стилистическая фигура также обрамляет текстовую структуру. Ср.: 1. *Ола билмәз ки, о чыраг һәмишәлик сөнсүн, мәнә елә кәлир ки, ола билмәз* 'Не может быть, чтобы тот светильник погас навсегда, мне кажется, не может быть' (А. Айлисли); 2. *Һәр күн зәһк еләјир. Сән бура кәчәндән бәри һәр күн* 'Каждый день звонит. После того как ты переехал сюда, каждый день' (Анар).

«Стилистическое кольцо» как стилистическая фигура используется с целью более эффективного эмоционального воздействия, создания эмоционального напряжения. Хотя по функциональному назначению оно и отличается от синтаксического повтора, тем не менее в основе и этого стилистического приема лежит идея об обрамлении.

Сформулируем основной вывод, вытекающий из сказанного. Повтор в тексте выполняет структурно-композиционную функцию, заключающуюся в том, чтобы набор связанных предложений при обрамлении повторными компонентами превратить в законченное сверхфразовое

единство. Текст «закрывается», и его состав можно считать конечным. Практическую значимость определения структурно-композиционных границ текста трудно оценить. В большинстве случаев предложения предстают перед исследователем в таком многообразном соотношении с себе подобными синтаксическими образованиями в контексте микро-текста, что выделить текст среди такого синтаксического переплетения, как структурно-семантическое единство конкретных предложений, просто невозможно. Исключение может составить разве что особый вид текста, который образуется благодаря строго выдержанному синтаксическому параллелизму.

Рамочный характер текста позволяет производить сегментацию сообщения и соответственно устанавливать его твердые границы. Именно целостные тексты со строгими структурно-композиционными границами (выраженными либо эксплицитно либо имплицитно) замещают друг друга в коммуникативном процессе. Таким образом, повтор, выполняющий важную функцию в процессе завершения одной синтаксической категории — предложения, аналогичным образом действует и на более высоком уровне синтаксиса, а именно на уровне текста.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Новое в зарубежной лингвистике: Лингвистика текста. М.: Прогресс, 1978. Вып. 8.

² Синтаксис текста. М.: Наука, 1979.

³ Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. М.: Наука, 1981.

⁴ Москальская О. И. Грамматика текста. М.: Высшая школа, 1981.

⁵ Еще В. В. Виноградов рассматривал правила создания текста как особый раздел науки о языке [6].

⁶ Виноградов В. В. О художественной прозе. М.; Л.: Госиздат, 1930.

⁷ Дресслер В. Синтаксис текста//В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. М., 1978. Вып. 8.

⁸ Вейхман Г. А. Предложения и синтаксические единства//Вопр. языкознания, 1981. № 4.

⁹ Казембек М. А. Общая грамматика турецко-татарского языка. 2-е изд. Казань, 1846.

¹⁰ Гаджиева Н. З. Синтаксис сложноподчиненного предложения в азербайджанском языке. М., 1963.

¹¹ Современный татарский литературный язык: Синтаксис. М.: Наука, 1971.

¹² Абдуллаев К. М. Определение границ сложного синтаксического целого (на материалах раннетюркского эпоса «Книга моего деда Коркуда»): Тез. конф. аспирантов и молодых сотрудников Ин-та востоковедения. М., 1975.

¹³ Абдуллаев К. М. Сложное синтаксическое целое как объект семантико-грамматического анализа//Сов. тюркология. 1978. № 5.

¹⁴ Абдуллаев К. М. Обоснование синтаксического исследования текста//Докл. АН АзССР. 1980. № 9.

¹⁵ Вардуль И. Ф. Основы описательной лингвистики. М.: Наука, 1977.

¹⁶ Адмони В. Г. Синтаксис современного немецкого языка. Л., 1973.

¹⁷ Смысловое восприятие речевого сообщения. М., 1976.

¹⁸ Ревзин И. И. Основные единицы синтаксического анализа и установление отношений между ними//В кн.: Структурно-типологические исследования. М., 1962.

¹⁹ Халилов Э. Э. Эвэзликлерин мустәгил чүмлэләр арасында әләгә јаратмагда ролу//Изв. АН АзССР. Сер. лит., яз. и искусства. 1969. № 1.

²⁰ Гиндин С. И. Советская лингвистика текста//Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1977. Т. 36, № 4.

²¹ Золотова Г. А. Роль ремы в организации и типологии текста//В кн.: Синтаксис текста. М., 1979.

²² Баскаков Н. А. Изоморфизм структуры слова и словосочетания в тюркских языках//Тюркологический сборник. 1974. М., 1978.

- ²³ Структурный параллелизм слова и предложения определяется в [24. С. 177].
- ²⁴ Мельничук А. С. Аспекты общей теории предложения как единицы речи//В кн.: Проблемы языкознания. М., 1967.
- ²⁵ М. Закиев верно предполагает, что в пратюркском языке-основе предложение имело рамочную конструкцию: подлежащее — второстепенные члены — сказуемое — подлежащее [26. С. 393].
- ²⁶ Синтаксический строй татарского языка. Казань, 1963.
- ²⁷ Ахманова О. С., Микаэлян Г. Б. Современные синтаксические теории. М., 1963.
- ²⁸ Гаджиева Н. З. Основные пути развития синтаксической структуры тюркских языков. М.: Наука, 1973.
- ²⁹ Келемен Я. Текст и значение//В кн.: Семантика и художественное творчество. М.: Наука, 1977.
- ³⁰ Севбо И. П. Структура сводного текста и автоматизация реферирования. М.: Наука, 1969.
- ³¹ Падучева Е. В. О структуре абзаца//Тр. по знаковым системам. Тарту, 1965. Вып. 2.
- ³² Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.: Л., 1951.
- ³³ Фазылов Э. И. Об одной газели Газан-оглы//Учен. зап. АГУ им. С. М. Кирова. Сер. яз. и лит. 1975. № 5.
-

И. К. КУЧКАРТАЕВ

ОБОЗНАЧЕНИЯ РЕЧЕВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

(НА МАТЕРИАЛЕ ДРЕВНЕТЮРКСКОГО, СТАРОУЗБЕКСКОГО
И СОВРЕМЕННОГО УЗБЕКСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКОВ)

Язык-речь представляет собой одну из главных характеристик человеческих взаимоотношений («Язык так же древен, как и сознание». —К. Маркс) [1. С. 270], а слова, обозначающие речевую деятельность людей, относятся к наиболее древнему устойчивому пласту лексической системы языка. Именно этим и объясняется все возрастающий интерес лингвистов к изучению данной группы слов в диахронном, синхронном, сравнительно-сопоставительном и других аспектах [2—6].

Нами рассматриваются семантические особенности группы слов со значением речевой деятельности в процессе этнокультурного развития тюркских народов на материале древнетюркского, староузбекского и современного узбекского литературных языков. При этом изучены и систематизированы слова, а также устойчивые (лексикализованные) сочетания слов со значением речевой деятельности, зафиксированные в словарях, глоссариях, пособиях по древнетюркскому, староузбекскому и современному узбекскому языкам. К анализу привлечены также примеры из ряда памятников письменной литературы.

Основную массу обследованных нами лексических единиц составляют слова, которые отражают речевую деятельность в ее устно-разговорном проявлении и могут быть подразделены на следующие группы:

1. Глаголы и имена со значениями сообщения: *te-* 'говорить, сказать'; 'называть, именовать', *aj-* 'говорить, рассказывать'; 'разъяснять, толковать', *ajit-* 'позволять говорить', 'заставить говорить'; 'спрашивать'; 'говорить, сказать', *sözlä-* 'говорить, рассказывать', *savla-* 'говорить, приводить пословицы', *ayızan-//ayzan-* 'говорить, сказать, произносить'; 'читать вслух', *tilda-* 'говорить', *bildur-* 'сообщить, свидетельствовать', *tanu-* 'сообщить, передавать', *çal-* — перен. 'доводить до сведения, поведать, рассказать'; *tıl* 'язык', *ayız* — перен. 'речь, слово, слова', *sab//sav* 'слово, речь', *söz* 'слово, речь', *kü* 'молва, весть', *habar*—араб. 'известие, сообщение', *bäjan* — араб. 'содержание, разъяснение'.

2. Глаголы и имена со значением наставления и толкования: *ögrät-* 'учить, обучать', *ölä-* 'учить, наставлять', *uqıl-* 'объяснять', *boy-şur-* 'учить, наставлять', *ötlä-* 'наставлять, советовать', *ötkür-* 'растолковать', *jor-* 'объяснять, толковать'; *öt* 'совет, наизидание', *ibär* — араб. 'поучение, наизидание', *näsihät*—араб. 'наставление, совет'.

3. Глаголы и имена со значением призыва и побуждения: *inda-//ündä-* 'звать'; 'подавать голос, говорить', *çaqır-* 'звать, созывать', *oqi-* 'звать', *oqi-//ündä-* 'звать'; *ün* 'голос', *tavış* 'звук, голос'.

4. Глаголы и имена с произносительно-звуковой характеристикой речи:

1) глаголы речи с повышением голоса: *baqir-* 'кричать', *qıqur-* 'кричать', *maŋra-* 'кричать, орать', *urıla-* 'кричать', *çoyıla-//çağıla-* 'кричать, шуметь';

2) глаголы речи с пониженной интонацией: *suf(v)ša-* 'нашептывать', *sövlän-* 'шептать, нашептывать';

3) глаголы и имена, обозначающие невнятность, ущербность речи: *sandırı-* 'говорить бессвязно, сбиваться в речи, болтать вздор', *keŋrân-* 'роптать, бормотать', *künrân-* 'ворчать, бормотать', *jaŋša-* 'болтать'; *jaŋşaq* 'болтун', *munçan* 'говорливый, болтливый'; 'болтун', *guzaf* — перс. 'вздор, пустословие';

4) глаголы речи с быстрым, непрерывным произношением звуков: *satula-* 'болтать без умолку, тараторить', *sajra-* 'болтать вздор, говорить глупости'.

5. Глаголы и имена речи с определенной целевой направленностью:

1) со значением повеления: *bujur-//buçur-* 'приказывать, повелевать', *tapşur-* 'поручать, передавать', *jarlıqa-* 'приказывать, повелевать, издавать приказ'; *žarlıq* 'приказ, предписание', *âm* — араб. 'приказ, повеление';

2) со значением вопроса и ответа: *sor-* 'спрашивать, расспрашивать'; *janut* 'ответ, ответное действие', *janut ber-* 'отвечать', *janut qıl-* 'отвечать, делать что-либо в ответ', *žavab* — араб. 'ответ', *žavab ber-* 'давать ответ, отвечать', *žavab qıl-* 'отвечать';

3) со значением просьбы: *qol-* 'просить, добиваться, вымаливать', *jalın-* 'просить, умолять', *jalbar-* 'умолять, просить', *ötün-* 'обращаться, просить', *sıyın-* 'взывать о помощи, просить прибежища, молить'; 'молиться, поклоняться'; *ötüg* 'просьба, мольба', *otünç* 'просьба';

4) со значением обмана: *ar-* 'обманывать, лгать, соблазнять', *jübila-* 'обманывать'; *jalçan* 'лживый, ложный'; 'обман, ложь', *igid* 'ложь, обман';

5) со значением клеветы, доноса: *çaq-* — перен. 'доносить, делать донос'; 'наговаривать; подстрекать, сеять вражду', *joŋa-* 'ябедничать, клеветать', *qovla-* 'клеветать, возводить наветы', *çaşur-* 'клеветать, порочить'; 'хулить, поносить'; *ozun* 'наговор', *çulvu* 'клевета, хула'; 'хулительный';

6) со значением порицания: *sök-* 'ругать, бранить, порицать', *qarça-//qırça-* 'проклинать, ругать', *qıçur-* 'хулить, очернять'; 'злобствовать', *sarsıt-* 'говорить грубо, ругать, поносить', *jazuqla-* 'обвинять, уличить в проступке', *ajıçla-* 'поносить, ругать, унижать', *ıtla-* 'унижать, бранить', *ekäklä-* 'ругать, поносить'; *duşnam* — перс. 'брань, ругательство', *la'n* — араб. 'проклятие';

7) со значением восхваления: *alqa-//alqı-* 'благославлять, восхвалять'; 'благожелать'; *külä-* 'хвалить', *ög-* 'хвалить, превозносить'; *kügäd-tür-* 'хвалить, прославлять'; *ögdü* 'хвала', *ögmäk* 'хвала', *kesgü* 'похвала', *sänä* — араб. 'хвала, похвала', *mädh* — араб. 'хвала, восхваление'.

6. Глаголы и имена симметричной речи:

1) со значением беседы: *keŋä-* 'советоваться', *tiliq-* 'разговаривать, беседовать';

2) со значением заключения договора, условия: *beklaš-* 'договариваться, улаживаться';

3) со значением противодействия: *turun-* 'спорить, препираться', *salımlaş-* 'спорить, препираться', *toyruş-* 'спорить, тягаться', *el-tiş-* 'общаться, спорить, тягаться'; *orı//urı* 'спор, галдеж', *irtäş* 'спор, словопрепия';

4) со значением конфликтной ситуации: *tutuš-* 'ссориться, браниться'; *savaš-* 'ссориться, препираться', *orlaš-* 'кричать друг на друга'.

В лексике древнетюркских памятников выделяется группа слов со значением заклинания, колдовства, которую мы рассматриваем отдельно как особую разновидность речевой деятельности: *jat* 'колдовство, волшебство, связанное с вызыванием дождя, ветра', *jatči* 'заклинатель, волшебник', *jatla-* 'колдовать, заклинать', *joçur-* 'заговаривать, заклинать', *arva-* 'творить заклинания, заклинать', *arvaš* 'заклинание', *arvış* 'магическая формула, заклинание', *arvışči* 'заклинатель', *qam* 'шаман'; 'врачеватель, исцелитель'; 'прорицатель, предсказатель'; 'заклинатель, кудесник, маг, чародей, волшебник, колдун'. В представлениях древних тюрков слово обладает магической силой (*sücig sab* — из малой надписи Кюль-Тегина), оно не только воздействует на поведение человека, но и произнесенное как заклинание—речь (*jatči arvışči* 'речь колдуна') воздействует на природу, вызывая желаемое явление. Поэтому вполне естественным, обычным является употребление выражений *qam arvaš arvadı*, *arvaš küči* и т. д. У древних тюрков речь уподобляется физическому действию, поступку; слово является таким же осязаемым, как любая реально существующая вещь. Это связано с синкретизмом древнего мировоззрения, т. е. с недифференцированностью сознания и реальной действительности. Следы такого синкретического восприятия мира достаточно четко прослеживаются в памятниках древнетюркской письменности. Приведем примеры: *külig al-* 'взять золу' $\rightleftharpoons$ *sabıç al-* — букв. 'взять слово, т. е. соглашаться, послушаться'; *söñükin sī* 'сломать, переломать кость' $\rightleftharpoons$ *sabın sī-* — букв. 'сломать, переломать слово, т. е. исказить речь, исказить слово'; *jıyaç kes-* 'срезать дерево' $\rightleftharpoons$ *söz kes-* — букв. 'срезать слово, т. е. замолчать'; *jençu tiz-* 'нанизывать жемчуг' $\rightleftharpoons$ *söz tiz-* — букв. 'нанизывать слова, т. е. сочинять стихи'.

Доминанта древнетюркской группы слов, связанной с письменно-литературной речью, представлена глаголом *biti-* 'писать, вырезать надпись', заимствованным из китайского языка. Разнообразные дериваты (*bitig*, *bitigçi*, *bitigü*, *bitil-*, *bitkäçi* и т. п.), образованные от основы этого слова, указывают на активное употребление его в древнетюркском языке. К этой группе можно отнести также глаголы *qoş-*, *tüzät-* со значением «сочинять стихи, песни». Эти глаголы встречаются в основном в памятниках караханидского периода: *ol jir qoşdı* (МКН); *bi türkçä qoşuylar tüzättim sañā* (QB). Глагол *jaz-* 'писать', зафиксированный в турфанских текстах и отмеченный Махмудом Кашгари как огузское слово, также относится к этой семантической группе. Таким образом, группа слов, связанная с письменно-литературной речью, представлена в древнетюркском языке лексемами: *biti-*, *jaz-*, *qoş-*, *tüzät-*, *bitig*, *bitigçi*, *nom*.

Как нами уже отмечалось, глагол *biti-* заимствован из китайского языка, обладающего специфическим видом письменности, которая основывается на вырезании письменных знаков на твердом предмете. Возможно, это слово обозначает тот инструмент, которым вырезались знаки. Что касается слова *nom*, то оно пришло из согдийского языка и связано с вероучением, проникшим в тюркскую среду еще в древний период, о чем свидетельствуют достоверные исторические данные.

Таким образом, заимствованные слова рассматриваемой лексической группы связаны с определенной культурой и идеологией (с религией). Исконно тюркская часть данной группы — это слова, семантический объем которых расширился за счет обозначения реалий древнетюркской действительности.

В период расцвета тюркоязычной письменной литературы в Сред-

ней Азии сформировался староузбекский литературный язык, «который в своих истоках восходит к нормам и традициям старых литературных языков Средней Азии караханидской эпохи (Кашгар, Баласагун, XI—XII вв.) и золотоордынского времени (низовья Сырдарьи и Хорезм, XIII—XV вв.) и обогащен притоком лексических и грамматических инноваций, почерпнутых из народно-разговорных языков тюркских народов «Средней Азии» [7. С. 282—283]. Нормативно-ценностная система, регулирующая лексику литературного языка, приобрела несколько иную окраску. То, что является продуктом бурного развития художественной литературы, воплощается в речи, в слове, приобретает первостепенное значение. Осознанное преклонение перед словом вообще и перед художественным словом — в особенности мы находим в высказываниях деятелей литературы той поры. Исключительно яркой фигурой предстает перед нами Алишер Навои — основоположник узбекского литературного языка, посвятивший одно из своих произведений («Муҳокамат ул-луғатайни») художественно-эстетическим возможностям тюркского слова.

В литературном языке закрепляется целая система слов-терминов, обозначающих жанры и разновидности письменной художественной литературы (*nazm, nasr, si'r, ʔazal, qasida* и т. д.), приемы усиления художественной выразительности слова (*tanāsub, ištiqāq, iltizam, saz* и т. п.), создателей литературы (*šair, šuara, qasīdanāvis* и т. д.). Функционирует довольно большая группа слов, связанных с понятием красноречия: *ʔasih, ʔasāhat, süxānvār, süxānvārlik, gühārrezlik*. Благодаря главенствующему положению поэзии в узбекской классической литературе ряд ключевых слов обычной речи проникает в ее язык, принимая эмоциональную окраску, новые смысловые оттенки и значения, свойственные поэтическому стилю: *bu ʔazalnī aitti* (Алишер Навоий. Асарлар. Т. 12. С. 10); *Köp elniñ köñlin šir aytmaqdin savutqaj* (Т. 12. С. 13); *bādiḥāni ravan aytur erdi* (Т. 12. С. 14); *šir ayturḡa mašḡul boldi* (Т. 12. С. 26); *qasīdanī puxta aytur erdi* (Т. 12. С. 50). Глагол *de-* также становится компонентом поэтической речи. Метафорическое значение слова приобретает статус литературного приема. Так, например, слова типа *ʔat, ʔadu*, обозначавшие в древний период колдовство, заклинание, в староузбекском литературном метафорически переосмысливаются: *ʔadujī hind* — чародей Индии Хусрав Дехлави, *ʔadu köz-* 'чарующий глаз'.

Весьма интересно семантическое развитие глагола *arva-*, зафиксированного, как мы уже отмечали, в древнетюркских памятниках в значении «заколдовать, заклинать, заговаривать». В современном узбекском языке глагол *arva-(avra-)* семантически переосмысливается и приобретает значения «обмануть, ловко провести». Примечательно, что в некоторых словарях это новое значение глагола *avra-* толкуется как основное, а первоначальное рассматривается как вторичная номинация, что противоречит фактам истории языка.

Глаголы *ʔaz-, bitī-* в произведениях Алишера Навои используются в основном для обозначения процесса составления, написания или переписывания определенного текста: писем, деловых сообщений и т. п. Поэтому и сочетаются они обычно с именами *māktüb, xat, nāma, arzdašt* (см.: «Муншоат» Навои).

Система лексических единиц, связанная с современным письменным-литературным узбекским языком, заметно отличается от той же системы древнетюркского и староузбекского. Доминантой, семантическим ядром данной группы слов выступает глагол *ʔaz-*, который употребляется в двух значениях: 1) составлять какой-либо письменный текст: *xat ʔaz-, māktüb ʔaz-, ārizā ʔaz-*; 2) сочинять, создавать, слагать: *šir*

jaz-, *roman jaz*-. Со вторым значением глагола *jaz*- связано имя действия *jazivčī*, которое стало основным, родовым наименованием создателей художественной литературы.

В современном узбекском литературном языке получили развитие новые формы и стили, неизмеримо расширился круг его функций; лексика, особенно терминология, обогатилась за счет заимствований из других языков, прежде всего из русского и посредством русского. Многие слова изменили свое значение, приспособляясь к новым условиям, и стали обозначать иные понятия. Все это вместе отражает естественный процесс интеллектуализации литературного языка.

Приведем несколько примеров: *täsvirlä*- 'описывать, характеризовать, изображать', *tävsiflä*- 'описывать, обрисовывать', *xarakterla*- 'характеризовать', *izahla*- 'разъяснять, пояснять, толковать', *šärlä*- 'толковать, комментировать', *isbat* 'доказательство, подтверждение', *isbatla*- 'доказывать', *jäkün* 'итог', *jäkünlä*- 'подытоживать', *daklad* 'доклад', *daklad qil*- 'докладывать', *referat* 'реферат' и т. п.

Сравнительный анализ приведенных систем обозначений речевой деятельности, детерминированных тремя основными этапами развития тюркских литературных языков, обнаруживает следующую закономерность: языковые обозначения речевой деятельности, обусловленные определенным этапом развития языка, не вытесняются системой обозначений последующего этапа, а проникают в нее как существенные элементы и реликты предыдущего ее состояния. При этом заметно преобразуются периферийные участки системы, а центральный — ядерный участок сохраняется с незначительными изменениями как в содержании, так и в выражении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3.
2. Дмитриев Н. К. *Глаголы речи в языках тюркской группы*//В кн.: *Очерки по методике преподавания русского и родного языков в татарской школе*. М., 1952.
3. Гаджиева Н. З., Коклянова А. А. *Глаголы речи в тюркских языках*//В кн.: *Историческое развитие лексики тюркских языков*. М., 1962.
4. Кучкартаев И. К. *Суз маъноси ва унинг валентлиги*. Ташкент, 1977.
5. Кучкартаев И. К. *Валентный анализ глаголов речи в узбекском языке*. Ташкент, 1977.
6. Кучкартаев И. К. *Семантика глаголов речи в узбекском языке (компонентный и валентный анализ)*. Дис. ...д-ра филол. наук. Ташкент, 1978.
7. Кононов А. Н. *История изучения тюркских языков в России (дооктябрьский период)*. Л., 1982.

Н. Х. МАМЕДОВ, И. Т. МАМЕДОВ

**ОБ ОТНОСИТЕЛЬНОЙ ХРОНОЛОГИЗАЦИИ
ТЮРКСКО-ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВЫХ КОНТАКТОВ**

К настоящему времени как в тюркологии, так и в иранистике накоплен достаточный материал и осуществлены отдельные разработки относительно связей тюркских языков с иранскими, особенно в области лексических заимствований.

Тюркско-иранские языковые контакты изучаются чаще всего на материале одного тюркского и одного иранского языка. Между тем охват всей территории контактирования этих языков, учет всех этапов развития данного процесса смогут открыть новые широкие возможности для разработки истории не только каждого из них в отдельности, но и истории тюркских и иранских языков вообще. Связи тюркских языков с иранскими сыграли определенную роль в формировании диалектов и говоров как первых, так и вторых. В этом смысле исследование тюркско-иранских языковых контактов имеет непреходящее значение для изучения процесса формирования национальных языков и их диалектов, способствуя прослеживанию истории развития и миграции этносов.

Изучение тюркско-иранских языковых контактов заключается не просто в констатации фактов влияния тюркских языков на иранские или же иранских на тюркские, а в полной и последовательной стратификации и хронологическом упорядочении случаев языкового взаимодействия в строгой соотносительности их с реальной исторической глубиной каждого конкретного реликта с тем, чтобы воссоздать и исторические срезы, и всю диахронию тюркско-иранских языковых связей. Возможность или невозможность существования подобных пластов очень часто определяется априорно, на основе классических представлений об истории и направлении продвижения как тюркских, так и иранских этносов, без всестороннего анализа интереснейшего фактического материала, заключенного в лексическом материале носителей тюркско-иранского языкового контакта, в диалектах и говорах.

Не случайно В. И. Абаев, говоря о значении угро-финских данных для истории индоиранских языков, отмечает, что «арийо-уральские контакты продолжались очень долго и отразили не один, а несколько этапов исторического развития индоиранских (а также самих угро-финских) языков: а) период арийской общности; б) период разделения этой общности на две ветви — протоиранскую и протоиндоарийскую; в) период обособления североиранской (скифо-сарматской) группы» [1. С. 84].

По общепринятому мнению, «проникновение на территорию Сред-

ней Азии и затем далее на запад тюркской речи связано с грандиозными передвижениями кочевых племен Северо-Восточной и Центральной Азии, начавшимися около рубежа н. э. и продолжавшимися, то ослабевая, то вновь усиливаясь, на протяжении многих последующих веков» [2. С. 45—46]. Стало быть, говорить о тюркско-иранских языковых взаимоотношениях ранее этого продвижения невозможно, несмотря на то, что отдельные факты не укладываются в их каноническую периодизацию.

В древнеперсидском языке (языке персидских племен эпохи Ахеменидов (VI—IV вв. до н. э.), локализованном для указанного времени в древней Персиде, зафиксировано слово *kāra*, выступающее в двух значениях: «народ» и «армия». Как показывают исследования Дьяконова и других специалистов по истории Мидии, второе значение, т. е. «армия», непосредственно связано с первым, ибо термином *kāra* обозначалась та часть армии, которая формировалась из черни. Аналогичное взаимоотношение этих значений зафиксировано в древнетюркских памятниках, где слово *qāra* также обозначает и толпу, массу, народ, простолюдинов, и ту часть армии, которая состоит из последних: *sūsi kelti qarasin jūdīm begi qačdi* 'его войско пришло, простой люд его (войска) я сокрушил, а его беки бежали' [3. С. 423]; *qara qačyusi barča qarni ūcin//bodun tevšiқи barča boγzi ūcün* 'все заботы простого люда — о хлебе насущном//все усилия народа ради желудка' [3. С. 423]. Показателен и другой пример. Затрагивая этимологию слова *baj* 'господин', 'князь', Банк, Броккельман и Менгес возводят его к иранскому *bag*, *baga* 'бог', 'господин'. Бенвенист допускает согдийскую основу *bγ* 'бог', 'господин'. Дёрфер первоначально отклоняет обе версии, однако в дальнейшем приходит к заключению о возможности возведения тюрк. *beg* к парфянскому *bag*, соответствующему ср.-перс. *bag*, и вообще считает, что обе этимологии возможны, как возможно и чисто тюркское происхождение рассматриваемого слова [4. С. 100]. Данный вопрос требует подробного изучения. Дело в том, что в тюркских языках лексико-семантические ступени *baju* 'богатый', *baj* 'богач', *Bajat* 'бог' соответствуют следующей русской градации: богатеть, богатый, богач, бог. Аналогичное сходство имеется и между славянскими и иранскими лексемами. В этой связи О. В. Трубачев пишет: «Славяно-иранские лексические схождения *bogъ*—*baga* во многих отношениях можно называть классическими. Близость форм и значений настолько очевидна, что об этом излишне говорить. Кроме того, ир. *baga* 'бог' обнаруживает признаки типичной иранской семантической инновации, которая к тому же охватила, быть может, не все древние иранские диалекты и в неравной степени (так, древнеперсидский знает *baga* 'бог', но уже Авеста практически не знает этого значения, употребляя тождественное слово в значениях скорее праарийского характера — «доля, часть, жребий»; не знает ир. *baga* 'бог', далее, осетинский, если говорить об одном из потомков скифо-сарматских языков...). Сущность этой важной иранской семантики — терминологической инновации становится особенно очевидной при сравнении с состоянием в близкородственном индийском, ср.: др.-инд. *bhāgah* 'господин', 'податель благ' также употребляется как эпитет при именах второстепенных божеств. Таким образом, общее терминологическое значение «бог» во всей полноте является уделом только иранского и славянского» [5. С. 26]. Но в тюркских языках зафиксированы и данные значения 'бог' в форме *Bajat*. И здесь имеется как конечное значение «бог», так и раннее *baju* 'богатеть', 'области счастливую долю'.

Сопоставление славянского (*bogъ* 'богатство, достояние' и *bogъ*

'бог'), иранского [*baga-*, *baṣa* 'богатство' (Авеста) и *baga* 'бог' (др.-перс.)] и тюркского (*baj* 'богатый', *bajat* 'бог') материалов показывает, что во всех трех случаях имеет место идентичное воплощение тождественной семантической модели 'богатство, доля, благо' → ('податель благ') → 'бог', которая в древнеиндийском представлена частично (др.-инд. *bhagah* 'богатство'; но отсутствует значение 'бог'). Касаясь славянских и иранских фактов, О. Н. Трубачев заключает: «Следовательно, поскольку данный славяно-иранский параллелизм имеет признаки независимого характера и осуществляется в силу конкретных естественных обстоятельств (родство языков, наличие в них тождественных фактических предпосылок в виде этимологически родственных основ с близким исходным значением) с тождественным конечным результатом (слав. *bogъ* 'бог' → др.-перс. *baga* 'бог'), мы не располагаем пока данными для утвердительного ответа на вопрос, заимствовано ли слав. *bogъ* из иранского». Сложность настоящего случая предельно ясно демонстрируется тем обстоятельством, что мы имеем здесь не только общую славяно-иранскую инновацию (*bogъ* 'бог' → *baga* 'бог'), но и, по сути дела, общее сохранение архаизма (*bagъ* 'богатство', 'доля' — авест. *baṣa* 'доля', 'жребий') [5. С. 28]. Между тем и в тюркских языках встречается не только конечный результат семантического развития (*Bajat* 'бог'), но и архаизм (*baju* 'богатеть', 'богатый'). По-видимому, как для славянских и иранских, так и для тюркских языков можно постулировать не только типологически идентичное семантическое развитие 'богатство' → 'бог', но и общность лексического архаизма с одинаковыми судьбами отдельных языков. На реальность этого общего источника указывает также древнеиндийское *bhagah* 'богатство', 'достояние'. Таким образом, как и в случае др.-перс. *kara* 'народ', 'армия' ~ тюрк. *kara* 'чернь', 'часть армии', иран. *baga* ~ тюрк. *baj*, мы имеем дело с древнейшими тюркско-иранскими общностями, которые заставляют думать, что история контактирования иранских и тюркских языков началась намного раньше, чем это предполагается в большинстве исследований.

Наш общий вывод сводится к следующему: расширение фактического объема и углубление относительной хронологии тюркско-иранских языковых контактов с необходимостью предполагают выявление характера огузско-тюркско-иранских и кыпчакско-тюркско-иранских контактов с дальнейшим прослеживанием их вплоть до общетюркско-иранского или общетюркско-индоиранского контактов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В. И. Доистория индоиранцев в свете арио-уральских языковых контактов // В сб.: Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.
2. Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. М., 1979.
3. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
4. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1978. Т. II.
5. Этимология. 1965. М., 1967.

Г. М.-Р. ОРАЗАЕВ

«СЕВЕРОКАВКАЗСКИЙ ТЮРКИ» В СИСТЕМЕ ТЮРКСКИХ РЕГИОНАЛЬНЫХ ПИСЬМЕННЫХ ЯЗЫКОВ XVI—XIX вв.

В советском востоковедении дифференцируются несколько вариантов так называемых письменных языков, функционировавших в период средневековья и вплоть до начала XX в. на территориях обитания различных тюркских народов: «среднеазиатский тюрки» — в Средней Азии, Казахстане; «поволжско-уральский тюрки» — в Татарии, Башкирии, Калмыкии и некоторых других областях. В их изучении, начатом еще в прошлом столетии И. Н. Березиным и В. В. Радловым и продолженном А. Н. Самойловичем и рядом других ученых, накоплен определенный опыт. Особенно интенсивно тюркскими письменными языками занимались советские исследователи последних десятилетий (А. Н. Кононов, Э. Р. Тенишев, Э. И. Фазылов, М. А. Усманов, А. К. Боровков, А. П. Григорьев, Э. Н. Наджип, А. М. Щербак, Р. Х. Халикова, Г. Ф. Благова, М. З. Закиев, Т. М. Гарипов, А. К. Курышжанов, Ф. С. Фасеев, Ф. М. Хисамова, А. Х. Маннапова, В. Х. Хаков, Д. С. Кулмаматов и др.). Выявленные ими памятники представлены нарративными историческими сочинениями, прозаическими и поэтическими произведениями литературно-художественного характера, актовым материалом, частно-деловой перепиской, хроникальными записями (летописями).

Наименее изученными к настоящему моменту остаются тюркоязычные памятники северокавказского региона, созданные в XVI—XIX вв. в Дагестане, Кабардино-Балкарии, Чечено-Ингушетии. На языке оригиналов изданы всего лишь некоторые из них, причем главным образом специалистами по историческим дисциплинам, интересы которых ограничивались обычно «сохранением смысла» произведения. Одним из первых, кто обратил внимание на средневековые тюркоязычные материалы Дагестана, был выдающийся российский востоковед М. А. Казем-бек (1802—1870), издавший в 1851 г. в Санкт-Петербурге тюркский текст и английский перевод исторического сочинения «Дербенд-наме» [1], автором которого был житель северодагестанского аула Эндирей Мухаммед Аваби Акгаши [2], а также небольшую часть текста письма дагестанского Будаи-шамхала II половины XVII в. [1. С. 490]. Несколько тюркоязычных дагестанских писем делового характера начала XIX в. опубликованы в «Актах, собранных Кавказской археографической комиссией» (АКАК) [3]. Факсимиле образца письма XVII в. кабардинского происхождения представлено в сборнике документов «Кабардино-русские отношения» [4]. Текст письма середины XVII в., написанного от имени одного из ингушских обществ на имя

русского царя, подвергнут историко-филологическому изучению Е. Н. Кушевой и М. А. Усмановым [5. С. 99—110]. Образцы дагестанской поэзии на языке «тюрки» были изданы литографским способом в начале XX в. [6; 7]. Несколько дагестанских писем XVIII в. опубликованы автором настоящей статьи [8. С. 66, 69]. Пожалуй, этим и ограничивается опубликованный в печати тюркоязычный документальный и нарративный материал северокавказского происхождения.

Большая часть интересующих нас материалов издана в русских переводах [9; 10; 11. С. 27—28; 12. С. 745—755; 13; 14; 15. С. 34—38; 16. С. 178—179] и потому пригодна главным образом для определения местонахождения самих тюркских оригиналов.

По аналогии с названиями других региональных письменных языков письменную традицию Северо-Восточного Кавказа представляется удобным обозначить термином «северокавказский тюрки». Термин этот отражает одновременно ее географическую и языковую соотнесенность.

Северокавказские материалы на «тюрки» представлены теми же жанрами, какие были упомянуты выше в связи со среднеазиатскими и поволжско-уральскими тюркоязычными памятниками. Это *нарративные исторические сочинения* (списки «Дербенд-наме», «Тарихи Дагестан» и др.); *художественная литература* — проза (тексты религиозного содержания, «Кысас ул-анбийā», «Тарихи мукаддас» и др.) и поэзия («Анжи-наме», «Кысса-и Йүсуф», поэмы и стихи разных авторов: Аманхора, Багъдат-Али, Халимата, Муса-моллы, Абдурашита, сына Арсланмурзы, Абдулкерима, Абдурахмана Какашуринского, Ибрагима, сына Казакмирзы, Абдуллы, Юнуса, Умара, Гаджи, Гамзата Ильяса, Акай-хаджи, Гасан-огли, Абубакара, Шейх-Али-оглы, Алисолтана, Саида, Сулеймана, Мамá, Аксака, Ибрагим-Халила, Казакая, Дербиш-огли и др.); *актовый материал* («Алходжакентский свиток» и др.); *частная и официальная переписка* (документы, хранящиеся в Центральном госархиве Дагестанской АССР (ЦГА ДАССР), в Архиве внешней политики России, в Центральном госархиве древних актов); *краткие памятные записи*. В количественном отношении преобладают, как можно судить по сохранившимся материалам, памятники частноделовой переписки, а также поэтические произведения. Например, в архивах сохранилось около трех тысяч документальных источников. Это памятники эпистолярного жанра — письма XVIII в. комендантам Кизлярской крепости от имени феодальных владетелей, джамаатов и простых жителей Кабардино-Балкарии, Дагестана, Чечено-Ингушетии.

Как и другие региональные письменные языки того периода, «северокавказский тюрки» употреблялся в сфере официального письма, в научной, художественной и профессиональной литературе, т. е. это был своего рода искусственный язык регионального употребления.

Здесь мы подходим к основной цели нашего сообщения — характеристике общих для всех трех региональных письменных тюркских языков черт и отличительных особенностей каждого из них. Общими для среднеазиатского, поволжско-уральского и северокавказского «тюрки» являются:

а. *Смешанный характер лексики и морфологии*. В этом смысле они до некоторой степени отражают особенности многих языков — древнетюркского, уйгурского, чагатайского, узбекского, туркменского, турецкого, азербайджанского, татарского, казахского, ногайского, кумыкского, башкирского, карачаево-балкарского и др. Бытование некоего «смешанного» языка среди жителей Северо-Восточного Кавказа и северной части Азербайджана было замечено уже учеными и путешественниками XVIII—XIX вв. Так, в «Описании стран» 1728 г. капитан рус-

ской службы И.-Г. Гербер отмечает в отношении Тарковского шамхальства (по Герберу, «Дагистана настоящего»), Засулакской Кумыкии, Буйнака, Утямышы, Будуха, Ханалука, Криза, Джака, Алыка, Капута, Хайтака, Карахайтака, Ширвана (Дербента, Мушкура, Низавата, Шабрана, Рустау, Шеспары, Бермяка, Шамахи, Кабалы, Агадаша, Бака, Салиян, Джавата) и некоторой части Лезгистана, что в названных «уездах» и «провинциях» употребляется «татарской с турецким помещанной» или иногда — «турецкой с татарским и персидским помещанной» язык [17. С. 71, 73, 74, 80—85, 87, 89, 91—94, 96—100, 105—107, 109]. Недаром выдающийся азербайджанский писатель и историк А.-К. Бакиханов (1794—1847) также отмечал в середине XIX в., что в северной части Персии, в Азербайджане, большей части тогдашнего Дербентского уезда общий язык — «средний между турецким, кумыкским, нагайским и джигатайским» [18. С. 133]. Весьма примечательно замечание видного дагестанского ученого и просветителя Гасана Алкадарского (1834—1910) о том, что кумыки и кайтагцы говорят на языке «джагатай тюрки» [19. С. 12; 20. С. 775]. Очевидно, что под последним ученый подразумевал как раз тот смешанный тюркский язык письменного употребления, который чаще всего бытовал в Дагестане именно у кумыков и кайтагцев.

Российские ученые начала XIX в. Ю. Клапрот и Т. Н. Макаров четко различают в своих исследованиях кумыкский разговорный и кумыкский письменный языки; их данные также указывают на смешанный характер последнего [21; 22. С. 282—288].

Смешанный характер языка тюркских документов проявляется, в частности, в том, что одна и та же лексическая единица (порою даже в пределах одного и того же памятника) может быть оформлена в нескольких видах, напр., *улан*//*оглан*//*огул* 'сын', *йй*//*эв* 'дом', *кичи*//*кйчйк* 'маленький, младший, меньшой', *болмак*//*олмак* 'быть, стать, становиться', *тйгйл*//*дегйл* 'не является', *бар*//*вар* 'есть, имеется', *энди*//*эмди* 'теперь, ныне', *береджак*//*вереджек* 'отдаст', *гелен*//*гелген* 'пришедший, явившийся', *сага*//*сенгай* 'тебе', *болган*//*олан* 'бывший, являвшийся', *бизге*//*бизе* 'нам', *булар*//*бунлар* 'эти', *барса*//*варса* 'если пойдет', *эл*//*кол* 'рука'. Здесь речь идет не о синонимах: параллельно представлены одни и те же лексемы, оформленные в кыпчакских и огузских формах. Таким образом, мы наблюдаем кыпчакско-огузское смешение в лексике северокавказского тюркского языка. Аналогичное смешение имеет место и на морфологическом уровне.

Бытование так называемых смешанных языков в литературной, научной, официально-деловой практике тюркских народов не является их «прерогативой»; наоборот, это явление было характерно для многих народов мира в период развитого феодализма. Очевидно, что смешанные языки могли сложиться там (или только там), где представители различных племен (госп. носители племенных языков) в течение длительного времени имели тесные этнокультурные контакты. Стало быть, письменные памятники, созданные на «северокавказском тюрки», стали до некоторой степени отражением тесных связей народов Северного Кавказа со своими ближайшими и дальними соседями.

6. Смешанный характер стилей. Для региональных письменных языков «тюрки» был характерен «высокий» стиль, отягченный многочисленными заимствованиями из тех или иных «престижных» языков — арабского, персидского, османского. Так, например, буквально напичкано арабо-персидскими витиеватыми оборотами и предложениями предисловие Мухаммеда Аваби Акташи к его сочинению «Дербенд-

наме» [1. С. 679—680]. Дагестанский тюркоязычный поэт Абдурахман Какашуринский и некоторые другие нередко включают в свои поэтические произведения не только отдельные слова, но и целые строки, двустишия, четверостишия из арабских выражений. То же самое можно сказать и о тюркоязычных эпистолярных памятниках Северного Кавказа, в которых invocatio, inscriptio, формулы богопочитания, благопожелание и некоторые другие компоненты чаще всего передавались арабо-персидскими выражениями, «штампами» нетюркского происхождения [16. С. 163—175]. И тем не менее питательной средой для письменного языка «тюрки» служил разговорный язык местных народов.

в. *Использование в памятниках различных жанров* (нарративных, поэтических, эпистолярных, актовых и др.) со сходной архитектурной.

г. *Наличие нескольких вариантов.* Например, в «поволжско-уральском тюрки» их два — башкирский и татарский. Языковые особенности «северокавказского тюрки» позволяют выделить в нем, по крайней мере, два основных варианта: *северный (или кумыкский)* и *южный (или азербайджанский)*. Различие между ними — примерно того же порядка, что между «тюрки», употреблявшимся башкирами, и татарским. Иными словами, письменные языки испытывали на себе определенное влияние живых разговорных языков («поволжско-уральский тюрки» — башкирского или татарского, «северокавказский» — кумыкского или азербайджанского).

Следует отметить, что основным критерием их дифференциации является не столько географический, сколько лингвистический аспект. Так, скажем, азербайджанский (или южный) вариант «северокавказского тюрки» обозначен нами таковым термином не потому, что он употреблялся в азербайджаноязычных или в южных микрорегионах Северного Кавказа, граничащих с территорией, населенной азербайджанцами, а потому, что упомянутый вариант употреблялся писателями, которые следовали азербайджанской письменной традиции. На азербайджанском варианте составлены письма, исходящие не только из южных регионов Дагестана (Кайтага, Табасарана, Дербента и др.), но иногда и из Тарковского шамхальства или даже из северокумыкских феодальных владений [23].

В заключение остановимся на основных отличительных особенностях языка северного варианта «северокавказского тюрки», к которым относятся прежде всего:

а. *Сильное влияние народно-разговорного языка кумыков на лексические, фонетико-морфологические черты* письменного «тюрки». Степень этого влияния различна: от отдельных лексико-морфологических вкраплений до преобладающего количества в тексте. В этом отношении трудно переоценить значение этих памятников как источников для изучения истории кумыкского языка на всех грамматических уровнях — исторической фонетики, морфологии, лексики, фразеологии, диалектологии, синтаксиса. Так, диалектные различия в кумыкском языке зафиксированы, например, в документах I половины XVIII столетия довольно четко: в письме из Дженгутая употреблен вспомогательный глагол в диалектной форме *этмак* اټماق [24] вместо *этмек*; в письме из Аксая глагол *бережек* в форме, характерной для языка северных кумыков (ср. у центральных кумыков: *бережак*). Или другой пример: вспомогательный глагол *эйлемек* встречается иногда в диалектной форме *айламак*; *вермек*//*вермак* [25] и т. д.

Интересны кумыкские фразеологизмы, пословицы, введенные в тексты. Например, *ав авлап* 'поохотившись'; *кошларың басып* [26]

‘напав на их стоянки’; *Хатуны ългӕн хатун алагандыр, эри ългӕн эргӕ барагандыр* [27]. ‘У кого умерла жена, тот женится [вновь], а у кого умер муж, тот [человек] выходит замуж [вновь]’ и т. д. Как видно, народно-разговорная экспрессивная речь порой вторгается и в тексты деловых корреспонденций.

б. *Употребление слов иргай* ‘осетр’, *ӕзден* ‘свободный крестьянин’, *чагар* ‘крепостной крестьянин’, *шамхал//шевкӕл* ‘титул дагестанского правителя’, *обурлук* ‘плутовство, хитрость’ и других, не характерных для лексики «поволжско-уральского» и «среднеазиатского тюрки», но имеющихся в некоторых тюркских языках Северного Кавказа.

в. *Использование типичных для кумыкской ономастики топонимов и этнонимов*: *Авар* ‘с. Хунзах’, *Гӕнбет* ‘с. Мехельта’, *Арийӕк* ‘территория по другую сторону р. Сулак’, *мычыкыш* ‘чеченец’, *гӕржӕ* ‘грузин’, *ӕрмӕли* ‘армянин’, *Кызлар кала* ‘Кизлярская крепость’, *Иахсай* ‘с. Аксай’, *Эндирей* ‘с. Андреяул’, *Гиччи Кабарты* ‘Малая Кабарда’, *Казаныш* ‘с. Казанище’, *Джӕнгӕтей* ‘с. Дженгутай’, *Ораз кала* ‘Червленная станица’, *Солак кала* ‘Крепость Святого Креста’ и пр.

г. *Влияние на лексику географической близости носителей кавказских горских языков*. В текстах зафиксированы некоторые горские топонимы и термины, заимствованные из нахско-дагестанских и других языков: *Унсукӕл* (<авар. Онсоколо) ‘с. Унцукуль’, *Акуша* (<дарг. Ахӕуша) ‘с. Акуша’, *Сӕйӕнч* (<чечен. Сольжа) ‘р. Сунжа’, *усмий* (<уцмий) ‘титул кайтагского владетеля’, *мичари* (<дарг. мучари) ‘кукурузный хлеб’ и др.

д. *Частое употребление арабизмов и фарсизмов*. В этом отношении «северокавказский тюрки» сближается со «среднеазиатским». Но, в отличие от последнего, на него заметное влияние оказал и османский язык.

е. *Наличие довольно большого пласта русизмов и генетических европеизмов*: *киназ* ‘князь’, *ӕанарал//джанарал* ‘генерал’, *вайвада* ‘воевода’, *бурам* ‘паром’, *лӕтке* ‘лодка’, *ӕрдӕр* ‘ордер’, *зават* ‘завод’, *указ* ‘указ’, *пулкувлик* ‘полковник’, *истаршина* ‘старшина’, *дибернин* ‘дворянин’, *нашпурт//паспур* ‘паспорт’, *кирес* ‘крест’ и многих других. Для «среднеазиатского тюрки» употребление русизмов малохарактерно, зато их много в текстах поволжско-уральского региона [28. С. 104—107 и др.]. По нашим наблюдениям, процесс более или менее активного усвоения отдельных русских слов народами Северного Кавказа, в частности кумыками, начался еще в первой половине XVII в. [29. С. 82—84; 30. С. 47] и непрерывно продолжался в последующих веках.

Возможно, дальнейшее изучение тюркоязычных материалов северокавказского региона выявит и другие особенности их языка, отличающие его от «среднеазиатского» и «поволжско-уральского тюрки» или сближающие с ними. Оно также позволит более или менее четко дифференцировать соотношения в лингвистическом аспекте его кумыкского и азербайджанского вариантов.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Derbend-Nâme: Or the History of Derbend... by Mirza A. Kazem-Beg. Spb., 1851.
2. Бартольд В. В. К вопросу о происхождении *Дербенд-наме*//В кн.: Сочинения. М., 1973. Т. 8.
3. АКАК. Тифлис, 1868. Т. 2. С. 764, 774, 784; 1875. Т. 6, ч. 2. С. 72—73.
4. Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв.: Документы и материалы: В 2-х т. М., 1957. Т. 1, док. № 178 (далее: КРО).

5. Кушева Е. Н., Усманов М. А. К вопросу об общественном строе вайнаков: Письмо 1657 г. из Шибутского джамаата царю Алексею Михайловичу//Сов. этнография. 1978. № 6.
6. Маджму'ул ал-манзумат ал-'аджамийат/Сост. Абусуфьян, сын Акая из Нижнего Казанища. Симферополь, 1903/переиздана в г. Темир-Хан-Шуре в 1907 и 1914 гг.
7. Абдурахманны турклер/Сост. Шихаммат-кади, сын Байбулата из Эрпели. Темир-Хан-Шура, 1909.
8. Оразаев Г. М.-Р. Из истории даргинско-тюркских контактов (по материалам XVIII в.)//В кн.: Тюркско-дагестанские языковые контакты. Махачкала, 1982.
9. См.: АКАК. Тифлис, 1870. Т. 4. С. 676; 1873. Т. 5. С. 646—647; 1875. Т. 6, ч. 2.
- С. 25: Дагестанские письма нач. XIX в.
10. Белокуров С. А. Сношения России с Кавказом. М., 1889. Вып. I: 1568—1613.
11. Веселовский Н. И. Памятники дипломатических и торговых отношений Московской Руси с Персией. СПб., 1892. Т. 2: Грамота кумыкского шевкала 1597 г.
12. Полиевктов М. А. Из переписки северно-кавказских феодалов XVII века// В кн.: Академия наук СССР. 45 — академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935: Письмо тарковского шамхала Сурхая 1655 г.
13. Русско-дагестанские отношения XVII—первой четверти XVIII в.: Документы и материалы. Махачкала, 1958: Дагестанские письма.
14. КРО. Т. 1—2: Кабардинские письма XVII—XVIII вв..
15. Оразаев Г. М.-Р., Ахмадов Я. З. К истории политических связей Чеченского феодального владения с Россией в XVII—XVIII вв.: Публикация источника//В кн.: Роль России в исторических судьбах народов Чечено-Ингушетии (XIII—начало XX в.). Грозный, 1983: Письмо чеченских князей 1756 г.
16. Оразаев Г. М.-Р. Архитектоника тюркоязычных писем XVIII в., адресованных кизлярскому коменданту: К истории тюркоязычной письменной традиции на Северном Кавказе//В кн.: Тюркско-дагестанские языковые взаимоотношения. Махачкала, 1985.
17. Топонимические сведения даны здесь в основном по орфографии издания рукописи И.-Г. Гербера. См.: Гербер И.-Г. Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря. 1728 г.//В кн.: История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы. М., 1958.
18. Бакиханов А.-К. Сочинения: Записки. Письма. Баку, 1983.
19. Алкадари Г.-Э. Китаби Асари Дагестан. Баку, 1903/На азерб. яз.
20. Фартольд В. В. Краткий обзор истории Азербайджана//Сочинения. М., 1963. Т. 2, ч. 1.
21. Макаров Т. Татарская грамматика кавказского наречия. Тифлис, 1848.
22. Klaproth J. Kaukasische Sprachen: Anhand zur Reise in den Kaukasus und nach Georgien. Halle und Berlin, 1814.
23. См., например, тексты писем: ЦГА ДАССР, ф. 379, оп. 1, д. 16, лл. 63, 71; д. 354, л. 78; д. 1198, л. 41 и др.
24. См.: ЦГА ДАССР, ф. 379, оп. 1, д. 16, л. 63: Письмо 1738 г.
25. Там же, лл. 17, 71: Письма 1738 г.
26. Там же, д. 355, лл. 117—118: Письмо 1756 г.
27. Там же, д. 565, л. 48 об.; д. 595, л. 37: Письма 1764 и 1765 гг.
28. Аюпова Л. А. Источники изучения русско-башкирских языковых контактов// Археология и лингвистическая текстология Южного Урала, Уфа, 1977.
29. Оразаев Г. М.-Р. Ранние русизмы в языке кумыков (XVII в.)//Тез. конф. аспирантов и молодых сотрудников. М.: Наука, 1981. Т. 2.
30. Исаев А. А. Проникновение в дореволюционный Дагестан русского языка и его значение в жизни горцев//В кн.: Русский язык и его влияние на развитие дагестанских языков. Махачкала, 1984.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. КУЛЬТУРА

Ж. КАКУК

ТАТАРСКИЙ МАТЕРИАЛ ИГНАЦ КУНОША

В годы первой мировой войны в лагерях для военнопленных тогдашней Австро-Венгерской монархии учеными собран ценный фольклорный материал тюркских народов. Роберт Лах в лагере, расположенном недалеко от чешского города Егер (ныне Хеб) и Готтхольд Вейл в австрийском лагере (близ Вюнсдорфа) записали на фонографические пластинки песни казанских и западно-сибирских татар, мишарей, ногайцев, туркмен и киргизов [1]. Не раз бывал в егерском лагере для военнопленных, а также в лагере, находящемся под г. Эстергом, венгерский тюрколог Игнац Кунош. В первом содержались казанские татары, мишари, башкиры, кумыки, ногайцы и туркмены, во втором — уроженцы в основном Крымского полуострова, Кавказа и Поволжья [2].

Объемистое собрание Игнаца Куноша сохранилось в рукописи. Переписанный начисто материал (примерно 1200 полулистов, размещенных в пяти пакетах) в 1952 г. после кончины Куноша попал в Восточную коллекцию Академии наук Венгрии. Позже (в 1978 г.) к материалу прибавился еще один пакет. Не исключено, что в семье Куноша или еще где-нибудь хранятся и другие пакеты с уникальным содержанием. Наше предположение основывается на том, что в сохранившейся коллекции отсутствует башкирский, кумыкский и туркменский материал (хотя в лагерях, посещаемых в свое время Куношем, были военнопленные, говорящие на этих языках). Кунош в двух отчетах [3] подробно и довольно живо описывает жителей лагеря, однако нигде не упоминает, какие же языки представляет собранный им материал.

Имеющаяся рукопись содержит в себе следующее:

1. Казанско-татарские народные сказки и четверостишия. Весь материал собран в егерском лагере (сказки в 1916—1917 гг., песни — в 1915—1918 гг.) [4].

2. Народные сказки и четверостишия мишарей с добавлением списка слов. Мишарский материал получен от военнопленных егерского лагеря в 1915—1917 гг. [5].

3. Крымско-татарские народные песни и сказки, текст которых записан в 1915 г. в лагере близ Эстергома [6].

4. Крымско-ногайский материал, состоящий из небольшого списка слов, короткого прозаического текста и нескольких стихов [7]. Ногайский материал собран в егерском лагере.

Собрание Куноша включает в себя также довольно значительный крымско-караимский и небольшой дунайско-татарский материал. Однако караимский материал был собран в 1925—1927 гг. в Стамбуле, а дунайско-татарский — во время исследовательской поездки (в 1912 г.) по окрестностям Силистры.

В дальнейшем нами из трех больших материалов — казанско-татарского, мишарско-татарского и крымско-татарского — будут выделены и описаны народные песни (с точки зрения их содержания, формы и языка).

Кунош в упомянутых двух докладах о жизни обитателей лагеря касается поведения отдельных народностей, их лагерных занятий, обычаев, черт характера. Мы ссылаемся на них потому, что все они снова и снова повторяются в содержании песен.

О казанских татарах Кунош пишет так: «В своей восточной культуре они самые развитые, их умственные способности стоят выше всех, и в пробуждении тюркского национального чувства они играли руководящую роль» (рукопись. С. 3). «У них и в европейском смысле значительная литература и поэзия, питающаяся из народных источников. ...Их песни словно неисчерпаемы» (там же). «Большая часть казанских песен становится поэтически построенной рамкой для более глубокой мысли» (с. 13—14).

Кунош сообщает, что казанские татары общительны и трудолюбивы. Большею частью они занимаются садоводством и земледелием и ведут трезвый образ жизни; поступки их обдуманно. Они обладают необыкновенной ловкостью рук; все необходимые вещи они изготавливают сами. Умельцы собираются в группы и работают на уровне ремесленников (с. 14—15). Интеллигенты организуют театральные представления, у них есть даже рукописный журнал — *Kiçiräk Džuvatır* [Малый утешитель] (с. 25—30).

От казанских татар отличается группа мишарей, которые, по мнению Куноша, находятся на более низком уровне развития культуры и придерживаются только догм ислама. Мишари и по внешности отличаются от остальных татар: «...среди них много голубоглазых, белокурых, и, можно сказать, они единственные татары, имеющие мало монголоидных черт и мало придерживающиеся мусульманского образа жизни. ...Стала легендарной их изворотливость, они признаны умелыми и как люди, занимающиеся куплей-продажей. У меня могло возникнуть любое желание — особенно если речь шла о добыче этнографического материала, — и мой домашний мишарь из Симбирска — Юсиф Айниджинов и его товарищ Семенов исполняли его самым замысловатым образом. Редко бывали дни, чтобы они не приносили годные для продажи вещи... При этом они шаловливы, охотники до пения и всегда готовы к услугам» (с. 17).

О крымских татарах Кунош говорит следующее: «Грамотные, умеющие читать, чаще всего склоняются к стамбульской культуре» (с. 12—14). «Их крымско-татарское происхождение проявляется только в поэзии. Их народные песни питаются в основном традиционной романтикой разбойников. Кинжал (*кама*) и татарский нож (*бычак*) вплетаются в мотивы разбойничьих песен» (с. 14). «Свою лагерную жизнь они превратили в красочную и трудовую... Все продолжают заниматься своей мирной профессией и на чужбине: обрабатывающий землю вдыхает аромат полей, ремесленник сооружает мастерскую, кустарь ищет инструменты» (с. 12).

Приведенные цитаты Куноша довольно полно отражают в народных песнях характерные черты образа жизни и склада ума трех татарских народностей.

В сущности, основная тема песен — это любовь, чаще всего несчастная, тоскливая. Реже звучит мотив счастливой любви. Среди мишарских и крымских четверостиший есть несколько озорных песен.

Всем трем народностям присуще выражение тоски — тоски по

оставленному дому, по родителям, братьям, по друзьям, по деревне, по родной земле. Общественные проблемы затрагиваются весьма поверхностно — лишь привычным для народных песен приемом сопоставления бедных и богатых (песни казанских татар). В мишарских песнях помимо несправедливого распределения земли и других благ говорится и об угнетающем «учреждении», о «судебной палате».

В песнях казанских татар часто проскальзывают мысли о жизненной мудрости, о чувствах, связанных с религией. Например, *мир и имущество временны, важно здоровье и покой; во всем осуществляется воля Аллаха, вся помощь может исходить только от него*. В песнях мишарских и крымских татар религиозный мотив отсутствует.

Мишарские песни хорошо передают характерную для мишарей суетливость. Хороший торговец — воплощение идеального образа мужчины. Неудачная торговля плоха не только в материальном отношении, но и с точки зрения морали. Песни передают заботы и радости, связанные с поездкой в чужие края, продажей товара, приобретением денег. Среди радостей перечисляются еда, выпивка, кутежи, даже посещение «девушек легкого поведения».

Во всех песнях печальной нотой звучит описание солдатской жизни, пережитой войны и настоящей формы существования — плена. Некоторые песни (особенно крымских татар) называют и конкретного врага (Австрию, немцев), места боев (чаще других — «горы Карпаты») и даже местонахождения лагеря (среди них — «долина Дуная», т. е. Венгрия, и город Эстергом).

Материал казанских и мишарских татар представлен исключительно четырехстрочными песнями, в крымско-татарском встречаются восьмистрочные стихи и даже строфы.

Основная форма четырехстрочных песен у всех трех народностей — семисложная строка, чередующаяся с восьмисложной (4+3 4+3 4+4 4+3; 4+4 4+3 4+4 4+3; 4+3 4+4 4+3 4+4). В мишарских песнях есть и чисто восьмисложные строки (4+4 4+4 4+4 4+4). В песнях казанских татар встречается несколько четырехстрочных стихов, состоящих из более длинных девяти- или десятисложных строк.

Намного разнообразнее построение четырехстрочных песен крымских татар. Наряду с вышеупомянутыми семи- и восьмисложными строками, сравнительно часто встречаются четырех- и пятисложные, чередующиеся с семисложными (4+3 2+2 4+3 2+2; 4+3 3+2 4+3 3+2). В казанских и мишарских стихах разбивка семи- и восьмисложных строк только 3+4, 4+3, т. е. 4+4, а в крымско-татарских, кроме того, еще и 5+2, 5+3.

В большинстве длинных стихов восьмистрочные длинные строки чередуются с трехсложными, реже — с пятисложными короткими строками.

Основная рифмовка четырехстрочных стихов всюду — *a b a*, т. е. *a b c b*. В первом случае число слогов третьей строки на единицу больше, чем в остальных (в крымских четырехстрочных меньше или такое же), во втором по числу слогов, рифмующихся друг с другом, вторая и третья строки одинаковы.

При лингвистической оценке татарского собрания Куноша следует обратить внимание на следующее: 1. Запись филологически неточна и небрежна и для фонетических выводов не подходит. 2. Мы не знаем имен и мест рождения информаторов Куноша. Проявления различных говоров в тексте смешанные и нелокализованные. И все-таки следует сказать, что этот материал и с лингвистической точки зрения имеет определенную ценность. В подтверждение приведем пример.

Известно, что соответствия тюркского *j* в начале слова характерны для отдельных татарских говоров. По упрощенной формуле в мишарских говорах *j* остается, а в казанско-татарских превращается в аффрикату *dž*. Действительное положение намного богаче: в казанско-татарских говорах бывает и *dž* и *j*: есть места, где чередование общепринято. Кроме того, *dž* претерпевает определенные изменения (*dž, ž; d, z; tš*). В мишарских говорах отклонение от системного *j* — также довольно частое явление. В чокающих говорах помимо *j* может быть аффриката *dž* и ее спирантизированные результаты. В этих же говорах часта аффриката *d'ž*, из которой могут образоваться *ž* и *d'*. В некоторых мишарских говорах, имеющих контакт с центральными татарскими говорами, наблюдается и колебание *j ~ dž*.

Каким образом это отражено в записях Куноша?

В казанско-татарском материале большая часть слов представлена как с *j*, так и с *dž*; естественно, частота *j* или *dž* неодинакова. Например: *jaš, jäš ~ džäš* 'молодой'; *jil ~ džil* 'ветер', *ju ~ džu* 'мыть'; *jüräk ~ džüräk* 'сердце'. Как вариант *dž* в некоторых словах отмечается и *ž*, напр.: *jir, jer ~ džir ~ žer* 'земля'. Есть слова, которые встречаются только с *j* в начале, напр.: *jaz* 'писать', *jäsil* 'зеленый', *juk* 'нет', *jüldüz* 'звезда' или только с *dž*: *džaj* 'средство, способ', *džir* 'собрат', *džin* 'побеждать', *džuj* 'потеряться'. Начальное *dž* слов иноязычного происхождения (арабских и персидских) никогда не переходит в *j*, напр.: *džamät* 'общество', *džan* 'сердце', *džännät* 'рай'.

В мишарском наряду с *j* появляются и звуки *dž* и *d'* (в обозначении Куноша *dj*), редко — *tz* (в обозначении Куноша *c*).

Чаще всего встречается чередование *dž* и *dj*, напр.: *džibär ~ djibär* 'послать', *džila ~ djila* 'плакать'. В других случаях появляется чередование *j ~ dž*, *j ~ dj* или *dž ~ tz* (<č), напр.: *jir ~ džir* 'земля', *jan ~ djan* 'горець', *džij ~ tzij* 'собрат'. Есть слова, начинающиеся только с *j*, напр.: *junduz* 'звезда'. Стоящее в начале иноязычных слов *dž* ведет себя иначе, чем в казанско-татарском языке: в мишарском регулярно чередуется с *dj*, в некоторых случаях переходит в *tz* или в *j*, напр.: *džankaj ~ djankaj ~ tzankaj ~ jankaj* 'милый'.

Прошла уже почти четверть века с тех пор, как наше внимание привлекла рукопись Куноша. В 1963 г. нами было написано короткое сообщение в журнал «Acta Orientalia Hungarica» [8], но обработкой и изданием материала мы смогли заняться только спустя 15 лет. В «Oriental Studies» Академии наук Венгрии издание серии Куноша запланировано в объеме 8 томов. Вышедший в 1980 г. первый том включает в себя казанско-татарские народные песни [9]. В 1987 г. ожидается появление второго тома, куда войдут казанско-татарские народные сказки. В третьем томе предполагается издать список казанско-татарских слов, представленных в первом и втором томах; в четвертом — весь мишарский материал; в пятом — крымско-татарские народные песни; в шестом — крымско-татарские народные сказки; в седьмом — список слов, включенных в пятый и шестой тома; в восьмом — смешанный материал (крымско-караимский, крымско-ногайский и дунайско-татарский).

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Weil G. Tatarische Texte. Nach den in der Lautabteilung der Staatsbibliothek befindlichen Originalplatten herausgegeben, übersetzt und erklärt von. Berlin u. Leipzig, 1930; Volksgesänge von Völkern Rußlands. Kasantatarische, mischärische, westsibirisch-tatarische, nogaitatarische, turkmenische, kirgisische und tscherkessisch-tatarische Gesänge: Transkription und Übersetzung von Herbert Jansky. Wien, 1952.

² Другой венгерский тюрколог, Вильмош Прёле, в 1917 г. собирал башкирские народные песни в лагере близ Дебрецена, также находящегося в Венгрии. Материал не издан. Из 79 четырехстрочных стихов Валерия Чикаи издала 24: [Башкирские песни]//In: Keletkutatás, 1976/77. Budapest, 1977. S. 217—220. Tatar foglyok taboraban. Jelentes a mohamedan fogolytaborokban vegzett tanulmanyokrol.

³ [В лагере пленных татар: Докл. о науч. работе, проведенной в мусульманских лагерях для военнопленных]//In: Budapesti Szemle CLXV (1916). Другой доклад Куноша еще не издан. Рукопись из 38 страниц называется «В татарском лагере мусульманских пленных» и является собственностью семьи Кунош.

⁴ Собрание казанских татарских народных сказок находится в I пачке (231 лист) и содержит татарский текст 2 длинных и 11 более коротких сказок без перевода. В IV пачке находится собрание народных песен казанских татар, содержащее на 212 листах 634 татарских четверостишия с османским и венгерским переводами.

⁵ В III пачке находится собрание мишарских народных сказок, содержащее на 82 листах 7 сказок с венгерским переводом (перевод последней сказки нет; вероятно, он утерян). В этой же пачке из 77 листов хранятся 225 мишарских четверостиший с османским и венгерским переводами. На отдельных 7 листах записано еще 59 четверостиший без перевода. Список слов, находящихся в V (последней) пачке, приведен на 17 листах и включает в себя около 350 мишарских слов с соответствующим османским и венгерским переводами.

⁶ Пачка II — самая объемистая: 444 листа содержат 38 крымско-татарских народных сказок с венгерским переводом. Крымско-татарские народные песни включены в коллекцию позже: они находятся в пачке, купленной в 1972 г. 444 листа исписаны четверостишиями и восьмистрочными стихами; есть и пословицы с османским и венгерским переводами.

⁷ В V пачке смешанного содержания—всего 24 листа. Кунош собрал его в егерском лагере.

⁸ Poesie populaire tatarre recueillie par I. Kunos//In: Acta Orientalia Hungarica. 1963. Vol. 16. P. 83—97; Kazani tatar nepdalok [Казанско-татарские песни]//In: Keletkutatás 1976/77. Budapest, 1977. P. 205—215; Ignac Kunos's Nachlass in der Orientalischen Sammlung der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften//In: Jubilee Volume of the Oriental Collection, 1951—1976. Budapest, 1978. P. 115—126; Das Kaufmannsleben der Mischärtataren//In: Studia Turcologica: Memoriae Alexii Bombaci Dicata. Napoli, 1982. P. 291—303; Ein mischär-tatarischen Wörterverzeichnis//In: Acta Orient. Hung. 1982. Vol. 36. P. 241—259.

⁹ Kasantatarische Volkslieder: Auf Grund der Sammlung von Ignac Kunos herausgegeben von Zsuzsa Kakuk. Budapest, 1980. No. 4: Oriental Studies.

С. Г. КЛЯШТОРНЫЙ

ДРЕВНЕТЮРКСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ДИАХРОНИЧЕСКИЕ СВЯЗИ И СИНХРОНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Облик и общий уровень цивилизации, возникшей в результате интенсивных процессов классового образования в древнетюркском обществе и создания тюркскими племенами первых государств, определяют: а) унаследованные социокультурные и материальные комплексы, традиционные для евразийских степей уже в дотюркский период; б) заимствованные и адаптированные социально-политические и идеологические представления, производственные и художественные приемы; в) новации, возникшие в самой древнетюркской среде. В специальной литературе, однако, наличествуют лишь дескриптивные характеристики древнетюркской культуры, главным образом в ее вещественном и функциональном выражении. Рассмотрение традиционности и генетической преемственности степных культур, как и выявление новаций, ограничивается анализом отдельных археологических комплексов.

Между тем наиболее ярким показателем общего уровня древних цивилизаций является письменность, причем не только в ее содержательном, но также и в палеографическом аспектах. Поэтому представляет интерес в рамках анализа культуuroобразующих факторов рассмотрение тех унаследованных или адаптированных элементов древнетюркской культуры, которые нашли отражение в памятниках древнейшей тюркской письменности. Естественно, представленные сюжеты по необходимости ограничены в числе и в подробностях изложения.

Аспект палеографический. Если момент возникновения письменности и время генезиса цивилизации в какой-то степени сопряжены, то древнетюркскую культуру, манифестируемую порожденной ею письменностью, следует признать весьма молодой. Как о том свидетельствуют открытия, дешифровка и интерпретация согдоязычной Бугутской надписи — мемориального памятника четвертого тюркского кагана Таспара (572—581), **письменность в каганате появилась одновременно с возникновением государства**, но это была адаптированная письменность на иноязычной основе [1]. Не комментируя сейчас столь знаменательного синхронизма, отметим, что появление в конце VII в. в Монголии, а в начале VIII в. и на Енисее памятников древнетюркского рунического письма и рождение древнетюркского литературного языка — койне имели гораздо более длительную предысторию, чем это кажется согласно распространенной гипотезе об одновременности возникновения письма и дошедших до нас рунических памятников [2].

Ни в коей мере не солидаризируясь с так называемой «тамговой» теорией происхождения тюркской руники, ибо совершенно очевидно

структурное и собственно палеографическое воздействие на нее согдийского алфавита, мы все же не можем не упомянуть некоторых обстоятельств, требующих разъяснения.

В результате новейших археологических открытий установлено существование в центрально-азиатской кочевнической среде, у ираноязычных сако-юечжийских племен, а также в созданных ими государствах руноподобной алфавитной письменности, существовавшей во второй половине I тыс. до н. э. — первых веках н. э. Делались попытки связать это письмо с тюркской руникой. С нашей точки зрения, обнаружить какую-либо преемственность между двумя письменностями, разделенными многими веками, невозможно. Там, где мы видим некоторое сходство начертаний, знаки слишком элементарны, и их сопоставление не имеет смысла, во всяком случае до дешифровки надписей из Иссика, с городища Ай-Ханум и из Дашт-и Навура [3].

Другим обстоятельством, действительно заставляющим искать свое объяснение, является существование в Восточной Европе и в Хазарском каганате по меньшей мере трех вариантов тюркского рунического письма, ни один из которых не стал основой письменной культуры хазар, хотя само письмо в IX—X вв. вместе с праболгарами проникло далеко на запад [4].

Ни по репертуару знаков, ни по их атрибуции восточно-европейский алфавит не совпадает с центрально-азиатским; более того, он явно архаичнее центрально-азиатской руники. Остается загадкой, существуют ли генетические связи между обеими системами тюркского рунического письма? И все же смущающим обстоятельством является не само существование двух систем тюркской руники, а выявление в Центральной Азии хотя бы и немногих рунических надписей, выполненных теми же знаками, что и хазаро-болгарские надписи Восточной Европы.

Поэтому мы полагаем возможным вернуться к высказанной нами еще в 1964 г. гипотезе о весьма раннем (не позднее IV—V вв.) приспособлении согдийского алфавита к тюркскому языку в оазисах Восточного Туркестана. Результатом процесса и стал вариант рунического письма, зафиксированный в Центральной Азии и в Восточной Европе. Этот тип тюркской руники, весьма неразвитый и примитивный, лишенный строгой нормативности и не получивший государственной протекции в первом Тюркском каганате, тем не менее был некоторое время употребителен среди тюркоязычного населения западной части Центральной Азии. Именно оттуда вместе с племенами теле (т. е. праболгарскими), мигрировавшими в Восточную Европу после крушения гуннской империи Атиллы или за несколько десятилетий до того, это письмо проникло в Поволжье и Подонье, а затем и в долину Дуная и просуществовало там на вторых ролях некоторое время [5].

Между тем в Центральной Азии не позднее VII в. старое руническое письмо под определяющим влиянием согдийского алфавита было коренным образом реформировано, после чего стало там нормативным государственным письмом не только второго Тюркского каганата, но также и его преемников в Монголии, на Енисее и в Восточном Туркестане.

Изложенная гипотеза о дореформенной и пореформенной тюркской рунике, естественно, не может быть подтверждена до открытия достоверно ранних памятников рунической письменности в Центральной Азии. Тем не менее явная связь одной из разновидностей рунического письма с праболгарами дает исследователю новые возможности для оценки историко-культурной роли племенного союза теле, большая

часть которого во главе с уйгурами влилась к началу VII в. в супер-союз огузских племен.

Аспект историографический. Одним из важнейших элементов духовной культуры любой этнической общности является историческая память. Овладение письменной культурой, как правило, влечет за собой письменную фиксацию ее различных проявлений. С известными оговорками, касающимися неполноты письменного выражения собственной истории в любом архаическом социуме, зафиксированная историческая память определяет ту или иную древность самой культуры, независимо от обычно прокламируемой создателями текстов жесткой связи между рождением мира и их собственного этноса. Вместе с тем именно в исторической памяти социума таятся в какой-то степени стертые и мифологизированные следы, которые определяют пути поиска истоков культурного наследия.

Если историчность енисейских памятников ограничена сроком одной человеческой жизни, а гораздо более широкая и полная картина в орхонском тексте настолько актуализирована, что исторический фон в них, по существу, совпадает с описанием синхронной или близкой по времени политической ситуации, то даже плохо сохранившиеся фрагменты, посвященные историческому прошлому в недавно открытых уйгурских рунических текстах (Терхинский и Тэсинский памятники), а также в надписи из Могон Шине Усу, выводят исследователя на новый уровень представлений о хронологической глубине и повествовательном диапазоне, заложенном в огузской традиции. Во всяком случае, до образования последнего по времени Уйгурского эля в 744 г. авторы надписей сохраняли память о двух предшествующих уйгурских царствах, о двух периодах упадка и господства иноплеменников (тюрков и кыпчаков) [6]. Особенно насыщен эмоциональной информацией рассказ о втором уйгурском эле, просуществовавшем 80 лет и погибшем из-за внутренних распрей и смут, из-за предательства вождей бузуков, в особенности двух «именитых» — Беди Берсила и Кадыр Касара. В целом реальная глубина исторической памяти уйгурского историографа опирается на традицию, по крайней мере, двухсотпятидесятилетней давности, что, впрочем, совершенно не исключает обычной при устной передаче исторических событий их «фольклоризации». Тем не менее глухой отзвук потрясений V в., когда менялась этническая карта евразийских степей, прорвался в систему представлений уйгуров VIII в. об их собственной древней истории.

Аспект мифологический. Та часть культурного наследия любого древнего этноса, в которой отражено восприятие окружающего мира и определено его место в общей «картине мира», неизбежно мифологизирована. Жанровые особенности рунических памятников исключали последовательное и полное изложение какой-либо мифологической фабулы. Однако образ мышления и стиль повествования побуждали создателей текстов к намекам и упоминаниям, за которыми скрывались общеизвестные представления, верования, идеологические конфликты.

В памятниках рунического письма наряду с верованиями и мифами собственно тюрков нашли отражение аналогичные представления енисейских кыргызов и огузских (уйгурских) племен Монголии и Восточного Туркестана. Полное совпадение пантеона во всех доступных проверке случаях позволяет рассматривать исследуемое на материале рунических памятников явление как достаточно гомогенное, а источники, его характеризующие, — в единстве, выходящем за границы общности письма и языка. Естественны несовпадения мифологем, касающихся этногонии и генеалогии различных племен. Впрочем этногонии-

ческие мифы очень слабо отражены в надписях и до некоторой степени известны лишь в изложении источников других стран, синхронных древнетюркским памятникам. Сведения иноземных наблюдателей, имевших прямые или опосредованные контакты с тюрками, часто уникальны, но возможности их использования ограничены недостаточной определенностью, зачастую и тенденциозностью изложения, так как в сообщениях воспроизводится совершенно чуждый наблюдателю мир, с трудом адаптируемый в рамках иных концепций.

Тем не менее именно китайские сообщения позволили за последние двадцать лет дважды обращаться к мифам о происхождении племени тюрк в достаточно широком контексте общей этногонии Центральной Азии I тыс. до н. э.—I тыс. н. э. [7]. Сравнительное же изучение рунических памятников и некоторых древнетюркских легенд, зафиксированных в танских источниках, позволило осветить древнейшие этапы истории кыпчакской племенной конфедерации и, таким образом, окончательно установить, что четыре основных объединения древнетюркских племен, в течение почти тысячелетия влиявших на судьбы Центральной и Средней Азии, — собственно тюркское, огузское, киргизское и кыпчакское — сложились практически одновременно, между V—VII вв. Тем самым получает более прочную основу исследование этнической истории средневековых народностей, ставших непосредственными предками нынешних тюркоязычных наций.

Возвращаясь к теме мифологии, следует особо выделить ту ее часть, которая характеризует древнетюркский пантеон. Исследования последних лет именно в этом мифологическом слое выявили системные совпадения в столь отдаленных пунктах евразийских степей, как долина Орхона, Дагестан и Дунайская Мадара [8]. В начале VI в. в предгорном Дагестане сложилось «царство гуннов» (термин Анания Ширакаци). Образованное группой тюркоязычных праболгарских племен. Сохранившиеся в труде Моисея Каганкатваци части жития епископа Исраэля — главы албанской христианской миссии в стране гуннов позволяют восстановить гунно-болгарский пантеон, включавший главного небесного бога Тенгри-хана, божество Земли—Воды (орхонское Йер—Суб), женское божество плодородия, именуемое албанским клириком Афродитой (орхонская Умай) и «неких богов путей» (древнетюркские йол-тенгри). Как видно, гунно-болгарский пантеон детально совпадает с пантеоном рунических текстов Монголии и Восточного Туркестана. Тот же круг религиозно-идеологических представлений фиксируется у дунайских праболгар. Учитывая несомненное тождество гунно-болгарского и древнетюркского пантеонов и время миграции праболгарских племен (племенного суперсоюза теле), оставивших свою центрально-азиатскую прародину не позднее V в., следует считать, что та сложная религиозно-мифологическая система, которую мы именуем «древнетюркским пантеоном», сформировалась в окончательном виде еще до середины I тыс. н. э.

Таким образом, рассмотрение сообщений рунических памятников позволило обратиться к проблеме сложения социокультурных и идеологических представлений, возникших накануне появления древнетюркских государств внутри и за пределами центрально-азиатской ойкумены. В течение последующих столетий унаследованная традиционная культура была преобразована в новую цивилизацию, которой оказались свойственны столь значительные явления, как письменность, прошедшая путь от камнеписных стел до рукописей на бумаге, строительство городов и религиозные искания. Все это позволяет характеризовать древнетюркскую культуру Центральной Азии как систему, включав-

шую в себя наряду с архаичными и консервативными прогрессирующие и подвижные структуры, определившие сравнительно высокий динамизм ее развития. Эта культура, погибшая вместе с породившими ее этническими и социальными группами, была лишь частично унаследована тюркскими и монгольскими народностями позднего средневековья.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ *Kljaštornyj S. G., Livšič V. A. The Sogdian inscription of Bugut revised//АОН. 1972. Т. 26. С. 69—102.*

² О ранних енисейских памятниках см.: *Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера: К датировке енисейских рунических памятников//В сб.: Turcologica: К 70-летию акад. А. Н. Кононова. Л., 1976. С. 258—260. О древнетюркском литературном языке см.: Кононов А. Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII—IX вв. Л., 1980. С. 24—41.*

³ *Акишев К. А. Курган Иссык: Искусство саков Казахстана. М., 1978. С. 53—60; Fussman G. Documents épigraphiques kouchans//BEFEO. 1974. Т. 41. S. 1—66; Bivar A. D. The Kusann trilingual//BSOS. 1976. Т. 39, Pt. 2. S. 333—340; Bernard P. Compagne de fouille 1978 à Ai Khanum (Afganistan)// C. r. des séances de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, 1980. P. 437—440.*

⁴ *Кляшторный С. Г. Хазарская надпись на амфоре с городища Маяки//СА. 1979. № 1. С. 270—275.*

⁵ *Klyashtorny S. G. The Terkhin inscription//АОН. 1982. Т. 36. С. 335—366; idem. The Tes inscription of the Uighur Böğü Qaghan//АОН. 1985. Т. 39. С. 137—156.*

⁶ Подробнее см.: *Кляшторный С. Г. Кипчаки в рунических памятниках//В сб.: Turcologica: К 80-летию акад. А. Н. Кононова. Л., 1981. С. 153—164.*

⁷ *Кляшторный С. Г. Проблема ранней истории племени тюрк (ашина)//В сб.: Новое в советской археологии. М., 1965. С. 278—281; Sinor D. The legendary origin of the Turks//Folklorica Festschrift for Felix Y. Oinas. Bloomington, 1982. С. 223—237.*

⁸ *Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках//Тюркол. сб. 1977. М., 1981. С. 117—138; Кляшторный С. Г. Праболгарский ТАНГРА и древнетюркский пантеон//Сб. в памет на проф. Станчо Ваклинов. София, 1984. С. 18—22.*

ФИКРЕТ ТЮРКМЕН

АНАТОЛИЙСКИЙ И УЗБЕКСКИЙ ВАРИАНТЫ СКАЗАНИЯ О ТАХИРЕ И ЗУХРЕ

В тюркоязычной литературе существует множество разновидностей народных повествовательных жанров: это и хикайят, и дастан, и хекат, и нагиль. Первоначально произведения носили эпический характер и были сложены стихами. После принятия тюрками ислама в изменившихся культурных и социальных условиях они постепенно подошли к той форме, в которой мы их знаем сегодня.

С точки зрения формы и содержания в народной литературе произошла трансформация жанра: эпического в эпико-романический. Позднее появился «черный рассказ», чрезвычайно близкий к современному роману, т. е. произведение реалистическое, написанное прозой.

Основными отличительными особенностями первой группы произведений этого рода (эпических) были изображение войны, прославление физической силы и то, что сложены они были в стихах. В период господства эпико-романической традиции народная литература ориентировалась на изображение внутриобщественных противоречий, любви отдельной личности, а также превосходства силы духовной. Что касается развития формы, то смешение в народном романе прозы и стиха образовало совершенно новую оригинальную форму. Подчеркнем, однако, что стихотворные фрагменты не всегда органически связаны с происходящими событиями [1].

Темой данной статьи является выявление закономерностей развития формы и содержания «Повести о Тахире и Зухре». «Тахир и Зухра», «Тахир Мирза», «Зухра-Тахир», «Зохра-Тахар» — география этих названий довольно обширна, однако среди чисто тюркских племен они не распространились, а были особенно любимы соседними народами: армянами, грузинами, албанцами, которые создали различные варианты сказания [2].

Обладая таким широким ареалом, «Повесть о Тахире и Зухре», естественно, испытывала местное воздействие, которое, однако, не затрагивало ее основных сюжетных узлов, а привело к возникновению множества новых версий. Проанализировав примеры из двух отдельных групп вариантов предания, распространенных в Анатолии и Узбекистане [3], мы попытались поэпизодно (от начала до конца) сравнить образующие их мотивы, выявить общие элементы и различия, а также те черты, которые были приобретены ими в районе их бытования.

Начальный эпизод повести знакомит нас с семьями героев; в каждом из двух вариантов отцы героев являются падишахом и везиром..

В узбекском варианте дается описание места действия: «за Курынганскими горами, недалеко от Самарканда». В анатолийском же варианте время и место действия обозначены лишь фразой: «в давние времена, при дворе эмира».

В узбекском варианте отчетливо прослеживаются реалистические элементы: названо имя падишаха и отражен случай, с ним происшедший. Иными словами, вполне возможно более позднее происхождение этого варианта. В обоих вариантах основными и чрезвычайно важными мотивами начальных эпизодов являются старость и бездетность родителей, следствием чего является чудесное рождение главных героев. На пути им встретится множество препятствий, борьба с которыми будет чудесным образом предсказана.

Чтобы показать обреченность тайной любви, необходимо было подчеркнуть семейное положение и социальный статус юных героев. Эта цепочка мотивов почти одинакова в обоих вариантах и представляет интерес как один из наиболее характерных стереотипов народной повести.

Сразу после этих эпизодов говорится о рождении детей. В анатолийском варианте этот эпизод сопровождают различные чудеса. После того как падишах и везир съели чудесные яблоки, полученные у святого дервиша, у них появились дети. С этим мотивом связан мотив наречения имени чудесным образом родившемуся ребенку и предсказание его судьбы, будущего замужества или женитьбы. Мотив наречения имени со времен эпической традиции является одним из главных в турецкой народной литературе. В анатолийском варианте в соответствии с традицией есть такая сцена: Тахир и Зухра получают свои имена от святого дервиша. В узбекском же варианте эпизод рождения детей представлен просто и вполне реалистически. Имена детям дает падишах (Карахан), слагающий стихи.

В анатолийском варианте чудесное рождение произошло благодаря волшебным яблокам дервиша. Этот символ — магический предмет — часто встречается в турецких сказках и преданиях. Можно сказать, что символ этого типа присутствует в фольклоре всех народов, а, очевидно, самый древний встречается в Библии. Там во фрагменте, посвященном Рахили, есть слова о «яблоках любви» — речь идет о тех же волшебных яблоках. Мотив волшебных яблок, способных омолаживать, воскрешать, делать бессмертными, занесен в указатель мотивов С. Томсона под номером T 511 I.I. [4] и в словарь символов Ж. Шевалье [5].

За цепочкой этих мотивов в обоих вариантах следует мотив «героического воспитания». Однако в узбекском варианте сообщается лишь о совместном воспитании героев, а в анатолийском даются обширные сведения о системе воспитания той эпохи вообще. В обоих вариантах Тахир и Зухра видят друг в друге товарищей по играм. Этот мотив связан с традиционным эпизодом «тайны старухи» и подводит к зарождению любви героев.

В анатолийском варианте самой богатой является цепочка мотивов преодоления препятствий. В этих эпизодах действует отец девушки — падишах, который после смерти отца Тахира отказался отдать ему свою дочь. До него дошли слухи, что юноша встречается с Зухрой. Это привело его в ярость, и он велел посадить непокорного в сундук. Мотив сундука, выброшенного в море, присутствует в обоих вариантах. Этот мотив восходит к древности: пророк Моисей также был брошен в воду (Cevdet A. Сказания о пророках. I. Ankara, 1985).

После этого эпизода в анатолийском варианте появляются новые

моменты, которые значительно обогащают повествование. Тахир был спасен из моря дочерью падишаха другой страны. Одна из них полюбила его, и он, забыв Зухру, остался со своей спасительницей. Однако, узнав от караванщика, что его возлюбленная выходит замуж за другого, он вспомнил Зухру и пустился в обратный путь.

В узбекском варианте этот фрагмент отсутствует. Тахир вернулся домой и встретился с Зухрой, однако во время их свидания он, несмотря на ожесточенное сопротивление, был схвачен по доносу Араба. В анатолийском варианте описание возвращения Тахира имеет ряд характерных особенностей. Тахир, бывший до сих пор пассивным, безропотным, покорным судьбе, стал вдруг решительным, смелым, готовым к борьбе, его характер приобрел черты храбрецов раннего эпоса. К концу этого эпизода по просьбе Зухры он вновь становится безропотным и пассивным. Таким образом показаны трудности любви.

С этим мотивом связан мотив вешего сновидения. Зухра, увидев во сне, что Тахира укусила черная собака, проснулась. Предчувствуя несчастье, она истолковала сон. Согласно нашей традиции, черный цвет символизирует несчастье: злая (черная) судьба, надеть черное (траур), черная земля (могила). Кроме того, словом «черный» турки обозначают Север и стужу. Эта символика свойственна и другим народам. В словаре символов Север обозначает стужу и бесплодие (III. 272). Встречающийся в рассмотренном фрагменте мотив вешего сновидения также интернационален и внесен в указатель мотивов под номером F 1068. В узбекском варианте этот эпизод отсутствует.

Общими для обоих вариантов мотивов являются поиски Тахира Зухрой и получение известия о приготовлениях к свадьбе от караванщиков. Данный мотив, показывающий социальный состав общества в ту эпоху, традиционен для многих эпических сказаний (об Алпамыше, о Деде Коркуде, об Ашик-Гарибе). Мотив намерения выйти замуж или жениться на другом персонаже, как и мотив появления на свадьбе в последний момент, не является только турецким, он встречается и в «Одиссее», и в сказках «1001 ночь», и в литературах других народов. В указателе он стоит под номером T 102 (и содержится в обоих вариантах). Сразу после него следует эпизод кончины Тахира. В анатолийском варианте он чрезвычайно богат событиями, тогда как узбекская версия менее насыщена ими и отличается краткостью. В обоих вариантах присутствуют элементы, мистические в своей основе. После смерти Тахира Зухра пришла на его могилу и умерла, а затем проникла в нее. Таким образом иллюстрируется основное положение исламского мистицизма: тезис о бренности земных радостей и страданий по сравнению с загробным блаженством.

В анатолийском варианте после смерти Тахира Зухра чуть не лишилась разума. Знахари и врачи сказали, что она поправится, если съест мясо Тахира. Для этого от тела юноши отрезали кусок, из которого сделали котлету. Однако нянька Зухры, узнав об этом, предупредила ее. Зухра мясо есть не стала. Этот мотив — один из типичных в анатолийской версии. После гибели Зухры в обоих вариантах следует смерть Карабатыра и Араба, сыгравших роль соперников.

Повествование подошло к концу. Однако в каждом из двух вариантов души умерших соединились: две розы, белая и красная, распустились на могиле и обвинили ее своими колючими побегами. Здесь присутствуют элементы индийского учения брахманизма, с которым связаны метампсихоз и трансмиграция. В то же время мотив героя, становящегося цветком, встречается в разных сказках, и в указателе моти-

вов он значится под номером Д 212. С точки зрения содержания сравниваемых вариантов, в них много общего, только в анатолийском больше деталей.

Рассмотрим вкратце это сходство:

1. В обоих вариантах герои родились в семьях правителя и везира. Оба отца стары и бездетны.
2. Рождению детей предшествовал договор об «обручении с колыбели».
3. Герои вместе растут и воспитываются.
4. Между героями зарождается любовь.
5. Отец Тахира умирает, и отец Зухры отказывается выдать дочь за юношу.
6. Тахир посажен в сундук и брошен в море.
7. Тахир успевает на свадьбу Зухры.
8. Тахир схвачен и убит.
9. Зухра кончает с собой, и ее хоронят рядом с Тахиром.
10. На могиле влюбленных вырастают розы и обвивают ее колючками.

Это перечисление сходных мотивов дает возможность проследить то общее, что есть в обоих вариантах в части формальных признаков: стиль, принципы объединения прозы и стихов. Сходны формы вступления, перехода от одной темы к другой и заключение. В анатолийской версии вступительная формула пришла из письменного источника: «Сочиняющий и сообщающий известия...», в узбекском же сказано только: «Во времена слез...». Множество сходных формул использовано при переходе от одной темы к другой, например, от прозы к стихам в анатолийском варианте: «Посмотри, что он сказал» или «этот бейт гласит». В обоих случаях завершающей формулой выбрана молитва. В анатолийском варианте это фатиха — заупокойная молитва. Кроме того, оба варианта сопровождаются особым поэтическим воодушевлением, исключительной плотностью чувств, особенно узбекский, в котором содержится 41 стих, состоящий из 220 четверостиший. В анатолийском варианте — 28 стихов, представленных четверостишиями.

Форма и содержание стихов различны. В узбекском варианте в некоторых четверостишиях последняя строка, повторяясь, образует пятистишие. Делалось это потому, что узбекский вариант исполнялся под аккомпанемент саза. Столь близкое сходство между различными версиями объясняется тем, что оба народа имели общие культурные корни. Позднее, в новой социальной и культурной среде, обогатившись новыми мотивами, сказание предстало в его сегодняшней форме. Имеющиеся на сегодня сведения о сходстве и различиях вариантов предания обогащают нас новыми знаниями о связях между Средней Азией и Анатолией. Очевидно, что сказание о Тахире и Зухре пришло в Анатолию через Азербайджан, причем позже, чем в Узбекистан.

Итак, можно сказать, что распространение письменной и устной традиций шло как северным, так и южным путем. Северный путь: Стамбул—Крым—Казань. Книги, печатавшиеся в Стамбуле, шли в Крым, из Крыма — в Казань; в свою очередь, в Казани издавались произведения среднеазиатских авторов. В 1908 г. в Казани увидела свет «Повесть о Тахире и Зухре». Издал ее А. М. Zarifoğlu Orzaev.

Что касается южного пути, то это был путь из Анатолии в Азербайджан, а затем в Туркменистан. По этому пути шло переселение; здесь в XVI в. велись многочисленные войны и военные отношения стали главными. На этом пути влияние повести о Тахире и Зухре сгало заметно ослабевать.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ См. об этом: *Naili Boratav P.* Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği. Ankara, 1946; *Fikret Türkmen.* Aşık Garip Hikâyesi. Ankara, 1974; *Tahir ile Zühre.* Ankara, 1983; *Sükrü Elçin.* Kerem ile Aşık. Ankara, 1949; Halk Edebiyatına giriş. Ankara, 1981; *М. Н. Тәһмасиб.* Азәрбајчан халг дастанлары. (Орта әсрләр). Бақы, 1972.

² Варианты: турецкие: *Fikret Türkmen.* Tahir ile Zühre. Ankara, 1983; туркменские: *Молла Непес.* Зөһрә—Таһир. Ашгабат, 1940; казахские: *К. Ж. Жумалиев.* Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. Т. I. Алматы, 1958; азербайджанские: *Јереванлы Әкбәр.* Азәри-ермәни әдәби әләгәләри. (Гәдим дөврдән XVIII әсрин сонунә гәдәр). Јереван, 1968; *М. Н. Тәһмасиб.* Азәрбајчан халг дастанлары. (Орта әсрләр). Бақы, 1972.

³ Анатолийский вариант «Повести о Тахире и Зухре»—недатированная литография. 64 с; узбекский вариант: *Тоҳир ва Зухра: Достанлар.* Тошкент, 1974. С. 5—49.

⁴ *S. Thompson.* Motif Index of Folk Literature. Bloomington—Indiana, 1955—1958.

6 с.

⁵ *Jean Chevalier—Alain Gheerbrant*//Dictionnaire des Symboles. Paris, 1974. Т. 4.

Перевод с турецкого *Н. А. Аникеевой.*

Ф. УРМАНЧЕЕВ

ЗОЛОТАЯ ВОЛЧЬЯ ГОЛОВА НА ЗНАМЕНИ

(К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ОБРАЗА ВОЛКА В ДРЕВНЕТЮРКСКОМ ЭПОСЕ)

О широкой распространенности образа волка в мифологии и фольклоре народов Востока и Запада не приходится дискутировать. Истина эта общеизвестна. Немало также высказано гипотез о происхождении его. Нас в данном случае интересует вопрос о возможности некоторой конкретизации ранних гипотез и связи их с отдельными историко-этнографическими явлениями древности.

Из древнетюркской легенды, приводимой Н. Я. Бичуриным, известно, что рожденный волчицей Ашина был человеком с великими способностями, в связи с чем он был признан государем: «посему он над воротами своего местопребывания выставил знамя с волчьей головой — в воспоминание своего происхождения» [1. С. 221]. Это, пожалуй, единственный случай, когда изображенный на знамени символ прямо указывает, от кого происходит родоначальник племени, хотя существенно измененные отражения его сохраняются и во многих других случаях. Любопытно также, что по своему происхождению обычай этот — тюркский, ибо связан с племенами хунну и с домом тукю Ашины. Впоследствии он, очевидно, вместе с указанной тюркской легендой был заимствован и монголами, причем без особых изменений. Как свидетельствует легенда, Чингисхан тоже родился от серого волка, и, «что своего предка, монголы изображали на знамени золотую голову волка» [2. С. 336]. Обычай этот имел, видимо, среди тюркоязычных племен столь глубокие корни и был так широко распространен, что монголы сочли необходимым принять и объявить его своим. Это имело и определенное политическое значение, ибо как бы подтверждало близость монгольских племен с тюркскими, составлявшими значительную часть населения империи монголов.

О возможной древности рассматриваемого мотива легенды свидетельствует и такой факт. Среди археологических находок из относящихся к VII—VI вв. до н. э. Башадарских курганов Центрального Алтая имеется мастерски сделанное кнутаовище нагайки. Ведший раскопки в этих курганах С. И. Руденко подробно характеризует кнутаовище, на котором были вырезаны три волчьи головы, покрытые золотыми листками: «Это скульптурные, прекрасно выполненные, хорошо нам известные головы зубастого и клыкастого зверя со слегка вздернутым носом, хорошо моделированными глазами и острым ухом» [3. С. 78]. На основе этого описания можно сделать некоторые предварительные выводы.

Понятно, что нагайка — орудие охотника и скотовода. Возможно, что она находила применение и при боевых столкновениях. Боевая нагайка — не редкость для кочевника и скотовода, как и кинжал с такими же изображениями. Когда-то золотая волчья голова изображалась, видимо, на предметах быта, ритуала, о чем свидетельствуют петроглифы Центральной Азии и Северной Америки, на боевом оружии. Важно и то, что С. И. Руденко особо подчеркивает «воинственный вид» этих изображений, называет их «хорошо нам известными». Очевидно, в данном случае речь идет о той самой золотой волчьей голове, которая потом была перенесена на боевое знамя Ашины и Чингисхана.

Указанная традиция распространилась позже и среди некоторых других тюркоязычных народов. К примеру, у башкир: «Почитание волка было весьма распространено в Башкирии. Вожди племен, а позже ханы и нередко волостные старшины как символ их административной власти носили знак с изображением волчьей головы» [4. С. 26].

Все эти данные о своеобразном обычае тюрко-монгольских племен являются позднейшими отражениями довольно распространенных явлений, происхождение которых связано не только с ясно выраженными отголосками тотемизма. Корни этого обычая глубже и связаны с другими, быть может, более древними воззрениями. Здесь сразу же можно отметить достаточную распространенность его. Вообще, изображения разнообразных животных или символов в различных случаях жизни играли, очевидно, немалую роль. Несколько отвлекаясь от знамени, отметим, что в общенациональном плане изображения голов хищных зверей, в том числе и волка, на разнообразных предметах быта и на воинском снаряжении относятся к древнейшей истории многих племен и народов. В монгольском «Мэн-да бэй-лу», например, имеется следующее сообщение: «Что касается золотых дощечек, которые они носят при себе, то знатные чиновники первого ранга носят на поясе золотую дощечку (с изображением) двух тигров, обращенных друг к другу, называемую „драка тигров“» [5. С. 73]. Непосредственно соприкасаясь с татарско-башкирской легендой о Белом Волке, спасшем народ от гибели, следующее сообщение К. Тацита об иудеях: «В своих святилищах они поклоняются изображениям животного, которое вывело их из пустыни и спасло от мук жажды». В тюркских легендах нет сообщения о том, что волчьей головой они устрашали врагов, хотя и известно, что ударный костяк тюркского войска составляли *фули*, как назывались телохранители кагана. Фули на монгольском языке тоже значит *волк*. «Для управления войсками тюрки пользовались „знаменами с золотой волчьей головой“, а для передачи приказов — „стрелой с золотым копьем с восчаной печатью, своего рода пайцзой“» [6. С. 166; 1. С. 229]. Указанное «недостающее» звено тюркской легенды может быть восстановлено на основе следующего сообщения Тацита о германцах: «Здесь племена обычно хранят в лесах и священных рощах, а идя в бой, битву, несут перед собой» изображения диких зверей [7. С. 151, 190]. Что данное сообщение по-своему дополняет тюрко-монгольскую легенду и говорит о каких-то ритуальных функциях этих «изображений», подтверждается и некоторыми другими данными. В древнем Израиле, например, существовал обычай к головному убору, тюрбану, белому кидару спереди пришивать полированную золотую дощечку с выгравированной надписью «святыня господня» [8. С. 136]. О важной роли изображений различных животных в общественной жизни рода, племени и народа достаточно явно свидетельствуют данные по этнографии лесных племен Африки [9. С. 191], народов Австралии и Океании и др.

Выставление воинских знамен с различными изображениями было известно в глубокой древности. В воинской реляции Саргона II—ассирийского царя последней трети VIII в. до н. э., написанной в ярко хвастливом тоне, есть выражение: «Значков, грядущих передо мною». Этим словам И. Дьяконов дает следующее объяснение: «Вместо знамен перед полками в древности носили металлические значки с лентами; на значках изображались божества и их символы» [10. С. 333]. В данном случае имеется в виду изображение, в известной степени оторванное от своей первобытной мировоззренческой, быть может, тотемистической основы и приобретшее чисто символическое значение. Но на этой основе нельзя отрицать связи, в сущности, любых картин, схем, символов, изображений на любых предметах быта, ритуала, тем более боевых знаменах, с какими-то большими ритуалами или общественно-политическими, историческими событиями. В любом случае они так или иначе сохраняют отголоски первобытных воззрений. С этой точки зрения достаточно показателен следующий отрывок из башкирского кубaira «Урал-батыр», сохранивший отголоски очень древних обрядов и обычаев и связанных с ними представлений. На вопрос прибывшего издалека и удивленного Урал-батыра: почему люди плачут и горюют, один из стариков отвечает:

В день рождения падишаха каждый год
В честь его матери и отца,
В честь колодца, из которого брали воду,
Чтоб новорожденного падишаха омыть,
Существует обычай жертвы приносить.
На знамени падишаха
Птица — черный ворон — [изображена].
Раз в году бывает день,
Когда кормят этих птиц.
Вон, егет, видишь ты этих птиц?.. [11. С. 283, 284].

(Пер. Н. В. Кидайш-Покровской, А. С. Мирбадалевой, А. И. Хакимова)

В данном сказании переплелись представления различных исторических эпох, что несколько «запутало» общеизвестный мотив первобытной антропофагии, который никак не мог быть связан с человеческими жертвоприношениями во имя верховного божества древних тюрков — Тенгри, ранее, по крайней мере, в древнетюркской письменности, выступавшего под собственным именем — Небо. Другое дело — человеческие жертвоприношения воде или хозяину водной стихии, отразившиеся в мифологии древних цивилизаций Мезоамерики, Древнего Китая или племен и народов Океании. Здесь нас интересует вопрос об изображении черного ворона на знамени падишаха во время обряда, связанного с человеческими жертвоприношениями и, в сущности, ничем особенным не отличающегося от кровопролитных межплеменных и межродовых войн. Связь же образа черного ворона со смертью может быть доказана многочисленными примерами из мифологии и эпоса самых разных народов Востока и Запада.

Символические изображения на знамени получили наиболее интересное отражение в древнеиндийском эпосе, особенно в «Сказании о великой битве потомков Бхараты». В нем сообщается, что, когда Кауравы подготовились к битве, сын царя Шантану и Ганги, седовласый Бхишма «на сверкающей серебром колеснице с белым стягом, на котором сияла золотая пальма, в серебристых доспехах появился перед войском, как месяц, осененный белым облаком» [12. С. 454]. В данном случае изображенная на знамени пальма не является символом воинственности, ибо она выступает обычно как символ мира и дружбы. И известное выражение «пальма первенства» говорит о символах, никак

не связанных с воинскими походами. Дело в том, что еще в Древней Греции победителям в спортивных соревнованиях вручали ветку пальмы или венки из листьев пальмы, откуда и идет выражение «пальмы первенства» [13. С. 6]. Все это свидетельствует о том, что знамя Бхишмы связано не столько с его воинственностью, сколько с мирными и безобидными занятиями.

Более близок к древнетюркскому символу вид знамени великого воина, сына Кунти и бога солнца Сурьи — Карны. При описании грозной битвы под водительством Карны в сказании говорится: «И вот Карна появился перед войском на блистающей, как солнце, колеснице. В руках его был золоченый лук, на знамени — изображение боевого слона». Такое изображение говорит о воинственности Карны и явно переключается с древнетюркской легендой.

Еще более интересное и «двузначное» толкование данного мотива представлено при описании битвы исключительно воинственного и грозного Арджуны. Когда он вел бой, «обезьяна, изображенная на стяге Арджуны, испустила ужасный вопль, который привел в замешательство и смятение воинов Карны» [12. С. 477, 498]. Слова эти примечательны во многих отношениях. Типологическая близость данного мотива с древнетюркским изображением не вызывает сомнений. Еще важнее другое: в данном случае символ на знамени как бы заменяет самого богатыря. Широко известны данные о том, что обычно противников приводит в смятение богатырский крик *самого* эпического героя. В якутском эпосе «Нюргун Боотур Стремительный» встречаются слова, определяющие мощь крика богатыря:

Понял Нюргун Боотур —
Зверь его вызывает на бой;

Взревел богатырь,
Как свирепый бык [14. С. 75].

(Пер. В. Державина)

Мотив этот, широко распространенный в народном эпосе, берет свое начало от относящегося к XXV—XXIII вв. до н. э. шумеро-аккадского «О все выдавшем», где есть слова: «Хумбаба—ураган его голос» [10. С. 135].

Рассмотрение многочисленных параллелей дает возможность прийти к выводу о том, что символы, изображенные на знаменах или на других предметах, в сущности, полифункциональны. Обратим внимание на то, какую роль играет символ на стяге древнеиндийского Арджуны. Он не только является знаком богатыря, но и играет важную роль в ходе битвы, в известном смысле заменяя самого богатыря, он служит для *устрашения противника*. На стяге Арджуны это проявляется в прямом, непосредственном действии символа — в *его ужасающем вопле*. Однако следует сказать, что это очень редкий случай, когда символическое изображение вступает в непосредственное действие. Очевидно, что в указанном действии символического изображения отражается его наиболее архаическая, изначальная функция. Значит, символ этот, в основном являясь изображением чего-либо, чаще кого-либо, все равно должен оказывать определенное, в данном случае — устрашающее действие на противника, даже, можно сказать, на окружающих вообще. Для этого символическое изображение должно иметь не только вид опасного хищного зверя или животного — боевого слона, леопарда, волка или головы волка, но и какое-то другое более «опасное», таинственное, сакральное и зловещее значение. В древнетюркской легенде речь идет об изображении головы предка племени и говорится о почтительном отношении к нему. Такое толкование символа на древнетюркском знамени не дает объяснения его древнейших функций. И здесь

можно обратиться к вопросу о роли масок, которые были распространены у многих народов. У тюркских народов отголоски их сохранились в основном в виде реликвий. С. Н. Шитова, например, видит отдельные атрибуты масок в одном из бушмансуун-кыпчакских елкалыков башкир. В форме его угадывается форма древней маски. На некое устрашающее воздействие рассчитаны и синие стекла на месте глаз, и красный сердолик на месте рта и носа [15. С. 18]. У всех народов маски обладали, в сущности, одними и теми же особенностями и выполняли идентичные функции. «По общему мнению, подтверждаемому достаточным числом фактов, маски эти — лица родовых предков, среди которых могли быть и давно умершие члены рода, и животные, и птицы, и сверхъестественные существа» [16. С. 114]. Говоря о сверхъестественных существах, уместно вспомнить некоторые сюжеты, связанные с рассматриваемым явлением и отразившиеся в древнегреческой мифологии, например, мифы о горгонах, у которых были медные руки с острыми когтями; на головах их вместо волос двигались, шипя, ядовитые змеи; губы их были красные, как кровь; глаза горели яростью; и в камень обращался любой от одного взгляда горгоны Медузы. Как известно, голову горгоны Медузы отрубил один из великих героев Древней Греции — Персей. Позже Персей побеждал многих врагов при помощи головы Медузы, от одного вида которой противники превращались в камни. Голова Медузы украшала эгиду, перекинутую через голову непобедимой богини-воительницы Афины Паллады [17. С. 106—109, 295].

В гораздо более поздние эпохи развития народного эпоса эти качества так или иначе переносятся уже на самих богатырей. Рассказывая о легендарном волжском богатыре-великане, Ибн-Фадлан, посетивший Волжскую Булгарию в 922 г., сообщает, что если на этого великана посмотрит мальчик — то непременно умрет, а если же взглянет беременная женщина, то у нее будет выкидыш [18. С. 76].

На основе сравнительно-исторического изучения фольклора и петроглифов Центральной Азии и Северной Америки акад. А. П. Окладников приходит к выводу о возникновении культа волка и легенд о нем в каменном веке, когда охота играла в Центральной Азии ведущую роль, в связи с чем и возникает сюжет космической охоты, который из фольклора широко проникает в петроглифы многих племен и народов. По этому сюжету, звезды на небе являются воплощением живых существ, когда-то живших на земле. По легендам и преданиям многих тюркоязычных народов, от исхода космической охоты на небе, продолжающейся уже много веков, зависит судьба всего мироздания, всей Вселенной [19. С. 38—43]. Так, истоки легенд о волке выходят далеко за пределы тюрко-монгольского фольклора и связываются с творчеством многих племен и народов и первобытной мифологией о конце мироздания.

Возвращаясь к вопросу о масках, следует иметь в виду, что они должны были вызвать уважение к предкам и страх перед ними. Надевая определенную маску, амурский шаман, например, на глазах соплеменников перевоплощался в могущественного грозного духа-предка. У многих народов считалось, что предки спустились с неба, т. е., так же как «древнетюркский волк», они почитались как существа небесного происхождения. Вообще представление о том, что тотемные животные являются духами-покровителями, появилось в глубокой древности — еще в эпоху камня. Полагалось, что, войдя с ними в какой-то контакт, в какую-то связь, можно приобрести хотя бы часть их сверхъестественной силы [20. С. 28, 29, 34], а это, в свою очередь, вызывало почтительное

отношение к духу-покровителю со стороны соплеменников, страх перед ним у противников, страх не столько перед потомками грозного духа, сколько перед ним самим, перед изображением духа предка-покровителя, в рассматриваемом случае — перед головой волка. При этом следует помнить, что, по представлениям некоторых народов, умершие предки или духи могли возродиться вновь и принять непосредственное участие в делах живых людей. Именно так происходит в древнеиндийском эпосе, когда символ на знамени Арджуны ведет себя как живое существо и издает страшный вопль, который прежде всего должен был напугать противников эпического героя, в данном случае — Арджуны. Какая-то вера в возможность возрождения предка-волка и его непосредственного участия в битве сохранилась, очевидно, и у тюрко-монгольских народов.

Приведенные материалы свидетельствуют о том, что изображение волчьей головы на знамени древних тюрков в конечном счете восходит к эпохе, когда тотемизм постепенно отступал, хотя существенные его пережитки оставались. Важное значение приобретал культ предков, прежде всего связанный с культом духов-покровителей, нередко спустившегося с неба животного. Вот почему волчья голова на знамени древних тюрков и монголов должна была вызывать страх и трепет тех, кто оказывался в рядах их противников.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений с народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.
2. Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? К толкованию «Слова о полку Игореве» // Изв. АН СССР. 1947. Т. 6, вып. 4.
3. Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
4. Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
5. Мэн-да бэй-лу: Полное описание монголо-татар. М., 1975.
6. Худяков Ю. С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
7. Тацит К. Соч.: В 2-х т. Л., 1969. Т. 2.
8. Косидовский З. Библейские сказания. М., 1966.
9. См.: Колин М. Тернбул. Человек в Африке. М., 1981.
10. Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981.
11. Башкирский народный эпос. М., 1977.
12. Три великих сказания Древней Индии. М., 1978.
13. Русча-татарча сүзлек. Казан, 1958. Т. 3.
14. Нюргун Боотур Стремительный: Якутский героический эпос олонхо. Якутск, 1975.
15. Шитова С. Н. Финно-угорский компонент в народной одежде башкир // В кн.: Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984.
16. Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвиней. М., 1980.
17. Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1975.
18. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М., 1939.
19. Окладников А. П. Петроглифы Чулутын-гола (Монголия). Новосибирск, 1981.
20. Окладникова Е. А. Загадочные личины Азии и Америки. Новосибирск, 1979.

ИЛЬЗЕ ЛАУДЕ-ЦИРТАУТАС

КИРГИЗСКИЙ ПОЭТ-СКАЗИТЕЛЬ САГЫМБАЙ ОРОЗБАКОВ (1867—1930) И ЭПОС «МАНАС»

О. Сагымбай, сын Орозбака, принадлежит к последним крупным поэтам-сказителям (aqın-ıǵıǵı [1]) из киргизов, которые ныне живут в Киргизской ССР. Как и многие другие поэты-сказители его народа, он принял участие в создании величественного эпоса «Манас», который является вершиной устной поэзии. Сагымбай был одним из немногих сказителей нашего времени, которые могли исполнять все три традиционные части эпоса (I—«Манас», II—«Семетей», III—«Сейтек») [2] и в то же время создавали собственные варианты. Одновременно Сагымбай исполнял другие эпические произведения, импровизируя на разные темы и по разным поводам. При жизни у исследователей его творчества он был известен преимущественно как son manasçı [3] — «великий исполнитель Манаса». При том огромном значении, которое придается эпосу «Манас», остальная поэзия Сагымбая остается в тени.

Запись версий «Манаса», созданных Сагымбаем [4], началась уже в 1922 г. Начало этому положил башкир Каюм Мифтаков, который учительствовал у казахов и собирал их фольклор. После переезда в 1916 г. к киргизам он и у них продолжал свою собирательскую и исследовательскую деятельность [5]. Однако версии «Манаса» Сагымбая он записывал недолго. Тем не менее его труд был продолжен киргизом Ибраимом Абдирахмановым (1888—1967), который в то время уже сам был manasçı, а позднее стал одним из самых известных отечественных исследователей «Манаса» [6]. Он сопровождал сказителя в последние годы его жизни и записывал исполнение им эпоса перед собиравшейся аудиторией [7]. (Сначала записи производились в юрте сказителя с его согласия [8]). Всего с 1922 по 1926 год на 5 505 страницах было записано общей сложностью 180 378 стихотворных строк [9], которые сохранили только первую часть трилогии. К сожалению, не было возможности записать две другие части — «Семетей» и «Сейтек».

Все, кто слышал сказителя, а также исследователи, которым была доступна рукопись, единодушно определяли поэзию Сагымбая как весьма самобытную. Первые исследования киргизских и казахских ученых, которые занимались языком и стилем «Манаса», основывались именно на этом варианте эпоса [10]. Потому неудивительно, что отделение по изучению эпоса «Манас», основанное в 1957 г. в Институте языка и литературы Академии наук Киргизии во Фрунзе, первым для издания, когда речь зашла о публикации текстов отдельных сказителей, выбрала вариант Сагымбая [11]. В годы войны были изданы отдельные отрывки из рукописи [12], а в 1978—1982 гг. — полный текст

отрывка, уместившийся в четырех томах [13]. К сожалению, это не научное издание, хотя планировалось оно таковым. В нем не удалось избежать сокращений, хотя никаких оговорок на этот счет сделано не было.

Поскольку указанное издание дает возможность составить впечатление о поэтическом творчестве Сагымбая и западным тюркологам, расскажем вкратце о жизни и творческом пути поэта-сказителя [14].

1. Сагымбай родился в 1867 г. в местности, расположенной недалеко от нынешнего населенного пункта Кабырга к югу от Иссык-Куля. Его предки принадлежали к роду Сайак (племя Курман-мойнок), который кочевал по Тянь-Шаню [15]. Отец Сагымбая — Орозбак, которого он потерял в тринадцать лет, был музыкантом у манапа Ормона из рода Сары Багыш [16]. По преданию, он играл на карнае и мастерски исполнял старинные киргизские мелодии [17]. Вероятно, он играл и на других инструментах, например, на очень популярном у киргизов комузе. Вполне возможно также, что он был и сказителем. Во всяком случае, его старший сын Алишер был известным *manasči* [18]. Поэтические и музыкальные способности так же, как и призвание *manasči*, в некоторых семьях передавались из поколения в поколение [19]. Решающим для становления будущего поэта-сказителя было то, что его увлечение всегда поощрялось в семье [20]. Уже ребенком он проявлял интерес к устной поэзии и сказительству, хотя с девяти лет обучался письму и чтению у узбекских мулл, которые приходили в киргизское кочевье [21]. Позднее его поэтическая одаренность проявилась в импровизациях небольших песен-стихов (*inǵa*). Однако сказителем «Манаса» (который он начал исполнять (частично?) уже в шестнадцать лет) [22] Сагымбай стал после переселения на Тянь-Шань вскоре после смерти отца вместе со старшим братом Алишером. Здесь в местечке Кочкор, где находилась зимняя стоянка его родовой группы, он провел много лет. В летние месяцы Сагымбай скакал от *ǵajloo* (летнего пастбища) к *ǵajloo* и пел свои песни. Должно быть, уже в двадцать лет он был знаменитым *manasči*, потому что уважаемый манап Сооронбай пригласил его к себе именно в таком качестве [16]. Но Сагымбай оставался у него недолго [23]: как поэту-сказителю ему была уготована кочевая жизнь. На праздниках всех киргизских родов, которые так же, как и у казахов, никогда не проходят без сказителя [24], он был в высшей степени желанным, уважаемым гостем, и потому очень скоро уже мог кормить себя и свою семью только за счет своего пения, т. е. подношениями тех, кто его принимал и слушал [25]. Его популярности способствовали и то, что он обладал очень благозвучным, глубоким голосом [26]. Сагымбай был высокого роста, крепкого телосложения и широк в плечах [27], однако при этом человеком очень чувствительным; слезы легко наворачивались ему на глаза, если он сталкивался с заботами и печалью [28].

Во время большого восстания в 1916 г. Сагымбай, как и многие киргизы, бежал со своей семьей в Синоцзян. Здесь он беспрестанно пел «Манас» в местных киргизских поселениях. Все это помогло ему и его близким выжить в условиях голода, который охватил этот район в то время [29]. Вернувшись через два года на родину, Сагымбай, возможно, еще мог, несмотря на сложную обстановку тех лет, продолжать кочевую жизнь в качестве *aqın* и *manasči*. Известно, что однажды сын манапа Ормона пригласил его к родственникам в Андижан (Узбекистан), где он и исполнил «Манас» [30]. Летом 1922 г., когда к Сагымбаю пришел Каюм Мифтаков, а вскоре и И. Абдирахманов, он гостил на одном из известных пастбищ Тянь-Шаня — в местности Солтон-Сары. В том же году он посетил род Солто на

р. Чу, где его, как всегда, приняли очень дружелюбно. На прощание поэту передали девять лошадей, почетные одежды и деньги [31]. Сказитель счел своим долгом сказать про Солто: «Такого гостеприимного и жизнерадостного народа нет больше нигде» [32].

Когда в 1926 г. была закончена запись первой части его трилогии «Манас», Сагымбай был уже тяжело болен. Дальнейшая запись, как уже говорилось, стала невозможной. На короткое время, после того как в 1929 г. он с семьей переехал в Тори-Айгыр на Иссык-Куле, сказитель почувствовал себя несколько лучше и даже снова стал исполнять «Манас» перед публикой [33]. Однако весной следующего года его состояние ухудшилось настолько, что было решено вернуться в Кочкор. По дороге туда Сагымбай в последний раз выпил воды из р. Анырт и сразу же умер — в повозке, которая должна была привезти его на родную землю, на древнюю зимнюю стоянку его рода [34]. Почтенный возраст, характерный для многих сказителей Средней Азии, ему предопределен не был — он умер в шестьдесят три года [35].

2. Жизнь Сагымбая подтверждает, что путь к преимущественно импровизирующему эпическому певцу (aqın-žotoqçı) проходит через небольшое стихотворение-песню. Уже ребенком сказитель знал обрядовые песни в том виде, как они исполнялись на свадьбах и поминках [36]. От заучивания наизусть он вскоре перешел к собственной импровизации. В течение всей жизни, и даже тогда, когда он был уже знаменитым manasçı, Сагымбай исполнял, импровизируя, стихи-песни на все темы [37]. На больших торжествах в память об усопших (aş) ему чаще всего выпадала роль žağçı (досл.: восклицатель), который хорошо сложенными стихами приглашает гостей и песней руководит ходом торжества [38].

Другие çoң manasçı также постоянно исполняли небольшие эпические и песенные произведения того же стихотворного размера, что и «Манас». Как для будущих, так и для уже опытных manasçı необходимы были постоянные упражнения в импровизации [39].

Удалось записать лишь немногие из стихов-песен Сагымбая [40]. Однако в народе он был известен как великий aqın-irçı, искусство импровизации которого постоянно вызывало восхищение. Так, И. Абдирахманов вспоминал, как сказитель на одних из поминок в течение многих часов в плаче воспевал жизнь и деяния умершего (qoşoq) [41].

Между тем нет никаких указаний на то, принимал ли Сагымбай участие в состязаниях сказителей (ajtiş), в которых все зависело исключительно от импровизации. Из крупных manasçı XIX—начала XX в. среди тех, кто прославился в этом жанре киргизской устной поэзии, исследователи до сих пор называют имена лишь сказителя Балыка (1793—1873), его сына Найманбая (?—?) и Назара (1835—1902) [42]. Возможно, что Сагымбай участвовал и в состязаниях сказителей «Манаса», которые устраивались между отдельными manasçı. Суть этих состязаний заключалась в том, чтобы заранее выбранный эпизод или четко обозначенный отрывок эпоса исполнять как можно дольше и интереснее [43].

Точно известно, что Сагымбай, почти как все aqın-manasçı его поколения, исполнял в собственных вариантах и меньшие эпосы [44]. В самых общих чертах подчеркивается, что он владел всеми жанрами киргизской устной поэзии [45] и выступал в качестве распространителя творчества других aqın-irçı.

Далее следует подчеркнуть, что сказитель был известен и как историк. Куда бы он ни приезжал во время своих странствий, всюду его интересовали сведения об истории отдельных киргизских родов. Мно-

гое из того, что он узнал, вошло и в его версию «Манаса» в качестве поясняющих дополнений [46].

3. Киргизские исследователи подробно занимались и таким вопросом: когда юный Сагымбай услышал «Манас» и кто в последующем стал его учителем? Вероятно, можно согласиться с тем, что он впервые познакомился с «Манасом» через своего старшего брата Алишера и с его же помощью выучил наизусть небольшие кусочки эпоса [47]. Но и от других лиц из его непосредственного окружения он мог получить первые впечатления об эпосе, поскольку Сайак, так же как и Солто, Сары Багыш, Бугу и Черик, принадлежали к тем киргизским родам, где традиции исполнения «Манаса» были, да отчасти и сейчас продолжают оставаться, наиболее сильными [48]. Согласно К. Рахматуллину, который основывается на свидетельстве сказителя Шапака (1863—1956), Сагымбай впервые мог перенять эпос (полную трилогию?) у тапасѝ Чонгбаса — учителя известного сказителя Тыныбека (1846—1902). Сагымбай также должен был присоединиться к Чонгбасу, чтобы выучить у него эпос [49]. По другим источникам, сказитель впервые услышал весь эпос от Тыныбека [50].

По обычаю всех тапасѝ, Сагымбай не называл своего учителя или учителей. Однако в одной из песен он прославил тапасѝ Акылбека (1840—?) [51], которого И. Абдирахманов считал самым известным тапасѝ своего времени. Он, вероятно, исполнял «Манас» и на калмыцком языке [52].

Вопрос о том, от кого начинающие ѝоң тапасѝ впервые слышали и у кого учились читать эпос, в сущности, не имеет уж такого большого значения, поскольку первая версия эпоса ими не сохранялась. Постоянно работая над собственным текстом «Манаса», они исправляли и расширяли его. В противоположность пассивным, т. е. просто читающим наизусть ѝала тапасѝ, манасчи-творцы постоянно работали над совершенствованием своего варианта [53].

К тому времени, когда Сагымбай стал зрелым манасчи, еще пользовались успехом крупные сказители, которые нами уже были названы: Балык, Найманбай, Акылбек, Кельдибек, Тыныбек и др. Сагымбай встречался со всеми ними, слушал их на праздниках, перенимал отрывки из версий того или иного сказителя [54]. Текст «Манаса» какого-либо сказителя не рассматривался как его собственность, он был общим достоянием всех сказителей [55]. Каждый из них старался создать законченный с художественной точки зрения и наиболее привлекательный для публики вариант [56].

Ни один манасчи не мог избежать одобрения или критики слушателей. Что касается поэтической формы и манеры исполнения эпоса, то здесь публика была удивительно консервативна [57]. С другой стороны, она просила украсить внутреннее содержание эпоса в тех пределах, какие позволяла общая линия передачи «Манаса». Слушатели второй половины XIX в., а может быть, и более раннего периода, несомненно, способствовали тому, что эпос становился все объемнее. Вообще, киргизы XIX в. восторгались красноречием, отшлифованными оборотами и новыми оттенками текста, короче, — искусством индивидуальной импровизации. Они награждали аплодисментами и щедрыми дарами того сказителя, который мог интересно, с точки зрения повествования и содержания, рассказывать короткий эпизод как можно дольше. [58]. В этом смысле характерны уже упоминавшиеся состязания сказителей «Манаса». Растянутые эпизоды, которые на таких состязаниях приносили победу, перенимались многими другими сказителями и

становились нормой [59]. Чем чаще впоследствии исполнял сказитель эпос, тем длиннее становился его вариант [60].

Это относится также и к версии «Манаса», созданной Сагымбаем. Кроме того, она подкупает отточенностью языка, что является результатом не только его многолетнего общения со слушателями и с другими сказителями, но и собственного творчества [61]. Заметно влияние и малой письменной формы. Сказитель умел почти регулярно связывать несколько строк при помощи аллитерации [62]. Часто у него встречается и конечная рифма. Строки, выступающие в качестве рефрена, нередко, как в песне, усиливают сказанное ранее [63]. Фрагменты, которые Сагымбай «расширяет», — это в большинстве случаев описание праздников, встречающееся у него почти в каждом эпизоде. Известное высказывание Чокана Валиханова о том, что эпос «Манас» представляет собой энциклопедию жизни киргизов, особенно применимо к варианту Сагымбая. Он в мельчайших деталях описал кочевую жизнь киргизов, и прежде всего обычаи, связанные с праздниками [64]. Его вариант — это сокровищница для этнологов, историков, географов и, конечно, литературоведов [65].

3. 1. Как уже указывалось, манасчи избегают называть имя своего учителя даже в тех случаях, когда они, по всей вероятности, переняли эпос в своей семье. По традиции, все сказители утверждают, что научились рассказывать эпос у героя Манаса, у одного из его сорока товарищей или у Семетей, Сейтека. Герои, являясь во сне, вменяли им в обязанность воспевать их подвиги. Вместе с обязанностью сказители получали свой талант и знание эпического текста [66]. Сагымбай тоже ссылается на такой сон. К нему якобы приходил Семетей. Поэтому, как рассказывают, он с особым вдохновением исполнял именно часть «Семетей», ибо Семетей был его духом-хранителем [67].

Упорное постоянство легенд манасчи о том, что они-де получили свое призвание от самих героев, можно объяснить тем огромным влиянием, которое оказывал эпос на жизнь киргизов. Тем, что их дар и текст получены от самих героев «Манаса», сказители повышали свой авторитет в народе, который верил в целительные силы эпоса, если он исполняется «избранным».

Сагымбай во многих отношениях принадлежал к таким «избранным». Он был поэтом, который принуждал себя к дисциплине, чтобы суметь продемонстрировать духовные, художественные и физические вершины исполнения «Манаса», которое могло длиться неделями и месяцами, и чтобы постоянно в этом совершенствоваться. Поэтому понятно, что именно Сагымбая призывали чаще всего к больным и к скоту, когда случался падеж, чтобы он своим пением способствовал исцелению [68].

Заключение. Несомненно, между киргизскими поэтами-сказителями и эпосом «Манас» существовала особая связь, которую мы можем проследить лишь с трудом. Благодаря поэтам-сказителям эпос превратился в своеобразное и в то же время монументальное произведение устной киргизской литературы. Он был их общим достижением. В то же время, с индивидуальной точки зрения, эпос «Манас» для каждого из них был апогеем их собственного поэтического творчества. Как показывает пример Сагымбая, было бы неправильно рассматривать их только как исполнителей эпоса. Специализация существовала, вероятно, лишь у пассивно исполнявших эпос *čala manasçı*. Но и они в большинстве случаев пытались разнообразить свой репертуар заучиванием песен, сочиненных *aqın-ırgı*.

Понятие «эпический певец» для Центральной Азии должно быть сформулировано по-новому, применительно к отдельным певцам. Вопрос должен быть поставлен так: что еще сочинил, соответственно исполнил данный сказитель? От ответа на этот вопрос зависит наше понимание развития центрально-азиатского тюркского эпоса в целом и в частности — «Манаса». Подобная постановка вопроса важна и для монгольского эпоса, который имеет много общего с тюркским эпосом Центральной Азии.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Ауэзов, 1961 — Ауэзов М. Героический эпос киргизов: Манас. Алма-Ата, 1961. Т. I. С. 5—25.
- Юнусалиев — Юнусалиев Б. Предисловие к кн.: Манас. Фрунзе, 1958. Ч. I, кн. I. С. 3—40/На кирг. яз.
- Лауде-Циртаутас — Laude-Zirtautas. Sänger und Feste bei den Kazaken und Kirgizen des 19. Jahrhunderts (Manuskript).
- Мамыров, 1962 — Мамыров М. Идеологические и стилистические особенности эпоса «Манас» по варианту Сайакбая Каралаева. Фрунзе, 1962/На кирг. яз.
- Мамыров, 1971 — Мамыров М. Манасчи. Ала-Тоо, 1971, № 8. С. 151—160/На кирг. яз.
- Мусаев, 1971 — Мусаев С. Манасчи Сагымбай и его вариант «Манаса» — т. I//Манас/По варианту Сагымбая, сына Орозбака. Фрунзе, 1978. С. 278—295/На кирг. яз.
- Мусаев, 1984 — Мусаев С. Эпос «Манас». Фрунзе, 1984.
- Калык — Акыев Калык. Избранные произведения. Фрунзе, 1972/На кирг. яз.
- Кыдырбаева — Кыдырбаева Р. З. Сказительское мастерство манасчи. Фрунзе, 1984.
- Любовные песни... — Любовные песни киргизского народа//Исследования по устной литературе киргизского народа. Фрунзе, 1973/На кирг. яз.
- Маргулан — Маргулан А. Чокан Валиханов и «Манас». Алма-Ата, 1971/На казах. яз.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Слово *aqın* в значении «исполняющий устно, т. е. импровизирующий поэт-сказитель», сейчас также *töktö aqın*, в противоположность *žazta aqın* «пишущий поэт», вероятно, было усвоено киргизами лишь в XIX в. через казахский (ср.: *Таштемиров Ж.* Токтогул и устная импровизационная поэзия. Фрунзе, 1980. С. 17). Первоначально киргизы называли как импровизирующих поэтов-сказителей, так и певцов, просто исполняющих наизусть небольшие песни и эпические сказания, общим словом *ıŋı* (<*ır*—традиционная форма песни в тюрко-монгольской поэзии: семи-, восьмислоговые строки, связанные начальной рифмой). Конечная рифма в качестве грамматической конечной рифмы нерегулярно встречается в эпических произведениях и более регулярно — в небольших песнях). В результате более поздней дифференциации значение «поэт-сказитель или исполнитель небольших песен» было перенесено на *ırçı*, в то время как поэтов-сказителей, а также исполнителей эпических произведений стали называть *žotoqçı* (<*žotoq* 'сказка, эпос'). (Ср.: Мамыров. 1971. С. 151). Сочетания *aqın-ırçı*, *aqın žotoqçı* означают «импровизирующий поэт-певец», соотв. 'сказитель эпоса'. То же значение имеют и выражения *šoŋ ırçı*, соств. *šoŋ žotoqçı* 'великий певец, сказитель эпоса' (см.: примеч. 3).

² Семетей — сын героя Манаса, Сейтек — его внук. Термин «эпос „Манас“» означает как первую часть трилогии, так и весь эпос (Юнусалиев. С. 28). Еще недостаточно исследован вопрос о том, когда возникли части «Семетей» и «Сейтек». Тем более интересно, что еще в наше время были сказители, которые продолжили генеалогию Манаса его новыми потомками. Так, сказитель Сайакбай Каралаев (1894—1971) создал новый цикл — уже о правнуке героя Кенене и его сыновьях Алымсарыке и Кулансарыке (Жирмунский М. Тюркский героический эпос. Л., 1971. С. 28). Сказители Шапак (1863—1956) и Жакшылык Сарыков (18...) также должны были дополнить трилогию новыми частями (Мамыров. 1962. С. 21). Сегодня у киргизов Синьцзяна Жусуп Мамай из округа Кызыл-Суу, которому около 70 лет, исполняет 8 частей эпоса: Манас, Семетей, Сейтек, Кененим, Сейти, Асыл Бача—Бек Бача, Сом Билек и Чигитей. Сказитель, который посещал обычную для своей страны школу и в 16 лет уже основательно изучил около восьмидесяти произведений классической исламской литературы (Millätlär, Räsimlik j. 1979. № 10. С. 42), в последующий период, видимо, выучил наизусть эпос «Манас» в восьми частях (за восемь лет) и сделал это по записи своего брата Балбая, который сам был сказителем «Манаса», и к тому же записал первые три части эпоса в исполнении других сказителей и выучил их. Остальным пяти частям он научился у сказителя Ибрайима (?), который считается их создателем. Рукопись

«Манаса», сделанная Балбаем, вместе с записями других эпических произведений впоследствии была уничтожена (Manas. Bd. 1. Sänger: Züsüp Mamaj, Hrsg. Asanbaj Matli, Urumschi, 1984. S. 19, 22 (Vorwort)). Как говорят, Жюсюп Мамай сквозь многие тяжелые годы пронес в памяти свыше 200 000 стихотворных строк, которые были недавно записаны в Пекине и опубликованы (см. выше). Том 2 — «Семетей» — появился в 1985 г. Поскольку Жюсюп Мамай только исполняет наизусть, его можно сравнить с čala manasčı из Киргизской ССР (см. примеч. 3), которые, однако, исполняли и исполняют гораздо более короткие тексты.

³ Обозначение «манасчи» — сказитель «Манаса», особенно трилогии «Манас», распространилось лишь после 1917 г. (Мусаев. 1984. С. 201). До этого они назывались также žotoqçı (примеч. 1). Название čoŋ žotoqçı, соотв. čoŋ manasčı, давалось только тем сказителям, которые обладали поэтическим даром и создавали собственные версии трилогии «Манас». Все манасчи, в том числе и čoŋ manasčı, начинали свою карьеру с того, что заучивали наизусть отдельные эпизоды и части эпоса, но не по рукописи, как это было сделано Жюсюпом Мамаем из Синьцзяна (примеч. 2) и не по печатному тексту, как это сейчас имеет место в Киргизской ССР (Кыдырбаева. С. 25) — такие случаи представляют собой неизбежные новые явления — а под руководством опытного, знаменитого манасчи. Сказители, которым не хватало дара импровизации и которые вследствие этого подобно греческим рапсодам ограничивались лишь исполнением заученного текста, назывались и называются в Киргизии čala manasčı 'полуманасчи' (Мусаев, 1984. С. 206). Проживающие здесь в настоящее время манасчи, возможно, все принадлежат к этой группе.

⁴ Его вариант был вообще первым, записанным после 1917 г., когда началось целенаправленное собрание текстов устной литературы (ср.: Мамыров. 1962. С. 9).

⁵ Так, наряду с многочисленными песнями (ср.: Токомбаева. Любовные песни киргизского народа. Фрунзе, 1974. С. 225, 332, 336, 338), он записал также сказочный вариант «Манаса» (о прозаических версиях эпоса см.: Любовные песни... С. 576) и разные более мелкие эпосы (Там же. С. 571, 585, 591). Важны также исследования «Манаса», проведенные им на юге Киргизии, где он узнал как о сохранении очень древних мотивов стиля исполнения, так и об изменениях в нем (переход от исполнения чистых стихов к прозаическим отрывкам ср.: Кыдырбаева. С. 61, 63, а также Маргулан. С. 82). Всего Мифтаков должен был собрать более 3 000 страниц материалов об устной киргизской литературе, а также о нравах и обычаях киргизов. Эти материалы в большинстве своем еще не опубликованы и хранятся в Рукописном фонде Института языка и литературы Академии наук Киргизской ССР во Фрунзе (Маргулан. С. 28).

⁶ Имеются варианты «Манаса», «Семетей» и «Сейтека», записанные им самим. Один из вариантов эпоса — Zanıl-Mirza, основанный на исторических событиях, также восходит к нему (Любовные песни... С. 307, 586; Мусаев. 1984. С. 224). У него, видимо, была феноменальная память. Так, он знал все 65 вариантов трилогии «Манас» и их различия. Он создал обстоятельный комментарий (tolyoŋ komentarijler) к «Манасу» (к трилогии—?) и отразил свои, вероятно, уникальные знания о традициях «Манаса» в различных сочинениях. К сожалению, его работы, напр., «Что я знаю о «Манасе», имеющие важное значение для биографии манасчи Кельдибека (1800—1880), Балыка (1793—1875), Шапака (1863—1956), а также две заметки о нашем сказителе Сагымбае, еще не напечатаны (Любовные песни... С. 307; Кыдырбаева. С. 13, 14, 43, 46). Записанный Абдирахмановым вариант трилогии (Манас: 14, 983; Семетей: 23, 364; Сейтек: 7, 893 строки) также еще не опубликован. По содержанию он должен быть близок к варианту Сагымбая (Мусаев. 1984. С. 224—225). Наряду с записью версий Сагымбая заслугой Абдирахманова является запись вариантов «Манаса» (соотв. также «Семетей» и «Сейтека») сказителей Сайакбая Каралаева (1894—1971), Акмата (1891—?), Тоголога Молдо (1860—1942), Шапака (см. выше) и Молдобасана Мусулманкулова (1881—1961) (Кыдырбаева. С. 33; Мусаев. 1984. С. 224).

⁷ Ауэзов. 1961. С. 10.

⁸ Болезнь сказителя и непривычная для него ситуация исполнения без публики в последних частях записи привели к шероховатостям в содержании и стиле, о которых подробнее пишет Мусаев (1978. С. 281—282).

⁹ Мусаев. 1984. С. 220; ср.: Кыдырбаева. С. 43. Жирмунский же в цитируемой работе (с. 32), а также другие исследователи называют число в 250 000 строк.

¹⁰ Здесь, в первую очередь, необходимо указать на работы казахского писателя и ученого М. Ауэзова, который первым, уже в 1927 г., стал изучать версию Сагымбая и поставил ее на особое место с точки зрения красот языка (ср., между прочим: Мусаев. 1978. С. 280; I. Laude-Cirtautas. Fragen der Manas-Forschung. Das Epos in Forschung und Gesang bei den Kasaken/Central Asiatic J. Vol. 28, № 3—4. С. 223—224).

¹¹ В 1958—1960 гг. было осуществлено также четырехтомное популярное издание трилогии «Манас», в которой были объединены сохранившиеся отрывки из текстов 12 разных сказителей (Фрунзе, 1958—1959. Т. 1, 2; Манас; Фрунзе, 1960. Т. 3: Семетей; Т. 4: Сейтек).

¹² Ср. биографические данные у Мусаева (1984. С. 197).

¹³ Манас: Вариант Сагымбая Орозбаков-уула. Т. 1—3/Подготовлен к печати Мусаевым; Т. 4/Подготовлен к печати Абдылаевым, Фрунзе, 1978—1982. В настоящее время публикуется трилогия «Манас» по версии сказителя Сайакбая Каралаева (1894—1971) в пяти томах, первый из которых вышел в 1986 г. Сайакбай, трилогия которого составляет более 500 000 строк, считается, наряду с Сагымбаем, последним значительным *соң тапасѝ*. В отличие от Сагымбая, он не прошел традиционной школы странствий от праздника к празднику, которая вынуждала сказителя к критическому сопоставлению и противопоставлению слушателям и другим исполнителям. Сайакбай стал манасчи лишь в 1924 г. при совершенно иных обстоятельствах (Мусаев. 1984. С. 214; ср. также: *Laude-Cirtautas*).

¹⁴ Положение с источниками неблагоприятно, поскольку важнейшие работы о жизни сказителя, как уже упоминалось (примеч. 6), не напечатаны. Еще одна биография сказителя, написанная А. Осмоновым, остается в рукописи (инв. № 1883 в Институте языка и литературы, Фрунзе). Поэтому последующие рассуждения ограничиваются в основном использованием неопубликованного материала казахскими и киргизскими учеными (Ауэзовым, Мусаевым, Мамыровым, Кыдырбаевой). Здесь необходимо упомянуть, что биографии и автобиографии примерно 40 сказителей «Манаса» и всей трилогии записаны, но не опубликованы. Так, существует неопубликованная биография сказителя Сайакбая Каралаева (примеч. 13), составленная в стихах и записанная им самим, под названием «Как я стал тапасѝ» (ср.: *Любовные песни...* С. 306). Этот же сказитель записал историю жизни своего учителя Чойуке (1863—1925) (Кыдырбаева. С. 22).

¹⁵ Кыдырбаева. С. 42.

¹⁶ Там же. Вместе с музыкантами «двору» киргизского манапа принадлежали и сказители, которыми окружали себя ханы, а позже — и султаны казахов (Маргулан. С. 8, 9). Даже менее зажиточные казахи и киргизы «позволяли» себе иметь своих сказителей (Калык). Известно, что манапы названных здесь (п. 3) родов имели собственных тапасѝ (Мамыров. 1971. С. 159). Так, знаменитый ақп-ігѝ Балык (1793—1873) некоторое время служил тапасѝ у манапа Байтыка из рода Солто на Чу (Калык. С. 411). Сагымбай в определенный период также был тапасѝ одного из манапов.

¹⁷ Ауэзов. 1961. С. 9.

¹⁸ Ср.: Кыдырбаева. С. 42; Мусаев. 1978. С. 278.

¹⁹ Ср. здесь и другие сведения Мамырова (1971. С. 156). Отец сказителя Балыка (примеч. 16) был уже значительным тапасѝ. Его сын Найманбай (?—?), жизнь и творчество которого почти не изучены (Рахматуллин К. А. Творчество манасчи//«Манас»: Героический эпос киргизского народа. Фрунзе. 1968. С. 81), был высокоавторитетный ақп и тапасѝ. Отец, дед и прадед тапасѝ Жангыбека Кожекова (1869—1942) — к сожалению, у него была записана лишь «Семетей» — все были тапасѝ (Юнусалиев. С. 15—16). Жангыбаю, который жил на юге Киргизии, принадлежит также вариант лирико-романтического эпоса «Ақ Мбог» (Любовные песни... С. 586).

²⁰ По этому поводу Мамыров (1971. С. 154) приводит богатые примерами разъяснения.

²¹ Кыдырбаева. С. 42.

²² Мусаев. 1978.

²³ Кыдырбаева.

²⁴ Ср.: *Laude-Cirtautas*.

²⁵ Мусаев. 1978.

²⁶ Мамыров. 1971. С. 153; Кыдырбаева. С. 42. К сожалению, в указанных источниках не говорится, играл ли Сагымбай на каком-либо инструменте. По традиции, эпос «Манас» исполнялся без инструментального сопровождения. Для песен-стихов киргизские певцы предпочитали *qomuz* (ср.: Калык), который на юге страны использовался и при исполнении «Манаса» (Мамытбеков Ж. и Абдылаев Е. Некоторые вопросы эпоса «Манас». Фрунзе, 1966. С. 154). В южной части Киргизии, которая, впрочем, не принадлежит к главным областям традиционного исполнения «Манаса» (Иссык-Куль, Алатау, Нарын), форма «Манаса» также претерпела изменения (ср.: примеч. 5). Они, очевидно, восходят к узбекскому или казахскому влиянию. Последнее заметно прежде всего у киргизского рода İčkilik (район Оша). Это единственная киргизская группа, где знают песенную форму с 11—12 слогами в строке и называют ее, так же как и казахи, *oleŋ* (Маргулан. 1971. С. 82).

²⁷ Кыдырбаева. С. 42. Здесь же напечатано и фото сказителя.

²⁸ Мусаев. 1978. С. 282.

²⁹ Там же. С. 280.

³⁰ Кыдырбаева. С. 42.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 43.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Средний возраст, которого достигает ақп, примерно 80 лет. Но есть немало
6 «Советская тюркология» № 3

сказителей, которые дожили до 90 лет и более, как, например, казахи Жамбыл Жабаев (1846—1944), Мурын жырау (1860—1952), Бухар жырау (1688—1781), Кожаберген жырау (1673—1762) и киргизские ақп-мапасці Балык (1793—1873) и Шапак (1863—1956).

³⁶ Ауэзов. 1961. С. 9.

³⁷ Мусаев. 1978. С. 278; Мамыров. 1971. С. 306.

³⁸ Мусаев. 1978. С. 278.

³⁹ Ср. также: Любовные песни... С. 306.

⁴⁰ У Кыдырбаевой (с. 46, 47) упоминается только одно собрание неопубликованных песен («Песни мудрости и ястреб») и запись одного плача (примеч. 41).

⁴¹ Любовные песни... С. 303. Когда умер манап Шабдай/Шебден, он как раз исполнял траурную песню (ср. неопубликованную рукопись (инв. № 5240) Абдирахманова «Плач Сагымбая на смерть Шабдана»). Сагымбай присутствовал на его поминках в 1912 г. (ср.: *Laude-Cirtautas*).

⁴² Мамыров. 1971. С. 153.

⁴³ Мамыров. 1978. С. 158.

⁴⁴ Ср. также: Любовные песни... С. 306; см. также: примеч. 6, 9.

⁴⁵ Мамыров. 1971. С. 157; Любовные песни... С. 303.

⁴⁶ Мусаев. 1978. С. 290.

⁴⁷ Там же. С. 278.

⁴⁸ Маргулан. С. 82. К роду Черик относится упомянутый в примеч. 2 Жюсюп Мамай из Синьцзяна (ср.: *Hu Dien-Hua* и *Dor R. Manas chez les Kirghiz du Xinjiang*. Turgica. 1984. Bd. 16. С. 38).

⁴⁹ Рахматуллин К. Сказители Манаса; неопубл. рукопись (инв. № 1289. С. 68; цит. у Мусаева. 1978. С. 278).

⁵⁰ Ауэзов. 1961. С. 9; Мамыров. 1971. С. 156.

⁵¹ О нем он сказал (Любовные песни... С. 303): «Назар и Нурмаптай/Кельдибек, Балык и Тыныбек/, на вас смотрю, из всех/самый мудрый—Акылбек».

⁵² Любовные песни... С. 303.

⁵³ Мусаев. 1978.

⁵⁴ Мамыров. 1971. С. 156; Мусаев. 1978. С. 279.

⁵⁵ Мусаев. 1978. С. 279.

⁵⁶ Мусаев. 1984. С. 205.

⁵⁷ *Laude-Cirtautas*.

⁵⁸ Мамыров. 1971. С. 158.

⁵⁹ Там же. С. 159.

⁶⁰ Там же. Примером этого является уже многократно упоминавшийся здесь сказитель Балык (1793—1873), который получил это прозвище из-за формы своего рта: *zalıq* < *balıq ooz* «рыбий рот» (Кажипов С. Народные сказители. Фрунзе, 1981. С. 15). Его настоящее имя Бекмурат Кулматов. О нем говорят, что он сначала исполнял «Манас» за один день, последний же вариант пел уже 6 месяцев (Таштемиров Ж. Токтогул и поэзия акынов. Фрунзе, 1980. С. 41).

⁶¹ Мусаев. 1984. С. 212—214; Мусаев. 1978. С. 283.

⁶² Части «Манаса», записанные Радловым и Чоканом Валихановым примерно в 1865 г., дают совершенно неоднородную картину в отношении аллитерации, что, вероятно, может быть объяснено частичными пропусками строк при записи.

⁶³ Конечно, у Сагымбая тоже много песенных вставок (ср. также: Ауэзов. 1961. С. 24). Характерны для него и вступительные песни, которые он пел в начале каждого более или менее крупного отрывка или части («Манас», «Семетей», «Сейтек»). В этих песнях, являвшихся своеобразными прологами, сказитель рассказывал о себе самом, о своем произведении или о разных людях. Вероятно, в них он обращался также к хозяевам, принимавшим его (Ауэзов. 1961. С. 21). Неясно, насколько полно эти вступительные песни были зафиксированы во время записи эпоса. В вышедшем издании они отсутствуют (примеч. 13). Манасці Тоголог Молдо (1860—1942) также вводил отдельные эпизоды и части вступительными песнями (Соорнов О. Различия в описании эпического действия в трилогии о Манасе. Фрунзе. С. 33).

⁶⁴ В точном описании праздников Ауэзов (1961. С. 24) видит непревзойденный успех сказителя.

⁶⁵ Мусаев. 1978. С. 287.

⁶⁶ Даже сказитель Сайакбай Каралаев (примеч. 13), который, в противоположность другим mapasці, признавал своим учителем Чойуке (примеч. 14), ссылался все-таки на сон. Современный сказитель Уркяш Мамбетали (1934), который выучил текст из печатного издания (примеч. 3), также утверждает, что ему во сне являлся один из товарищей Манаса—Бакай и Сайакбай, которого он считает своим учителем (Кыдырбаева. С. 24—25).

⁶⁷ Мусаев. 1984. С. 212; Кыдырбаева. С. 115. У нее же (с. 111—117) дается сопоставление видений других mapasці (Кельдибека, Балыка, Чойуке, Жанлыбая Кожекова, Шапака, Мамбета Чокморова).

⁶⁸ Любовные песни... С. 304; Мамыров. 1971. С. 158.

Перевод с немецкого Д. Д. Васильева

И. В. СТЕБЛЕВА

КУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В ДРЕВНОСТИ И РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Всестороннее изучение древнетюркской культуры является одной из важнейших задач тюркологии. При этом следует помнить, что культуру прошлого невозможно понять без детального исследования всех ее компонентов. Познание прошлого связано с трудностями, ибо явления жизни далекого от нас времени часто не имеют, с точки зрения современности, адекватного истолкования. Кроме того, недостаточная изученность фактического материала, разрозненность сведений о характере и особенностях древнетюркского мира мешают создать целостную картину развития древнетюркской культуры и требуют известной смелости, чтобы поставить во взаимосвязь бытование в ней таких разнородных элементов, как тексты разных историко-культурных традиций и религиозных ориентаций. Между тем археологические находки, произведения фольклора и письменные памятники Средней Азии свидетельствуют о постоянных контактах народов, населявших ее в древности и средневековье, с народами соседних областей и территорий. Сходство природных и социальных факторов существования, единство или близость религиозно-мифологических представлений вели к возникновению культурно-исторических общностей, охватывавших подчас весьма обширные географические пространства. Современные этнографы, в частности Ю. В. Бромлей, считают, что этнические группы людей никогда не были полностью изолированы друг от друга, никогда не являлись замкнутыми.

Хронологически древнетюркским считается период с VI по первую четверть X в. н. э. Кроме древнетюркских памятников рунического письма, связанных с культурной жизнью Тюркского каганата (VI—VIII вв. н. э.), а также с государством енисейских кыргызов (VII—XII вв.), древнетюркская культура располагает текстами на древнеуйгурском языке, написанными манихейским и уйгурским письмом и частично на брахми, отражающими культурную жизнь уйгуров в период Уйгурского каганата (середина VIII—середина IX в.) и уйгурского государства Кочо (середина IX—середина XIII в.).

Большая часть произведений буддийского содержания датируется предположительно VIII—XIII вв., хотя отдельные сочинения появились в XIV в., продолжая тем самым некоторые традиции древнетюркской культуры в уже исламизированном тюркоязычном мире.

Буддийская литература, включающая прозаические и поэтические произведения, переводилась на протяжении нескольких веков, но не собственно с санскрита, так как на нем почти не сохранилась, а с пере-

водов на тохарский (среднеиранский), тибетский и китайский языки и хранилась в библиотеках буддийских монастырей.

До нас дошло сравнительно немного рукописей и ксилографов, причем большей частью во фрагментарном и испорченном виде. Но, несмотря на это, древнеуйгурские сочинения буддийского содержания обладают большой ценностью и требуют специального изучения.

Следует особо отметить, что буддийская литература на древнеуйгурском языке представляет собой не просто перевод прозаических сочинений, а их изложение в обработанном виде. Иногда это было связано с необходимостью адаптации, а чаще делалось в целях приближения текстов к местным условиям. Поскольку вся буддийская литература, где бы она ни возникала: в Индии, Тибете, Китае, Монголии, Японии, Индонезии или на Цейлоне, представляла собой синтез местных фольклорных и литературных традиций с буддизмом, то, естественно, многие ее сюжеты, попав в тюркскую среду, под воздействием местных элементов религиозного и стиливого характера получили уже иную разработку. Весьма показателен и отбор, по которому из множества буддийских сочинений выбирались именно те, которые были наиболее близки определенному культурному региону. Например: «Садхармапундарики» («Лотос Благого закона») имела принципиально важное значение в развитии канона махаяны. Большинство притч этой сутры вошло в культурный фонд не только Индии, но и всего буддийского мира. Наибольшей популярностью пользовалась глава об Авалокитешваре, о чем можно судить по многочисленным копиям древнеуйгурского текста, переведенного с китайского языка, причем основная часть китайского текста при переводе на древнеуйгурский оказалась сильно измененной. Культ Авалокитешвары — одного из главных бодхисатв в махаяне и ваджраяне, олицетворяющего сострадание, также получил широкое распространение в Китае, откуда, вероятно, пришел и к тюркам.

Другим не менее известным буддийским сочинением, переведенным на древнеуйгурский язык, является «Суварнапрабхаса», которая получила название «Алтун ярук» («Золотое сияние»). Это сочинение, переведенное в X в. с китайского перевода Сынгку Сели-тутунгом из города Бешбалыка — культурного центра государства Кочо, представляет собой собрание притч, изречений, молитв и положений буддийского учения, причем оно не просто переведено, но и дополнено переводчиком. Сочинение дошло до нас в виде обрывков шести рукописных копий, найденных в Турфане и относящихся, по-видимому, к X в., и одного полного ксилографа, сделанного в XVII в. и восходящего к тому же переводу.

С китайского переведены также «Праджняпарамита», от которой сохранился фрагмент, и «Амитабха-сутра». Намного позднее появился перевод с тибетского сутры «Арья раджававадака», содержащей проповедь Будды, которая обращена к царю Кошалы Прасенаджиту (ксилограф).

На древнеуйгурском языке, но написанная брахми, дошла до наших дней «Дишасвастика-сутра». Она интересна тем, что в нее входит самостоятельно сделанная подробная обработка известного рассказа о встрече Будды с купцами Трапушей и Бхалликой. Нужно сказать, что и для других сутр характерно вкрапление рассказов с определенным сюжетом: например, в «Алтун ярук» («Золотое сияние») помещен рассказ «О голодной тигрице».

Предположительно в X в. появилась и уйгурская версия истории

принцев Кальянамкары и Папамкары, близкая к тибетской. Существует также ее китайский вариант.

Кроме крупных произведений—сутр, которые включают в себя рассказы с развернутыми сюжетами, буддийская литература на древнеуйгурском языке располагает сборниками джатак и авадан. Основное назначение подобных рассказов — популярное изложение догм буддийского учения. Но поскольку рассказчики были свободны в изложении сюжетов, то наряду с индийскими рассказами возникали их согдийские, сакские, китайские и тюркские варианты. Переработка их была настолько значительной, что возникал вполне самостоятельный сюжет с иным распределением мотивов. В таких случаях, безусловно, можно говорить о создании оригинальных произведений на буддийские темы. Вычленение их из общей массы рассказов—обработок известных сюжетов — задача весьма кропотливая.

Рассказы с буддийской тематикой, извлекаясь из крупных собраний, перелагались на древнеуйгурский язык с тохарского. До нас дошло множество клочков и обрывков рукописей с такими фрагментами. А. фон Лекко и Ф. В. Мюллер, проведя реконструкцию содержания рассказов, получили несколько связанных текстов. Это «Харичандра», «Махендрасена», «Каньянасара», «Приянкара», «Авадана об Атаваке» — рассказ, в котором речь идет о борьбе демона (якши) Атаваки с Буддой; «Рассказ о битве Будды с демоном болезней Чаштаной», «Рассказ о жертвенной смерти обезьяны» и др.

Персонажи рассказов — правители, их придворные, супруги и гетеры, купцы, демоны, животные, которые наделяются чертами человека. Все персонажи типизированы, что, если учесть длительность традиции буддийской литературы, вполне естественно. Характерно также, что все рассказы обладают рамочной конструкцией — композиционным приемом, пришедшим из индийской литературы. Основной сюжет их обрамляется вопросом ученика, обращенным к наставнику. Рассказ наставника завершается назиданием.

Наряду с прозаическими произведениями на древнеуйгурский язык переводились и поэтические, связанные с буддизмом. Известна рукопись перевода философской поэмы Васубандху «Абхидармакоша». Большая часть буддийских поэтических текстов — это молитвы, особенно исповедальные, гимны в честь бодхисатв и будд, а также стихотворные толкования различных положений буддийской религии. Хотя не все они относятся к древнетюркскому времени, однако их формальные категории восходят в значительной степени к древнетюркской поэтической школе. Общий объем стихотворных произведений, связанных с буддийской тематикой, — 1 500 строк.

Особый интерес среди переводных сочинений вызывает перевод на древнеуйгурский язык с китайского «Жизнеописания Сюань-цзана» — буддийского монаха, филолога и путешественника, побывавшего в Индии. Перевод сделан в первой половине X в. в г. Бешбалыке Сынгку Сели-тутунгом. Так же как и другие сочинения, связанные с буддизмом, это произведение является не только переводом, оно включает в себя дополнения, которых нет в китайском оригинале. Переводчик выступает здесь и в роли автора, а само сочинение, не имеющее прототипа в индийской литературе, является неоспоримым подтверждением того значения, какое имела литература буддийской ориентации для развития и обогащения собственной литературной традиции. Поскольку в «Жизнеописание Сюань-цзана» включены события из его жизни, это произведение в жанровом отношении является ритмизованным повествовательным текстом и может быть сопоставлено с орхонскими по-

вестовательными текстами VIII в., связанными с культурной жизнью Тюркского каганата.

О ряде древнеуйгурских поэтических произведений трудно сказать, в какой степени они являются переводом и в какой — обработкой или оригинальным сочинением. Это стихи, посвященные будде Амитабхе, будде Майтрее, бодхисатве Самантабхадре, красноречию, мудрости, восхвалению добродетели и т. п. Некоторые из них производят впечатление оригинальных, но навеянных тематикой и идеями буддийской литературы. Появление их, безусловно, связано с тем влиянием, которое оказала буддийская переводная литература на развитие мысли в древнетюркском обществе. Как известно, миссионерские цели буддизма предусматривали распространение идей этого учения в доступной для населения форме. Именно поэтому переводчики при обработке оригинальных стихов пользовались арсеналом тюркского фольклора и письменной литературы, употребляли специфически тюркские приемы построения поэтического слова. Исследователи, занимавшиеся сравнением разных версий одного и того же сочинения, отмечают, что древнеуйгурские варианты обладают художественными приемами и образами, которые в текстах на других языках не встречаются.

Итак, на примере древнеуйгурской литературы буддийского содержания, включающей как прозаические, так и поэтические сочинения, мы видим, насколько плодотворными могут оказаться проникновение идей, сюжетов, мотивов из другой литературы в собственную и ассимиляция их в местных условиях.

Перевод буддийских сочинений способствовал не только распространению буддизма, но и расширению языкового сотрудничества: ведь он делался с тохарского, тибетского, китайского языков; при этом учитывались сакские и согдийские варианты текстов. В монастырях «Виная-питаку», и особенно «Пратимокшу», содержащие правила поведения, исповеди и другие предписания для членов буддийской общины, монахи заучивали и повторяли, по-видимому, непосредственно на санскрите. Позднее, предположительно в X в., когда потребовалась более точная передача собственных имен и терминов из санскрита, на брахми появились санскритско-тюркские глоссарии, тюркские пояснения и примечания к различным выражениям, санскритско-тюркские параллельные тексты из разных сочинений. Все это способствовало развитию филологической науки, и в XIII в. над сравнением текстов и выверкой переводов с целью сохранения традиций буддийской литературы работали уже многие специалисты по санскриту, согдийскому, сакскому, тохарскому, тибетскому и китайскому языкам.

Значение буддийской литературы для древнетюркского мира не исчерпывается только религиозными целями. Эта литература дала тюркскому миру множество сюжетов, побудила тюрков к собственному творчеству с использованием пришлых мотивов и сюжетов, расширила их филологические познания, дав им целенаправленное развитие, обогатила древнетюркское общество новыми культурными представлениями.

Перевод и обработка произведений индийской литературы, а также оригинальное творчество древнетюркских авторов, использующих индийские сюжеты и буддийскую тематику, со всей очевидностью свидетельствуют о размытости границ разных историко-культурных регионов, о том, что между народами существовал обмен культурными и духовными ценностями.

Поскольку каждая национальная культура — это часть общечеловеческого наследия, она требует специального изучения для того, чтобы определить то место, которое она занимает в мировом культурном процессе. Изучение же культурного наследия Средней Азии особенно важно, ибо она, как и Центральная Азия, была регионом, в котором скрещивались пути развития мировых цивилизаций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Стеблева И. В. Древняя тюркоязычная литература//История всемирной литературы. М., 1984. Т. 2.
2. Тугушева Л. Ю. Фрагменты уйгурской версии биографии Сюань-цзана. М., 1980.
3. Gabain A. von. Die alttürkische Literatur//Philologiae Turicae Fundamenta. Wiesbaden, 1964. Т. 2. S. 221—230.
4. Gabain A. von. Das Leben im uigurischen Königsreich von Qoço. Wiesbaden, 1973. S. 240—243.
5. Arat R. R. Eski türk şiiri. Ankara, 1965.
6. Tekin S. Uygur bilgini Singku Seli Tutung bilinmeyen yeni bir çevrisi üzerine//Türk dili araştırmaları yillığı: Belleten. Ankara, 1966.
7. Bombaci A. Histoire de la littérature turque. Paris, 1968.

К. Н. ВЕЛИЕВ

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМУЛЫ В ТЮРКОЯЗЫЧНОМ ЭПОСЕ (ОПЫТ ЛИНГВОПОЭТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА)

Формулы, применяемые при анализе поэтического мышления, при исследовании поэтического языка и изучении природы устного народного творчества, ученые трактуют по-разному—от обычного повтора до семантического знака.

Разъяснение многовековой культуры художественного слова исходя из системы формул и превращение данной области в самостоятельный аспект лингвопоэтических исследований связано прежде всего с именами М. Парри и его последователя А. Лорда. В основе созданной ими теории лежит принцип формульности эпического языка, при этом под формулой подразумевается группа слов, регулярно используемых для выражения важной мысли или мгновенной идеи средствами поэтического языка. Вот как трактует теорию Парри И. М. Тронский: «Парри установил, что разбиравшиеся им формулы почти всегда совпадают с колонами или группами колонов эпического стиха. Имя, взятое в определенном падеже (чаще всего—в именительном), может иметь при себе много формул различной стиховой длины. Что эти формулы адаптированы к метру, ясно было само собой; открытие Парри состояло в том, что для каждого отрезка стиха со всеми его конкретными условиями существует только одна формула. Исключения бывают, но редко и не меняют общей картины» [1. С. 50].

Рациональные зерна этой теории, в частности возможность трактовки формулы в лингвистическом аспекте, особенно важны при комплексных исследованиях.

Место, занимаемое формулой в структуре эпического текста, исследовалось учеными с нескольких позиций. Причем мнения их настолько различны, что определить, на чьей стороне истина, довольно затруднительно. Отдельные ученые не принимают формульность вообще. Например, В. М. Гацак [2. С. 184—196], подробно анализируя теорию формулы, ставит под сомнение формульную закономерность «эпической памяти» и считает всякую «поэтическую грамматику» внефольклорным явлением; отдавая предпочтение импровизации, творческому отношению к эпическому тексту, он пишет: «Надвариантного, грамматического знания эпоса просто-напросто не существует и при всей его „лучкообразной объемности“» [2. С. 194].

Думается, что подобной категоричностью своих суждений автор попадает в крайность. Вместо противопоставления средств художественного содержания показателям формы было бы более справедливым исходить из диалектики формы-содержания. Так же далеко от научной объективности полное отрицание этой теории только потому, что кем-то

отмечалось, будто «в труде А. Б. Лорда ощущается скорее лингвистический, нежели искусствоведческий подход к законам организации памяти» [2. С. 195].

То же самое отмечается и в исследовании Д. Я. Адлейбы, посвященном повторам в волшебных сказках [3. С. 139—157].

В художественном тексте, в том числе и в эпическом, наличие одной тенденции развития не отрицает существования другой, причем эти тенденции могут усиливать друг друга или, ослабляя, устранять; возможно и взаимодополнение.

Такова и формульность, относящаяся к грамматике эпического текста. Действительно, эту теорию нельзя превращать в догму, ибо синхронное существование и диахроническое развитие последнего обеспечиваются не только формулами. В противном случае народное творчество не обладало бы высокой художественностью, тонкими способами исполнения. С другой стороны, если бы не было повтора, выступающего в различных планах (позиции, семантики, формы), было бы весьма сложно запоминать большие эпосы, живущие с бесписьменных времен до сегодняшнего дня. Ритм, различные виды ритмико-синтаксического повтора и их языковое оформление играют здесь решающую роль. Формула совместно с другими лингвопоэтическими средствами на всех уровнях развития эпического текста — 1 — лирико-эпическая песня, 2 — эпическая песня, 3 — эпический гимн, 4 — заверченный эпос [4] — изменяет и совершенствует его.

Противоречие между импровизацией исполнителя (барда, миннезингера, рапсода, шамана, озана, акына, бахши, ашуга...) и формульностью на деле находится во взаимном согласии как имманентное выражение отношения система—норма—узус: всякое изменение формулы ведет к созданию новой формулы, что не только не разрушает эпический текст, но, напротив, обновляет его.

Ввиду того что обращение видных представителей советской науки к теории формулы основано именно на объективном методологическом принципе, было бы уместным указать на ряд исследований, с тем, чтобы на их опыте попытаться разобраться в специфических особенностях формул, функционирующих в тюркском эпосе.

Д. С. Лихачев в главе «Литературный этикет» [5], говоря о формуле в широком смысле слова, выделяет формулы сюжета, мотива, языка. Концепция автора, разъясняющая роль этикета в древнерусской литературе по принципу: «искусство не только изображает жизнь, но и придает ей этикетные формы» [5. С. 96], получила самое широкое распространение.

О. А. Терновская, касаясь словесных формул, связанных с обрядами плодородия у восточных славян, отдает предпочтение содержательно-тематическому плану [6]. Объясняя формулы обращения к святым, насекомым, полю, рабочему скоту, она пишет: «Словесная формула — это одна из форм речевого поведения участников урожайных обрядов. Она стоит в одном ряду с такими формами, как обрядовое пение, молчание, магический свист, брань» [6. С. 136—137].

Особенностям эпической формулы посвящен раздел «Язык народного героического эпоса — основа французского литературного языка донационального периода» в работе З. Н. Волковой «Эпос Франции» [7]. Автор, на богатых примерах раскрывая природу эпических формул, сумела тесно связать эпическую традицию с традицией самого языка.

Разработку теоретического и практического аспекта формулы осуществили М. А. Кумахов, З. Ю. Кумахова [8], А. В. Десницкая [9] и

Н. Рошияну [10]. Отдельные принципы анализа областей ее применения могут быть распространены и на тюркский фольклор.

Опираясь на существующую литературу, мы придерживаемся классификации эпических формул по трем принципам. Эти принципы, порой смешиваемые друг с другом, следующие: I. Синтагматический; II. Семантический; III. Лингвистический.

I. *Синтагматический принцип*, будучи по всему эпическому тексту зависимым от позиции, предполагает деление формул на 3 группы: 1. Начальные формулы; 2. Переходные (медиальные); 3. Финальные.

II. На основе *семантического принципа* формулы подразделяются на следующие группы и подгруппы: 1. Ритуальные формулы (свадьба; похороны; вручение подарка; сезон и т. д.); 2. Формулы сражения — войны (отправление в поход; сражение; победа; вооружение, оружие и т. д.); 3. Формулы массовых (батальных) сцен; 4. Формулы восхваления; 5. Формулы молитв-заклинаний; 6. Бытовые; 7. Формулы отношения к природе (животным, растениям); 8. Формулы сентенций; 9. Формулы пути.

III. По *лингвистическому принципу* на основе языковых единиц формулы эпического текста можно классифицировать таким образом: 1. Слово-формула (метафора); 2. Сравнение-формула; 3. Словосочетание-формула; 4. Предложение-формула — простое; сложносочиненное (паратакис); сложноподчиненное (гипотакис); 5. Текст-формула (диалог; тирада и т. д.).

Мы предполагаем правомерным применение всех этих принципов в одинаковой степени без их противопоставления друг другу, причем не считаем это деление абсолютным, поскольку исследование формулы вообще эпического текста в различных ракурсах должно обновлять указанную классификацию как по качеству и точности, так и по количеству. В зависимости от подхода один из принципов может быть выдвинут на передний план или применен в параллельной форме.

Обратим внимание на функцию и сущность начальных, переходных и финальных формул в приведенных из эпических текстов примерах. Образцы начальных формул:

1. Ханым hej! (КДГ) 'Эй, мой хан!'. 2. Күнләрин бир күнү... («Кероглы», азерб.) 'В один из дней...'. 3. Бир күн... (КДГ) 'Однажды...'. 4. Кенә күнләрде бир күн... («Оғузнамә») 'Снова в один из дней...'. 5. Күнләрдин сон, кечәләрдин сон... («Оғузнамә», уйгур.) 'Миновали дни, миновали ночи...'. 6. Кешечи өткен заманда... («Кобланды-батыр») 'В (давно)минувшие времена...'. 7. Инди хабары кимден ал? («Гёроглы», туркм.) 'Теперь о ком рассказ?'. 8. Хайыр, ягшы ол вагтда хабары кимден ал? («Гёроглы», туркм.) 'Хорошо, добро. Теперь о ком рассказ?'. 9. Ешит гулдан! («Кероглы», азерб.) 'Послушай слугу!'. 10. Инди ешит, сәнә һарадан дејим, нәдән дејим, Короғлунун чаван вахтларындан дејим («Кероглы», азерб.) 'О чем теперь рассказать тебе, о ком рассказать; расскажу о молодых годах Кероглу'. 11. Инди ешит, сәнә кимдән данышым, Тогатда Һасан пашадан («Кероглы», азерб.) 'Теперь послушай, о ком расскажу тебе, — о Гасан-паше из Тогата'. 12. Мурункулардан калган сөз («Манас») 'Слова, дошедшие от древних'.

Хотя эти формулы (7, 8, 10, 11), представленные художественным обращением (1), приказом (9), вопросом (7, 8, 10, 11), пространственно-временным континуумом (2—6), и используются в качестве полуриторических вопросов, их вопросительная информация не пропадает; зачастую вместе с ней приводится и ответ (10, 11).

Переходные формулы используются в эпическом тексте для раз-

ветвления сюжета, ввода новых персонажей, присоединения слова к слову, события к событию: 1. Дүн өтдү, күн доғду (КДГ) 'Настал рассвет, родилось солнце'. 2. Бунун үзэринә он алты ил кечди (КДГ) 'После этого миновало шестнадцать лет'. 3. Бунун үзэринә бир нечә заман кечди (КДГ) 'После того прошло некоторое время'. 4. Сөзүнү дејиб Короғлу јол башлады («Кероглы», азерб.) 'Сказав себе слово, Кероглу отправился в путь'. 5. О нечә дејерләр, чәкди чарығынын дабаныны, гырды јерин дамарыны, күнә бир мәнзил, аз кетди, үз кетди, дәрә, тәпә дүз кетди, күнләрин бирисиндә кәлиб Чәнлибелә чатды («Кероглы», азерб.) 'Он, как говорится, подтянул чарыхи, порвал жилу земли; каждый день останавливался в новом месте; мало ли шел, много ли, прямо прошел долины и холмы, в один из дней дошел до Ченлибеля'. 6. Короғлу аты јәһәрләмәкдә олсун, пашалар бурчда көзләмәкдә, сәнә кимдән дејим, Кечәл һәмзәдән («Кероглы», азерб.) 'Пусть Кероглу седлает коня, паши ожидают в башне; о ком расскажу тебе, — с плешивом Гамзе'.

Переходные формулы, с учетом и их вариантов, выполняют основную функцию по различным синтагматическим линиям. Семантика пути (4—6), подразумевающая перемену во времени и пространстве, сопровождается ритмической конфигурацией простого предложения. Формулы этого типа широко используются в азербайджанских сказках. Число формул, обозначающих переход из одного синтаксического кода в другой (от музыки к слову), а также временной (1—3), можно было бы увеличить, однако, ввиду того что в нашу задачу не входит полное описание эпических текстов с точки зрения формулы, мы хотели бы остановиться на финальных формулах синтагматического уровня. Финальные формулы могут употребляться не только в конце сказания и эпических текстов вообще, но и на границах мотивов в определенных местах сюжета, другими словами, — в конце микротекстов. Например: 1. Јум верәјин ханым!.. (КДГ) 'Закончим (свою речь), хан мой!..'. 2. Дејирләр ки, Ејвазын тоју дүз гырх күн, гырх кечә чәкди. Һасан паша Әрәб Рејһанын гырхыны верән күн Ејваз да Һүрү ханымла мурад вериб мурад алды («Кероглы», азерб.) 'Говорят, что свадьба Эйваза длилась сорок дней и сорок ночей. В тот день, когда Гасан-паша справлял сорок дней по Араб-Рейхану, Эйваз и Хури-ханым достигли своих желаний'. 3. Короғлудан бу сөзү ешидәндә бүтүн дәлиләр нәрә чәкдиләр. Атлар кишнәди, гылынчлар ојнады... («Кероглы», азерб.) 'Услышав от Кероглу эти слова, все удалыцы взревели, кони заржали, мечи засверкали'. 4. Хер киши шолар ялы иш битирин, мыратмаксадына јетсин («Гёроғлы», туркм.) 'Пусть каждый совершит такое дело и достигнет своей цели—желания!'. 5. Ай оларам галым нәме болтак,—хемме етсин мырада! («Гёроғлы», туркм.) 'Эх, зачем оставила их, — пусть все достигнут цели!'. 6. Сөз тамам олду//Сөз тамама јетди («Кероглы», азерб.) 'Слово завершилось//Слово подошло к концу'.

Финальные формулы состоят в основном из сложных синтаксических целых (1, 2); в то же время, будучи выражены микроконтекстами: сложноподчиненное предложение+простое (3), простое предложение+сложносочиненное (4) и простыми предложениями (6, 7), они приобретают значение ритуальных.

Говоря об эпической формуле, необходимо коснуться и их лингвистической и семантической классификаций.

Найти формулы, общие для «Книги Коркуда» и «Кероглу» или любовных дастанов, а также для эпосов других тюркских народов, ввиду их неодинаковости с точки зрения истории создания и закономерностей изменения-развития, иными словами, создать универсальную систему формул для языковой семьи практически очень

трудно: как традиция «Манаса» создала свою систему формул, так и традиционно-историческое развитие «Книги Коркуда» породило соответствующие формулы. Однако это не означает отсутствия между ними общности; напротив, общих формул очень много. Как и все факты, отражающие эту общность, формулы также достойны внимания. Так, довольно интересно использование художественных определений-формул в других эпосах:

Бәјләр, биз сәһра гурдујуг,
 Гузу гапмаг ишимиз
 Гачан асланлар јатағы
 Сәрт гајадыр дашларымыз («Кероглы», азерб.)

‘Беки, мы — волки пустыни,
 Наше дело — хватать ягнят.
 Логово бегущих львов,
 Высокие скалы — наши камни’.

Гаршы јатан гарлы дағлар
 Дағлар, сәндә гарым галды («Кероглы», азерб.)
 ‘Снежные горы, лежащие напротив,
 Горы, в вас остался мой снег’.

Калын кыпшак тізіліп
 Конса коные жараскап («Кобланды-батыр»)
 ‘Многочисленные кыпшаки ставили (юрты),
 Жили мирно на стоянке своей’.

Не могут не привлечь внимания широко распространившиеся в тюркских эпических текстах примеры анадиплозисного параллелизма — одного из видов синтаксического орнамента. Например:

Сәлем берип келеді
 Келіп сөйлей береді («Кобланды-батыр»)
 ‘Подъезжает, приветствует его.
 Подъезжает и говорит’.

Бајбуранын оғлу беш јашына кирди. Беш јашындан он јашына кирди, он јашындан он беш јашына кирди... (КДГ) ‘Сыну Байбуры пошел пятый год. Затем ему стало десять лет, потом пошел пятнадцатый год...’.

Хабар барса бек Алпомиш келмайми?
 Келса Қоражондай ўглинг улмойми?
 (‘Алпамыш’)
 ‘Если узнает, не придет ли бек, Алпамыш?
 Если придет, твой сын Қараджан не умрет ли?’.

Много интересного выявляется и при сравнении эпического текста, например тюркского, и в частности азербайджанского, с орхоно-енисейскими и другими древнетюркскими письменными памятниками. Близкое родство письменного и устного народного творчества, созданного на основе одного языка, нашло свое отражение и в формулах. Этот факт объясняется прежде всего сложным взаимодействием эпической литературы, живого разговорного языка и других сфер языковой деятельности.

Лингвопоэтическая функция системы повторов играет решающую роль в понимании литературы тюркоязычных народов, объяснении

веры в магическую силу слова и, наконец, в изучении генезиса древнетюркской поэзии. Именно эта система выступает в качестве фактора, в специфической форме определяющего сферу деятельности формул.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тронский И. М. К вопросу о «формульном стиле» гомеровского эпоса//В кн.: *Philologica* (исследования по языку и литературе). М., 1973.
2. Гацак В. М. Основы устной эпической поэтики славян: Антитеза «формульной теории»//История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983.
3. Адлейба Д. Я. Неформульно-повествовательные стереотипы в волшебной сказке//Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980.
4. Веселовский А. Н. Из лекций по истории эпоса//В кн.: Типология народного эпоса. М., 1975.
5. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1971.
6. Терновская О. А. Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян//Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
7. Волкова З. Н. Эпос Франции. М.: Наука, 1984.
8. Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Язык адыгского фольклора: Народный эпос. М., 1985.
9. Десницкая А. В. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. Л.: Наука, 1970.
10. Рошяну Н. Традиционные формулы сказок. М., 1974.

А. И. ЧУДОЯКОВ

ИСТОРИЗМ ЭПОСА НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Проблема историзма эпоса алтайцев, хакасов и шорцев выдвигается по трем соображениям: 1) С. С. Суразаков установил этапы развития алтайского эпоса [1], М. А. Унгвицкая и В. Е. Майногашев рассмотрели хакасский эпос в соответствии с историческим развитием социально-политической жизни древних и средневековых хакасов [2]. (Эти исследования уже указывают на известный историзм эпоса народов Южной Сибири); 2) материалы эпоса названных народов показывают, что события и явления жизни, отраженные в эпических произведениях, не являются точной копией событий и явлений жизни исторического прошлого. Поэтому поиски жизненных реалий в исторических документах, точно соответствующих эпическим, не дают желаемых результатов; 3) в прерывном, исторически изменчивом, временном, проходящем в жизни четко обозначены непрерывное, устойчивое и вечное. Это особое качество народного эпоса обнаруживается при изучении его как особой формы выражения духовной жизни народа, проявляющейся в отношениях людей: нравственных, эстетических, социальных, экономических, правовых, юридических и др.

Изучение отношений людей прошлого, включая и производственные, развивавшиеся на протяжении всей жизни народов южно-сибирского региона, позволяет определить особенности историзма эпоса, а это является принципиально иным подходом к исследованию народного эпоса в целом.

Нами рассматриваются хозяйственная деятельность и экономические отношения, а также социальные и социально-политические, нравственные и эстетические; чувства и эмоции; брак и семья; мышление и интеллектуальная жизнь; категории эстетики; приемы и средства эпического повествования и народный гуманизм в историческом развитии. Излагаются результаты анализа записей В. В. Радлова (60-е годы XIX в.), Н. П. Дыренковой (20—30-е годы XX в.), Т. Г. Тачевой и С. С. Суразакова (50—60-е годы XX в.) и А. И. Чудоякова (60—80-е годы XX в.).

Хозяйственная деятельность и экономические отношения. В архаических мотивах и сюжетах эпоса указанных народов Южной Сибири отражена сфера материальной жизни раннего эпического человека. Ее основу составляет охота «на зверей и птиц». Экономика строится на присвоении даров природы (фауны и флоры). Из орудий производ-

ства выделяются лук и стрела. На втором этапе, согласно отраженным материалам произведений эпоса, в основе сферы материальной жизни эпического человека произошли качественные изменения. Вместо присваивающей дары природы в деятельности эпического человека появилась созидаящая основа жизни — скотоводство, с частичным сохранением охоты, рыболовства и собирательства. Произошли изменения и в орудиях производства. Широко используется лошадь — как тягловая сила, так и для верховой езды. Лук и стрела остаются. Прочно входит в жизнь железо. Это видно из наличия средств защиты воинов (доспехов, кольчуг, щитов) и средств нападения (сабель, кинжалов, мечей, пик), изготовленных из стали. Основу экономики составляет не изобилие «зверей и птиц» в горной тайге, как раньше, а табуны лошадей, пасущихся в долинах рек. На третьем этапе всецело господствует скотоводство, хотя охота и собирательство сохраняются. Сталь вытесняет медь и бронзу. Серебро и золото еще используются в качестве защитной одежды, но переходят главным образом в область искусства. Немало сведений о земледелии. Натуральное хозяйство становится многоотраслевым.

Социальные и социально-политические отношения. В ранних мотивах и сюжетах эпоса сохранились следы борьбы отцовского начала с материнским; отражена жизнь бесклассового родового коллектива. На втором этапе происходит расслоение коллектива на сословия и классы. Богатые скотоводы выделяются из числа своих соплеменников, появляются слуги, рабы и т. д. Союз племен и борьба между ними, а также борьба за единоначалие (государственное образование) — в центре внимания. На третьем этапе в шорском эпосе особо выделяется тема борьбы богатырей против уплаты дани ханам-завоевателям, в хакасском — эпоха Древнехакасского государства, в алтайском — эпоха господства на Алтае западно-монгольских и джунгарских ханов (XV—XVIII вв.). В хакасском фольклоре создается особый жанр — кип-чоох — героико-исторический эпос периода монгольских завоеваний.

Нравственные и эстетические отношения. В ранних эпизодах, мотивах и сюжетах распределение продуктов труда героем-охотником по закону равной доли между всеми соплеменниками рассматривается как обычная норма поведения человека. В силе закон защиты богатырем своих родственников. На втором этапе закон равного воздаяния сохраняется, но на первое место выдвигается закон защиты богатырем социально обездоленных («совершенно чужих людей»). Герой — богатырь, выступивший в защиту социально гонимых. На третьем этапе хан-завоеватель приобретает черты классового врага социальных низов. Он выступает в качестве разрушителя нравственных принципов родового коллектива. Героем становится богатырь, отличившийся в борьбе против социального и классового врагов.

Чувства и эмоции. В ранних мотивах и сюжетах чувство страха передается через страх животных, бегущих от охотников. Но на первое место выдвигается тоска престарелой супружеской пары по ребенку и радость по поводу рождения наследника, а также тоска охотника по лошади (особенно в алтайском эпосе). В произведениях второго этапа отражена уже гамма человеческих чувств и эмоций. Чувство радости по поводу рождения ребенка выражается глубже, чем раньше. Гнев и возмущение богатыря, вызванные нарушением нравственных принципов, становятся движущей силой подвигов героев. Горе, страдания стариков, детей, сирот, вдов, рабов — всех социально гонимых — почти в каждом произведении. Коварство, ложь, обман, хитрость, вероломство, злорадовство — черты отрицательных персонажей — переплетены с соответствующими

щими выражениями низменных чувств и эмоций, отвергаемых народом. Много и других чувств и эмоций. Например, удовлетворенность, покой, нежность, любовь родителей к детям, любовь брата и сестры, привязанность, дружба, побратимство и т. д. На третьем этапе эмоций и чувств становится еще больше. К прежним чувствам добавляются, например, такие, как надменность, высокомерие, хвастливость, чванство, жестокость ханов-завоевателей, прислужничество, услужничество, угодливость, продажность — чувства, сплетенные с чертами характера придворных чиновников; богатырская честь, гордость, неподкупность, стойкость, солидарность и т. д.

Брак и семья. В ранних мотивах и сюжетах преобладают женитьба богатырей на случайных женщинах, брак с отработкой, женитьба богатыря после борьбы и победы над невестой (кан-кысами), умыкание; однако господствующей формой брака является экзогамный брак — женитьба богатыря на далекой нареченной невесте, по книге судьбы. Многие из этих форм брака переходят во второй этап развития эпоса. Но на втором этапе осложняется свадебный обряд. На третьем этапе вступает в силу новый вид брака — брак со сватовством и калымом, а также брак по любви — но с трагическим исходом.

Мышление и интеллектуальная жизнь. В ранних мотивах и сюжетах мифические персонажи не замкнуты сами в себе на уровне субстанции, например, злых сил смерти. Многозначны потому, что созданы на основе эпической формы художественного мышления, переведены в разряд эстетической категории безобразного. Таковыми являются Шмельдейки, Чельбегены и др. Они наделены такими чертами человека, как коварство, вероломство, хитрость, лживость, притворство и т. д. Им приписаны негативные стороны эпического человека. Из интеллектуальной жизни человека на первое место выдвигаются представления о чудесном рождении будущего богатыря, представления, связанные с первым человеком, — поиски ответа на вопрос о причинах происхождения человека. На втором этапе миф заметно уступает эпосу, четко обозначаются пути преодоления мифической формы мышления эпической. Из интеллектуальной жизни выделяются суждения о смертности человека, появляется эпический подсчет движения времени на уровне поколений жизни людей, а также эпическими числами: 1, 3, 9, 30, 60, 90, два раза 90 и т. д. Главным достижением является овладение грамотой и письменностью. Богатыри умеют читать и писать. Четко представлены миры: нижний, средний, небесный, с ярусами и т. д. На третьем этапе многие мифические персонажи переведены в разряд комических действующих лиц, т. е. мифологическая форма мышления сильно уступает эпической и исторической. Число грамотных богатырей и персонажей растет и умножается.

Категории эстетики. В ранних мотивах и сюжетах категории прекрасного и безобразного представлены слабо. Представления о прекрасном связываются с действиями богатырей, вступающих в борьбу с мифическими чудовищами, а также с поэтизацией меткости стрелка и силы стрелы. Во втором периоде прекрасное и безобразное представляются в полной мере. На третьем этапе, кроме категорий прекрасного и безобразного, рождаются трагическое, сатирическое и юмор.

Приемы и средства эпического повествования. В ранних мотивах и сюжетах повествование в основном ограничивается сообщением о действиях и поступках богатырей и других персонажей. Прием «репортажа» с места событий находится на первоначальной стадии развития. Большое место отводится словесной характеристике-информации, а

также передаче событий, связанных с действиями мифических существ. Во втором периоде приемов и средств эпического повествования очень много. Их трудно перечислить. Много «общих мест». Гипербола становится ведущим средством. В этот период успешно осуществляется переход к словесной изобразительности. Большое место занимает описание внешности богатыря, снаряжения воина, боевого коня, внешности невесты. Проза-стих переходит в стихотворную поэтическую речь. В третьем периоде стих твердый и отточенный. Значительное место отводится изобразительным средствам (метафорам, эпитетам, сравнениям и т. д.).

Народный гуманизм. С наибольшей глубиной «материализуясь в искусстве», в этой особой сфере человеческой деятельности, гуманизм включается в общественно-практическую жизнь в новом содержании, потому что в нем он отражается в художественно-образной форме, сочетающей в себе конкретно-чувственную сферу деятельности с интеллектуальной, реализуемой всеми категориями эстетики и всей системой художественного творчества, пронизывая все сферы деятельности человека: экономические, социальные, нравственные, эстетические и другие, вновь реализуясь во всей своей всеобщей универсальности в жизни коллектива и личности.

Выводы. В эпосе отражается жизнь в целом, поэтому он представляет собой систему художественно-образного мышления, развивающуюся вместе с развитием самой жизни. Эпическое мышление — это мышление не аналитическое. Потому его историзм лишен тенденциозности, объективен и ограничен всеми недостатками донаучного мышления. Идеализация героя не перерастает в субъективизм. Устремленность эпоса в перспективу обеспечивается нравственными и эстетическими идеалами народа, основанными на народном гуманизме.

ЛИТЕРАТУРА

1. Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е. Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972.
2. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985.

А. С. МИРБАДАЛЕВА

**О ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СТРУКТУРЕ ДВУХ КЛАССИЧЕСКИХ
ВАРИАНТОВ КИРГИЗСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА «МАНАС»,
ЗАПИСАННЫХ ОТ МАНАСЧИ С. ОРОЗБАКОВА И С. КАРАЛАЕВА**

Как известно, киргизский героический эпос «Манас» является уникальным по своему объему. Среди многочисленных записей варианты С. Орозбакова (ок. 200 000 стк.) и С. Каралаева (свыше 90 000 стк.) считаются классическими как с точки зрения полноты содержания, так и с точки зрения художественных достоинств. Изучение структуры этих двух вариантов в диалектическом взаимодействии содержания и формы, установление их родства и различий — одна из важных задач фольклористики.

Анализ сюжетно-тематического комплекса этих вариантов, их структурных и смысловых доминант на всех уровнях сюжетного ядра, от крупных эпизодов до их сюжетных компонентов, обнаруживает следующие крупные традиционные эпизоды, общие для обоих вариантов: рождение и детство Манаса, избрание Манаса ханом; боевые походы Манаса на Ала-Тоо с целью освобождения земель своих предков; перекочевка с Алтая на Ала-Тоо; женитьба Манаса на Каныкей; история сподвижника Манаса — Алмамбета; поминки по Кёкётёю; заговор Кёзкаманов; большой поход на Бейджин; смерть Манаса.

В варианте С. Орозбакова каждый такой эпизод является сюжетно завершенным и функционирует как самостоятельное сказание; у С. Каралаева данные эпизоды — это составные части единого цельного эпического произведения. Однако при таком структурном различии в обоих вариантах общие эпизоды объединяются, составляя общую сюжетную линию, и являются самостоятельными крупными звеньями эпического повествования, которое, по существу, представляет собой эпическую биографию богатыря.

Наличие в обоих классических вариантах общих эпизодов (в варианте С. Каралаева «Заговор Кёзкаманов» и «Поминки по Кёкётёю» отнесены сказителем ко второй части эпоса — «Семетею») свидетельствует о том, что в процессе многовековой передачи эпоса от поколения к поколению они закрепились, стали традиционными, каноническими и определяют сюжетное ядро эпоса, ее эпический сюжет.

В развитии содержания основных эпизодов эпоса можно отметить три тенденции:

- 1) условную хронологическую последовательность описания жизни богатыря Манаса от рождения до его смерти;
- 2) серийную циклизацию подвигов богатыря Манаса: повествование разворачивается как боевая биография героя, раскрывающаяся на примерах его многочисленных подвигов;

3) развитие самостоятельных эпизодов, не посвященных непосредственно Манасу, в которых повествуется о жизни и подвигах его сподвижников и родичей, как, например, история Алмамбета (у С. Орозбакова и С. Каралаева), Чубака (у С. Каралаева), Кошой (у С. Орозбакова и С. Каралаева) и др. Все они, однако, объединены темой Манаса, и это создает впечатление единой и цельной основы всей эпопеи.

Каждый крупный эпизод в эпосе имеет центральный сюжет и мотивы, образующие его остов. Сюжетные части хотя и «атомарны» по структуре, однако это отнюдь не случайное эклектическое сочетание разнородных мотивов. Сюжет крупного эпизода, как правило, строится по определенным логическим законам, имеет композиционную законченность с раскрытием мотивации и причинной связи событий. Единство эпического повествования определяется, в первую очередь, единой исторически обусловленной идеей, которая раскрывается на фактах эпической биографии героя.

Основу каждого эпизода обоих вариантов составляют традиционные для эпоса «Манас» мотивы и сюжеты, которые нередко строятся по однотипной для данного эпоса схеме. Таково описание многочисленных битв и походов с традиционной схемой развертывания действий, эпизоды тоев, связанных с рождением ребенка, поминками, началом похода, победным завершением сражения, женитьбой и др.

Наряду с этими обязательными сюжетными компонентами эпоса сказителями довольно широко используются также и традиционные для многих эпических произведений тюркоязычных народов СССР мотивы с характерными для них сюжетами и ситуациями: мотив долгой бездетности родителей богатыря Манаса; сны, предвещающие рождение героя; трудные роды; отъезд отца будущего богатыря из аила перед рождением Манаса; раздача «суюнчи» при известии о рождении мальчика; сражение героя со своей невестой-богатыршей и мн. др. Вместе с тем в эти традиционные мотивы вплетаются и новые сюжеты, присущие главным образом данному эпосу, расширяющие традиционные рамки, вносящие своеобразную интерпретацию, помогающую раскрытию основной идеи эпоса — борьбы богатыря за освобождение земель своего племени от врага. Широко распространенный в эпосе многих тюркоязычных народов мотив озорства, задиристости подрастающего богатыря характерен для первых столкновений Манаса с врагами, угнавшими табуны его отца, напавшими на род Манаса, пытающихся убить самого героя. Своеобразно раскрывается традиционный мотив побратимства двух иноплеменных богатырей; мотив женитьбы Манаса на Акылай, Карабёрк, Каныкей. В данном эпосе эти мотивы носят статичный характер, оформляясь как однотипные ряды, мало поддающиеся импровизации.

В каждом крупном эпизоде имеются как одномотивные, так и сложные многомотивные сюжеты. Одни сюжеты относительно самостоятельны, иногда взаимозаменяемы (перекочевка Манаса с отцом Джакыпом на Талас; тема Чубака; сражения с Нескарой, Джолоем), другие — обязательно связаны с определенной сюжетной канвой и персонажами (история Алмамбета, богатыря Кошой, сюжеты сподвижников Манаса — Сыргак и Чубака).

В архитектонике обоих вариантов доминирует многоступенчатость развития сюжета и лишь изредка используется обрамляющий сюжет. Структура каждого крупного эпизода свидетельствует о том, что эпическая система не является замкнутой. Идет процесс разрастания эпопеи за счет включения самостоятельных сюжетов, порою относящихся

к сказочному жанру. Таковы вставные фрагментные эпизоды сражения с одноглазым великаном Макелем, встречи с саблехвостым зверем — тайбасом, походы на Север и на Запад. Все эти эпизоды обычно становятся звеньями эпического повествования, и лишь в некоторых случаях они являются компонентами обрамляющего сюжета (например, у С. Орозбакова начало и концовка похода Манаса на Дангу составляют четыре самостоятельных вставных сюжета).

Таковы некоторые общие особенности структуры эпического повествования двух вариантов эпоса «Манас», исполняемых манасчи К. Орозбаковым и С. Каралаевым.

При всей их общности каждый вариант отличается оригинальной трактовкой многих общих эпизодов и мотивов, своеобразием построения и развития традиционных элементов. Что же определило их различие, и по какому пути шло развитие вариативности, благодаря которой мы имеем два классических варианта эпоса «Манас»?

Продолжая эпическую традицию, С. Орозбаков и С. Каралаев расширяют тематику эпоса, вплетая в него новые сюжеты. С. Орозбаков вводит ряд эпизодов в «Битву Манаса и богатыря Кошой против врагов», в «Поход Манаса на Ала-Тоо», в «Перекочевку киргизов на Ала-Тоо»; у С. Каралаева вводные эпизоды — «История Чубака — одного из сподвижников Манаса»; рождение и благословение сына Манаса — Сейтека; сватовство братьев Манаса, претендующих на руку Каныкей, и др. Даже эпизоды с общими героями и сюжетами у каждого манасчи получают свою своеобразную интерпретацию. Это, в первую очередь, касается большинства эпизодов, связанных с битвами Манаса. Здесь значительные расхождения наблюдаются как в содержании эпизодов (описание сцен и различных деталей), так и в их структуре.

Случается, что сказители привносят в повествование нетрадиционные для данной эпической композиционной модели сюжеты и мотивы: у С. Орозбакова такими включениями являются «Поход Манаса на Север», «Поход Манаса на Запад», эпизоды сказочно-фантастического содержания, в которых принимает участие Кошой; эпизоды о сражениях Манаса и его сподвижников с фантастическими чудовищами и др.; у С. Каралаева — это оригинальные, имеющие более позднее оформление эпизоды: история приобретения Манасом коня Аккулы, боевого оружия, мечей, легендарного ружья Аккельте; эпизод встречи Манаса с покровителем земледельцев, посоветовавшим ему заняться хлебопашеством, и др. В этих эпизодах характерны нетипичные для эпического повествования смещения, изменения внутренних этнических мотивировок сюжета.

Модернизация сказителями мотивов общих для обоих вариантов эпизодов нередко приводит к появлению новых сюжетов и персонажей. Одним из таких примеров может служить осложненный С. Каралаевым мотив бездетности родителей Манаса: провидцы Эсен-хана предсказывают скорое рождение богатыря, который отомстит за изгнание киргизов с родных мест. С этим сюжетом связан и другой сюжет — пленение по приказу Эсен-хана мальчика, по ошибке принятого за Манаса.

Новые сюжеты способствуют появлению новых конфликтных ситуаций, вводимых в общий одноконфликтный сюжет, возникновению двойных мотивировок действий и поступков. Именно таким образом у обоих манасчи расширяется ряд сюжетов первой части: Большого похода, походов Манаса против врагов — Алооке-хана, Шоорука, Нескары.

Наряду с усложнением сюжета в обоих вариантах эпоса наблюдаются и явления редукции, что также содействует появлению новых версий общих сюжетов и у того, и у другого манасчи: у С. Орозбакова

— это эпизод столкновения Манаса с Джолоем, у С. Каралаева — эпизоды, связанные с приключениями Кошой и поездками Манаса на родные земли в Ала-Тоо, с женитьбой Манаса на Каныкей.

Отличается в обоих вариантах и более мелкая сюжетная структура. Каждый манасчи по-разному использует такие композиционные слагаемые сюжета, как диалог, монолог, картины-сцены, повторы, рассказ от лица сказителя: С. Орозбаков эпизоды сражения Манаса с Кыз-Сайкал дает как развернутую картину-сцену, у С. Каралаева этот же эпизод предстает как рассказ Манаса Алмамбету. История Алмамбета у С. Орозбакова — крупный эпизод с диалогами и монологами героев, а у С. Каралаева — это монолог-рассказ Алмамбета своему другу Манасу; С. Орозбаков изображает огромные эпические полотна боя, батальных сцен, подробно описывает сражения богатырей, их боевые приемы. С. Каралаев, используя традиционные для данного эпоса описания боев и сражений, одновременно уделяет большое внимание развернутой характеристике богатырей и их врагов, изображению их силы и смелости, сноровки, внешнего облика.

Таковы некоторые особенности художественной трактовки и структуры двух классических вариантов эпоса «Манас». Они позволяют сделать вывод, что С. Орозбаков и С. Каралаев создали каждый свой вариант эпоса, вводя в ядро эпоса «Манас» элементы импровизации, как на основе общетюркской эпической традиции, так и на основе традиции, характерной именно для этого эпоса.

А. М. АДЖИЕВ

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКАЯ ОБЩНОСТЬ В КУМЫКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И НЕКОТОРЫЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ЕЕ ПРОЯВЛЕНИЯ

Кумыки, один из тюркоязычных народов многонационального Дагестана, имели контакты с монгольскими народами в разные исторические периоды, причем анализ архаичных пластов языка, фольклора свидетельствует о древности истоков этих связей.

Как и монгольские народы, кумыки поклонялись верховному божеству — небожителю Тенгири. Этот образ фигурирует, в частности, в кумыкском сказании о битве при Анжи, отражающем борьбу хазар против арабов, в благопожеланиях (например, *Тенгирим савлукъ берсин* 'Пусть мой Тенгири даст здоровья' — обращение к больному), в пословицах (*Тенгириден бир тамса, терекден эки тамар* 'Если от Тенгири один раз капнет, то с дерева дважды капнет') и др. В Южной Кумыкии сохранилось и «дерево Тенгири-хана» — об аналогичных деревьях на данной территории, как известно, упоминали средневековые авторы [1]. Культ Тенгири позднее был вытеснен исламом, однако отголоски его сохранились по сей день в народной речи, фольклоре.

Черты тюрко-монгольской общности прослеживаются в названиях и функциях некоторых божеств, эпических героев, их атрибутов (кумык. *еси* — ср. *эжэн*, *эзы* 'хозяева, духи'; *батыр*—*баатр*; *къунан*—*гунан*; *тув*—*туг*), в обрядах (вызов дождя заклинаниями и камнями, которые кладут в воду; обряд заклинания волка—«связывание», «сведение» его челюстей) (кумык. *манчы* 'плата за знахарство, колдовство', ср.: *маань* 'ламаистская молитва' и *мюнсе* 'плата шаману за совершенную требу'), в названиях архаичных жанров (кумык. *ёмакъ* 'сказка', ср.: *домо*г 'миф'; кумык. *макътав* 'слава'; ср.: *магтал* 'слава'), в представлениях о мироздании и т. д.

Мотивы и образы кумыкского эпоса имеют типологические аналогии в фольклоре разных народов мира (герои-побратимы, конь-помощник, одинокий герой, ясновидящие, изображение пиров и т. п.). Однако конкретный анализ показывает, что у тюрко-монгольских народов эти мотивы и образы обладают более глубокой общностью, нежели просто типологическое сходство, которое, с учетом особенностей истории и этногенеза этих народов, позволяет говорить о генетических явлениях или о контактах, имевших место в глубокой древности. Так, в тексте «Джангара» часть песни о поражении Шара-Гюргю перекликается с сюжетом популярной сказки о «медвежьем сыне». Эта общность особенно ярко проявляется в кумыкском «Йыре о Мюнкюллю», с одной стороны, и в «Джангаре» и «Гэсэре» — с другой: угон недругами скота, борьба героя и возвращение скота, мотив неуязвимости героя и др. Есть

и более частные, но показательные моменты сходства: образ прародителя, редко встречающееся название лука *адирне—адарана*, сходные имена Мюнкюллю—Монхля, Кок Монк тенгр, Монк-цаган-хаан (ср. также обращение к Манахан-тенгрию, владыке зверей). Имя кумыкского Мюнкюллю, на наш взгляд, восходит к тюрко-монгольскому слову *Мёнке* (*Мёнк* и др.) в значении 'Вечный' (Мюнкюллю относится к типу умирающих и воскресающих героев) или же *Бёке* (*Мёке* и т. д.) 'сила', 'силач'.

Сравнительный анализ конкретных памятников фольклора разных народов показывает, что для решения ряда теоретических вопросов важны не только те или иные произведения в целом, но и их «микроструктуры» — мотив, функция, общее место, тропы и т. д. Более того, анализ этих компонентов произведений часто позволяет выявить закономерности эволюции художественного творчества народа.

На наш взгляд, представляет значительный интерес сравнительно-исторический и типологический анализ мотива мироздания, видимо, позднее вошедшего в крупные фольклорные памятники.

Мотив мироздания в эпосе сибирских народов, с одной стороны, и в сказках кумыков — с другой, представляет собой две крайние стадии его развития, а привлечение материала из фольклора других тюрко-монгольских народов позволяет определить и срединные этапы трансформации данного мотива.

В эпических сказаниях тюрко-монгольских народов Сибири (шорцев, бурятов, якутов и др.) происходящие события обычно относятся к глубокой древности, что типологически характерно и для других народов («Эпос о Гильгамеше», «Эдда», «Калевала» и т. д.). Кумыкские сказки, как, например, и некоторые бурятские, предваряются стихотворным зачином, где сохранена архаичная традиция, но сам мотив мироздания трансформирован в духе жанра сказки с его откровенной установкой на занимательность и назидательность. Структура космогенеза, мифологическая серия действий в кумыкских сказочных зачинах как бы поставлены «с ног на голову», представлены в юмористическом плане. В мифах порядок космогонических актов примерно таков: отделение неба от земли; создание опоры для неба; создание, закрепление светил; наполнение пространства — создание первочеловека, первоживотных и т. д.

В зачинах кумыкских сказок, наоборот, бог сначала создает ковыль; чтобы ковыль не дорос до пояса человека, создает овец; затем, чтобы овцы не разбрелись, создает человека-пастуха; чтобы пастух не возгордился, — хана; чтобы хан не возгордился, создает небо высоким; чтобы небо, сотрясаясь, не упало, вбивает колья из звезд.

При всей сказочной трансформации мотива нетрудно найти его генетические истоки в мифе и героическом эпосе.

Начальным космогоническим актом является отделение неба от земли и укрепление их.

Одним из наиболее архаичных и письменно рано зафиксированных памятников является «Ригведа»; как отмечают исследователи, мифология «Ригведы» по своему характеру типологически близка к мифологии евразийского шаманизма [2. С. 78], более того, некоторые авторы полагают, что эти связи выходят за рамки типологии [2. С. 79]. В «Ригведе» читаем: «Агни, становящийся самым горным светом, укрепил высокий небосвод горящим деревом». Небо может укрепляться по-разному: с помощью столпа, дерева, титана и т. д.

Чтобы небо не упало на землю, герой иранского эпоса Ахурамазда сам его держит или укрепляет подпорками. В китайских легендах ана-

логичным образом держит небо Пань-гу. В другом памятнике Нюй-ва, китайская богиня брака и праматерь, когда небо стало обрушиваться по краям, подперла его лапами черепахи. Интересны представления о Вселенной у догонов (Мали): «Земля — круглая и плоская, она, как ободом, окружена большим пространством соленой воды. Море, в свою очередь, обвивает громадная змея, которая поддерживает все вместе, прикусив свой хвост. Если же она выпустит его, то все обрушится. В центре земли находится железный столб. Он поднимается до другой земли, которая находится за небом, и поддерживает ее, но не проходит насквозь...» [3. С. 117].

Значительное место в мифах уделяется и закреплению светил, выкованных нередко самим демиургом. Вавилонский бог Мардук на небесном своде сделал стоянки для великих богов в виде светил.

В кумыкском фольклоре эти важные космогонические акты, будучи переосмысленными, приобрели юмористический оттенок. О том, что в прошлом у кумыков было серьезное отношение к тюркскому мифологическому акту космогенеза, свидетельствует и наличие в их фольклоре образа дерева Байтерек, родового священного дерева, под сенью которого совершались жертвоприношения, магические действия и т. п. Это дерево, очевидно, ассоциировалось с «древом жизни», связующим и поддерживающим верхний, средний и нижний миры.

Для сравнения приведем отрывок из якутской «Песни о создании изначальной страны», где данный акт сохранен в первоизданном виде:

Чтобы она (изначальная страна.—А. А.) не пошатывалась,
в семи местах имеет распорки;
Чтобы она не сотрясалась,
в девяти местах стойками укреплена,
чтоб не развязалась-расстроилась,
укреплена балками
из трех рыб-китов [4. С. 23].

Одним из последующих актов мироздания является заполнение пространства между землей и небом. В «Ригведе» читаем: «Когда он (Криви) укрепил и расширил этот небесный свод, только тогда родился первый земной житель». В большой надписи на памятнике Кюль-Тегину говорится:

Когда вверху возникло голубое небо,
а внизу — бурая земля,
между ними возникли сыны человеческие [5. С. 110].

Гиперболизм зачина тувинских сказок уже предполагает юмористическую трактовку: «Хвост верблюда тогда достигал земли, а рога горного козла упирались тогда в небеса...».

Юмор зачина, зафиксированный в тувинских сказках, стадийно эволюционировал в кумыкских:

Когда клюв ворона был из рога (кости),
Когда верх мешочка был из войлока...

Здесь, так же как и в зачине некоторых бурятских сказок, например, таком:

В то раннее, давнее время,
Когда тонкой бумага была,
Кусачей собака была
И глупыми были нойоны,

использован интересный художественный прием: в одном ряду с такими важными процессами, как сотворение земли, неба, человека и т. д., нарочито серьезно, в духе повествования о космогонии, сообщаются общеизвестные вещи: «костяной клюв ворона», «кусачести собаки» и т. д.

Такое сочетание космогонического мотива с комическим свидетельствует о происшедшей демифологизации мотива мироздания. Подобное развитие, видимо, придало зачину кумыкских сказок характер открытой небылицы.

Обязательным компонентом мироздания является сотворение моря. Якутская песня «Изначальная страна» начинается так:

С седалищем из тундрового моря,
С зависимостью от северного моря,
С окраинами из западного моря,
С краями из южного моря,
С ободком из восточного моря...
Средняя цветущая мья...

В шорских сказаниях говорится:

...У подножия золотой тайги
Белое море потекло —
В то время было.
По берегу белого моря идучи,
Платящий дань народ,
Словно песок в море, расселился...

В бурятском «Еренсее» читаем:

Давным-давно это было...
Когда внешнее гигантское море
Лишь заливчиком было...
Когда Ангара — большое море
Только ручейком была...

Упоминается море и в зачине кумыкских сказок:

В черном лесу старик бороду бреет,
Нарт по морю ходит,
Черное море огнем горит негасимым.

Идейно переосмысленный и перешедший в жанр сказки мотив мироздания стал развиваться, дополняться новыми, чисто фольклорными моментами. При этом усиливался юмористический акцент, создавался своеобразный сказочный орнамент. Не случайно в зачинах кумыкских сказок появляется целый ряд моментов, характерных для сказки, но отсутствующих в героическом эпосе сибирских народов.

Как отмечает Е. М. Мелетинский, «десакрализация неизбежно ослабляет веру в достоверность повествования. Она, разумеется, не приводит сразу к сознательной выдумке, к восприятию повествования как «небылицы», но строгая достоверность уступает место нестрогой достоверности, что, в свою очередь, открывает путь для более свободной и разрешенной выдумки, хотя «свобода» эта также достаточно ограничена пределами жанра и мифологическим семантическим наследием» [6. С. 264].

Каковы же причины, обусловившие такую сильную трансформацию мотива мироздания в кумыкском фольклоре? Их, возможно, было несколько.

Первой причиной, на наш взгляд, является историческое развитие Кумыкии, где еще в феодальный период отмечалось влияние развивавшейся тогда в Европе новой социально-экономической формации — капитализма, а во второй половине XIX в. здесь уже возникли капиталистические производственные отношения.

Вторая причина. Уже с VIII в. в Дагестане начинается насаждение мусульманской религии, завершившееся к XIV—XV вв. полной ее победой. Домусульманские же космогонические представления противоречили догмам ислама, который жестоко карал приверженцев язычества.

Третья причина. Кумыки, в отличие от тюрко-монгольских народов Сибири, оказались сравнительно более изолированными от тюркского мира, фольклор которого питался общетюркскими архаичными традициями.

Видимо, эти три причины обусловили то, что мотив мироздания у кумыков закрепился только в жанре сказки и трансформировался уже в связи и в полном соответствии с законами этого фольклорного жанра.

Тюрко-монгольская общность наблюдается и в поэтике фольклора. Так, например, для тюрко-монгольского эпоса характерно перечисление подвигов героя (Карг-Кожак в «Эр-Таргыне», хана в алтайском «Кан-Сару» и др.), что зафиксировано и в орхонских надписях. Однотипная традиция аллитерирования и игры слов, порою диктующая даже подбор слов, выявляется при сравнении начала «Джангара» и кумыкской песни о Джавате, где описывается богатый конь.

«Джангар»

На третьем году жизни
Врата **трех** крепостей разрушив...
На четвертом году жизни
Врата **четырёх** крепостей разрушив...
Всего лишь в **пять** лет
Пятерых злых¹ ханов-шулмусов...

«Песня о Джавате»

В **пять** лет **пятеро** седлали тебя...
В **девять** — **девяносто** разных подков носил...

Эта же традиция видна в кумыкской песне о Мюнкюллю:

Седьмых холмов когда достигли,
Увидел одну из овчарок по кличке Алабатыр...
Семь ран по одну сторону (тела) получившую,
Семьдесят врагов по другую сторону уложившую...

Нетрудно заметить, что в этих примерах числительные подобраны по принципу их повтора, по созвучию.

Таким образом, в кумыкском фольклоре сохранился довольно значительный архаичный пласт — система явлений, общих для тюрко-монгольских народов.

В эпосе многих тюркских народов, в частности кумыков, часто встречается этноним «калмык». В научной литературе есть попытки отожд-

дествовать эпических и исторических калмыков и даже датировать памятники на основе фиксирования в них данного этнонима. На наш взгляд, правы исследователи, отмечающие, что этноним «калмык» появился сравнительно поздно и стал употребляться для обозначения «эпического врага» героя. Необходимо учитывать особенности эволюций положительных и отрицательных персонажей эпоса. Даже в одном и том же героико-эпическом произведении герои и их антиподы обычно представляют разные стадийные уровни: положительный герой стадийно выше, он более очеловечен, более реален и при обобщенной характеристике все же более конкретен; образ отрицательного героя, врага всегда архаичнее, ему в большей степени присущи мифологические, сказочные черты, он гиперболизирован и т. п. Это, очевидно, объясняется тем, что образ положительного героя был ближе народу и поэтому изображался в более совершенной художественной форме. Эволюционировал он быстрее, чем образ врага героя, чем второстепенные персонажи.

Так, эпический герой, воплощавший в себе силу, мужество, все лучшие качества народа, при всей гиперболизации максимально приближен к человеку по своему внешнему облику и внутренней сущности, по психологической мотивировке всей линии поведения. Враг же героя изображался в виде чудовища (Гэсэр и мангадхай, нарти и их враги эмегены, иныжи и т. д., богатыри русского эпоса и их враги — Змей-Горыныч, Кошей Бессмертный и др.). Даже обретая человеческий облик, враг долгое время продолжает сохранять рудименты древности: у него один глаз или имеется сабля (топор), торчащая из груди, или острые когти, или рог и т. д.

Эту закономерность необходимо учитывать и при этнической идентификации врагов героя, ибо и в этом плане отрицательный персонаж, обобщенно отражающий образ врага, в эпосе долгое время остается в художественном плане недостаточно развитым, несовершенным. Можно привести множество примеров, когда этническое определение врага закрепляется позднее за демонологическим, архаичным персонажем, образ которого, несомненно, был создан задолго до контактов с тем или иным народом, сыгравшим определенную роль в исторических событиях и потому ставшим так называемым «эпическим врагом».

Это своеобразное «наложение» этнического определения на один и тот же образ, сюжет происходило неоднократно. Интересную картину в этом смысле дают кумыкские героико-исторические песни. В них практически нет этнического определения врага или врагов героя: они названы предельно обобщенно: *душман* 'враг', *явлар* 'недрузи', *гяур* 'иноверец'.

Из этой закономерности в эволюции образа «эпического врага» вытекает, на наш взгляд, и следующий вывод: «эпическая память» о древних этнических врагах и в фольклорных материалах, и в устной традиции весьма ограничена или же довольно условна (в отличие от памятников, зафиксированных письменно еще в древности или в средние века).

Это отнюдь не означает, что исчезла память о древних племенах, народах. Однако следует дифференцировать уровни, виды и формы фольклорного наследия, в которых «этническая память» проявляется по-разному.

К примеру, в устном эпическом наследии кумыков нет упоминания о древнетюркских народах. В то же время они фигурируют в паремиях, в поговорках: «Мени хазар хазнам бармы?» ('У меня хазарская казна есть что ли?'), «Ай гёрген аварлыдай» ('Как аварин, увидевший

луну' — ср. рус.: «Погибоша, аки обре»). Если говорить о языковом уровне, ценную этническую информацию может нести ономастика (в особенности топонимика и антропонимия).

При изучении фольклорных межэтнических взаимовлияний важно выявить региональные закономерности в эволюции устно-поэтического творчества. Закономерности развития зональных, общерегиональных и микрорегиональных фольклорных явлений, разумеется, не представляют собой раз и навсегда сформировавшиеся процессы. Напротив, перед современным исследователем, нам думается, предстает некая «итоговая» картина, сложившаяся в результате многовекового развития фольклора региона, в ходе которого происходило постепенное становление общерегиональных закономерностей, своеобразное «подчинение» им микрорегиональных, узколокальных явлений.

Диахронический принцип, необходимый при анализе фольклора, приобретает особую значимость для исследований многонационального материала.

Трудно выявить существенные различия в фольклоре региона на архаичном этапе его развития, и вряд ли можно говорить о каких-либо более или менее сложившихся региональных или зональных закономерностях эволюции устно-поэтического творчества.

Анализ показывает, что в архаичный период своей эволюции фольклор отличался большей общностью не только в том или ином регионе, но и между регионами и даже в общетипологическом плане. Причины, обусловившие это явление, еще недостаточно исследованы, однако можно привести ряд факторов.

«Чем дальше мы уходим в глубь истории, — писал Ф. Энгельс, — тем больше стираются признаки отличия между народами одного и того же происхождения... Отдельные ответвления одного племени тем ближе стояли друг от друга и обладали тем большим сходством, чем меньше они были удалены от своего первоначального корня» [7. С. 98].

Тюркские и монгольские народы, очевидно, имеют генетическое родство, и слова Ф. Энгельса вполне применимы и к ним.

Архаичный фольклор по своим особенностям, по-видимому, был более пронизан для межэтнических взаимовлияний, чем на сравнительно поздних этапах развития. Устно-поэтическое творчество в этот период носило синкретический характер, в нем, по-видимому, еще не «выкристаллизовались» традиции, которые, как известно, ограничивают, в частности, иноэтнические влияния. Архаичный фольклор в целом как бы представлял собой «открытую» систему, в то время как в дальнейшем фольклор приобрел «замкнутый» характер.

В типологическом плане в архаичном устно-поэтическом творчестве также было больше общности, нежели в последующие периоды.

В процессе эволюции фольклор шел от наиболее обобщенного отражения действительности, человека к более конкретизированному, «психологизированному», «утонченному».

Вероятности совпадения типов образов, форм, мотивов и даже сюжетов в древности было намного больше, чем в эпохи, близкие к нам хронологически.

Как отмечал В. М. Жирмунский, «на ранних стадиях общественного развития стадияльные аналогии выступают особенно четко в области явлений как материальной, так и духовной культуры благодаря относительной простоте и недифференцированности элементов, из которых эта культура складывается» [8. С. 46].

В. И. Абаев в качестве аналогии с истоками нартского эпоса приводит замечания шведского ученого Викандера о «Махабхарате»:

«Автор показывает, что под сложной, многослойной и громоздкой системой индийского эпоса распознается некая первоначальная сравнительно несложная мифологическая канва, образующая, как он пишет, его „субструктуру“. За очень различным внешним оформлением, разной „суперструктурой“ может скрываться одинаковая или близкая „субструктура“» [9. С. 30].

Естественно, что при дальнейшей эволюции довольно однотипных «основ» фольклорных жанров происходили сложнейшие процессы — развитие, отрицание, переосмысление, взаимопроникновение, которые у разных народов обрели национально-специфические черты.

Кроме того, на сравнительно поздних этапах — в период формирования народов, создания феодальных владений и государственных образований — наблюдается тенденция к известной «автономизации». Это определенным образом сказывалось и на фольклоре, приводило к развитию «одноэтнических типов» творчества, хотя, разумеется, и на этом этапе нельзя говорить о полной изоляции в развитии национального фольклора. Не случайно в героико-исторических и необрядовых лирических песнях, развитие которых приходится на отмеченный выше «новый» период эволюции общества, меньше примеров прямых взаимовлияний, контактных общностей и т. п., чем это мы наблюдали в фольклоре древности (в мифе, ритуале, эпосе, сказке, былине и некоторых др.).

На «завершающем» этапе эволюции традиционного фольклора прослеживается усиление процесса взаимосближения национальных культур. Это связано прежде всего с преодолением феодальной «замкнутости», с активизацией межэтнических контактов и т. д.

Все перечисленные закономерности можно пронаблюдать и при обращении к фольклору тюркских и монгольских народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Халипаева И. А. Архаичные жанры несказочной прозы кумыков: Дис. ...канд. филол. наук. Махачкала, 1986.
2. Огибенин Б. Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». М.: Наука, 1968.
3. Котляр Е. С. Миф и сказка Африки. М.: Наука, 1975.
4. Якутские народные песни: Песни о природе. Якутск, 1976.
5. Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI—VIII веков. М.: Наука, 1965.
6. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
7. Энгельс Ф. Рукописи по истории Англии и Ирландии//Арх. К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1948. Т. 10.
8. Жирмунский В. М. К вопросу о литературных отношениях Востока и Запада//Б кн.: Сравнительное литературоведение. М., 1979.
9. Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса//В кн.: Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957.

Н. Ш. ХИСАМОВ

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ЭТАПА ИССЛЕДОВАНИЙ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ТЮРКСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ

Исследованием крупных литературных памятников тюркского средневековья занимались многие отечественные и зарубежные ориенталисты: В. В. Радлов, С. Е. Малов, А. Н. Самойлович, Е. С. Бертельс, М. Хоутсма, К. Броккельман, В. Перч, М. Кёпрюлю, А. Зайончковский, А. Бодроглигети, Э. Хильшер и др. Так, благодаря польскому ориенталисту А. Зайончковскому тюркология располагает таким текстологически добротным изданием памятника XIV в., как «Хосров и Ширин» Кутба Венгерским ученым А. Бодроглигети протранскрибирован текст «Гулистана бит-тюрки» поэта XIV в. Сейфа Сараи. Позже эти памятники в узбекской транскрипции были изданы в Ташкенте Э. Фазыловым. Старейшина татарской филологии Х. Усманов опубликовал скрупулезно выверенные тексты «Хосрова и Ширин» и «Гулистана бит-тюрки» на основе фотокопий оригинала на арабской графике. Им был также издан с комментариями транскрибированный текст поэмы «Джумджума-султан» Хусамы Кятиба (XIV в.) на основе татарской графики. И. В. Стеблева представила широкому кругу филологической общественности текстологически достоверные и доступные поэтические образцы из «Дивана» М. Кашгари. Ценным подспорьем для медиевистов являются две текстологические публикации «Мухаббет-наме» Хорезми, выполненные Э. Н. Наджипом и А. М. Щербаком. До сих пор в этой области много работали такие крупные лингвисты, как А. Н. Кононов, Э. Н. Наджип, Э. Р. Тенишев, и др. Текстологическая часть их работ имеет непреходящее фундаментальное значение для всех аспектов изучения памятников средневековья: лингвистического, литературно-фольклористического и исторического.

Однако увлечение определением регионального значения литературных памятников зачастую уводило в сторону от постановки и решения принципиально важных научных проблем изучения и оценки крупных литературных явлений средневековья. Несмотря на это, и сейчас в ряде союзных республик значительные силы лингвистов и литературоведов продолжают доказывать локальную принадлежность тех или иных выдающихся поэтических произведений, хотя исторически справедливой остается общетюркологическая установка: считать литературные памятники тюркских народов, созданные до XIV в., общим достоянием. Иначе говоря, исследование их как неразрывной части тюркских национальных литератур является вполне закономерным для всех тюркских на-

родов с давними традициями письменности в силу общности литературного языка средневековья. Даже достоверно известный факт происхождения того или иного памятника в среде определенных племен и народностей не может умалить его общетюркологического значения. Здесь неизменным ориентиром остается положение Энгельса о том, что, чем дальше мы углубляемся в древность, тем больше стираются грани между родственными языками. Это в равной мере относится и к искусству слова.

Советская тюркология, учитывая актуальность литературоведческого изучения средневековых памятников, выдвинула новые аспекты их исследования. Создание многотомных историй литератур народов СССР потребовало от ученых интенсивных изысканий в области идейно-художественного анализа произведений. Особенности современного этапа исследований средневековых литературных памятников определяются именно этим фактором.

Узбекские, туркменские и татарские литературоведы уже издали те тома истории своих литератур, которые охватывают древний и средневековый периоды. Некоторым из упоминаемых во всех них поэтам и памятникам отведено одинаковое значение, что вполне закономерно. Однако очень часто их творчество рассматривается исключительно в рамках одной конкретной литературы.

Поэтику, поэтическую фактуру, их историко-художественные корни можно исследовать, лишь опираясь на фольклорное, главным образом эпическое, наследие тюркских народов. Плодотворность такого подхода подтвердило сравнение отдельных мотивов поэмы «Кысса-и Йусуф» Кул 'Али с алтайским эпосом. К интересным открытиям медиевистов может привести изучение средневековых памятников в сопоставлении с богатым эпическим наследием казахского, киргизского и ряда других народов.

В поисках фольклорных истоков отдельных компонентов художественной ткани средневековых литературных произведений недостаточно сопоставлять их с фольклором только тех народов, в среде которых они создавались. Обращение к архаическим, древним образцам эпоса тюркских народов, относящихся к младописьменным, позволяет с большей точностью высветить интереснейшие поэтические эпизоды и мотивы.

Плодотворным и жизненно важным аспектом изучения средневековой тюркской литературы становится исследование проблемы взаимодействия персидской и тюркской литератур. Интересны с этой точки зрения сопоставительные труды Х. Г. Короглы. Работу Е. Э. Бертельса в этой области продолжили и дополнили Э. Р. Рустамов, А. Т. Тагирджанов. Своего рода школой исследования стала методика сопоставления поэм Дурбека, Кул 'Али и Кутба с их персидскими источниками.

Отрадно, что наши зарубежные коллеги в выборе аспектов изучения средневековых памятников часто идут рядом с нами. Например, недавняя публикация американского ученого С. Уэста в венгерском «Acta Orientalia» (К 750-летию «Кысса-и Йусуф» Кул 'Али [1. С. 69—84]) затрагивает вопросы специфики поэтического мышления автора первой тюркской версии сюжета Йусуфа. Однако несколько досаден тот факт, что автор не имеет никакого представления о наших литературоведческих исследованиях последних лет. Он, например, ссылаясь на работу Дж. Алмаза 60-х годов, перечисляет 32 рукописи «Кысса-и Йусуф», хранящиеся в Советском Союзе [1. С. 76], тогда как число их в настоящее время доходит до двухсот и продолжает расти. Иначе

говоря, своевременное ознакомление наших зарубежных коллег с достижениями советских авторов сделало бы их разработки более плодотворными.

Современный этап литературоведческого исследования средневековых памятников требует общетюркологического мышления.

ЛИТЕРАТУРА

1. West Steven L. (Los Angeles). The Qissa-i Yūsuf of 'Alī: The first story of Joseph in turkic Literature//Acta Orientalia. Budapest, 1983. Т. 37. № 1—3.
-

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

XXIX СЕССИЯ ПОСТОЯННОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ АЛТАИСТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

С 15 по 21 сентября 1986 г. в Ташкенте прошла XXIX сессия Постоянной международной алтаистической конференции (ПИАК) «Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности». В ее работе приняли участие более 300 ученых из Англии, Болгарии, Венгрии, ГДР, Италии, КНР, Монголии, Норвегии, Польши, СССР, США, Турции, Финляндии, ФРГ, Чехословакии, Японии. Организаторами сессии были Всесоюзная ассоциация востоковедов, Институт востоковедения АН СССР, Институт языка и литературы им. А. С. Пушкина АН Узбекской ССР. По установившейся традиции, президентом сессии являлся председатель Оргкомитета ПИАК в стране проведения — член-корреспондент АН СССР В. М. Солнцев.

Постоянная международная алтаистическая конференция действует с 1957 г., когда Международный конгресс востоковедов принял решение собирать ежегодные сессии ученых, занимающихся проблемами алтаистики во всех ее гуманитарных аспектах. Первая сессия ПИАК состоялась в 1958 г. в Майнце (ФРГ), Советский Союз — шестнадцатая по счету страна, где проводится очередная сессия. Почти тридцать лет на ежегодных сессиях ПИАК обсуждаются проблемы языков, истории, идеологии, этнографии, литератур, фольклора народов Центральной Азии и Дальнего Востока, принадлежащих к так называемой «алтайской» языковой общности. К ним относят тюркские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, корейский и японский народы. Исследования живых и мертвых языков, многочисленных памятников письменности и материальной культуры, произведений устного творчества и археологических объектов алтаистического ареала показали необходимость объединения усилий ученых, работающих в различных направлениях, для обсуждения проблем алтаистики.

Многие встречи ПИАК проходили с участием советских ученых, золотая медаль этой международной организации неоднократно присуждалась советским филологам: В. И. Цинциус (1972), А. Н. Кононову (1976), Н. А. Баскакову (1980).

Открывая XXIX сессию, генеральный

секретарь ПИАК проф. Д. Сайнор (США) отметил давнюю научную традицию алтаистических исследований в СССР, высоко оценил вклад советских коллег в изучение народов алтайского мира.

Проведение впервые в Советском Союзе сессии ПИАК вызвало особый интерес постоянных участников, поскольку значительное большинство народов алтайской языковой общности проживает в пределах СССР. История и культура алтайских народов связаны главным образом с этой территорией, и поэтому ни одна из предстоящих сессий ПИАК не собирала такого числа участников.

Программа сессии включала работу трех секций — 1) исторической; 2) литературы, фольклора и искусства; 3) лингвистической с четырьмя подсекциями: алтайского языкознания, проблем грамматики, тюркского языкознания и монгольского и тунгусо-маньчжурского языкознания. К сессии были подготовлены два тома тезисов докладов советских участников, специальный выпуск журнала «Узбек тили ва адабиёти» со статьями советских и зарубежных ученых по проблемам алтаистики, выставка книг по алтаистике в Фундаментальной библиотеке АН УзССР.

Открытие XXIX сессии ПИАК состоялось в президиуме АН Узбекистана. Участников приветствовали заместитель Председателя Совета Министров УзССР Султанова, президент республиканской АН П. К. Хабибуллаев, генеральный секретарь ПИАК, проф. Д. Сайнор (США). Были зачитаны приветственные послания вице-президента АН СССР, академика П. Н. Федосеева, академика А. Н. Кононова.

На пленарном заседании обзор основных направлений в области алтаистики сделал член-корреспондент АН СССР Э. Р. Тенишев. Проблемы происхождения тюркоязычных «рунических» письменностей и связь их модификаций с арамейскими и согдийскими прототипами стали темой доклада профессора А. Рона-Таш (ВНР); постановку проблемы о генетических корнях древнетюркской культуры предложил в своем докладе С. Г. Кляшторный (СССР); о достижениях узбекских ученых

в области алтаистики доложил директор Института языка и литературы АН УзССР Б. А. Назаров. В заключение пленарного заседания перед собравшимися выступили народные сказители Узбекистана.

В данном обзоре отражены главным образом тюркологические доклады, представленные на сессии. С учетом общекультурной тематики и взаимосвязи работы разных секций в обзор включены и доклады, прочитанные на исторической секции.

Секция лингвистики проводила заседания в четырех подсекциях. В подсекции «Проблемы алтайского языкознания» тематика докладов охватывала круг вопросов теоретической и прикладной алтаистики, основными из которых были: проблема генетической общности алтайских языков (Л. Г. Герценберг, С. А. Старостин, И. В. Кормушин, Е. А. Хелимский—СССР), Т. Текин (Турция); контактирование алтайских языков с языками мира (В. В. Иванов, К. М. Мусаев, А. А. Исхакова); контактирование алтайских языков на протяжении различных исторических эпох и, в первую очередь, различные лингвистические аспекты тюрко-монгольского контактирования и перспективы дальнейшего изучения этих языковых связей (С. К. Кеңесбаев и С. С. Кеңесбаева, А. М. Шербак, Э. Ч. Бардаев, В. И. Рассадин, А. З. Абдуллаев, А. Г. Шайхулов, Л. В. Шулунова, А. Ишаев, Э. А. Умаров); фонетические процессы в отдельных алтайских языках и их оценка с точки зрения алтаистической теории (А. М. Мамедов, Н. Б. Бадгаев, Э. У. Омакаева, Т. С. Есенова); проблемы конвертирования лексических единиц в алтайских языках и становление служебных значений (Е. А. Поцелуевский, С. Л. Чариков); лексические связи между алтайскими языками и проблемы этимологизации отдельных лексических единиц и рядов (А. А. Бурыкин, Ц. Б. Будаев, Ш. В. Габескирия, З. Г. Ураксин, К. М. Мухамеджанов).

С интересом было встречено информативное сообщение Чень Вэй (КНР) о лингвистических и этнографических исследованиях тюркоязычных и других «алтайских» народов, проводящихся Центральным институтом национальностей в Пекине.

Место алтаистической тематики на страницах «Советской тюркологии» и роль журнала в развитии современных исследований по тюркской филологии анализировались в докладе И. С. Сеидова.

На подсекции «Проблемы алтайского языкознания» с докладами на материале японского и корейского языков выступили: Дж. Р. П. Кинг (США), В. М. Алпатов, А. В. Вовин (СССР); доклады о топонимике и этнографии алтайских языков сделали С. К. Кадыров, С. К. Караев, М. З. Закиев.

В подсекции «Тюркское языкознание» были представлены доклады о применении современных методов в изучении тюркских языков в синхронном и диахронном планах

(Н. А. Баскаков, Ю. В. Шека, И. К. Кучкартаев, А. М. Курбанов, А. Шукюров); сравнительное исследование письменных памятников определенного региона в сравнении с другими; уточнении отдельных мест языка древнетюркских памятников (А. Бодроглигети — США, Л. Ю. Тугушева, Ш. Ш. Шукюров, Х. А. Дадабаев, Б. А. Ахмедов, Р. Г. Мукминова, Б. Б. Хасанов, Г. М. Оразаев—СССР); лексических параллелях в отдельных тюркских языках в свете их историко-культурной общности (Б. Орузбаева, У. Д. Доспанов); вопросах контактирования языков тюркской группы с неродственными языками (Э. Боев (НРБ), З. Коркмаз (Турция), Э. Трыярский (ПНР), советские ученые: Н. Х. Мамедов, И. Т. Мамедов, М. Исхаков, Т. К. Бейсембиев); народной этимологии в тюркских географических названиях и их лингвистической классификации (Х. Шайнхард—ФРГ); отдельных словарных вкраплениях в текстах мусульманских исторических и географических сочинений периода Булгарского государства (И. Г. Добродомов); некоторых традициях старого уклада жизни, сохранившихся в детских играх (Н. Юдже — Турция), была изложена критическая оценка отдельных положений системной лингвистики с точки зрения диалектики и их применимости к описанию алтайских языков (Х. Нигматов).

В прениях на секции было, в частности, отмечено, что рукописи из богатейшего собрания Института востоковедения АН УзССР не только еще не изучены, но и не систематизированы в должной мере, что не позволяет составить представление о собрании.

В подсекции «Проблемы грамматики» были рассмотрены спорные и малоизученные вопросы грамматики тюркских и монгольских языков. Большинство докладов было связано с проблемами синтаксиса, затрагивались и такие новые перспективные направления науки, как изучение связного текста и прагматика; в отдельных докладах освещались актуальные вопросы морфологии и фонетики тюркских языков.

При обсуждении указывалось на некоторые спорные положения, выдвинутые докладчиками, в частности неправомерное противопоставление в тюркских языках сингармонизма ударению. Подчеркивалась необходимость более широкого применения статистического метода и метода программирования в разработке различных проблем грамматики тюркских языков.

Участники подсекции «Монгольское и тунгусо-маньчжурское языкознание» высказали новые и оригинальные соображения относительно языковых явлений на уровне морфологии, фонологии, лексики, диалектологии монгольских и тунгусо-маньчжурских языков (М. Н. Орловская, Т. А. Пан, П. Ц. Биткеев, Г. С. Биткеева, Л. М. Горелова, А. А. Дарбеева, Ф. Еле-

ева, Е. Перехвальская, Е. А. Кузьменков, Д. Девизе — США, Х. П. Фитце — ГДР).

В дискуссии была особо отмечена важность изучения алтаистами контактных языков — пиджинов в связи с актуальностью этой темы и для других групп языков, например африканских.

На заседаниях исторической секции четко обозначились некоторые узловые проблемы, вызвавшие особый интерес и оживленную дискуссию. Их можно свести к трем основным циклам: 1) духовная культура алтайских народов; 2) источниковедение и текстология; 3) этническая история.

Из первого цикла наиболее значительными были доклады С. Г. Кляшторного (Ленинград), который, рассматривая многоаспектную проблему генетических корней древнетюркской культуры, выделил важнейшие направления исследований; К. Сагастера (ФРГ), обнаружившего в Балтистане (Пакистан) следы средневековой тюркской культуры; А. Ерджиласуна (Турция), зафиксировавшего следы легенды об Огуз-кагане в сочинении египетского автора мамлюкской эпохи и проследившего этапы формирования огузского эпоса; Ш. Биры (МНР), показавшего связь древнемонгольских верований (культ «Голубого Неба») с политическими установками первых Чингисидов; Г. А. Пугаченковой (СССР), рассмотревшей идеологические представления полупоселенного населения Средней Сырдарьи в первые века н. э. в связи с проводившимися археологическими работами; Т. Нагродской (ПНР), показавшей влияние культурных связей на процессы урбанизации у тюркских народов; И. Вашари (ВНР), установившего существование в Крыму половецкой христианской общины.

Другой цикл докладов, посвященный источниковедческим проблемам, был представлен исследованиями Э. Эсин (Турция), выявившей в сочинении арабского автора XIII в. Ибн-Давазари фрагменты генеалогических легенд тюркских и монгольских племен; Дж. Стари (Италия), показавшего этапы формирования маньчжурской исторической литературы в XVII—начале XX в.; Х. Окада (Япония), рассмотревшего комплекс сообщений монгольских авторов об упадке урянхайского тюмена в XVI в.; Р. Мезерв (США) выявила и проанализировала средневековые венгерские сообщения на латинском языке о Хорезме; С. Рашмани (ГДР) сообщила о своих новых исследованиях древнеуйгурских документов; сведения арабских источников историков об арабо-хазарских войнах систематизировала Н. Гараева (СССР). Д. Д. Васильев (СССР) предложил новую интерпретацию руноподобных эпиграфических памятников, недавно открытых в Туве.

В цикле работ по этнической истории центральное место занял доклад К. Цегледы (ВНР), предпринявшего на основе недав-

но изданных С. Г. Кляшторным древнеуйгурских рунических текстов опыт составления карты этнических перемещений в евразийской степи в V—VIII вв. Из других сообщений следует выделить доложенные Б. Кумековым (СССР) результаты его исследований кыпчакско-монгольских этнических связей; доклад В. Бутанаева (СССР), выявившего в фольклоре хакасов древнее название тюркоязычной племенной общности; доклад М. В. Горелика (СССР), посвященный характеристике этапов развития военного дела у скотоводов евразийских степей с древности до позднего средневековья; в докладе О. Ф. Акимущкина (СССР) показано влияние политических событий в Моголистане в первой половине XVI в. на характер этнических отношений между могилами и киргизами; И. Мандоки (ВНР) остановился на этнических связях башкирских и древневенгерских племен, оперируя лингвистическими сведениями.

На оживленно проходившем обсуждении критике подверглись доклады, выводы которых строились на основе этимологической интерпретации имен и терминов. Было указано на слабость методики и недостаточность этимологического анализа. Многие выступавшие отмечали необходимость большего профилирования работы секции, ее перегруженность частными или, наоборот, слишком общими сообщениями. В то же время указывалась важность самого факта столь широкого обсуждения острых проблем истории культуры «алтайских» народов, ставшего возможным в рамках ПИАК.

На заседаниях секции фольклора, литературы и искусства были представлены исследования методико-теоретического характера, а также конкретных произведений литературы и фольклора.

Связям тюркоязычных, в частности — древнеуйгурской, литератур с «неалтайскими» и роли индийской культуры в развитии литератур народов Центральной Азии в древности и раннем средневековье был посвящен доклад И. В. Стеблевой (Москва).

Исследование произведений фольклора как литературных и историко-культурных источников стало темой ряда докладов. Генетическая характеристика распространенного в тюрко-монгольском фольклоре образа волка была дана в докладе Ф. И. Урманчеева (Елабуга), отражение в песенном фольклоре калмыков тюрко-монгольских языковых контактов явилось темой доклада Б. Б. Оконова (Элиста), характеристике одного из традиционных приемов в композиции алтайского героического эпоса — зачину посвятил доклад И. Б. Шинжин (Горно-Алтайск). Не публиковавшиеся ранее чувашские и татарские фольклорные материалы, собранные в начале века венгерским тюркологом И. Куношем, были исследованы в докладе Ж. Какук (ВНР).

Проблемы генезиса тюрко-монгольской мифологии, возможности привлечения ее в качестве этноисторического источника вызвали особенно оживленную дискуссию. В докладе Н. А. Алексеева (Якутск) были обобщены материалы из якутской мифологии архаичной эпохи и XIX—начала XX века, при этом был выделен сюжетный слой, который почти не трансформировался на протяжении всего периода. Следы мифологического мировоззрения, отраженные в бытовой обрядности: весенне-летней, связанной с культом «небесных вод» у узбеков (Б. Саримсаков—Ташкент), погребальной и связанной с встречей весны у карачаево-балкарцев (С. Я. Байчоров — Черкесск), с образом богини плодородия и материнства Умай и другими культами у тюркоязычного населения Северного Кавказа (Х. Х. Малкондуев—Нальчик; А. М. Аджиев — Махачкала), а также мотивы, встречающиеся в письменных памятниках средневековой литературы народов Средней Азии (А. А. Мадаев — Ташкент) и Ближнего Востока (К. Ераслан — Турция), стали темой дискуссии, в ходе которой выступавшие предложили многочисленные мифологические параллели и дополнения к материалам докладов.

Проблемы текстологии и изучения средневековых литературных памятников являются традиционными для сессий ПИАК. Э. И. Фазылов (Ташкент) сделал обзор современного состояния тюркской текстологии, выделил нерешенные вопросы и предложил на следующей сессии обсудить особенности и специфику восточной текстологии. Х. Г. Короглы (Москва) предложил новую датировку рукописи героического эпоса огузов — «Книги моего деда Коркуда» и высказал гипотезу об авторе произведения. Фикрет Тюркмен (Турция) сообщил результаты критического анализа узбекской и турецкой версий эпико-романтического сюжета о Тахире и Зухре. О так называемой «гадательной литературе» и ее значении для изучения средневековой монгольской литературы сделала доклад А. Шаркози (ВНР).

Необычными для сессии ПИАК были литературоведческие доклады, связанные с современным периодом. Об использовании эпической традиции в формировании национальной драматургии некоторых алтайских народов был сделан доклад А. В. Федотовым (НРБ). Н. Ш. Хисамов (Казань) выделил в своем докладе особенности современного этапа исследований средневековых тюркских литературных памятников.

Ряд докладов секции был связан с вопросами поэтики. Использование приема формулы в стихотворных эпических произведениях тюркоязычных народов рассмот-

рел К. Н. Велиев (Баку). По мнению Г. О. Туденова (Улан-Удэ), взаимные контакты предков тюркских и монгольских народов в алтайскую эпоху создали общую основу фольклорной метрики в Центральной Азии и Южной Сибири.

На заключительном пленарном заседании были прочитаны три доклада: член-корреспондент АН СССР В. М. Солнцев остановился на проблеме исследования типологии языковых общностей, академик АН КазССР А. Т. Кайдаров предложил анализ культурного характера устного и письменного текста, «слова» у тюркоязычных народов раннего средневековья, О. Ф. Серткай (Турция) сообщил о новых вариантах чтения фрагментов письменного памятника в честь Токьюкука.

После докладов были заслушаны отчеты о работе секций. В принятом XXIX сессией ПИАК решении отмечается, что участники познакомились с научными открытиями и весьма важными исследованиями в области алтаистики, на заседаниях была развернута плодотворная дискуссия; все участники смогли ознакомиться с направлениями алтаистических исследований в различных научных центрах, имели благоприятные условия для обмена научными идеями и материалами.

В заключительном слове генеральный секретарь ПИАК проф. Д. Сайнор тепло поблагодарил Советский оргкомитет конференции и выразил уверенность, что проведение сессии ПИАК в Советском Союзе послужит дальнейшему укреплению международных научных связей, сотрудничеству ученых разных стран.

Золотая медаль ПИАК за выдающиеся заслуги в области алтаистики была вручена профессору Будапештского университета Карою Цегледи. Состоялись выборы нового комитета по присуждению Золотой медали ПИАК, в его состав избран советский ученый Б. А. Назаров.

Участники сессии приняли обращение к ученым мира, в котором содержится призыв объединить усилия в борьбе за предотвращение ядерной войны, грозящей гибелью человеческой цивилизации. Работе сессии была посвящена специальная передача узбекского телевидения, она широко освещалась средствами массовой информации республики.

Культурная программа позволила участникам сессии познакомиться с историческими памятниками Ташкента и Самарканда, с жизнью Советского Узбекистана.

Следующая, XXX, сессия ПИАК состоится в 1987 г. в г. Блумингтоне (США), организацию ее взял на себя Индианский университет.

Д. Д. Васильев, Э. Р. Тенишев

PERSONALIA

КЕНЖЕБАЙ УБАЙДУЛЛАЕВИЧ УБАЙДУЛЛАЕВ

(К восьмидесятилетию со дня рождения)



12 апреля 1987 года исполнилось восемьдесят лет со дня рождения К. У. Убайдуллаева, одного из основоположников каракалпакского советского языкознания.

К. У. Убайдуллаев родился в семье крестьянина. Получив педагогическое образование, он работал школьным учителем, а позднее начал заниматься исследованиями в области каракалпакского языка и литературы.

К. У. Убайдуллаев в течение ряда лет работал наркомом просвещения ККАССР, директором Института усовершенствования учителей при Минпросе автономной республики, преподавал в вузах.

В 30-е годы начала формироваться каракалпакская языковедческая наука, и перед учеными стояли задачи разработки алфавита, орфографии, терминологии, создания учебных пособий по грамматике и правописанию для начальных школ.

К. У. Убайдуллаев с 1929 года до последних дней жизни (1970 г.) трудился над систематизацией и усовершенствованием каракалпакской письменности.

В 1930 году на страницах газеты «Мийнеткеш каракалпак» была опубликована его первая статья «Об орфографии каракалпакского языка», имевшая важное значение для развития каракалпакской письменности.

В 1932 году в Турткуле состоялась первая орфографическая конференция, на которой были приняты и утверждены новые правила орфографии, составленные К. Убайдуллаевым в соавторстве с Г. Алпаровым и К. Аимбетовым. Благодаря этой орфографии были установлены правила правописания, что способствовало дальнейшему развитию каракалпакского литературного языка.

В 1930—1935 гг. основной задачей научных учреждений автономной республики было создание учебных пособий для школ. В связи с этим вопрос о каракалпакском алфавите и орфографии вновь ставится на повестку дня, и на заседании секции культуры АН СССР был заслушан доклад К. У. Убайдуллаева «Новые правила орфографии каракалпакского языка» (сб. «Каракалпакия». Л., 1934. Т. 2. С.215—221), в обсуждении которого принимали участие С. Е. Малов, Н. А. Баскаков, А. К. Боровков.

Правила орфографии, установленные в 1932 году, были одобрены и положены в основу новых учебных пособий. В соавторстве с Н. А. Баскаковым, Н. Абрамовым, А. Кыдырбаевым и К. Ермановым К. У. Убайдуллаев написал ряд учебников для начальной школы республики: «Балалар элипбеси», «Жас эспирим (Элипбе)», «Қаракалпак тили», «Оқыу кітабы».

На второй языковедческой конференции в Турткуле (июнь 1935 г.) были обсуждены перспективы развития каракалпакского литературного языка, проекты орфографии, принципы разработки терминологии. По решению конференции в 1938 году был утвержден и принят свод правил орфографии, разработанный К. Убайдуллаевым в соав-

торстве с Н. Давкараевым и К. Аимбетовым, на основе которого был выпущен ряд стабильных учебников.

Научным коллективом во главе с К. Убайдуллаевым были разработаны новый алфавит и орфография каракалпакского языка на основе русской графики, принятые в декабре 1940 года, что явилось огромным культурным событием, новым этапом в развитии каракалпакского литературного языка.

Ученый был одним из ведущих каракалпакских лексикографов, участвовал в составлении «Большого каракалпакско-русского словаря», изданного в Москве в 1958 году.

К. У. Убайдуллаев плодотворно работал и в области каракалпакского литературоведения.

В 1957 году ученый издал фундаменталь-

ный труд «Развитие каракалпакской письменности». В последующие годы он продолжал трудиться над разработкой фонетики современного каракалпакского языка. Результатом этих исследований явилась работа «Современный каракалпакский язык. Фонетика», изданная в 1965 году.

Руководя кафедрой каракалпакского языка в Нукуском госпединституте, он вложил немало труда в подготовку педагогических кадров, научных работников.

Заслуги К. У. Убайдуллаева в педагогической и научно-исследовательской работе были отмечены почетными званиями. Его имя носит Республиканский институт усовершенствования учителей.

Д. С. Насыров, У. Д. Доспанов

С О Д Е Р Ж А Н И Е

ПРОБЛЕМЫ АЛТАЙСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

- А. М. Шербак (Ленинград). Проблема ротацизма и перспективы дальнейшего изучения тюркско-монгольских языковых связей 3
Д. М. Насилов (Ленинград). О грамматической интерпретации бивербальных конструкций 10
Е. А. Поцелуевский (Москва). Экстралокативное значение—семантическая примета служебных имен в алтайских языках 13

ПРОБЛЕМЫ ТЮРКСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

- Осман Фикри Серткай (Стамбул, Турция). Заметки по поводу чтения надписи в честь Тоньюкука 16
Б. О. Орузбаева (Фрунзе). Лексические параллели в киргизском и южно-сибирских тюркских языках в свете их историко-культурных общностей 20
Кемаль Ераслан (Анкара, Турция). К вопросу о названиях огузских племен *boz-ok* и *ıǵ-ok* 27
К. М. Абдуллаев (Баку). Об одном критерии определения границ текста в азербайджанском языке 31
И. К. Кучкартаев (Ташкент). Обозначения речевой деятельности в контексте этнокультурного развития 39
Н. Х. Мамедов, И. Т. Мамедов (Баку). Об относительной хронологизации тюркско-иранских языковых контактов 44
Г. М.-Р. Оразиев (Махачкала). «Северокавказский тюрки» в системе тюркских региональных письменных языков XVI—XIX вв. 47

ФОЛЬКЛОРИСТИКА. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. КУЛЬТУРА

- Ж. Какук (Венгрия). Татарский материал Игнаца Куноша 53
С. Г. Кляшторный (Ленинград). Древнетюркская цивилизация: диахронические связи и синхронические аспекты 58
Фикрет Тюркмен (Измир, Турция). Анатолийский и узбекский варианты сказания о Тахире и Зухре 63
Ф. Урманчиев (Елабуга). Золотая волчья голова на знамени 68
И. Л. Циртаутас (Сиятл, США). Киргизский поэт-сказитель Сагымбай Орозбаков (1867—1930) и эпос «Манас» 74
И. В. Стеблева (Москва). Культурные контакты тюркских народов в древности и раннем средневековье 83
К. Н. Велиев (Баку). Традиционные формулы в тюркоязычном эпосе 88
А. И. Чудояков (Новокузнецк). Историзм эпоса народов Южной Сибири 94
А. С. Мирбадалева (Москва). О художественной структуре двух классических вариантов киргизского героического эпоса «Манас», записанных от манасчи С. Орозбакова и С. Каралаева 98
А. М. Аджиев (Махачкала). Тюрко-монгольская общность в кумыкском фольклоре и некоторые закономерности ее проявления 106
Н. Ш. Хисамов (Казань). Особенности современного этапа исследований средневековых тюркских литературных памятников 110

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Д. Д. Васильев, Э. Р. Тенишев (Москва). XXIX сессия Постоянной международной алтаистической конференции 113

PERSONALIA

- Д. С. Насыров, У. Д. Доспанов (Нукус). Кенжебай Убайдуллаевич Убайдуллаев 117

C O N T E N T S

PROBLEMS OF ALTAIC LINGUISTICS

- A. M. Scherbak (Leningrad). The problem of rotacizm and further prospects for the study of the connections between the Turkish and the Mongolian languages 3
D. M. Nasilov (Leningrad). On the grammatical interpretation of the Biverbial constructions in the Altaic languages 10

- E. A. Potseluyevsky* (Moscow). Extralocative Meaning — as semantic token of the auxiliary Nouns in the Altaic languages 13

PROBLEMS OF TURKIC LINGUISTICS

- Osman Fikri Sertkaya* (Stanbul, Turkey). Sketches on reading inscriptions to the honour of Toniyyuk 16
- B. O. Oruzbayeva* (Frunze). Lexical parallels in the Kirghiz and southsiberian turkic languages through their historical-cultural communities 20
- Kemal Eraslan* (Ankara, Turkey). Towards the names of the Oguz tribes boz-ok and üç-ok 27
- K. M. Abdullayev* (Baku). Criteria for deformining the boundaries of a complex syntactical unit in Azerbaijani 31
- I. K. Kuchkartayev* (Tashkent). Designations of speech activity in the context of the ethnocultural development 39
- N. Kh. Mamedov, I. T. Mamedov* (Baku). On the relative chronologigation of the Turkish-Iranian language contacts 44
- G. M.-R. Orazayev* (Makhachkala). North Caucasian turks in the system of the Turkish regional Written languages of XVI—XIX 47

FOLKLORISTICS. LITERARY CRITICS. CULTURE

- Z. Kakuk* (Hungary). I. Kunosh Tatar materials 53
- S. G. Klashtorniy* (Leningrad). Old Turkic civilization: diachronic contacts and synchronic aspects 58
- Fikret Turknien* (Izmir, Turkey). Anatoliy and Uzbek variants of the legend about Tahir and Zuhra 63
- F. Urmancheyev* (Elabuga). On the origin of wolf image in the Old Turkic epos 68
- i. L. Tsirtautas* (Siattle, USA). Kirghiz poet-narrator Sagymbai Orozbekov and the epos «Manas» 74
- I. V. Stebleva* (Moscow). Cultural contacts of turkic peoples in antiquity and early middle ages 83
- K. N. Veliyev* (Baku). Traditional models in the Turkic epos 88
- A. I. Chudayakov* (Novokuznetsk). Historicism of the epos of southern Siberia's peoples 94
- A. S. Mirbadaleva* (Moscow). On the creative structure of two classic versions of «Manas» taken down from the manasci S. Orozbekov and S. Karalayev 98
- A. M. Adzhiyev* (Makhachkala). The reflection of the archaic Turcomongolian unity in Kumuk folklore 106
- N. Sh. Khisamov* (Kazan). Specific features of the modern stage of studying medieval turkic literary monuments 110

SCIENTIFIC LIFE

- D. D. Vasilyev, E. R. Tenishev* (Moscow). Chronicle on the 29 th session of the Permanent International Altaistic confereuse (PIAC) 113

PERSONALIA

- D. S. Nasyrov, U. D. Dospanov* (Nukus). Kenesbai Ubaidullayevich Ubaidullayev 117

© «Советская тюркология», 1987 г.

Технический редактор Б. А. Абдуллаев

Корректоры: А. Е. Сорокина, Г. В. Жилин

Сдано в набор 13.08.87 г. Подписано к печати 30.10.87 г. ФГ 28790. Формат бумаги 70×108¹/₁₆ Бум. л. 3,5. Физ. печ. л. 11,2. Уч. изд. л. 10,4.
Заказ 7694. Тираж 2353. Цена 1 руб. 10 коп.

Типография издательства «Коммунист», ул. Авакяна, 529 квартал.