

**Actual problems
of Turkic studies**

Volume III

ACTUAL PROBLEMS OF TURKIC STUDIES

Volume III

**DEPARTMENT
OF TURKIC PHILOLOGY
OF SAINT PETERSBURG
STATE UNIVERSITY**

Saint Petersburg
2024

**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ
ТЮРКОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ**

Выпуск III

**КАФЕДРА
ТЮРКСКОЙ ФИЛОЛОГИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

Санкт-Петербург
2024

**ББК 81.2Тюрк
А43**

*Публикуется при поддержке
Международного казахско-турецкого университета
имени Ходжи Ахмеда Ясави*

А43 Актуальные вопросы тюркологических исследований. Выпуск III /
под ред. Н. Н. Телицина. — СПб.: Санкт-Петербургский центр развития
и поддержки востоковедных исследований, 2024. — 279 с.

ISBN 978-5-4391-0979-1

В сборнике представлены статьи тюркологов, принявших участие в между-
народных научных конференциях 2023 г. в Санкт-Петербурге. Материалы по-
священы различным проблемам изучения письменных памятников, истории,
культуры, тюркских языков и литератур.

ББК 81.2Тюрк

Материалы публикуются в авторской редакции.

ISBN 978-5-4391-0979-1

© Коллектив авторов, 2024
© Санкт-Петербургский
центр развития
и поддержки востоковедных
исследований, 2024

Содержание

<i>Абдиназимов Ш. Н.</i> Лексика орхонских памятников и ее отражение в каракалпакском эпосе «Қырқ кыз»	8
<i>Алботова Ф. Р.</i> Хильми Явуз о модернизации Османской империи и Турции	14
<i>Ашкенази Р. С.</i> История «еврейско-турецкого» языка и его место в классификации тюркских языков	26
<i>Байда И. К.</i> Анализ отечественной и зарубежной историографии по вопросу жанровой атрибуции древнетюркских рунических памятников как эпических произведений	28
<i>Бекджаев Т. Б.</i> Употребление персидских слов во фразеологии стихотворений Махтумкули	34
<i>Василевская Е. А., Бычкова П. А., Каменева О. Н., Мухаметьянова Р. А., Рыжова Д. А., Тюсюн Н.</i> Семантические источники дискурсивных формул отрицания, запрета и отказа в турецком языке	39
<i>Деркачёва М. О.</i> Ранняя поэзия Назыма Хикмета (1902–1963). Стамбульский период	45
<i>Жданов А. Ю., Жевелева А. В.</i> Палестинская диаспора в Турции: социальные институты и государственная поддержка	50

<i>Жевелева А. В., Терещенко С. М.</i> Влияние османских вакфов на современные вакфы Турции.	61
<i>Ибрагимов Э.</i> Первый тюркологический съезд и вопрос общего языка для тюркских народов	68
<i>Иналджик Г., Ешилот О., Сазак Г.</i> Отчет Николая Федоровича Катанова о поездке в Минусинск (1896 г.)	75
<i>Камалова Ш. Н.</i> О конструкциях прямого дополнения в языке древнетюркских рунических памятников	84
<i>Колотова В. Д.</i> История заимствований в азербайджанском языке	98
<i>Коркмаз Т.</i> Турецкие источники с армянским алфавитом	104
<i>Лебедев Э. Е.</i> О некоторых вопросах глагольной морфологии чувашского языка	109
<i>Минасян Н.</i> Образовательная политика Турции в Центральной Азии: попытки реализации пантюркистского видения	114
<i>Миннуллин Б. К.</i> Форма прошедшего времени на <i>-туџ</i> как показатель морфологической вариативности языка текстов татарской газеты начала XX века.	126
<i>Мирхаев Р. Ф.</i> К проблеме исследования социальной обусловленности функционального развития татарского языка в историческом аспекте.	135
<i>Obraztsov A. V., Suleymanova A. S.</i> The “Arab man” of Turkish fairytales (based on the materials of Naki Tezel) (на англ. яз.)	144
<i>Пантыкина Н. И.</i> Визуальная поэзия в Турции	150
<i>Первушин А. М.</i> Из истории установления дипломатических контактов Османской империи с Прусским королевством	156
<i>Polat Ü.</i> Eski Türkçe Al-, Altur-, Altız- Üzerine (на турец. яз.)	162

<i>Polat Ü. Tatar şairi Sibgat Hekim'in şiirlerinde mekân (на турец. яз.)</i>	177
<i>Репенкова М. М. Доминантные жанры и субжанры турецкой фантастической литературы 2000-х годов</i>	192
<i>Сагдеева Р. И. Страдательный залог в турецком и английском языках</i>	206
<i>Свирин Г. Т. Поэма «Лисан ат-Тайр» Алишера Навои: основные концептуальные подходы</i>	210
<i>Сибгатов Ф. Ш. Синтез тюрко-мусульманских и западных культурных традиций в современной башкирской литературе (на примере творчества А. М. Аминева)</i>	217
<i>Suleymanova A. S., Taş S. Intertextuality in Context: Gogol's "The Overcoat" and Oguz Atay's "The Man with the White Coat" Stories (на англ. яз.)</i>	226
<i>Терещенко С. М. Изменения в государственном устройстве Османской империи в XVI–XVIII вв.: упадок после «Золотого века»?</i>	236
<i>Фомин М. С. Чувашизмы в чебоксарском региолекте русского языка: «Оставить на остановке»</i>	246
<i>Фомкин М. С. Поэтический перевод поэмы «Кутадгу билиг» С. Н. Иванова как живой элемент современной культуры тюркских народов (к 100-летию С. Н. Иванова)</i>	252
<i>Цветкова А. С. Как обретение независимости сказалось на интерпретации событий прошлого узбекского и таджикского народов</i>	263
<i>Эминли Б. И. Речевой этикет и этнокультурное пространство</i>	269
<i>Сведения об авторах</i>	275

Ш. Н. Абдиназимов

Лексика орхонских памятников и ее отражение в каракалпакском эпосе «Қырқ қыз»

Аннотация: В статье представлена информация об исследовании каракалпакского народного эпоса «Қырқ қыз», его связи с историей и лексическим составом, тюркских словах, встречающихся в орхонских памятниках. Эти слова были разделены на несколько тематических групп и проанализированы: родственные термины и слова, связанные с частями тела человека, общественно-политические понятия, астрономические объекты, меры веса, слова, обозначающие время, слова, выражающие объем, действие и качество, слова, входящие в другие тематические группы.

Ключевые слова: каракалпакский язык, эпос, семантика, словарный состав, древние тюрки, тюркские языки

Sh. N. Abdinazimov

The vocabulary of Orkhon monuments and its separation in the Karakalpak epic “Kyrq kyz”

Abstract: The article provides information about the study of the Karakalpak folk epic “Kyrq kyz”, its connection with history and lexical composition, Turkic words found in the Orkhon monuments. These words were divided into several thematic groups and analyzed. That is, related terms and words associated with parts of the human body, socio-political words, astronomical objects, measures of weight, words denoting time, words expressing volume, action and quality, words included in other thematic groups.

Key words: Karakalpak language, epic, semantics, vocabulary, ancient Turks, Turkic languages

Эпос «Қырқ қыз» — произведение, принадлежащее каракалпакскому народу, которое не имеет аналогов у других тюркских народов. Оно было записано со слов известного каракалпакского жырау Қурбанбая

Тажибаева в период с 1938 по 1944 гг., после чего стало доступно широкой общественности. Запись эпоса была выполнена собирателями каракалпакского фольклора А. Бегимовым, Ш. Хожаниязовым и С. Мауленовым. Впервые эпос был опубликован на каракалпакском языке в 1949 г. [1]. Позже он переиздавался в 1956 и 1980 гг. В 2007–2015 гг. был опубликован 100-томник «Қарақалпақ фольклоры», в девятом томе которого произведение было переиздано вновь. Эпос «Қырқ қыз» неоднократно переводился на русский, узбекский, казахский, туркменский, кыргызский и другие языки [2]. С. П. Толстов, Т. А. Жданко, А. С. Морозова, Л. С. Толстова, П. П. Иванов, С. Камалов и др. исследователи в своих научных работах оставили ценные сведения, касающиеся периода его создания, связи событий, отраженных в дастане с историческими вехами и ряд других проблем [3].

На территории Элликалинского района Республики Каракалпакстан расположена крепость «Қырқ қыз» (переводится как «сорок девушек»). Памятник имеет почти прямоугольную форму, его длина составляет 300 м, ширина 240 м, высота 7–8 м, с южной стороны расположен вход. По четырем сторонам городища имеются сторожевые башни. Основание памятника выложено кирпичами, размер которых составляет 50 x 50 и 50 x 30 см. С. П. Толстов предполагал, что эпос «Қырқ қыз» связан с фракийско-массагетской культурой. В дастане обнаруживаются отголоски массагетского эпоса о Тумарис. Византийские дипломаты писали, что в VI в. на севере Хорезма, на побережье Арала находились тюркские племена, возглавляемые женщиной. Развалины крепости «Қырқ қыз», относящиеся к I–VI вв., в тюркской или иранской форме (Чильдухтаран), известны в Средней Азии по руинам (Мерв, Термез и др.) и ассоциируются со столь же распространенной легендой о царевне и ее сорока подругах, выступающих в виде воительниц-амазонок, как в одноименном каракалпакском эпосе [4]. Т. А. Жданко, называя каракалпакский эпос «Қырқ қыз» памятником эпохи матриархата, отмечает, что он является бесценным произведением, позволяющим пролить свет на события V в. Она выдвигает предположение, что каракалпаки являются потомками амазонок прошлых времен [5].

Дастан «Қырқ қыз» отличается богатством языка, в котором сохранились элементы, отражающих развитие тюркских языков. Особый интерес вызывает одна деталь: в древние времена правители тюркских племен имели обычай оставлять повествования о своей храбрости, подви-

гах во имя народа, военных походах на века, высекая их на камне. Древние тюрки имели развитую систему письма: памятники Кюль-Тегина, Бильге-кагану, Тоньюкука и другие являются очевидными примерами тому. В дастане «Қырк қыз» мы являемся свидетелями существования такой традиции. Так, в одном из эпизодов, главный герой эпоса Гулайым, предводительница сорока девушек, ведет борьбу за освобождение народа, попавшего в руки врага. Одержав победу над врагом в бою, она повелевает высечь это событие на камне:

Бул булақтың бойына,
Ақ шатырды қурғызды.
Жойылмастай мәңгиге,
Тастан белги ойғызды.
Кешегі болған урысты,
Бул тасларға жаздырды
(331, КК)

На берегу родника,
Поставила белый шатер.
Дабы не забылось во веки,
На камне высечены слова.
О победе во вчерашней сече

Словарный состав дастана «Қырк қыз» богат и многослоен, лексика имеет ряд соответствий с семантическими группами памятника Кюль-Тегина:

а) родственные взаимоотношения и слова, связанные с частями тела человека: ака (49, КТб) — аға (старший брат): Дарға асар алты бирдей ағанды (Повесит дарга всех шестерых родных ага) (48, КК); ачим (30, КТм) — ата (дедушка): Тап сол күни атаң минген торыға (48, КК) (Гнедой, на которого сел в тот день ата); ини (31, КТм) — ини (младший брат): Аға менен иинди (62, КК) (Старшего и младшего братьев); апа (предки, 28, КТм) — апа (мать): Әне, апа деп менің билгеним (Ну вот апа, это все, что я знаю) (49, КК); қыз (29, КТм) — қыз (девушка): Баяғыда қыз таппай, иним қайтып келген сон (Не найдя тогда девушку ту, брат вернулся ни с чем) (176, КК); кәлин (33, КТб) — келин (сноха): Хә, келинжан, келинжан (Эй, сношенька, сношенька) (143, КК); йас (33, КТб) — жас (слезы): Көзден аққан жасыма (Слезы льются из глаз моих) (166, КК); көз (33, КТб) — көз (глаза): Еки көзи аларып (Выгаращив глаза) (166, КК); әр (32, КТм) — ер (храбрый, сильный): Ер арысланның туқымы (Храбрых воинов потомок) (231, КК); ат (31, КТм) — ат (имя): Атам атап қойған атым Арыслан (Отцом наречен именем Арыслан) (98, КК); каш (33, КТб) — қас (брови): Қара қаслы, қолаң шашлы (Черно-

бровая, с густыми черными волосами) (42, КК); қан (30, КТм) — қан (кровь): Қаны қашып жүзинен (Кровь отлила от лица) (55, КК) и т. п.

б) общественно-политические понятия: ил (28, КТм) — ел (народ): Елден ерек болыўға (Быть в стороне от народа) (44, КК); бай (28, КТм) — бай (богатый): Аллаяр деген бай болды (Богач по имени Аллаяр) (42, КК); кул (29, КТм) — кул (раб): Кулы болып есикте от жаққаннан (Чем рабом быть и прислуживать у порога) (43, КК); күн (29, КТм) — күн (рабыня): Гүң қылып буны айдаңлар (Закройте ему рот и гоните прочь) (236, КК); йағ (49, КТб) — жаў (враг): Жаўдың сести шыққанда (Когда послышится шум набега) (280, КК); тәңри (27, КТм) — тәңир (бог): Мени неге бендем дедиң тәңирим (Почему назвал рабом меня, мой Бог) (123, КК).

в) астрономические объекты, меры веса, слова, обозначающие время: күн (27, КТм) — күн (солнце): Күн шықпастай қырқ жыл қамал қылса да (Сорок лет не давал видеть солнца) (43, КК); көк (28, КТм) — көк (небо): Шабытланып бәрха көкке қараса (С воодушевлением смотря на небо) (48, КК); шаш (28, КТм) — тас (камень): Қәхәрленсем тасты кескен полатым (Стать, разрезающая в гневе камень) (186, КК); тағ (29, КТм) — таў (горы): Таўларға шығып кетемен (На гору взберусь) (183, КК); йир (30, КТм) — жер (земля): Атаўдын бәлент жерлерин (Высокие места острова) (44, КК); күнтүз (31, КТм) — күндиз (днем): Кешекүндиз түрли ойын ойнадың (Дни и ночи напролет играли в различные игры) (45, КК); көл (32, КТм) — көл (озера): Шағыр көл менен Қорық көл (Озеро Шағыр и озеро Қорық) (236); йол (33, КТм) — жол (дорога): Жол үстинде зарлады (Горько плача на дороге) (253, КК).

д) слова, выражающие объем, действие и качество: арық (28, КТм) — арық (худой): Арықларды бағыўға, семизлерди байлаўға (Худых выкармливать, жирных на привязь) (83, КК); өлти (28, КТм) — өлди (умер, смерть): Өл десең бүгін өлемен (Если скажешь, умру сейчас же) (223, КК); йарығлығ (30, КТм) — жарақлы (с оружием): Жарақсыз батыр болмайды (Без оружия нет батыра) (277, КК); йадағ (31, КТм) — жаяў (пешком): Атлы-жаяў келгенлер (Прибывшие на конях и пешими) (67, КК); улуғ (31, КТм) — уллы (великий, большой): Саркоптың уллы батыры (Великий богатырь Саркопа) (249, КК); калти (33, КТм) — келди (пришел): Келди байдың қасына (Пришел к баю) (89, КК); тыңла (27, КТм) — тыңла (слушай): Қулақ салып тыңлаңлар (Слушайте меня внимательно) (458, КК).

ж) слова, входящие в другие тематические группы: кӧнүл (28, КТм) — кеўил (душа): Кеўилде әрман калмасын (Не оставляй в душе не исполненных желаний) (51, КК); он (31, КТм) — он (десять): Он алты өгиз, он бир мал (Шестнадцать быков, одиннадцать голов скота) (447, КК); ат (31, КТм) — ат (лошадь): Киснейди ат, сести көкти жарады (Громогласно ржет конь) (46, КК); оқ (31, КТм) — оқ (стрела): Сары жайдың оқлары қалмаққа тәсир етпеди (Стрелы желтого лука не повредили калмакам) (243, КК); қылич (32, КТм) — қылыш (меч): Қылыш берип қолына (В руки меч вручил) (45, КК); арик (32, КТм) — ерк (воля): Барсамдағы ерким бар, бармасам да ерким бар (Волен пойти и волен не пойти) (222, КК).

Встречаются слова, имеющие изменения в семантическом строении: Если в памятнике Кюль-Тегина слово «арук» передает значение «таза, пәк» — чистый, в языке дастана оно используется в значении «азғын, арық», что значит худой, истощенный: Арықларды, бағыўға, семизлерди байлаўға (Худых на откорм, жирных на привязь) (47, КК). В памятнике Кюль-Тегина слово «тоқышдым» значит «высекать на камне», в каракалпакском языке слово «тоқыў» означает «вязать из шерсти, либо из хлопкового волокна». В дастане «Қырқ қыз» это слово использовано в переносном значении «кеўилге тоқыў» — вязать душу. В памятнике Кюль-Тегина слово «уртым» (28, КТм) обозначает «тасқа жаздырдым» т. е. «высек на камне», в дастане «Қырқ қыз» слово «урды» использовано в значении «түйреў, шаншыў» — «проткнуть, уколоть»: Найза менен урасан (Коли пикой) (456, КК).

Сопоставление лексики Орхонских памятников со словарным составом дастана «Қырқ қыз» показывает, что по прошествии веков отдельные слова устарели и вышли из употребления, некоторые изменили свое значение, в других произошли звуковые изменения. Однако при всем этом эти слова передают основное значение, заложенное в них, наиболее часто употребляемые из них полностью сохранились в лексике дастана и современного каракалпакского языка.

Принятые сокращения:

КК — Каракалпак фольклоры: көп томлык: (Қаракалпак халқынын қахарманлық дәстаны. — Нөкис: Қаракалпақстан, 1980. — Т. 6. Қырық қыз. — 460 с.

КТб — Памятник Кюль-тегина (большая надпись): Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. — М.; Л., 1951. — С. 19–26.

КТМ — Памятник Кюль-тегина (малая надпись: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. — М.; Л., 1951. — С. 19–26.

Примечания:

1. *Қырқ қыз*. — Ташкент: Госиздат УзССР, 1949.
2. *Сорок девушек*. — М.; Л.: Детгиз, 1952; *Сорок девушек*. — М.: Гослитиздат, 1951; *Сорок девушек*. Второе испр. издание. — М.: Гослитиздат, 1956; *Қырқ қыз*. — Ташкент: Уздавнашр, 1948; *Қырқ қыз* (на казахском языке). — Алма-Ата.: ГИХЛ, 1959; *Қырқ қыз* (на киргизском языке). — Фрунзе: Киргосиздат, 1960; *Қырқ қыз* (на туркменском языке). — Ашхабад, 1959; *Қырқ қыз* (на узбекском языке). — Ташкент, 1956.
3. *Толстов С. П.* 1) По следам древнехорезмийской цивилизации. — М.; Л.: АН СССР, 1948. — С. 2; 2) Города гузов // Советская этнография. — 1947. — С. 99; 3) К вопросу о происхождении каракалпакского народа // КСИЭ. — 1947. — № 2. — С. 72–74; *Жданко Т. А.* Каракалпакская эпическая поэма «Қырқ қыз» как историко-этнографический источник // КСИЭ. — 1958. — Вып. XXX. — С. 113–114; *Морозова А. С.* К вопросу о происхождении сюжета каракалпакской поэмы «Қырқ қыз» // Труды АН Таджикской ССР. — 1960. — Т. XX; *Толстова Л. С.* Исторические предания Южного Приаралья. — М.: Наука, 1984. — С. 186–206; *Иванов П. П.* Қаракалпақлар тарихының очерки (на каракалпакском языке). — Нукус: Билим, 2021; *Иванов П. П., Морозова А. С.* Каракалпаки (рукопись 907) // Рукописный фонд КК отделения АН РУз. — Нукус.
4. *Толстов С. П.* По следам древнехорезмийской цивилизаций. — М.; Л.: АН СССР, 1948. — С. 22.
5. *Жданко Т. А.* Очерки исторической этнографии каракалпаков. — М.; Л.: АН СССР, 1950. — С. 101–102.

Ф. Р. Алботова

Хильми Явуз о модернизации Османской империи и Турции

Аннотация: Модернизация Турции, ее успехи и неудачи — спорный вопрос, о котором рассуждали многие турецкие интеллектуалы, в том числе и современный мыслитель и писатель Хильми Явуз. По его концепции, проблемы модернизации обусловлены тем, что многие понятия европейской цивилизации были заменены на символы при модернизации Турции. Также Хильми Явуз поднимает связанный с этим вопрос навязывания идей и сохранения традиций: по его мнению, формальная модернизация не помогала Турецкому государству эффективно влиять на сознание людей, а насильственное приобщение привело к возникновению многих культурных кризисов.

Ключевые слова: Хильми Явуз, европеизация, вестернизация, модернизация, Турция, Османская империя, Просвещение, ориентализм, кемализм, западная философия, западная цивилизация, рациональность

F. R. Albotova

Hilmi Yavuz on the modernization of the Ottoman Empire and Turkey

Abstract: The modernization of Turkey, its successes and failures, is a controversial issue that many Turkish intellectuals, including Hilmi Yavuz, a modern thinker and writer, have argued about. According to his conception, the problems of modernization are due to the fact that many concepts of European civilization were replaced by symbols during the modernization of Turkey. Hilmi Yavuz also raises the related issue of imposing ideas and preserving traditions: in his opinion, formal modernization did not help the Turkish state to influence people's consciousness effectively, and forced inclusion led to many cultural crises.

Key words: Hilmi Yavuz, Europeanization, Westernization, Modernization, Turkey, Ottoman Empire, Enlightenment, Orientalism, Kemalism, Western philosophy, Western civilization, rationality

«История турецкого западничества: ликвидация или воспроизведение традиций» (Alafrangalığın Tarihi: Geleneğin Tasfiyesi ya da Yeniden Üretilmesi) является собранием идей, развитых Хильми Явузом по проблемам модернизации Османской империи и Турции. В этой работе представлен анализ интеллектуальной основы вестернизации, а также рассмотрены некоторые из сторон турецкой модернизации. Восприятие модернизации Османской империи и Турции Хильми Явузом анализируется нами на основе этого источника.

Хильми Явуз объясняет особенности восприятия идей модернизации в Османской империи и Турции через анализ знаковой системы модернизации. По Хильми Явузу, тот факт, что модернизация в Турции не строилась на определенной концептуальной основе, определило ее сегодняшние кризисы. Поскольку семиология турецкой модернизации не была создана, никто не заметил, как символы заняли место отсутствующих понятий. Хильми Явуз таким образом замечает, что замена основополагающих понятий европейской цивилизации символами приводит к установлению прямой связи между символами и цивилизацией и к мысли о том, что цивилизация построена с помощью символов, а не понятий [6: 65].

Хильми Явуз объясняет это следующим образом: в Османской империи и Турции под модернизацией понималось, по сути, подражание всему европейскому, т. е. европеизм. Заимствование символов европеизма, широко представленных в литературе Танзимата и Сервет-и Фюнун, например знание французского языка и игра на фортепьяно, воспринималось как модернизация. Однако, хотя эти внешние символы и были частью западной жизни, они никак не отражали весь европеизм, поскольку последний — это цивилизация, а цивилизация представляется понятиями и идеями. Западная цивилизация должна быть представлена такими понятиями, как наука, философия — в области культуры; и демократия, права человека, гражданское общество — в области политики [6: 65–66].

В качестве примера подмены символами понятий приводится роман Намыка Кемалья «Интибах», героиня которого Диляшуб является «модернизированной» девушкой: она получила европейское образование, т. е. она девушка европейского образца. При этом, по сути, она является наложницей, жертвой института рабства, т. е. европейское образование — это символ, заменивший западное понятие женской свободы [6: 67–68].

В Турецкой Республике ситуация отличалась от Османской империи лишь тем, что количество символов, заменяющих понятия, многократно возросло. В стране, по мнению Хильми Явуза, модернизация все еще воспринимается как система «символов», усвоение же понятий занимает очень долгое время. [6: 67–68].

Модернизация Османской империи — это на самом деле ориентализация, а не вестернизация. Хильми Явуз начинает с объяснения, чему уподоблялась Турция в попытке модернизироваться (что важно, поскольку нет единой периодизации западной истории). Автор приводит мнение Шерифа Мардина о том, что Османской империей из-за неудач в войнах в 1774–1820 гг. предпринимались попытки заимствовать военные технологии Запада [6: 68–69].

Вестернизация — это процесс добровольного или, вследствие колонизации, вынужденного заимствования западной культуры в большинство сфер жизни (от производства, науки, образования до образа жизни, морали, ценностей и языка). При том, что сама вестернизация считается синонимом модернизации далеко не всеми мыслителями и не может считаться образцовым процессом обновления общества, она все же знаменует относительно масштабные, а не выборочные изменения общества. Подчеркивая, что османское общество не «вестернизировалось», а «ориентализировалось», Хильми Явуз указывает именно на выборочность изменений в обществе, когда заменялось то, что «бросалось в глаза» и являлось символом отстающего восточного общества, например военные технологии.

Понимание, что за западным превосходством стоят не только технологии и соответственно необходимо перенимать западный образ мышления, пришло только после 1826 г. Танзимат в этом контексте — перестройка мышления, в рамках которого и происходит выход Просвещения на первый план. Это, по мнению Хильми Явуза, произошло потому, что в попытках перенять западное мышление интеллектуалы заимствовали космополитические идеи Просвещения, которые не определяли полностью интеллектуальную сферу Запада, т. е. ограничивались идеями современной Европы XVIII в. [6: 69–70].

В Турецкой Республике, за исключением того, что радикальной секуляризацией были ликвидированы романтические остатки Танзимата, модернизация также продолжалась в виде проекта Просвещения, т. е. для основателей республики и органически связанной с ними интелли-

генции проект Просвещения есть одно и то же, что и цивилизационный проект или европеизация, вестернизация. Хильми Явуз отмечает, что турецкая модернизация также страдает от понимания разума Просвещения как догматического, а не критического ума и, соответственно, неспособности приспособиться к нему [6: 71].

В рассматриваемой работе Хильми Явуза дается разграничение между модернизацией как формированием современного общества и государства, т. е. приведением их к соответствию со множеством стандартов, установленных успешными современными государствами, и модернизацией в значении вестернизации. В своей работе автор использует термины “Çağdaşlaşma” и “Modernleşme” соответственно.

В научной среде России также нет единого понимания модернизации, которая используется для обозначения обоих понятий, приведенных Хильми Явузом, но не ограничивается ими. Также используются более специализированные термины, относящиеся к разным гуманитарным дисциплинам, например «социальная модернизация» («совокупность экономических, демографических, психологических и политических изменений, претерпеваемых обществом традиционного типа в процессе его трансформации в общество современного типа» [4]) или «политическая модернизация» («изменение политической системы, характеризующееся возрастающим участием в политике различных групп населения через политические партии и группы интересов и формирование новых политических институтов (разделение властей, политические выборы, многопартийность, местное самоуправление); переход к индустриальному обществу и демократическому политическому устройству; импортирование традиционными обществами новых социальных ролей и политических институтов, сформировавшихся в рамках западной демократий» [2]).

Политическая модернизация наиболее близка по значению к “Çağdaşlaşma”, хотя и имеет смысловые отличия. Хильми Явуз отмечает два отдельных понятия — политическую модернизацию и модернизацию. Политическая модернизация в контексте Турции — это «реализация гражданского общества», «демократизация» и «плюрализм». О гражданском обществе по-разному писали философы от Руссо и Локка до Гегеля, Маркса, Грамши и Вебера [6: 86].

Дать точное определение понятию «гражданское общество», как отмечает автор, может быть затруднительным, поскольку его восприятие

в разные эпохи и в разных регионах не совпадает. По мнению Хильми Явуза, в Османской империи не было гражданского общества [6: 85].

Говоря о проблематике демократизации, автор отмечает: чтобы обладать политическими (и не только) правами, их нужно приобрести посредством борьбы, а осознания своих прав и готовности их защитить не будет, если их просто дадут, поскольку они будут восприниматься дозволенными. Хильми Явуз отмечает актуальность этой проблемы для Турции [6: 85–66].

Плюрализм, по мнению Хильми Явуза, имеет смысл только вместе с демократизацией и при наличии гражданского общества. Формальное установление плюрализма, т. е. количественное его установление, может показаться качественным. Похожая ситуация складывается с определением демократии, когда большинство теоретиков считают всеобъемлющим определение ее как власти большинства [6: 86–87].

Турецкая модернизация же, по мнению Хильми Явуза, была определена позицией Мустафы Кемала Ататюрка: модернизация привязывалась к секуляризации. В рамках своего понимания вестернизации официальные идеологи представляли капитализм как этатизм. А в основе модернизма они видели лаицизм¹, но не урбанизацию и не либеральные ценности. Таким образом, модернизация в Турции была представлена в неполном и фрагментарном виде [6: 87].

Хильми Явуз считает, что это вероятная причина того, что работа Ниязи Беркеса² «Политическая модернизация в Турции» (Türkiye’de Çağdaşlaşma) остается беспочвенной и бессвязной. По словам Беркеса, модернизация — это лаицизм в широком смысле, а также избавление от «ига освященной традиции» [6: 87–88].

По мнению Дариуша Шаегана³, с которым Хильми Явуз не соглашается, позитивно воспринимаемые продукты модернизации, такие как

¹ Лаицизм — движение, стремящееся устранить влияние религии, религиозных догм, практик и институтов на различные сферы общества; сформировалось во Франции, распространилось на франкоязычные регионы, такие как Бельгия, Канада и Швейцария. В Турции лаицизм стал частью государственной идеологии, сформированной при Мустафе Кемале Ататюрке (входит в «Шесть стрел» наряду с республиканизмом, национализмом, народностью, этатизмом и революционностью).

² Ниязи Беркес (1908–1988) — турецкий социолог; внес большой вклад в исследование социального развития Турции.

³ Дариуш Шаеган (1935–2018) — иранский философ, индолог и писатель; в область его исследований входила сравнительная философия. Считается одним из наиболее влиятельных мыслителей в современном Иране.

права и индивидуальные свободы, появились вследствие исключительного исторического процесса (практически смены парадигм), а привить их традиционным обществам можно только через маргинализацию традиционных ценностей, пронизывающих общественное пространство, и избавление от них. [6: 88].

Хильми Явуз высказывает мнение, что существует неясность в терминологии, из которой происходит заблуждение о том, что турецкая модернизация обусловит и политическую модернизацию. Политическая модернизация — это результат изменения сознания, в то время как модернизация ориентируется на формальные требования. Методы модернизации также оцениваются автором как неэффективные (по крайней мере, в деле политической модернизации) и негативно влияющие на общество, особенно касательно ее противостояния с традицией [6: 89–90].

Автор также приводит мнение Мардина, суть которого в том, что государство, даже если и сможет формально модернизировать общественное пространство по модернистским критериям, не может эффективно вносить изменения в сознание людей, в особенности в Турции, где очень сильны семейные связи. То есть политика кемализма привела к исламизации деревень и культурным кризисам светского общества Турции [6: 91–92].

Хильми Явуз добавляет, что отказ от «изобретения» традиции («Изобретение традиций» (“invention of tradition”) — одна из ключевых исторических концепций XX в., разработанная Эриком Хобсбаумом; Хильми Явуз понимает ее так: традиции в современном обществе — не реликт, а нечто воспроизводимое) мог быть причиной указанных кризисов. Ильхан Сельчук⁴, мнение которого автор также приводит, выражает похожую идею: попытка избавиться от османской традиции и, соответственно, истории была интеллектуальным фоном кемалистской модернизации. Автор, однако, приводит необходимое, по его мнению, уточнение: такой фон ведет к необходимости переписывать историю в соответствии с концепцией евроистории, которая сотрет из интеллектуального наследия Турции все, что не может быть совместимо с гражданским обществом, демократией и плюрализмом, что также не будет эффективным [6: 93–95]. Поэтому Хильми Явуз предлагает рассмотреть вариант реализации политической модернизации на основе традиций [6: 96].

Хильми Явуз также поднимает вопрос о восприятии Западом Турции и турок и приводит рассуждения профессора Мардина о причинах, по-

⁴ Ильхан Сельчук (1925–2010) – турецкий журналист, юрист и писатель.

чему Запад не относится к Турции как к равному актору. По Мардину, модернизация или вестернизация (которые являются синонимами в контексте Турции) была реализована на уровне абстрактной системы, но не на уровне конкретных человеческих отношений. В Турции, где ислам играет значительную роль в сфере человеческих отношений, нельзя было не учитывать эту религию при модернизации; кемалистское правительство этого не сделало [6: 97].

Хильми Явуз продолжает рассуждение: за дискуссиями о гражданском обществе стоят промежуточные структуры, способные перенести модернизацию на уровень конкретных людей, на подлинный уровень. Что именно может играть роль промежуточной структуры, сказать однозначно нельзя. По мнению Мардина, ислам не может ею (промежуточной структурой) быть из-за бинарной оппозиции ислама и Запада, описанной в работе Эдварда Саида⁵ «Covering Islam» (в которой представлен более европоцентрический взгляд) и в работе Махмута Мутмана⁶ «Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel fark» (с более происламским взглядом) [6: 98–99].

Однако, как отмечает Хильми Явуз, проблема лежит не в промежуточных структурах, а в том, что модернизация представляется и навязывается как проект истины, ориентированной на Запад; т. е. для реализации модернизации на подлинном уровне (по К. Леви-Строссу) необходимо сначала понять себя и свой мир. К примеру, навязывание рациональных базисов человеческих свобод никак не способствуют усвоению этого понятия, поскольку свободы реализуются не на пустом месте, а в связи со своими традиционными связями, часто имеющими иррациональные корни. Модернизация начинается с перестройки себя и своего общества как субъектов с традиционными связями [6: 99–100].

В рамках рассуждений о модернизации Хильми Явуз говорит о том, как в современном обществе воспринимаются «другие». Он считает, что основные проблемы Турции (этнические, религиозные и др.) были вызваны отложенным, а не запаздывающим модернизмом [6: 101]. В то время как традиционные общества навязывают единство и коллективизм путем стирания различий и дискриминации «других», модернизм

⁵ Эдвард Вади Саид (1935–2003) — палестино-американский интеллектуал, профессор литературы Колумбийского университета, основатель научной области постколониальных исследований.

⁶ Махмут Мутман — турецкий исследователь; в сфере его интересов критическая теория, литература и кино, политэкономия и политическая теория.

принимает все различия без осуждения, а единство представляет как содружество многообразия; политическое общество модерна принимает легитимность гражданского общества [6: 101–102].

Модернизация Турции была отложена тем, что национальное государство строилось традиционным путем — жестким навязыванием идеологии и игнорированием различий [6: 102]. Однако модернизм, по мнению автора, уже начал распространяться в Турции, несмотря на продолжающуюся реакцию [6: 102–103].

Важным для модернизации является вопрос о гражданском обществе. «Модернизация» и «установление гражданского общества» — это два процесса, которые дополняют друг друга и соответствуют друг другу в западных обществах. Гражданское общество возникло на Западе в виде организаций, легитимность которых признается для того, чтобы соблюдать интересы людей вне государственного стимулирования. Началось все с торговых олигархий, в чьих руках была как политическая, так и экономическая власть, т. е. они являлись юридическими лицами с автономными полномочиями [6: 104].

Но Хильми Явуз считает неверным соотношение гражданского общества с буржуазией вопреки распространенной точке зрения и исторической связи этих явлений. Он приводит суждение французского политика и историка А. де Токвиля: политические механизмы предотвращения деспотизма должны осуществляться «гражданскими организациями, находящимися вне прямого контроля государственных учреждений, и такие формы гражданской организации, как научные и литературные кружки, школы, издательства, общежития, производственные предприятия, религиозные организации, муниципалитеты и семьи», являются важными препятствиями для государственного деспотизма [6: 105–106].

Если рассматривать гражданское общество в османско-турецком контексте, то через концепцию А. Грамши, поскольку его подход автор считает всеобъемлющим. И гражданское, и политическое общество Грамши определяет как значимые уровни надстройки. Гражданское общество можно назвать «частным», и оно поддерживает суверенитет через обман или согласие, а политическую власть — «государством», и оно соответственно поддерживает суверенитет через принуждение [6: 107].

В османском обществе гражданского общества, по Грамши, не было. Азиатский способ производства, каким он был в Османской империи, не допускает разделения политического общества и гражданского обще-

ства как двух основных уровней надстройки, и потому государство объединяло функции и гражданского, и политического обществ [6: 108–111].

Таким образом, Османскую империю Хильми Явуз определяет как «*kerim devlet*», т. е. «патерналистское государство». В этом термине объединятся патримониальный характер власти и фигура деспота-отца, характерная для государств с азиатским способом производства [6: 109].

Хильми Явуз подчеркивает, что Просвещение было только частью истории европейской цивилизации и соответственно не может репрезентировать ее всю. За эпохой Просвещения шла эпоха романтизма, которая не просто отрицала, но и осуждала принципы предыдущей эпохи [6: 116]. Танзимат довольно достоверно освоил диалогический европейский характер, поскольку попытался примирить эти два противоположных направления европейской мысли. Восприятие романтизма интеллигенцией Танзимата, по мнению Хильми Явуза, по большей части происходило через его литературное влияние. Автор анализирует в качестве примера Намыка Кемалья⁷, который выборочно использовал элементы Просвещения, оставаясь традиционалистом и религиозным человеком [6: 117]. Но подобный компромиссный подход был ликвидирован посттанзиматской модернизацией, сторонники которой модернизацию и вестернизацию (и соответственно западную цивилизацию) понимали только как Просвещение [6: 117].

Хильми Явуз предполагает, что кризиса модернизации в Турции не было бы, если бы были воспроизведены наработки и адаптации танзиматской эпохи в примирении Просвещения и романтизма [6: 117–118]. Турецкая модернизация прославляет науку, как Просвещение прославляет разум, при этом наука была доктринальной, поскольку турецкие просветители выбрали догматический разум якобинцев [6: 119].

Соответственно все, что ненаучно (как религия и магия), объявлялось иррациональным. Хильми Явуз считает неприятие религии как рациональной практики главной причиной секуляризации в современной Турции, настолько она насильственна и проблематична [6: 120]. По мнению Хильми Явуза нельзя говорить о прогрессе научной мысли в Турции, не избавившись от якобинского понимания науки [6: 121].

Взгляды на модернизм различаются у исследователей — есть и такие, которые рассматривали модернизм как проект Просвещения (как например, Ю. Хабермас). В Турции этот подход, по мнению Хильми

⁷ Намык Кемаль (1840–1888) — турецкий поэт, прозаик и переводчик, общественный деятель эпохи Танзимата.

Явуза, распространен среди кемалистов. По Хабермасу, в модернистском обществе области частного и публичного пространства должны быть отделены друг от друга четкими и радикальными границами [6: 122]. Хильми Явуз считает, что подобные концепции утратили свою актуальность и что невозможно строить модернизм на основе разделения частного и общественного пространств [6: 117–122].

Одной из проблем турецкого модернизма Хильми Явуз называет восприятие «идентичности»⁸ как явления частного пространства. В то время как вне турецкой общественности ни один политический теоретик, социолог или антрополог, включая Хабермаса, исследовавших Просвещение и модернизм, не настаивает на том, что «идентичность» — это частное понятие [6: 123].

Также Хильми Явуз отмечает, что проблемой является заблуждение, будто общественное пространство принадлежит государству, на самом деле оно принадлежит гражданскому обществу [6: 126]. Анализ автор проводил на проблеме «платка»⁹ в турецком обществе и пришел к выводу, что пока вышеуказанные вопросы не будут решены, проблема «платка» останется актуальной [6: 123].

Хильми Явуз приводит мысли Ахмеда Гюнера Сайара¹⁰, который считал, что ни младотурки, ни новые османы не понимали экономиче-

⁸ Здесь идентичность — это сравнительно осознанная и устойчивая система представлений индивида о себе; частично обусловлена отношением себя к какому-либо обществу.

⁹ После создания республики ношение платка в Турции, более 95% населения которой составляли мусульмане, хоть и не было запрещено, не поощрялось. Однако после военного переворота 1980 г. ношение платка в государственных учреждениях было запрещено 5-й статьей «Положения о форме персонала, работающего в государственных учреждениях и организациях» («Kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan personelin kıyafetine dair uynetmelik»). В том же году подобные ограничения появились в сфере образования.

Следующим витком ограничений стали решения в рамках Военного меморандума в Турции (1997), после которых в высших учебных заведениях, начиная со Стамбульского университета, было запрещено ношение платков. Покрытых студенток убеждали или снять головные уборы или покинуть университет.

Запреты для государственных служащих были сняты пакетом демократизации, объявленным премьер-министром Реджепом Тайипом Эрдоганом 1 октября 2013 г. Оставшиеся запреты и ограничения были решены в рамках отдельных судебных процессов. О проблеме «платка» в рамках модернизированных обществ писала турецко-французский социолог Нилофер Геле в своей работе «Запретная современность. Цивилизация и платок» (The Forbidden Modern. Civilization and Veiling).

¹⁰ Ахмед Гюнер Сайар (р. 1946) — турецкий экономист; в сфере его интересов история и теория экономики. В своих исследованиях уделяет много внимания корреляциям между ментальностями и экономическими моделями.

ских идей европейской цивилизации, и отрицал утверждение Бернарда Льюиса¹¹ о том, что экономические идеи А. Смита и Д. Рикардо подкрепляли теоретические основы новых османов [6: 127].

Для анализа причин возникновения мнения, что европейские экономические концепции использовались новыми османами, автор приводит информацию об оценках экономического положения Османской империи, данную приверженцем Адама Смита Дэвидом Урквартом, указанную в статье Шерифа Мардина «Развитие экономической мысли в Турции» (Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi). Уркварта османы называли Давут-бей; он считал, что в Турции нет государственного вмешательства, которое, по Смиуту, негативно влияет на развитие свободной торговли, а также, что османский порядок в наибольшей степени основывался на свободной торговле и свободной промышленности, что, благодаря налоговой системе, происхождение которой основано на исламском праве, привело к довольно автономной и развитой местной администрации. По его оценкам, то, что турки отказались от сбора косвенных налогов и основали свою экономику на простой и прямой налоговой системе, подготовило подходящую почву для быстрого развития торговли и промышленности. Также Уркварт указывал, что прямые налоги развивали местную администрацию, и это побуждало граждан-немусульман защищать свои собственные институты и даже развивать их [6: 127–130].

Автор суммировал позицию Уркхарта так: османская экономическая система была организована в контексте либеральной экономической концепции, и вмешательство государства (вопреки распространенному мнению) находится на минимальном уровне [6: 130]. Но доказательства того, что новые османы (помимо Али Суави¹²) обращались к идеям Уркхарта, не обнаруживаются [6: 130].

Настоящая «модернизация» или «вестернизация», как политическая, так и экономическая, со всеми ее проблемами и ошибками началась с Тургут-бея¹³, который осознавал модернистский потенциал Османской империи [6: 131].

¹¹ Бернард Льюис (1916–2018) — американский и британский востоковед, исламовед и специалист по Ближнему Востоку и Османской империи.

¹² Али Суави (1838–1878) — османский писатель и политический деятель, один из основателей движения «Новых османов»; организовал неудачное вооруженное выступление 20 мая 1878 г., нацеленное на восстановление Конституции 1876 г.

¹³ Вероятно, имеется в виду Тургут Озал (1927–1993), восьмой президент Турции (до этого занимал должность премьер-министра), который проводил социально-экономические реформы.

В заключение следует отметить, что Хильми Явуз считает, что реализация политической модернизации на основе традиций стоит рассмотрения. Игнорирование (и даже предание забвению) османских традиций кемалистами было ошибкой, поскольку традиции и их осознание — важный шаг на пути к подлинной модернизации.

При всем этом Хильми Явуз отмечает, что со времен Тургутта Озала в Турции началась модернизация (или вестернизация, в данном контексте эти термины все еще равнозначны) со всеми ее проблемами и вопросами, и турецкое общество, несмотря на реакцию, все же постепенно модернизируется. Но при этом предпочтительной является модернизация на основе собственных традиций.

Литература:

1. Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about> (дата обращения: 21.04.2023)
2. Политическая энциклопедия: в 2 т. / Под ред. Г. Ю. Семигина. — М.: Мысль, 1999. — Т. 1. — 750 с.
3. Семиотика // Гуманитарный портал. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6925> (дата обращения: 04.04.2023).
4. Социальная модернизация // Новая философская энциклопедия: в 4 т. — М., 2000–2001.
5. *Хобсбаум Э.* Изобретение традиций // Вестник Евразии. — 2000. — № 1. — С. 44–62.
6. *Yavuz H.* Alafrangalığın Tarihi: Geleneğin Tasfiyesi ya da Yeniden Üretilmesi. — İstanbul: Timaş yayınları, 2010. — 240 s.
7. Türkiye’de başörtüsü yasağı: Nasıl başladı, nasıl çözüldü? // Al Jazeera Turk. URL: <https://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu> (дата обращения: 21.05.2023).
8. Özal Turgut // TDV İslâm Ansiklopedisi. URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ozal-turgut> (дата обращения: 20.05.2023).

P. С. Ашкенази

История «еврейско-турецкого» языка и его место в классификации тюркских языков

R. S. Ashkenazi

The history of Judeo-Turkish language and its place in the classification of Turkic languages

В докладе речь идет об уникальном для еврейских языков феномене — «еврейско-турецком» языке: в отличие от других еврейских языков, на которых говорили иудеи в диаспоре, он никогда не был средством общения и существовал исключительно в письменной форме. Автор прослеживает историю «еврейско-турецкого» языка, его изучения, а также сделает попытку определения его места среди других тюркских языков.

История «еврейско-турецкого» языка начинается в XVI в., когда анонимный автор решает переписать при помощи букв еврейского алфавита османское историческое сочинение «Tevāgīh-i Āl-i Osmān» («История населения Османской империи»). От XVII и XVIII вв. до нас также дошло несколько текстов, однако лишь в виде фрагментов.

Пиком развития «еврейско-турецкого» языка можно по праву назвать XIX век, когда он способствовал внедрению турецкого (османского) языка в еврейскую общину, где главным средством коммуникации, как устной, так и письменной, был язык ладино (еврейский этнолект испанского языка), поскольку абсолютное большинство евреев, проживавших в Малой Азии, было выходцами из Испании и Португалии.

Для распространения османского языка среди евреев во второй половине XIX в. начали выходить несколько еврейских газет, которые, в отличие от других еврейских изданий, издававшихся на ладино, печат-

тались на османском языке, использовавшем еврейскую графику. Таким образом основатели этих газет хотели приобщить членов общины к чтению на османском языке, поскольку, обладая сравнительно широкими правами и имея возможность занимать гражданские посты, евреи не владели в нужной мере османским языком, знание которого требовалось для поступления на государственную службу.

Статья об описании «еврейско-турецкого» языка имеется в «Handbook of Jewish languages» («Справочник по еврейским языкам», ed. by L. Kahn, A. D. Rubin), однако, на взгляд автора доклада, «еврейско-турецкий» язык не является самостоятельным языком. Он использовался исключительно в письменных целях и только среди еврейского населения, что свидетельствует о том, что «еврейско-турецкий» язык является этнолектом турецкого (османского) языка. Тем не менее, несмотря на то, что данная языковая система не является отдельным языком, по мнению автора доклада, она должна быть учтена при составлении усовершенствованной классификации тюркских языков.

И. К. Байда

Анализ отечественной и зарубежной историографии по вопросу жанровой атрибуции древнетюркских рунических памятников как эпических произведений

Аннотация: В статье анализируется отечественная историография жанровой атрибуции древнетюркских рунических памятников (на сравнительном материале памятников в честь Тоньюкука, Бильге-кагана и Кюль-тегина) как эпических произведений.

Ключевые слова: древнетюркские памятники, эпические произведения, историография

I. K. Baida

Analysis of Russian and foreign historiography on the issue of genre attribution of Old Turkic Runic Monuments as epic works

Abstract: This article analyses Russian historiography on the issue of genre attribution of Old Turkic Runic Monuments (on the comparative material of monuments in the honour of Tonyukuk, Bilge Qaghan, Kul Tigin) as epic works.

Key words: Old Turkic Runic monuments, epic works, historiography

Настоящая работа ставит своей целью проанализировать вопрос жанровой атрибуции рунических памятников как эпических произведений в русле отечественной и зарубежной историографии для определения конструктивных подходов к характеристике эпических произведений вообще и к атрибуции рунических памятников через призму различных подходов отечественных исследователей.

Сначала изложим некоторые теоретические обоснования на основе взглядов М. М. Бахтина о конструктивных чертах эпических произведений. Во-первых, предметом эпического произведения служит соответственно эпическое, героическое прошлое, во-вторых, источником и основой эпического произведения служит не вымысел певца, но наци-

ональное предание, в-третьих, от автора и его слушателей (современности) эпический мир должен быть отделен так называемой эпической дистанцией [1: 275].

В 1960-е гг. И. В. Стеблева высказала мнение: памятники древнетюркской рунической письменности представляют собой литературные произведения [3: 145]. Она опиралась на воззрения А. Н. Веселовского, изложенных в его «Исторической поэтике», о развитии эпического рода, который в определенный момент складывается в дружинной среде певцов [2: 260–265]. Исходя из названных положений, И. В. Стеблева допустила установление жанра орхонских памятников как историко-героических поэм, сотворенных в русле дружинного, героического, эпоса. Самые же тексты с ее точки зрения имеют стихотворный характер.

В. М. Жирмунский и Е. М. Мелетинский полагали некорректным отождествлять сюжеты памятником с дружинным эпосом [1: 270]. С. С. Суразаков отмечал: надписи, представляя собой повествование об исторических событиях, являются образцом «исторического документа» [1: 274]. И. В. Кормушин на основе ярко выраженного стремления автора памятника убедить в чем-либо читателей (на это обратит впоследствии внимание Л. Н. Гумилев) жанрово определяет памятник как «сочетание историографических повествований с этико-политическими прокламациями», а А. Н. Кононов называл орхонские памятники «историческими хрониками» [1: 275].

В западной литературе мнения более поляризованы. Так, А. фон Габен полагала, что надгробные надписи древних тюрков «были чем-то вроде государственного архива». Вывод этот был сделан на основании богатого исторического материала памятников [1: 275]. Французский исследователь Л. Базен считал орхонские памятники образцами жанра эпитафии, где связаны события личного, биографического характера с национальным преданием. Более того, Л. Базен был убежден, что в памятниках сформировался исторический жанр, которому присуще сочетание личных и государственных интересов [1: 274].

Рассмотрим вопрос о соответствии памятников чертам эпического произведения. Все три памятники имеют автора. С. Г. Кляшторный указал на то, что герои этих памятников либо живы, либо умерли не так давно относительно описываемых событий [1: 271], вследствие чего можно заключить, что сильного отрыва от современности тюркского каганата, обязательного для эпоса, здесь нет.

И. В. Стеблева указывает, что события и деятели, о которых содер- жатся упоминания в надписях, носят отпечаток идеализации, даже жи- вые деятели становятся почти легендарными [3: 34–35]. А у событий, упоминаемых в надписях, практически не встречается датировок. Так, большая надпись Кюль-тегина начинается с сотворения мира, каким оно представлялось древнетюркскому обществу:

«Когда было сотворено (*или*: возникло) вверху голубое небо (и) вни- зу темная (*букв.* бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (*или*: возникли) сыны человеческие (т. е. люди)» [КТБ, 1] (здесь и далее перевод по С. Е. Малову).

В «системе описания» И. В. Стеблева видит эпическую дистанцию между памятниками и настоящим для древнетюркского общества. По- стоянные упоминания воли Неба, формульность, типизация описания военных событий, идеализация военных успехов тюрков, несоответствие написанного историческим событиям — этим формальные признаки указывают, с точки зрения исследовательницы, на легендарность описы- ваемого, несопоставимость с настоящим, отголоски канона [3: 44–45]. По мнению С. Г. Кляшторного, система описания есть признак вторич- ный для содержания и сюжета надписей [1: 274–276]. Кроме того, стоит заметить: в древнетюркских памятниках речь идет именно о реальных событиях, которые верифицируются сторонними историческими источ- никами [1: 271–272]. С. Г. Кляшторный не отрицает, что, несмотря на повествование о событиях настоящего, авторы текстов широко пользо- вались мифологическими и фольклорными мотивами в качестве неотъ- емлемых составляющих мышления и картины мира для той эпохи [1: 271–275], поэтому вопреки отказу от жанровой атрибуции памятников как эпических произведений не следует отказывать им в наличии отго- лосков предположительно синхронно существующей памятникам эпи- ческой традиции в них же.

В рамках рассуждения о сущности эпоса эпическая дистанция осо- бенно важна. Именно характер этой дистанции служит опорой в опреде- лении жанра произведения как эпического. С. Г. Кляшторный, ссылаясь на М. М. Бахтина, утверждает, что в орхонских памятниках речь идет как раз о настоящем, а историческое «актуализировано».

Хотя все три памятника по большей части повествует о современных им исторических событиях времен Второго тюркского каганата, пове- стование в них охватывает и раннюю историю тюркского народа. Так,

большая надпись в честь Кюль-тегина начинается от сотворения мира и с упоминания первых тюркских каганов:

«Когда было сотворено (*или*: возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (*букв.* бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (*или*: возникли) сыны человеческие (т. е. люди). Над сынами человеческими воссели мои предки Бумын-каган и Истеми-каган» [КТб, 1].

Ко времени составления надписей эти события можно назвать почти мифологическими. Собственно описываемая в этом отрывке модель мира, отражающая тенгрианские представления, есть связь мифа и религии. Идея мифа важна для генезиса эпоса вообще и развивалась как мифологической школой XIX в., так и неомифологической уже в прошлом столетии. Впрочем, в рунических надписях мифологические и религиозные мотивы довольно слабы, о чем будет сказано далее. Кроме названного ссыла на божественное происхождение каганов действительно усиливает легендарный характер и повествования, и событий:

«Небоподобный, неборожденный (*собств.* на небе *или*: из неба возникший) тюркский каган» [КТм, 1].

«(Вот) речь моя богоподобного, Небом поставленного (*или*: угодного Небу), тюркского мудрого (Бильгя) кагана». [БК, 1].

Кроме этого, в большой надписи в честь Кюль-тегина и в памятнике хану Могилян у описываются времена первых каганов, которые носят очевидно идеализированный характер. Тюркские войска непременно побеждают и покоряют обозримые для тюркского государства народы, а описание каганов происходит в патетических выражениях:

«Когда я сам воссел на трон, то я стал осуществлять столь крепкую власть (над народами), жившими по четырем углам (т. е. по странам света)» [БК, 3].

«Они были мудрые каганы, они были мужественные каганы, и их “приказные” были мудры, были мужественны, и их правители и народ были прямы (т.е. верны кагану). Поэтому-то они столь (долго) держали (в своей власти) племенной союз и, держа его (в своей власти), творили суд» [КТб, 3].

И. В. Стеблева полагала, что тексты памятников не могут считаться историческими или историографическими, поскольку не содержат дат и точных сведений [3: 34–35]. Картина прошлого идеализирована, служит возвеличиванию власти кагана. Могущество тюрков связывается непо-

средственно с этой властью и верностью ей, в пример чего приводится история покорения тюрков Китаю.

В сущности, этим ограничиваются отсылки к прошлому в представленных рунических памятниках. В остальном же речь идет уже о новейшем для современников памятников времени. Возможно ли придавать эпический характер «божественным» эпитетам в описании каганов, сакральному отношению к власти? Кажется, что подобная система описания не создает ни эпической дистанции, ни ее видимости. Следует ли отнести формы почтения к верховной власти и изложение теократической версии происхождения государства к чертам эпоса? Подобные формальные описания говорят об обращенности содержания памятников к народу, о попытке создать национальный миф, о сакральности власти в каганате, но они не позволяют определять это сравнительно недавнее прошлое как эпическое. Отсылка к прошлому в памятниках Кюль-тегина и Бильге-кагану есть интродукция к повествованию о настоящем, а в памятнике Тоньюкука и вовсе отсутствует. Особый язык в описании деятелей государственных есть свойство возвышенной, патетической речи вообще. Следует заключить, что орхонские и прочие древнетюркские памятники нельзя признать эпическими произведениями.

Во-первых, в них, по существу, отсутствует эпическая дистанция. Памятники повествуют о событиях настоящего, о правителях и деятелях, которые еще недавно жили и живут, что, конечно, делает невозможным определение рунических памятников как эпоса. Ведь именно эпическая дистанция определяет характер эпоса и создает недостижимое легендарное прошлое, связанное с историей становления государства и народа. Эпическая дистанция позволяет отразить национальное предание в эпосе. Именно эти детали позволяют эпосу выполнять свою основную функцию этногенеза. Некоторые отсылки к прошлому с возвышенной лексикой, встречающиеся в рунических памятниках, никак не могут создать эту дистанцию, будучи чисто внешним, формальным средством повествования. Во-вторых, даже с формальной точки зрения мы с трудом можем определить орхонские памятники как эпические произведения. Так, форма их явно прозаическая, а не стихотворная, как это пыталась доказать И. В. Стеблева. Особенности же языка, его «стеореотипность», нерегулярные созвучия есть свойство возвышенного, парадного языка, что объясняется характером памятников.

Принятые сокращения:

- Тон. — Памятник Тоньюкука: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. — М.; Л., 1951. — С. 56–70.
- БК — Памятник Бильге-кагану: Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. — М.; Л., 1959. — С. 11–25.
- КТб — Памятник Кюль-тегина (большая надпись): *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. — М.; Л., 1951. — С. 19–26.
- КТм — Памятник Кюль-тегина (малая надпись): *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. — М.; Л., 1951. — С. 19–26.

Литература:

1. *Кляшторный С. Г.* Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. — СПб., 2006. — 591 с.
2. *Кононов А. Н.* История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Изд. второе, доп. и испр. — Л.: Наука; Ленингр. отд-ние, 1982. — 359 с.
3. *Стеблева И. В.* Жизнь и литература доисламских тюрков. — М.: Восточная литература РАН, 2007. — 210 с.

Т. Б. Бекджаев

Употребление персидских слов во фразеологии стихотворений Махтумкули

Аннотация: В статье исследуются персидские слова, встречающиеся в составе фразеологизмов языка стихотворений видного представителя туркменской классической литературы Махтумкули. Наблюдается взаимное проникновение слов персидского и туркменского языков в результате многосторонних долгосрочных отношений между туркменским и персидским народами. Ряд слов, заимствованных из персидского языка, участвовали в образовании фразеологизмов туркменского языка. Кроме того, в составе фразеологизмов туркменского языка, заимствованных из персидского путем калькирования, есть слова, использованные без перевода. Это свойственно и фразеологизмам языка произведений Махтумкули.

Ключевые слова: Махтумкули, туркменский язык, фразеологизмы, персидские слова

Т. В. Bekjayev

The usage of Persian words in phraseology of Makhtumkuli's poems

Abstract: In this article we are going to talk about Persian words which appear in the structure of phraseological units used in the poems of Makhtumkuli Pyragy — the prominent representative of Turkmen classical literature. As a result of various forms of contact between the Turkmen and Persian peoples since ancient times, the words in both languages have been transferred from one language to another. A group of loan words from the Persian language took part in the formation of phraseology in the Turkmen language. However, some words in the phraseological units borrowed from the Persian language have been used without translation. This situation is also characteristic of phraseology in Magtymguly's poetry.

Key words: Makhtumkuli, turkmen language, phraseology, persian words

Взаимная связь тюркоязычных и персоязычных народов имеет древнюю историю. В результате этих отношений в произведения тюркоязычных авторов и в тюркские языки проникли персидские лексические элементы, а в произведения авторов, пишущих на фарси, и в персидский язык — тюркизмы.

Художественные произведения и научные работы традиционно писались на арабском и персидском языках. В источниках по истории литературы отмечается, что в Средней Азии в VIII–X вв. широкое распространение получил арабский, а в X–XV вв. персидский язык [8: 139]. В результате сильного влияния на туркменский язык и литературу этих языков, в произведениях туркменских авторов в известной степени присутствуют персидско-таджикские слова.

Необходимо отметить, что причины и особенности проникновения в лексику туркменского языка персидских элементов, а в персидский язык — единиц туркменского языка стали объектом изучения и научных разработок Дж. Джапарова [3], А. Овезова [6], О. Курбанова [2]. Однако присутствие в составе фразеологизмов туркменского языка персидских лексических элементов и их роль в образовании устойчивых словосочетаний до настоящего времени не были объектами специального научного исследования.

Несомненно, что фразеологизмы любого народа показывают его менталитет. Во фразеологизмах находит свое отражение жизнь, культура и богатый исторический опыт народа. Уместное использование их в речи придает ей особую эмоциональность, художественность.

Фразеологические единицы (ФЕ) являются активным и выразительным средством разговорной речи, языка литературных произведений и прессы. Они делают речь более точной, более эмоциональной, служат выразительному описанию жизненных и природных явлений. Языковые средства, служащие выразительности и художественности, возникают в продолжение исторического развития общества в результате развития внутренних особенностей и принимают экспрессивно-образную окраску. Изучение истории ФЕ дает возможность ознакомиться с особенностями национальной культуры.

Формирование и развитие литературного туркменского языка неотрывно связано с именем Махтумкули. Особенности языка произведений Махтумкули Фраги — известного представителя туркменской классической литературы XVIII в., особенно фразеологизмы, используемые в его

стихотворениях, дают богатый материал для изучения современного туркменского языка. Обратим внимание на персидские языковые элементы во фразеологизмах произведений Махтумкули.

Влияние на язык произведений Махтумкули персидского языка специально исследуется в работе А. Сарыева [7], где в частности отмечается, что некоторые фразеологизмы языка стихотворений поэта имеют полные соответствия в персидском языке, т. е. имеются межъязыковые фразеологические параллели. Исследователь приводит в качестве примера такие ФЕ из произведений Махтумкули, как ‘Gawusuny şagal iýer’ (Хэрбозе-йэ ширин несиб-э шэгал эст / Лучшая дыня достается шакалу), ‘Eşiden deň bolmaz gören göz bilen’ (Шенидэн кей бовэд маненд-е дидэн / Услышанное не сравнится с увиденным), ‘Tamda gulak bar’ (Дивар муш дарэд, муш гуш дарэд / Стены имеют мышей, а мыши имеют уши) [7: 96].

Персидские слова — компоненты ФЕ языка произведений Махтумкули [1] — в процессе долгого использования усваиваются туркменским языком и подвергаются фонетическим и лексическим изменениям. История этих слов достаточно длинная, если учитывать, что они встречаются в произведениях Махтумкули, созданных в XVIII в., особенно в составе фразеологизмов. В состав ФЕ могут входить только те слова, которые прочно вошли в лексический состав языка и активно функционируют в разговорной речи и художественной литературе.

Слова ‘a:b’ (вода) и ‘tu:ý’ (лицо), сливаясь, создают словосочетание ‘a:b-e tu:’ в значении ‘красота лица’. В переносном значении словосочетание означает ‘достоинство, авторитет’. В туркменском языке употребляется в переносном значении: ‘*abraý almak*’ — ‘иметь авторитет’.

В литературном туркменском языке слово ‘çörek’ активно употребляется, но в диалектах туркменского языка и классической литературе более активно слово ‘nan’, заимствованное с персидского языка, в значении ‘хлеб’. В языке произведений Махтумкули фразеологизм ‘*nan dökmek*’ используется в значении ‘кормит большое количество людей’:

Baş gün köňül hoş etmäge,	букв.: Чтоб в жизни быть довольным
Supra ýaýur, <i>nan dökmäge</i> ,	(или чтобы сделать кого-то довольным),
<i>Abraý alyp</i> , at etmäge,	Расстелить сачак и кормит людей,
Gollarynda bar gerekdir	Чтоб снискать уважение людей,
[4: 281].	Нужно иметь богатство.

ФЕ языка Махтумкули, в составе которых имеются персидские заимствования, обычно двухкомпонентны. Примером могут служить следующие единицы: *arman çekmek* — сожалеть, горевать; *azar salmak* — доставить неудобства; *bagry birýan* — горюющий; *bagry ýatmak* — быть в безвыходном положении, попасть в бедствие; *bazary gyzmak* — быть востребованным, удачливым; *çarh ırmak* — быть беспокойным, бояться, кружить вокруг кого-, чего либо ; *çeññel ırmak* — схватит пятерней, взять; *çawu düşmek* — прославиться; *dest bermek* — помогать, поддерживать. Можно привести огромное количество фразеологизмов языка Махтумкули, подобных приведенным. Слова *arman* (a:ɾma:n — надежда, сожаление), *azar* (a:za:r — боль), *birýan* (biɾýa:n — изжариться), *bagt* (baht — судьба, рок), *bazary* (ba:za:r), *çarh* (çaɾh — колесо, небо, судьба, вселенная), *çeññel* (çenga:l — пятерня, кисть руки), *çaw* (ça:w — голос, шум, торжество), *dest* (dest — рука, плечо, помощь, поддержка) являются заимствованиями из персидского языка.

В стихах Махтумкули можно встратит и трехкомпонентные ФЕ, в составе которых имеются персидские лексические заимствования: ‘*bagry para bolmak*’ — сильно сожалеть, болеть сердцем. Слово *para* (pa:re) переводится с персидского как ‘порванный’, ‘сломанный на части’. В ФЕ языка Махтумкули означает ‘порванный, сломанный’:

Ah, neýleyin, bagtym gara,	букв.: Что мне делать, рок мой черный,
Ýürek, bagrym boldy para,	Сердце и печень разбиты на части,
Arzym aýduň söwer ýara,	Скажите моей возлюбленной,
Bu derdimiň dermanydyg	Она — лекарство моей болезни.

[4: 309].

Приведем несколько примеров трехкомпонентных фразеологизмов, в составе которых имеются персидские лексические элементы: ‘*bagryndan nala çekmek*’ — перерживать, горевать; ‘*başyňy gowgaýa salmak*’ — мучить себя ничемными заботами; ‘*bet iş yzlamak*’ — желать, собираться делать плохие дела; ‘*derdiňe derman kylmak*’ — помочь, поддержать в трудные минуты; в этих фразеологизмах отдельные слова имеют следующее значение: *nala* (na:le) — плач, *gowga* (gawga) — шум, споры, *bet* (bed) — плохой, *dert* (derd) — мучение, болезнь, *derman* (derma:n) — лекарство, выход из положения [5: 262].

Хотя персидские заимствования, встречающиеся в составе ФЕ языка произведений Махтумкули, активны в разговорной речи, есть немало примеров заимствований из персидского языка, которые проникли в тюркские языки через произведения классической персидской и тюркской литератур. Среди заимствованных посредством произведений письменной литературы персидской лексики имеются слова, отражающие разные стороны жизни народа. Они являются свидетельством развитых туркмено-персидских отношений.

Многочисленные персидские заимствования в составе фразеологизмов языка Махтумкули не свидетельствуют о скудости лексического состава туркменского языка, они в основном используются как художественное средство — обогащают синонимический ряд и стилистические возможности туркменского языка. Персидские слова, встречающиеся в языке произведений Махтумкули, закрепились в туркменском языке не так, как они функционируют в персидском языке, а в фонетических вариантах и значениях, присущих туркменскому языку. Целесообразно искать причину активного участия персидских слов в образовании фразеологизмов языка произведений Махтумкули в активных отношениях между туркменским и персидским народами, которые имеют многовековую историю.

Литература:

1. *Beķjäýew T.* Magtymgulynyň eserleriniň frazeologik sözlügi. — Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy, 2016. — 240 s.
2. *Гурбанов О.* Түркмен ве парс диллеринде мензешликлер: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — Ашхабад, 2015. — 30 с.
3. *Джапаров Дж.* Персидские слова в современном туркменском языке: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — Ашхабад, 1971. — 24 с.
4. *Magtymguly.* Eserler ýygyndysy. — Aşgabat: Türkmenistan, 2013. — 400 s.
5. *Мередов А.* Магтымгулының дүшүндиришли сөзлүги. — Гонбед Кабус, 1997. — 1273 с.
6. *Овезов А.* Персидские и арабские заимствование в современной туркменской поэзии: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — Л., 1974. — 28 с.
7. *Сарыев А.* Магтымгулының эсерлериниң дилинде парс алынма элементлери. — Ашгабат, 1990. — 120 с.
8. Түркмен әдебиятының тарыхы. — 1 т. — Ашгабат, 1975. — 375 с.

*Е. А. Василевская,
П. А. Бычкова, О. Н. Каменева,
Р. А. Мухаметьянова,
Д. А. Рыжова, Н. Тюзюн*

Семантические источники дискурсивных формул отрицания, запрета и отказа в турецком языке ¹

Аннотация: Статья посвящена идиоматичным выражениям, которые могут выступать в качестве отрицательного ответа на реплику собеседника в турецком языке, т.е. турецким дискурсивным формулам отрицания, запрета и отказа. На материале порядка 150 формул, собранных на основе анализа корпусов и опроса носителей, мы анализируем модели формирования прагматического значения отрицания и разрабатываем семантическую и морфосинтаксическую классификацию конструкций, подвергшихся прагматикализации.

Ключевые слова: прагматикализация, дискурсивные формулы, турецкий язык, отрицание, запрет, отказ, конструкция

*E. Vasilevskaia,
P. Bychkova, O. Kameneva,
R. Mukhametyanova,
D. Ryzhova, N. Tüzün*

Semantic sources for the discourse formulae of negation, prohibition and refusal in Turkish

Abstract: The article discusses idiomatic expressions that can function as a negative response to an interlocutor's speech act in Turkish, i. e. Turkish discourse formulae of negation, prohibition and refusal. Using the data of about 150 formulae, collected through corpus analysis and native speakers surveys, we analyze the pathways of emergence of the pragmatic meaning of negation in Turkish and

¹ Статья подготовлена по результатам проекта «Дискурсивные формулы в турецком языке в общетеоретической и типологической перспективе» при поддержке Фонда академического развития факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в 2022–2024 гг.

develop a semantic and morphosyntactic classification of constructions that serve as sources for pragmaticalization.

Key words: pragmaticalization, discourse formulae, Turkish language, negation, prohibition, refusal, construction

В турецком языке выделяется несколько маркеров отрицания, для каждого из которых характерны свои морфосинтаксические и семантические ограничения, ср. глагольный показатель *-ma*, маркер экзистенциального отрицания *yok*, показатель *değil*, использующийся преимущественно в именных предикациях, и др. (см. [6; 7]).

Однако, помимо грамматических средств отрицания, взаимодействующих с истинностным значением пропозиций, в турецком языке также действует разветвленная система так называемых дискурсивных формул — идиоматичных конструкций, использующихся в диалоге в качестве отрицательного ответа на реплику собеседника [3], ср. *Hiç de bile!* или *Yok artık*. Такое отрицание можно назвать прагматическим: дискурсивные формулы выражают отношение говорящего к собеседнику или содержанию его высказывания.

Конструкции такого рода слабо изучены и не представлены ни в грамматиках, ни в словарях, ни в учебниках турецкого языка как иностранного. Между тем они довольно многочисленны (например, в русском языке их выделяется несколько сотен), некоторые из них чрезвычайно частотны в устной речи, и при этом их понимание и употребление существенно затрудняются некомпозициональностью: их значение и функции не выводятся напрямую из семантики составляющих. Каталог дискурсивных формул с грамматическим, семантическим и прагматическим комментарием и иллюстрациями был бы полезным ресурсом для тюркологов, переводчиков с турецкого языка, а также для желающих овладеть разговорным турецким. Создание такого ресурса является практической целью нашей работы.

Исследование дискурсивных формул интересно и с теоретической точки зрения, а именно с позиций типологии прагматикализации, ведь они проходят путь от полных конструкций со свободными переменными до полностью идиоматичных единиц с усеченным синтаксисом, не допускающих вариативности ни в одном из слотов. Сплошной анализ таких конструкций в нескольких языках позволяет составить представление и о семантических, и о морфосинтаксических моделях формирования такого рода прагматических единиц. Мы проводим анализ

турецких данных с опорой на предварительные типологические исследования (см. [1; 2]), что упрощает задачу описания материала и дает возможность внести вклад в общую типологию прагматикализации.

Наша работа состоит из двух основных этапов: 1) поиска выражений, которые подходят под определение дискурсивных формул, и 2) изучения особенностей функционирования этих формул в диалоге. Первую задачу мы решаем с помощью параллельного русско-турецкого сегмента корпуса InterCorp. Воспользовавшись тем, что русские дискурсивные формулы уже собраны и достаточно подробно описаны (см. [4]), мы взяли готовый список идиоматичных выражений, которые могут использоваться в функции прагматического отрицания в русском языке. Далее для каждого русского выражения по параллельному корпусу были подобраны турецкие переводные эквиваленты. Затем для каждого турецкого выражения также по корпусу проверялась его частотность и степень композициональности. В итоговый список дискурсивных формул мы включаем только достаточно частотные идиоматичные единицы.

На втором этапе работы для каждой турецкой дискурсивной формулы уточнялись семантика и сфера употребления. В качестве источников данных мы использовали турецко-русскую часть параллельного корпуса InterCorp, а также турецкий корпус TurTenTen на платформе SketchEngine. Кроме того, нюансы функционирования формул в диалоге дополнительно исследовались с помощью опроса носителей турецкого языка. Опросы состояли из коротких диагностических диалогов, предполагающих отрицательную реакцию говорящего на слова собеседника в разных прагматических контекстах. Участникам опроса предлагались готовые диалоги, задающие контекст и конситуацию, с пропущенным слотом для дискурсивной формулы, а также список из нескольких формул. Задачей участника было отметить, какие формулы могут быть употреблены в каждом из диалогов.

Таким образом мы собрали около 150 идиоматичных выражений, употребляющихся в качестве отрицательных ответов в диалоге. Из них 16 были включены в опрос и оценены 19 носителями. Весь собранный материал был обработан, помещен в типологически ориентированную базу данных Multilingual Pragmaticon [5] и снабжен соответствующей разметкой.

В базе Multilingual Pragmaticon каждая формула размечается по нескольким параметрам, в числе которых их основная семантика, тип

предшествующего речевого акта, а также — там, где это возможно установить, — семантика исходной конструкции, подвергшейся прагматизации.

В зависимости от того, какие функции дискурсивные формулы могут выполнять в диалоге, они разделяются на три больших класса (= основная семантика):

1) формулы отрицания (реакции на мнения, предположения, общие вопросы, ср. пример 1);

2) формулы запрета (реакции на выражения намерения, просьбы разрешить, см. пример 2);

3) формулы отказа (реакции на просьбы, приказы, пожелания, см. пример 3).

Некоторые формулы специализируются на одном типе употреблений, ср., например, форму *Sanmıyorum!* ‘Не думаю!’, которая употребляется только в значении отрицания. Другие (как, например, *Yok artık*) употребляются широко и попадают во все три класса.

(1)

— *Ya orada, yukarıda bizi bekliyorlarsa?*

— **Çok saçma!**

— Что, если они нас ждут там, наверху?

— Не говори глупостей! (букв.: ‘Очень смешно!’) [InterCorp]

(2)

— *Her şeyle ben ilgileneneğim.*

— **Saçmalama.** *Yemek araştırmacısı ne içindir?*

— Я обо всем позабочусь.

— Глупости! (букв.: ‘Не глупи’). На что тогда кулинарный исследователь? [InterCorp]

(3)

— *Cumartesi akşam kızınızla akşam yemeğine çıkabilir miyim?*

— **Mümkün değil.**

— Могу ли я пригласить вашу дочь на ужин в субботу?

— Это невозможно. [Опрос]

Помимо результирующего значения, мы проанализировали также исходную семантику конструкций, легших в основу дискурсивных формул, выделив тем самым несколько основных семантических моделей

формирования маркеров дискурсивного отрицания в турецком языке. Так, например, формулы отрицания и запрета (но не отказа) часто формируются на основе выражений отрицательной оценки слов собеседника (ср. 1 и 2), а выражения с семантикой эпистемической или волитивной модальности дают значения отрицания и отказа, но не запрета (ср. 3).

Со структурной точки зрения, формульные отрицательные реакции интересны тем, как распределяются по ним грамматические маркеры пропозиционального отрицания. Нам не удалось установить явной связи между конкретным маркером отрицания и типом исходной или результирующей семантики формулы. Наличие в составе формулы того или иного показателя отрицания зависит от морфосинтаксических параметров: в экзистенциальных конструкциях используется маркер экзистенциального отрицания *yok* (ср. *gerek yok* — букв. ‘нет нужды’), в конструкциях с именной предикацией — маркер *değil* (ср. *sorun değil* — букв. ‘не проблема’), а в качестве маркера отрицания на глаголе выступает суффикс *-ma* (ср. *saçmala-ma* — букв. ‘не будь смешным’).

Существенно, что не менее половины дискурсивных формул с семантикой отрицания, запрета и отказа не содержат никакого маркера грамматического отрицания. Прагматическая интерпретация отрицательной реакции в таких случаях может достигаться разными средствами. Во-первых, в выражении может присутствовать отрицательное наречие (ср. *asla* ‘никогда’) или отрицательно поляризованная единица (ср. *hiç de bile* — букв. ‘вовсе даже’). Во-вторых, отрицательной интерпретации может способствовать контекст снятой утвердительности: по форме турецкие выражения отрицания, запрета или отказа часто представляют собой вопросы (ср. *Nereden çıktı şimdi?* ‘С чего бы это?’ — букв. ‘Откуда это возникло?’), императивы или прохибитивы (ср. *kes şunu* — букв. ‘прекрати это’), модальные конструкции (*keşke öyle olsaydı* — букв. ‘если бы это было так’). В-третьих, источниками дискурсивных формул со значением отрицательной реакции могут быть оценочные выражения, ср. *bir yanlışlık olmalı* — букв. ‘должно быть, это ошибка’ или *çok saçma* — букв. ‘очень смешное’.

Для более полного понимания механизмов формирования дискурсивных выражений с прагматическим значением отрицания необходимо сопоставить формулы отрицания, запрета и отказа с формулами положительных реакций, т. е. согласия и подтверждения. Это и будет следующим шагом нашего исследования.

Литература:

1. *Бычкова П. А.* Дискурсивные формулы подтверждения в типологической перспективе // *Jezikoslovni zapiski*. — 2020. — № 26.2. — С. 111–128.
2. *Бычкова П. А.* Источники прагматикализации дискурсивных формул отрицания в типологическом освещении: русский и словенский // *Филологические студии*. — 2020. — № 18 (2). — С. 187–211.
3. *Рахилина Е. В., Бычкова П. А., Жукова С. Ю.* Речевые акты как лингвистическая категория: дискурсивные формулы // *Вопросы языкознания*. — 2021. — № 2. — С. 7–27.
4. *Яскевич А. А., Бычкова П. А., Слепак Е. А., Рахилина Е. В.* База дискурсивных формул русского языка «Прагматикон» // *Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова*. — 2022. — № 2 (32). С. 45–62.
5. *Buzanov A., Bychkova P., Molchanova A., Postnikova A., Ryzhova D.* Multilingual Pragmaticon: Database of Discourse Formulae // *Proceedings of the Thirteenth Language Resources and Evaluation Conference*. — 2022. — P. 3331–3336.
6. *Emeksiz E. Z.* Negation in Turkish // *Dilbilim Araştırmaları*. — 2010. — Vol. 2.
7. *Seydi M.* Existential negation in Turkish: A functional approach // *Journal of Language and Linguistic Studies*. — 2020. — Iss. 16 (2). — P. 647–660.

М. О. Деркачёва

Ранняя поэзия Назыма Хикмета (1902–1963). Стамбульский период

Аннотация: Назым Хикмет Ран (1902–1963) занимает выдающееся место среди турецких поэтов XX в., оставивших огромный след в мировой литературе. Его произведения, переведенные на множество иностранных языков, доказывают его огромную популярность не только в Турции, но и за границей. Творческое разнообразие Хикмета охватывает различные темы, включая тематику, связанную с Родиной, тоской по близким, искренней любовью, судьбой турецких граждан, вопросы войны и мира, а также тяжесть пребывания в тюрьме. Интерес к творчеству Назыма Хикмета в Турции и в других странах подтверждается регулярными и по сей день публикациями стихотворений. В статье рассматривается раннее творчество поэта, его Стамбульский период, процесс его становления, первый писательский опыт и тематическое многообразие.

Ключевые слова: Назым Хикмет, стихотворение, Стамбульский период

М. О. Derkacheva

The early poetry of Nazim Hikmet (1902–1963). The first Istanbul period

Abstract: Nazim Hikmet Ras (1902–1963) occupies an outstanding place among the Turkish poets of the XX century, who made a huge mark on world literature. His works, translated into many foreign languages, prove his immense popularity not only in Turkey, but also abroad. Hikmet's creative diversity covers various topics, including topics related to the Motherland, longing for loved ones, sincere love, the fate of Turkish citizens, issues of war and peace, as well as the severity of being in prison, the interest in the work of Nazim Hikmet in Turkey and in other countries is confirmed by regular publications of poems to this day. The article examines the poet's early work, his Istanbul period, the process of his formation, his first writing experience and thematic diversity.

Key words: Nazim Hikmet, poem, Istanbul period

Назым Хикмет Ран (1902–1963) — выдающийся турецкий поэт, писатель, сценарист и общественный деятель XX в. Родился в начале 1902 г. в Салониках в знатной семье. В юности он познакомился с суфийской поэзией, что сформировало его эстетические предпочтения и глубокие нравственные убеждения.

С 15 лет он начал публиковать свои произведения, а его творчество стало заметным в литературном сообществе. Будучи офицером-стажером военно-морского флота, он сталкивается с трагическим вмешательством болезни (плеврита): «под предлогом ухудшения состояния здоровья Назым Хикмет вместе с еще несколькими курсантами был освобожден от службы на флоте» [1: 43]. Этот период оказал сильное влияние на его будущую литературную деятельность, подогревая его сочувствие к темам войны и тюремного заключения.

В 1920 г. Назым Хикмет был вовлечен в национально-освободительную борьбу под руководством Мустафы Кемали Атаатюрка. Пройдя через важные этапы своей жизни, включая учебу в СССР и работу в Турции, Назым Хикмет становится преданным сторонником коммунизма и в 1922 г. вступает в коммунистическую партию. Его творчество в этот период становится голосом протеста, звучащим против социальной несправедливости, империализма и фашизма. Однако его коммунистические взгляды вызывают все большее недовольство со стороны националистического режима в Турции. За призывы к борьбе за демократию он был осужден на пять лет тюремного заключения, хотя позднее был освобожден по амнистии. Биография Назыма Хикмета омрачена периодическими арестами и тюремными сроками, которые он неоднократно переживал из-за своих убеждений. В последний раз в 1938 г. его приговорили к 28 лет тюрьмы.

В 1950 г. благодаря давлению мирового общественного мнения турецкое правительство освободило поэта, проведшего в тюрьме в общей сложности около 17 лет. Сразу после освобождения Хикмет узнал о заговоре против него; потеряв турецкое гражданство, Хикмет прибыл из Бухареста в СССР, который стал его вторым домом. Здесь он столкнулся с реальностью, часто расходившейся с провозглашенными идеалами. Как находясь в тюрьме, так и после выхода из нее он продолжал писать, в основном стихотворения и пьесы. По его сценариям в СССР были сняты фильмы, а также поставлен балет «Легенда о любви». В 1950 г. Хикмет стал лауреатом Международной премии Мира. Поэт скончался 3 июня 1963 г. в Москве и был похоронен на Новодевичьем кладбище.

Основные темы и образы раннего Стамбульского периода

На поэзию Назыма Хикмета раннего Стамбульского периода (1916–1921) огромное влияние оказало его ближайшее окружение, включая семью и литературных деятелей конца XIX – начала XX вв. Этот период, насыщенный историческими событиями, влиял на его восприятие мира и выражение чувств через поэзию. «В результате военных действий в 1914–1917 гг. Турция потеряла почти всю Восточную Анатолию, Месопотамию, Сирию и Палестину» [5: 107]. Выход из Первой мировой войны, а также последовавшая за этим война за независимость Турции (1919–1923) также повлияли на раннее творчество поэта.

Семейное окружение, вероятно, стало не только источником поддержки, но и местом, где формировались первые литературные интересы Назыма. Близкие к семье литературные деятели передавали ему свои знания и вдохновляли молодого поэта. Влияние турецких поэтов XIX–XX вв. на раннее творчество Назыма тяжело отрицать: они стали источником вдохновения и примером для юного Назыма Хикмета.

Важной частью его поэтической деятельности было стремление делиться своими произведениями с турецким народом и вдохновлять его на борьбу с несправедливостью. Уже в юном возрасте он не только читал стихи в общественных местах, но и публиковал их в популярных на тот период турецких журналах, устанавливая связь с широкой аудиторией и активно участвуя в литературной жизни своей страны.

Тексты поэтических произведений раннего творчества Стамбульского периода (1916–1921) Назыма Хикмета включают в себя интересное сочетание различных тем и сюжетов. Стихотворное творчество Назыма раскрывает сюжеты, связанные с повседневной жизнью турецкого народа в нелегкий для всей страны период завершения Первой мировой войны и активного национально-освободительного движения под предводительством Ататюрка, призыв к сопротивлению оккупантам, а также стремление сохранить целостность государства и обеспечить права и свободы человека. Особое внимание уделяется важным человеческим чувствам: любви, преданности, грусти и тоске, имеется описание природной красоты.

Тема любви, являющаяся центральной в творчестве Хикмета, пронизывает многие его произведения, включая ранний Стамбульский период. Его глубокая любовь ко всему миру становится своеобразной философией жизни, проявляясь в стихах о любви к женщине, к жизни

и, конечно же, к Родине. Здесь понятие «Родина» охватывает не только место рождения поэта, но и национальное наследие, язык, культуру и традиции турецкого народа.

В ранних стихах Назыма Хикмета можно увидеть возлюбленную, лишенную каких-либо недостатков и существующую исключительно в его воображении. Это восприятие, сформированное ожиданиями поэта, иногда не соответствует реальности, где привлекательные женщины, вдохновляющие Хикмета, не всегда отвечают на его чувства взаимностью. Анализируя этот аспект, следует отметить, что Хикмет порой создавал в своих стихах идеализированный образ женской красоты, лишенный недостатков. Это отражает не только его художественную концепцию, но и стремление к идеалам, которые не всегда имеют аналог в реальной жизни. Важно понимать, что эта идеализация может быть вдохновляющей силой, однако она также подчеркивает разрыв между миром идеалов поэта и фактической динамикой взаимоотношений.

Образ любви к жизни, представленный Хикметом, не просто идеализация, но и утверждение активной роли человека в формировании своей судьбы. Это восприятие подчеркивает, что каждый обладает потенциалом влиять на события и не ограничиваться пассивным принятием обстоятельств.

При этом Хикмет подчеркивает важность сохранения собственной независимости и несогласия с подчинением общественным нормам. Его позиция отражает стремление к свободе и самовыражению, что подчеркивается в его творчестве как неотъемлемая часть любви к жизни.

Его стихи, наполненные патриотизмом и стремлением к справедливости, выражали не только недовольство текущей политической обстановкой, но и активное стремление к переменам. Хикмет использовал свои произведения для защиты своих убеждений, подчеркивая важность свободы и равенства перед лицом вызовов того времени. В его творчестве Стамбул становится не только темой стихов, но и символом борьбы за освобождение и идеалов, которые объединяли турецкий народ.

В ранних стихах Стамбульского периода творчества Назыма Хикмета проявляется применение преимущественно стихотворного размера «хедже», который характеризуется определенным числом слогов в строке.

Среди ранних опубликованных стихотворений Назыма Хикмета можно обнаружить традиционные формы турецкой поэзии, которые широко распространены в народном творчестве, такие как рубаи и

кошма. Эти формы добавляют уникальность его творчеству, обогащая его структурное разнообразие и внося в него элементы национальной поэтической традиции. Таким образом, Хикмет не только экспериментировал со стихотворными размерами, но и оставался связанным с корнями турецкой поэзии, что придавало его работам особый культурный оттенок.

Литература:

1. *Бабаев А. А.* Назым Хикмет: Жизнь и творчество. — М.: Наука, 1975. — 380 с.
2. *Гарбузова В. С.* Поэты Турции первой четверти XX века. — Л., 1975. — 71 с.
3. *Еремеев Д. Е.* История Турецкой Республики с 1918 года до наших дней. — М.: Квадрига, 2017. — 376 с.
4. Из турецкой поэзии XX века: Сборник / Пер. с тур., сост., вступ. статья, примеч. Т. Меликова. — М.: Художественная литература, 1979. — 411 с.
5. *Киреев Н. Г.* История Турции. XX век. — М.: ИВ РАН; Крафт+, 2007. — 608 с.
6. *Кямилев Х.* Общественные мотивы в турецкой поэзии (конец XIX – середина XX века). — М.: Наука, 1969. — 187 с.

А. Ю. Жданов, А. В. Жевелева

Палестинская диаспора в Турции: социальные институты и государственная поддержка

Аннотация: В статье рассмотрено состояние палестинской общины, проживающей на территории Турции. В статье освещаются типы общественных и государственных объединений, обеспечивающих медицинскую, гуманитарную и экономическую помощь палестинским переселенцам. Объединения классифицируются по способу финансирования, виду деятельности и охвату населения, на которое оказывается воздействие.

При подготовке статьи были использованы отчеты ряда организаций о проделанной работе, медиа-ресурсы, освещающие их деятельность, а также статистические данные о количестве палестинских переселенцев и их материальном состоянии.

Ключевые слова: палестинская община, Турция, «мягкая сила»

A. Yu. Zhdanov A. V. Zheveleva

Palestinian diaspora in Turkey: social institutions and state support

Abstract: The article examines the state of the Palestinian community living in Türkiye. The article highlights the types of public and state associations that provide medical, humanitarian and economic assistance to Palestinian settlers. Associations are classified according to the method of financing, type of activity and coverage of the population affected.

In preparing the article, reports of a number of organizations on the work done, media resources covering their activities, as well as statistical data on the number of Palestinian settlers and their material condition were used.

Key words: Palestinian community, Turkey, soft power

Палестина — исторически значимая для Большого Ближнего Востока территория в силу своего сакрального статуса для всех авраамических религий, распространенных в регионе. Поэтому обладание Палестиной либо выраженное политическое или экономическое присутствие

на ее территории является частью нескольких политических концепций, среди которых идеология неоосманизма, представляющая собой смешение идей халифатизма — первенства в исламском мире, и символического воссоздания экуменической турецкоцентричной империи на территории бывшего Османского государства.

В одном из своих выступлений в 2013 г. президент Турции Реджеп Тайип Эрдоган сказал фразу, позже ставшую крылатой: «Dünya beşten büyüktür!». Постулировав закат эпохи гегемонии Великих¹ держав, турецкий лидер объявил начало эпохи многополярного мира. Действительно, этой краткой фразой, обычно переводимой на русский язык как «Мир больше пяти!», можно описать новый виток турецкой внешней политики, начатый в 2012–2013 гг. Именно этот период стал переломным и поделил историю турецкой дипломатии XXI в. на две части. Перейдя от безуспешной доктрины «ноль проблем с соседями» к активному использованию «мягкой силы» в отношении стран Ближнего Востока и формированию у арабской общественности образа подлинной исламской демократии, Турция и по сей день придерживается намеченных тогда внешнеполитических принципов. Священный статус палестинской земли также является одной из причин активной политики Турции периода ПСР (с 2002 г.) в отношении Палестины. Так, одно из направлений турецкой «мягкой силы» в отношении этой страны — взаимодействие с палестинской диаспорой, в том числе на территории самой Турции.

Считается, что статус защитника и борца за права палестинцев в любой стране с мусульманским большинством приносит внутривнутриполитическую выгоду, и Турция не является исключением. В прошлом многие ближневосточные лидеры, такие как Гамаль Абдель Насер, Саддам Хусейн и Рухолла Хомейни использовали палестинский вопрос, чтобы завоевать популярность как в своей стране, так и за рубежом. Подобно этим политическим лидерам, Р. Т. Эрдоган часто использовал израильско-палестинский конфликт для своих внутривнутриполитических целей после того, как его Партия справедливости и развития (ПСР) пришла к власти

¹ Согласно Дж. Наю, мягкая сила «возникает, когда одна страна заставляет другие страны хотеть того, чего хочет сама», без использования каких-либо средств жесткой силы, включающих военный потенциал или экономическую мощь. Жесткая сила зависит от принуждения, в то время как мягкая сила требует, чтобы цели внешней политики страны считались легитимными и другими акторами. Мягкая сила в значительной степени требует убеждения через привлекательность идей, институтов или культуры [2: 166].

в 2002 г. С тех пор Турция изменила свою внешнеполитическую доктрину в отношении израильско-палестинского конфликта с «молчаливой» западно-ориентированной позиции, в значительной степени обусловленной доктриной национальной безопасности, на более активную, основанную на возможностях «мягкой силы» и исламской идентичности.

Этот парадигматический сдвиг в сторону активной пропалестинской позиции за счет напряженных отношений с Израилем обусловлен требованиями «улицы», выраженными через демократические механизмы, во внутренней политике, а также преимуществами, вытекающими из усиления турецких стратегий «мягкой силы» в международных отношениях. Пропалестинская позиция и турецкая помощь Западному берегу и сектору Газа, например, в высшей степени способствует созданию положительного имиджа Турции и Р. Т. Эрдогана на Ближнем Востоке из-за чувствительности общественности к палестинскому вопросу в арабоязычных странах.

Одним из субъектов турецко-палестинских взаимоотношений является палестинская диаспора, проживающая за рубежом (в том числе на территории Турции), поэтому неотъемлемой частью турецкой «мягкой силы» в отношении Палестины является контакт с палестинцами на местах их текущего проживания.

Палестинская диаспора в Турции: историческая справка

Основные сведения о количественных и качественных показателях палестинской диаспоры в Турции можно почерпнуть из отчета Центра гуманитарных и социальных исследований (İNSAMER) — исследовательского центра, созданного в рамках Фонда гуманитарной помощи (İHH) [12].

Нет точных данных о количестве проживающих в данный момент на территории Турции палестинцев. В своем интервью изданию «Middle East Monitor» глава палестинской общины Турции Хазем Антар сообщил, что его община — старейшая арабская община в Турции (официально была создана в 2004 г.) и в 2021 г. в стране проживало около 30 тыс. палестинцев [4]. Кадрие Сынмаз, подготовившая отчет для Центра гуманитарных и социальных исследований (İNSAMER), приводит похожие цифры за 2022 г.: «На территории Турции в данный момент проживает от 25 до 30 тыс. палестинских беженцев (не включая палестинских студентов)» [12: 1]. При этом тот же Хазем Антар в 2019 г. оценивал

численность палестинцев на территории Турции примерно в 20–22 тыс. человек [5], что может говорить об увеличении количества переселенцев из Палестины в стране.

Первые переселенцы попали на турецкие земли в 1970-х гг., с тех пор и до начала нулевых они регулярно прибывали, однако количество беженцев из Палестины первое время было сильно ограничено в связи с экономической ситуацией в Турции и далекой от идеала политикой государства по отношению к беженцам. В период после 2010 г., когда весь Ближний Восток охватила волна народных восстаний, Турция стала для палестинских беженцев надежным и спокойным прибежищем, и их количество значительно возросло. В этот период множество палестинцев перебралось в Турцию из других ближневосточных стран. Таким образом, Центр гуманитарных и социальных исследований делит палестинских переселенцев на шесть групп по времени прибытия в Турцию, причинам переезда и количественным показателям [12: 2]. При этом Хазем Антар делит диаспору на три условных группы: «старые» палестинцы, которые живут здесь уже 30 и более лет (сам Антар входит в эту группу); вторая группа прибыла после революций «арабской весны»; третья — беженцы из Сирии [4].

Первую группу палестинских переселенцев составляют так называемые «старые» палестинцы. В основном это молодые люди, переехавшие в Турцию до 2000 г. в качестве студентов — медиков и инженеров. После получения образования они создали семьи, получили гражданство и в значительной степени ассимилировались. Эта группа проживает в Турции уже примерно 20–30 лет, количественно представлена около 500 семьями (если палестинская семья в среднем состоит из пяти членов, то группа приблизительно составляет 2500 человек). Представители этой группы чаще всего работают врачами, инженерами или занимаются торговлей. Их социально-экономическое положение примерно соответствует положению турецких граждан [12: 3]. Хазем Антар сообщает, что сам живет в Турции уже 30 лет и за это время не сталкивался с плохим отношением турок к себе: «На протяжении всех этих лет каждое турецкое правительство единодушно соглашалось поддерживать палестинское дело и палестинский народ» [4]. Антар также сообщил, что у палестинцев в Турции достаточно хороший уровень жизни по сравнению с другими общинами (на территории Турции. — *Авт.*) [4].

Следующей группой, которую выделяет К. Сынмаз, являются палестинцы из Ирака. Однако ввиду своей аморфности и размытости, а также из-за того, что большая часть иракских палестинцев оказалась на территории Турции только после начала гражданской войны в Сирии (с 2011 г.), прожив там после падения режима Саддама Хуссейна в течение 5–7 лет, данная группа беженцев в официальных отчетах практически не фигурирует. Кроме того необходимо упомянуть, что большая часть иракских палестинцев использовали Турцию как перевалочный пункт на пути в Европу и Северную Америку. К. Сынмаз упоминает о 250–300 семей иракских палестинцев, проживающих на территории Турции [12: 3]. Подобное видение Турции как первой из остановок на пути в страны Запада также отмечает у палестинских беженцев Хазем Антар [4].

Третья группа — это палестинцы из различных стран, мигрировавшие в Турцию после начала «арабской весны». К. Сынмаз отмечает, что в целом это обеспеченные люди, приехавшие по туристической визе в надежде вернуться домой, но так и не вернувшиеся. Некоторые из них сумели организовать свое дело и продолжают жить в Турции. Количеством эта группа переселенцев превосходит и «старых» палестинцев и палестинцев, напрямую переехавших из Ирака, и насчитывает около 1000 семей [12: 3]. Заметим, что, по словам главы Ассоциации туризма и туристических агентств в секторе Газа Васима Муштаха, ежемесячно в ассоциацию поступает от 2800 до 3500 заявлений на получение визы в Турцию, а иногда и более [4].

Группа продолжает пополняться и по сей день, одна из ее представительниц — журналистка Хинд Худари, заявлявшая: «В прошлом году я хотела встретиться с братьями в Германии, а Турция была лучшей остановкой, пока я ждала визу. К сожалению, я не могла поехать в Германию из-за пандемии Covid-19, поэтому решила остаться в Турции. Я никогда не чувствовала себя чужой здесь, в Турции, где много ребят из Газы. В турецком обществе преобладает исламское религиозное мышление, и арабские продукты легко достать» [4].

Четвертой и наиболее многочисленной группой переселенцев являются палестинцы из Сирии. В эту группу также входят иракские палестинцы, которые оказались на территории Сирии к началу гражданской войны. Наибольшее количество сирийских палестинцев перебралось в Турцию после бомбежки лагеря Ярмук в декабре 2012 г. Предположи-

тельно в Турции сейчас проживает 3500 семей сирийских палестинцев. Сирийские палестинцы чаще всего не являются гражданами ни Палестины, ни Сирии [12: 4]. Вплоть до 2016 г. они попадали на территорию Турции исключительно нелегально, соответственно, не получали в Турции образовательных услуг или медицинского обслуживания. После принятых в 2016 г. в Турции законов относительно беженцев палестинцы (как и все прочие сирийцы) получили статус временной защиты [14]. Эту группу по правовому статусу К. Сынмаз делит на пять подгрупп:

- 1) палестинцы, находящиеся в стране по туристической визе;
- 2) палестинцы с разрешением на работу: чаще всего это те люди, которые владеют недвижимостью на территории Турции или совершили инвестиции в турецкую экономику, работают в различных организациях;
- 3) палестинцы, получившие «гуманитарный вид на жительство» (выдается согласно Конвенции о статусе беженцев, принятой в Женеве в 1951 г.);
- 4) палестинцы, получившие временное «удостоверение личности» согласно поправкам к закону «О международной защите и иностранцах», принятым в 2016 г. Большая часть беженцев относится к этой группе. Они получают образование, медицинское обслуживание, имеют право на работу, но должны оставаться в том населенном пункте, который выдал им удостоверение (покидать его можно только по специальному разрешению);
- 5) палестинцы, живущие в Стамбуле без какого-либо разрешения [12: 4].

Поскольку последнее десятилетие отмечено улучшением отношений между Израилем и государствами Персидского залива, палестинская проблема и помощь Палестине отошли на второй план во внешнеполитической доктрине стран, входящих в Совет сотрудничества арабских государств Персидского залива (ССАГПЗ) [1: 123]. В связи с этим был спровоцирован отток этнических палестинцев в Турецкую Республику. Так, начиная с 2018 г. приблизительно 400 семей палестинцев переехало в Турцию из монархий Залива, где на них оказывалось экономическое и политическое давление [12: 5].

Следующая категория редко попадает в классификации палестинской общины и часто стоит особняком в любых статистических исследованиях — это студенты. Сейчас в Турции получают образование 8000

студентов-палестинцев из Палестины и других стран. Примерно 500 из них учатся по гранту Управления по делам турок за рубежом и по «так называемым братским народам» [10; 12: 6]. Показателен пример студентки третьего курса факультета психологии Университета Сакарья Махди Кудай. Она приехала на учебу в Турцию в 2018 г., получив полную стипендию от правительства. Таким образом, она была обеспечена университетским жильем, питанием, регулярным доходом и бесплатной медицинской страховкой. Махди Кудай делится своими впечатлениями о пребывании в Турции: «Турция дала мне возможность продолжить учебу, работать, а затем вернуться домой более конкурентоспособной. Возможности трудоустройства для палестинцев в Турции часто доступны, даже если они не владеют в должной степени турецким языком. Здесь я чувствовала большее уважение к палестинцам, чем к арабам из других стран» [5].

Можно резюмировать, что для большинства палестинцев Турция является третьей, а то и четвертой остановкой на пути в другие страны. Страны, из которых они приезжают, также разнообразны. Часть палестинцев приехали в Турцию официально, другие — нелегально. Поток беженцев в последние годы увеличивается: в 2014 г. количество палестинских нелегалов в Турции составляло 508 человек, а в 2019 г. их количество увеличилось до 12 210 [12: 6]. Однако палестинская диаспора на территории Турции, неоднородная по своей организации, сложившаяся в результате нескольких волн переселения, продиктованных различными причинами, отмечена крайне высокими показателями бедности, безработицы и низким качеством жизни.

Проблемы, с которыми сталкивается община

Основные проблемы, с которыми сталкивается палестинская диаспора в Турции:

- медицинское обслуживание;
- получение образования;
- трудоустройство.

Даже палестинцы из Сирии, получившие удостоверение личности, обладают в этом плане ограниченными правами.

Еще одна значимая проблема — язык: «языковой барьер» и отсутствие общего языка коммуникации мешают детям получать образование, а взрослым находить работу в Турции, что приводит к замкнутости арабской диаспоры. Значительное количество беженцев работает неле-

гально (особенно в Стамбуле и окрестных провинциях) на своих соотечественников за низкие зарплаты без гарантий и страховок. При этом проблема выглядит нерешаемой, так как желание учить турецкий язык у приезжих палестинцев находится на крайне низком уровне — более того, палестинцы в Турции не сталкиваются в целом с национализмом, поэтому необходимости скрывать свою идентичность не возникает. Возможно, это связано с тем, что с 1960-х гг. все лидеры Турции положительно относились к Палестине и проводили работу, направленную на популяризацию и разрешение Палестинской проблемы. Таким образом, в настоящее время Турция является не чем иным, как транзитным коридором в Европу для многих прибывающих туда палестинцев. Это становится причиной отказа от изучения турецкого языка — в отсутствии необходимости оставаться в стране с ухудшающейся экономикой [5].

С серьезными трудностями сталкиваются студенты. Пока 500 из общего их числа имеют право на бесплатное медицинское обслуживание и регулярный доход, большая часть студентов не всегда может рассчитывать даже на жилье [12: 6]. Около 5000 палестинских студентов учатся в частных университетах по программам на английском языке и живут преимущественно общинами, что приводит к относительной изоляции от местного населения.

Пути решения проблем общины: дернеки

Турция всячески оказывает поддержку Палестине и ее гражданам за рубежом, разрабатывая проекты, которые должны повышать уровень жизни палестинского народа перед лицом различных трудностей. По данным правительства Турецкой Республики, сумма оказанной натуральной и технической помощи превысила 200 млн долларов по данным на 2022 г. [13].

Объединения, осуществляющие поддержку палестинской диаспоры (зачастую в контексте общей помощи Палестине), классифицируются по способу финансирования, виду деятельности и охвату населения, на которое оказывается воздействие.

1. Организации, занятые оказанием гуманитарной помощи непосредственно Палестине и палестинской диаспоре внутри Турции по «остаточному принципу». Финансируются, как правило, правительством Турецкой Республики (например, ТИКА) либо вакфами (что чаще) и представляют собой классический пример «мягкой силы». Примеры:

GDD (Организация помощи Газе) [6], или Фиддер (Организация солидарности с Палестиной) [15]. Организации сотрудничают с международными гуманитарными (по типу Ближневосточного агентства при ООН по делам Палестины) и турецкими (например, Организацией Красного полумесяца) объединениями.

2. Новостные и статистические агентства. Производят подсчет численности палестинской диаспоры, работая сообща с Миграционным отделом Министерства внутренних дел. Среди примеров можно вспомнить уже упомянутый Центр гуманитарных и социальных исследований (İNSAMER) [8]. Роль подобных организаций — в медийном освещении палестинской проблемы и помощи правительству Турции в формировании палестинской повестки.

3. Научные и культурные организации, которые занимаются сохранением османского наследия на территории Палестины и документов османского периода о Палестине. Примеры: Палестинская Платформа, которая занимается оцифровкой архивов. Также популяризацией турецкой культуры занимается Институт Юнуса Эмре, чьи филиалы были открыты в палестинских городах Иерусалим и Рамалла. Сохранение палестинской культуры на территории Турции также является одной из декларируемых задач Министерства культуры Турции. В стране периодически устраиваются культурные мероприятия, направленные на сохранение и популяризацию палестинской культуры среди турецкого населения [7].

4. Открытые общества и профессиональные объединения часто носят профсоюзный характер. Примерами таких объединений можно назвать Ассоциацию палестинских женщин (ответвление ассоциации «Женщины и демократия» (КАДЕМ) [9] и Организацию палестинских инженеров [11], открытую в Стамбуле в 2016 г. Проблема состоит в том, что их количество невелико, а большая часть из них существует только де-юре после пары лет имитации деятельности. Причиной этого часто становится недостаток финансирования и стихийный характер организации.

Заключение

Таким образом, палестинская диаспора имеет крайне неоднородный характер по имущественному, образовательному и профессиональному признаку, что оказывает отрицательное влияние на сплоченность мигрантов разных «волн» и на способность палестинцев к взаимопомощи.

Студенты зачастую живут обособленно и слабо поддерживают контакты с местным населением, т. е. не ассимилируются, о чем говорят многочисленные свидетельства палестинских студентов, получающих образование в Турции. Также среди проживающих в Турции палестинцев нет четкой национальной идентичности и зачастую нет желания оставаться в стране на долгое время — сохраняя связи с палестинской диаспорой в Европе, большая часть беженцев ставит целью попасть именно в страны Запада.

Ответственность за помощь палестинским беженцам в виде организации рабочих мест, обеспечения финансовой, гуманитарной и медицинской помощи лежит на турецком правительстве. В 2016 г. было обновлено турецкое законодательство в отношении беженцев — была введена система личных удостоверений, позволивших неимущим беженцам-палестинцам легально получать медицинское обслуживание и право на работу. Кроме того, в сотрудничестве с крупными вакфами и международными организациями запускаются проекты разнонаправленной помощи палестинской диаспоре, позволяющие палестинцам получать образование, работу и встраиваться в турецкое общество.

Однако культурная политика в отношении палестинцев не отличается эффективностью: ассимиляция происходит медленно, палестинцы не изъявляют желания учить турецкий язык, а медицинское обслуживание так и остается недоступным для большей части беженцев, проживающих на востоке страны.

Литература:

1. Bahgat G. The New Middle East: The Gulf Monarchies and Israel // The Journal of Social, Political, and Economic Studies. Vol. 28. No. 2. — 2003. — P. 123–152.
2. Nye Jr J. S. Soft Power: The Means to Success in World Politics. — Public affairs, 2004. — 191 p.
3. Turkey is now the destination of choice for Palestinians. 18.06.2023. URL: <https://www.middleeastmonitor.com/20210916-turkey-is-now-the-destination-of-choice-for-palestinians/> (дата обращения: 18.06.2023).
4. Why fewer Palestinians learn Turkish. 18.06.2023. URL: <https://www.al-monitor.com/originals/2021/11/why-fewer-palestinians-learn-turkish> (дата обращения: 18.06.2023).
5. Gazze Destek Derneği (GDD). 18.06.2023. URL: <https://www.gazzedestek.org> (дата обращения: 18.06.2023).

6. Geleneksel Filistin Elbiseleri Ankaralı Sanatseverlerle Buluştu. 18.06.2023. URL: <https://www.yee.org.tr/tr/haber/geleneksel-filistin-elbiseleri-ankarali-sanatseverlerle-bulustu> (дата обращения: 18.06.2023).
7. INSAMER. 18.06.2023. URL: <https://www.insamer.com/tr/> (дата обращения: 18.06.2023).
8. KADEM. 18.06.2023. URL: <https://kadem.org.tr> (дата обращения: 18.06.2023).
9. Kardeş Topluluklar. 18.06.2023. URL: <https://ytb.gov.tr/daireler/kardes-topluluklar/> (дата обращения: 18.06.2023).
10. Mühendisler Filistin İçin Bir Araya Geldi. 18.06.2023. URL: <https://www.memursen.org.tr/muhendisler-filistin-icin-bir-araya-geldi> (дата обращения: 18.06.2023).
11. Sınmaz K. Türkiye'deki Filistin Diasporası. İNSAMER Araştırma 123. Ekim 2020. 18.06.2023. URL: <https://www.insamer.com/tr/uploads/pdf/rapor-turkiye-deki-filistin-diasporasi.pdf> (дата обращения: 18.06.2023).
12. Türkiye — Filistin Siyasi İlişkileri // T.C. Dışişleri Bakanlığı. 18.06.2023. URL: <https://www.mfa.gov.tr/turkiye-filistin-siyasi-iliskileri.tr.mfa> (дата обращения: 18.06.2023).
13. Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu. 18.06.2023. URL: <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.6458.pdf> (дата обращения: 18.06.2023).
13. Fidder. URL: <https://t.me/fidder> (дата обращения: 01.06.2023).

*А. В. Жевелева,
С. М. Терещенко*

Влияние османских вакфов на современные вакфы Турции

Аннотация: Вакуфная система получила в Османской империи широкое распространение. Несмотря на Кемалистские реформы, вакфы продолжили существовать и в Турецкой Республике. Более того, со второй половины XX в., после принятия закона о вакфах № 903 их число неуклонно растет. Можно утверждать, что современные вакфы сохранили много характеристик, свойственных османским фондам; эти общие черты рассматриваются в статье.

Ключевые слова: Османская империя, вакф, Турецкая Республика, денежный вакф, мусульманское право, Вехби Коч

A. V. Zheveleva, S. M. Tereschenko

Impact of Ottoman waqf system on modern waqfs of Türkiye

Abstract: The waqf system was widely used in the Ottoman Empire. Despite the Kemalist reforms waqfs went on existing in the Republic of Turkey. Moreover, since the second half of the 20th century after the adoption of the law on waqfs No. 903 its number has been steadily growing. Modern waqfs can be asserted to have retained many of the Ottoman foundations' characteristics; these common features were considered in the article.

Key words: Ottoman Empire, waqf, Republic of Turkey, cash waqf, Islamic law, Vehbi Koç

Вакф (وَقْف) — имущество или земли, которые были пожертвованы одним человеком или группой лиц (vâkıf, وَاكْف) на определенные благотворительные и религиозные цели [5: 19]. Вакуфное имущество перестает считаться собственностью учредителя, но при этом не становится собственностью того, кому оно было передано, — действие права собственности на него как бы приостанавливается (от глагола وَقَفَّ, «стоять, останавливаться») [3: 45]. Считается, что после учреждения вакфа доход с этого имущества уже принадлежит Аллаху [15: 141–151]. Это

объясняется тем, что передача собственности в вакф — не акт купли-продажи и не передача по наследству, т. е. признанные мусульманским правом формы передачи права собственности [3: 45].

Институт вакфа возник в VIII в. [8: 12] и получил широкого распространения в Османской империи. По приблизительным оценкам, за время существования империи было основано более 60 тыс. вакфов [16: 136]. В среднем доля доходов с вакуфного имущества в экономике Османской империи составляла 16 %. Кроме того, даже один крупный вакф мог определять состояние и экономическую активность региона [8: 43–45]. К XVII в. земли, считавшиеся вакуфной собственностью, составляли треть всех обрабатываемых территорий империи [6: 41, 65–68]; в XIX в. к категории вакфа относилось около трети всех земель империи [3: 45].

Несмотря на последующие конфискации, попытки «секуляризовать» вакфы, реформы Кемалистской революции [8: 12], вакуфные фонды существуют и в Турецкой Республике. Их можно условно разделить на три группы — «старые» (т. е. дореспублканские) вакфы, учреждения (tesis) и «новые» вакфы, получившие свое название после закона о вакфах № 903 [10] от 13.07.1967 г. и созданные в соответствии с Гражданским кодексом [9: 45]. Со второй половины XX в. система вакфов в Турецкой Республике начала возрождаться [8: 130] и к 2022 г. новых вакфов насчитывается уже около 5,6 тыс. [17]. Можно утверждать, что на вакфы в современной Турции в значительной мере повлияла вакуфная собственность, существовавшая в Османском империи.

Безусловно, некоторые из сохранившихся с османских времен характеристик вакфа свойственны вакуфному сектору как таковому, и поэтому присущи вакфам самых разных стран. В первую очередь, это касается оказания социальной помощи. Поскольку главная цель вакуфного имущества — благотворительность [4: 377–378], вакфы очень часто несут ответственность за помощь бедным, решение проблем здравоохранения, образования, культуры и т. п. К примеру, в настоящее время в Индии вакфы остаются важным источником финансирования мусульманского образования [1: 107], в Иране за счет вакуфной собственности оказывается помощь в здравоохранении, благоустройстве городов, развитии образования [7: 89].

По этой же причине в Османской империи именно за счет вакуфной собственности содержались религиозные и образовательные учрежде-

ния, институты социальной помощи, строились системы водоснабжения, дороги, мосты и многое другое. В современной Турции 26 % новых вакфов занято в сфере социального обеспечения, 20 % — в сфере образования, около 6 % — в сфере культуры и искусства. Следовательно, большинство вакфов в Турецкой Республике продолжают действовать в сфере социальной политики [8: 53, 165–167].

Примечательно также, что и в Османской империи, и в Турецкой Республике значительное число вакфов служило нерелигиозным целям. В современной Турции только 12 % вакфов могут быть охарактеризованы как исключительно религиозные [8: 167]. В Османской империи больше половины (51 %) вакфов, существовавших в XVIII в. в Анатолии, выполняли «светские» задачи [8: 48]. Важно отметить, что нерелигиозные вакфы получили такое распространение не везде, и в некоторых странах вакфы имеют преимущественно религиозный характер — в штате Джохор (Малайзия) 71 % вакуфной собственности отведен под кладбища, 19 % — под мечети; в штате Перак 78 % вакуфной земли предназначено для кладбищ [14: 90–91].

Наибольшее значение для мусульманского права получила османская практика, закрепившая создание денежных вакфов. Первые упоминания денежных вакфов относятся к VIII в. [13: 24]: когда факиха Зуфар ибн аль-Хузайла (728–775) спросили о возможности создания таких вакфов, он ответил утвердительно [11: 527–530]. В XV в. денежные вакфы были одобрены османскими судами, а к концу XVI в. стали доминирующей формой вакфа во всей Анатолии и на Балканах [13: 24]. Османские денежные вакфы обычно инвестировали свои капиталы в предоставление процентных ссуд по залогам, доход от которых часто шел на увеличение первоначального вакуфного капитала, и не были склонны к более рискованным инвестициям.

Распространению денежных вакфов в империи способствовали фетвы османского шейх-уль-ислама Эбуссууд-эфенди (1490–1574). По вопросу о том, какое движимое имущество может быть передано в вакф, Эбуссууд-эфенди во многом опирался на позицию Мухаммада аш-Шайбани, ученика Абу Ханифы (749–805), который считал передачу в вакф практически любого движимого имущества возможным¹. Сам Эбуссууд-эфенди пошел дальше и узаконил передачу в вакф любого

¹ Для сравнения, сам Абу Ханифа, основатель ханафитского мазхаба, разрешал передачу в вакф только недвижимого имущества. Абу Юсуф, его другой ученик, допускает преобразование в вакф движимого имущества, которое представляло собой дополнение

движимого имущества, в том числе денежного капитала. Это было наиболее практичным решением этого спорного вопроса, поскольку небольшие пожертвования оказывались важными для поддержания прежней жизни общины: посуда для кухонь при мечетях, книги для библиотек, инструменты для возделывания земли; деньги же, переданные в вакф, спонсировали мечети и были единственным широко доступным источником кредита в османских городах [15: 142–145].

Позднее его признание денежных вакфов будет принято в мусульманской юриспруденции, и к позиции Эбуслууд-эфенди по этому вопросу обращались как к авторитетной: Ибн Абиндин цитировал Эбуслууд-эфенди в начале XIX в. [15: 270]. В начале XX в. на фетвы Эбуслууд-эфенди также опирался Абдулла аль-Мамун Сухраварди в своей работе о передаче в вакф движимого имущества (*The Waqf of Moveables*, 1911) [12: 24–25].

В 1954 г. капиталы всех денежных вакфов, сохранившихся со времен Османской империи, были конфискованы государством и объединены для создания VakıfBank. Из-за этого османские денежные вакфы потеряли не только свой первоначальный капитал, но и правосубъектность [12: 10]. Этот шаг фактически упразднял оставшиеся с османских времен денежные формы вакфов. Однако после принятия закона о вакфах в 1967 г. крупными компаниями было разрешено создавать сети вакфов, а вакфы получили право основывать свои коммерческие предприятия и использовать их доходы на свои нужды. Годовая прибыль вакфа могла быть прибавлена к основному капиталу вакфа, что по сути было восстановлением османской практики денежных вакфов [8: 138, 152].

О возрождении денежных вакфов можно говорить из-за установления связей между вакфами и финансовыми компаниями. Так, согласно постановлению Высшего кассационного суда, «первичным капиталом вакфа может быть финансовая или капитальная собственность...», «вакф не может быть учрежден, если только определенная сумма денег не будет размещена на его банковском счете»². Примечательно, что один из крупнейших новых вакфов, Vehbi Koç Vakfı, был учрежден как денежный вакф [8: 48, 154–156].

Поскольку учреждение вакфа в свою пользу невозможно, в Османской империи получила распространение практика назначения в каче-

к земле — к примеру, вместе с землей можно передать животных и орудия, используемые при ее обработке.

² Подробнее см. [8: 155].

стве мутавалли (متولي, управляющий вакфом, попечитель) самого себя или своих детей для обеспечения надежного дохода [3: 45]. Передача земель в вакуфную собственность обеспечивала им сохранение части дохода от этих территорий (чаще всего эта доля составляла 20 % [6: 41]). Возможность назначить управляющим вакфа самого себя была законодательно закреплена в Турецкой Республике [8: 149].

В современной Турции вакф может быть ликвидирован по решению попечительского совета или правительства [8: 150], но традиция конфискации вакфов существовала уже в османский период. Хотя формально обратить процесс передачи имущества в вакф было невозможно, османские султаны нередко это осуществляли. Такие конфискации (müsâdere, مصادرة) обычно объяснялись тем, что сами вакфы объявлялись нелегитимными. К примеру, Мехмед II Фатих (1444–1446, 1451–1481) провел реорганизацию земельного фонда в империи, осуществив крупные конфискации владений, — в первую очередь это коснулось «семейных»³ вакфов [6: 50–52].

Как следует из вышеизложенного, вакфы в современной Турции сохраняют много характеристик, схожих с вакфами, существовавшими в османское время. При этом в Турецкой Республике были решены различные проблемы, осложнявшие деятельность вакфов во времена империи. Снижение эффективности вакфов было связано со строгим следованием желаниям основателя вакфа, невозможностью изменить цели вакфа или ликвидировать его. Несмотря на то, что на фоне кризиса, революции цен, изменения торговых путей и др. значение вакфа заметно снижалось, политика правительства долгое время оставалась неизменной, и вакфы сохраняли автономию и были практически неподконтрольны государству [8: 56–60].

В Турецкой Республике вакфы были переведены под государственный контроль; новые вакфы представляют собой финансовые организации, которые учреждают в соответствии с Гражданским кодексом и работу которых регулирует правительство. Вакфы могут быть ликвидированы, а воля учредителя может трактоваться не так буквально, как во времена Османской империи. Благодаря этому вакфы стали гораздо более эффективными в своей деятельности и легче адаптируются к условиям современной экономики. Если в Османской империи вакфы были

³ Семейный вакф — вакф, владелец которого завещал земли и другое имущество своим потомкам при условии отчисления части доходов в религиозную организацию [2: 108–110].

индивидуальными, то теперь для создания вакфа может объединиться практически любое число людей [8: 147–156].

Подводя итог, можно заключить, что османские вакфы оказали значительное влияние на современную систему вакуфной собственности в Турции и во многом дали им вектор развития. Вакуфная система сохранила некоторые особенности османских вакфов, такие как традиция оказания социальной помощи, преобладание вакфов с нерелигиозными целями, а также распространенность денежных вакфов и учреждение вакфов для сохранения семейного капитала. В то же время вакфы были реформированы в соответствии с реалиями современной экономики: они стали более гибкими организациями, которые меньше зависят от прямой воли учредителя и полностью подконтрольны государству.

Литература:

1. Беккин Р. И. Институт вакфа в социально-экономической и политической жизни мусульманских стран // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия Экономика. — 2008. — № 3.
2. Еремеев Д. Е., Мейер М. С. История Турции в средние века и новое время. — М.: Изд-во Московского университета, 1992. — 201 с.
3. Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991.
4. Керимов Г. М. Шариат: закон жизни мусульман. — СПб.: Диля, 2016.
5. Луцкий В. Б. Новая история Арабских стран. — М.: Наука, 1966. — 372 с.
6. Орешкова С. Ф., Гасратян М. А., Петросян Ю. А. Очерки истории Турции. — М.: Наука, 1983. — 295 с.
7. Сченснович В. Н. Историко-религиозное наследие Ирана и социальная политика страны на современном этапе // Россия и мусульманский мир. — 2021. — № 2.
8. Шлыков П. В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. — М.: Дом Марджани, 2011.
9. Шлыков П. В. Институт вакфа в Турции в 1920-е – 2000-е гг.: сущностные и функциональные трансформации // Вестник Московского университета. — Серия 13. Востоковедение. — 2010. — № 2.
10. 903 Sayılı Türk Kanunu Medenisinin Birinci Kitabının İkinci Babı Üçüncü Faslıının Değiştirilmesi, Bu Kanuna Bazı Madde ve Fıkralar Eklenmesi, Bazı Vakıfların Vergi Muafiyetinden Faydalandırılması Hakkında Kanun

- (Vakıflar Kanunu). URL:<https://tdvmedia.blob.core.windows.net/files/tdv.org.tr/mevzuat/1b.pdf> (дата обращения: 20.05.2023)
11. *Bedir M. Züfer b. Hüzeyl*. TDV İslâm Ansiklopedisi. 44. cilt. İstanbul, 2013. S. 527–530.
 12. *Çizakça M.* A history of philanthropic foundations: The Islamic world from the seventh century to the present. İstanbul: Boğaziçi University, 2000.
 13. *Çizakça M.* Waqfs in the Ottoman Empire and the Turkish Republic. İstanbul: Boğaziçi University, 2010.
 14. *Habib A.* Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation. The Islamic Research and Teaching Institute, 2004.
 15. *Imber C.* Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.
 16. *Orbay K.* Imperial Waqfs within the Ottoman Waqf System. // Endowment Studies. Brill, 2017. Vol. 1. P. 135–153.
 17. Yeni vakıfların yıl başında dağılımı (2001–11.08.2022). URL: https://cdn.vgm.gov.tr/genelicerik/genelicerik_945_290519/002yeni-vakiflarin-yil-bazinda-dagilimi-2000-07082.pdf (дата обращения: 20.05.2023)

Э. Ибрагимов

Первый тюркологический съезд и вопрос общего языка для тюркских народов

Аннотация: Первый тюркологический съезд в Баку в 1926 г. заложил основы особого и важного этапа культурной интеграции тюркских народов, проживающих в большой географической зоне на территории Советского Союза. Был принят ряд важных и значимых решений, касающихся языка, алфавита, развития литературы и истории, этнографии и культуры народов.

Ключевые слова: тюркские народы, Тюркологический съезд, тюркские языки, единый литературный язык, единый алфавит

E. Ibrahimov

The First Turkology Congress and the question of a common language for the Turkic people

Abstract: The First Baku Turkology Congress in 1926 laid the foundations of a special and important stage in the cultural integration of the Turkish peoples, living in a large geographical area in the territory of the former Soviet Union. It was at this prestigious meeting that a number of important and significant decisions were made for the near future regarding the history, literature, language, alphabet, ethnography, and culture of the Turkish people.

Key words: Turkic peoples, Turkological Congress, Turkic languages, common literary language, common alphabet

Одним из значительных событий своего времени стал Первый Всесоюзный тюркологический съезд, состоявшийся в Баку 26 февраля – 5 марта 1926 г., в очень важный исторический период. Однако, как бы мы ни гордились важностью вопросов, обсуждавшихся на нем, последующие события, к сожалению, не позволили нам испытать эту радость от

души. Ученые-тюркологи, участвовавшие в съезде, подверглись различным гонениям и репрессиям, их судьба сама по себе является предметом широкого исследования. Профессор Камиль Вели Нариманоглу называет этот конгресс «человеческой драмой», в которой были невинно убиты люди, очень ценные для филологической науки, особенно тюркологии [6: 3].

Съезд начал свою работу 26 февраля 1926 г. Видный азербайджанский историк Зия Буньядов отмечает по этому поводу: «Надежда в людях, восторженный энтузиазм ученых, стратегические планы и программы политических лидеров сделали этот съезд похожим на живую шекспировскую трагедию. Трагические герои этой живой театральной сцены появлялись один за другим. Тюркские ученые сделали первые великие научные признания XX в., раскрыли долги и задачи будущих исследований, а столкновение идей пролило новый свет на горизонты науки. Политикам обоих полюсов повезло. Папки с конфиденциальной информацией были переполнены» [2: 119].

В съезде принял участие 131 представитель из разных регионов мира, было проведено 17 заседаний, в ходе обсуждений заслушано 38 докладов, посвященных языку, литературе, истории, этнографии и культуре тюркского мира.

Теодор Мензель предложил провести съезд в честь известного тюрколога В. В. Радлова, и это предложение было принято Самедом Агамальюглу; представители Турции предлагали провести съезд в честь Исмаил-бея Гаспралы: в итоге было решено провести Генеральную ассамблею в честь обоих.

Многие приглашенные на конгресс видные ученые-востоковеды выступили с чрезвычайно интересными научными сообщениями: «Современное состояние истории тюркских народов и ближайшие задачи преподавания» (В. В. Бартольд), «История и современное состояние вопроса о взаимном родстве тюркских и алтайских языков» (Н. Н. Поппе), «Современное состояние и перспективы изучения древнетюркских языков» (С. Ю. Малов), «Методика страноведения у тюркских народов» (С. Ф. Ольденбург) «О тесном родстве тюркских диалектов» (Б. Чобанзаде), «Развитие литературных языков тюркских народов» (Ф. Кёпрюлюзаде), «Современное состояние изучения турецких языков и предстоящие задачи» (А. Н. Самойлович), «Орфография тюркских языков» (Ф. Агазаде), «Арабские и латинские системные шрифты

и вопросы их применения для тюрко-татарского народа» (Х. Шараф).

На съезде обсуждались семь важнейших проблем тюркских языков: 1) алфавит; 2) орфография; 3) терминология; 4) методика преподавания; 5) взаимосвязь и интерференция родственных и соседних языков; 6) литературно-языковые проблемы тюркских языков, в том числе вопрос единого литературного языка; 7) теория национального языка и исторические особенности тюркских языков.

В нашем исследовании мы постараемся подробнее поговорить о вопросах алфавита и литературного языка. В тюркском мире вопрос нового алфавита, который был поставлен просветителями и учеными в конце XIX в., разделился на две ветви: турецкий алфавит на основе арабской и латинской графики. Следует также отметить, что это движение в тюркском мире и в Азербайджане началось с реформы алфавита Мирзы Фатали Ахунзаде, видного интеллектуала. Дискуссии и споры об алфавите продолжались долгое время. После долгих дебатов «латиняне» победили большинством голосов и превосходством мнений. «Основной идеей высших советских политических кругов, намеревавшихся отделиться от Турции, использовавшей арабский алфавит, путем принятия латинского алфавита, было во что бы то ни стало изменить алфавит, заложить основу традиции тюрков “отделение друг от друга”» [8:7].

Основной целью нашего исследования является вопрос общего литературного языка турок, который широко обсуждался на этом съезде. «Вопрос литературного языка турок был поднят на 14-й сессии конгресса в ходе обсуждения выступления профессора Мехмета Фуата Кёпрюлюзаде, крупного турецкого литературоведа и востоковеда того времени, под названием «Развитие литературного языка у тюркских народов» [3: 95].

Как следует из названия, в докладе рассказывается о прошлом турецкого литературного языка, на какой глубине истории этот литературный язык начал функционировать, а также какие литературно-художественные и научные произведения и как создавались на этом языке. Ф. Кёпрюлюзаде говорит о наличии у тюркских народов совершенного литературного языка как о факте древнего и высокого культурного прогресса, а также о том, что еще до ислама тюркский язык делился на ряд диалектов. В нем представлена информация об использовании тюрками различных алфавитов в доисламской истории. Он подчеркивает, что один из этих алфавитов — орхонский алфавит — был создан самими

тюрками; создание алфавита является культурным фактом и означает существование литературного языка.

«Ф. Кёпрюлюзаде считает, что некоторые диалекты, использующие этот алфавит, можно считать литературными языками. На самом деле, здесь не нужно ставить условие — говорить “можно рассмотреть”. Потому что алфавит создан для удовлетворения письменных потребностей литературного языка и реализуется непосредственно потребностями литературного языка. То есть каждый язык или диалект с письменностью означает литературно организацию речи. В результате своих многолетних исследований Ф. Кёпрюлюзаде сообщил, что существуют произведения на тюркском языке, относящиеся к периоду Сасанидов (V в.)» [3: 95].

Мировой культуре известно еще с XIX в., что существует совершенный литературный язык тюрков VIII в., по примеру совершенного языка орхонских памятников, написанных собственным алфавитом. Это достаточно развитый литературный язык, официальный язык великой империи, простирающейся от Алтая до Дуная. Несомненно, в этой бесконечной географии должны были существовать различные диалекты, приобретающие более или менее уникальные местные особенности. Как народы и племена этой огромной Тюркской империи, так и местные литературные диалекты местных тюрков также являются составными частями имперского литературно-государственного языка, и, конечно, основной лексико-грамматической нормой в местных литературных проявлениях является государственный литературный язык.

До этого Б. Чобанзаде «провел подготовительную работу по этой теме в своем докладе под названием “Тесное родство тюркских языков”. Прежде всего, он многое сказал названием своего доклада — близость тюркских языков не похожа на родство в других языковых семьях, с другой стороны, с этой идеей, почерпнутой им у М. Кашгари, он ясно показал, что близость между членами этой языковой семьи восходит к глубокой древности и таким образом история тюркских народов Ф. Кёпрюлюзаде, говорящая о развитии литературного языка, как бы не зависела от погоды. Вот что говорил М. Хашгари: “Основа лексики в турецких диалектах одинакова. В середине различий нет. Если оно и существует, то только в разных буквах (звуках) и их вариациях”» [7: 103].

Одним из главных аргументов сторонников единого для тюрков литературного языка было то, что современные тюрки понимают друг друга. «В докладе Б. Чобанзаде на этот вопрос был дан своеобразный ответ

с использованием живых фактов, в его докладе было много поучительных моментов» [2: 93].

Исторически тюрки с разных полюсов настолько близки, что смешиваются друг с другом; иногда они географически очень далеки, но обмениваются диалектами, чтобы понять своих новых соседей. Таким образом, следы этих конвергенций не исчезают при расхождениях, и поэтому фактор взаимопонимания между ними остается действительным. Мы хотели бы обратить внимание на часть доклада Б. Чобанзаде: «Если мы возьмем карту любой тюркской земли, например Средней Азии, Крыма, Кавказа или Волги, и обратим внимание на названия тамошних деревень, гор и рек, то увидим, что эти названия существуют как на Востоке, так и в западнотюркских диалектах и даже в монгольском. Да ладно, в такой маленькой стране можно услышать названия сельских местностей, которые можно отнести к диалектам как восточных, так и западных, северных и южных тюрков. Мы изучали язык небольшого района Крымского полуострова, население которого не превышает 15 тысяч. Мы определили, что язык этого района несколько отличается от языка других районов Крыма, и увидели следы и остатки различных диалектов здесь» [7: 104].

Говоря об исторической близости тюрков по мнению М. Кашгари, Б. Чобанзаде также сослался на интересные разговорные факты, связанные с современным пониманием. Будучи родом из Крыма, Б. Чобанзаде сталкивается с интересными речевыми проявлениями в крымском диалекте. «Его наблюдения над крымским диалектом показали, что целостность языка и диалекта не может быть найдена в разных деревнях, население которых состоит из тюрков, даже в отдельных семьях. В их речи проявляются черты как северного и южного, так и восточного и западного тюркских диалектов. Поэтому крымский тюркок понимает башкирский диалект, узбекский, казанский и анатолийский диалекты. Исследование Б. Чобанзаде показало, что такая же ситуация наблюдается и в Центральной Азии. Распространены там также диалектные смеси в языках казахов, узбеков, туркмен и других. Это связано с тем, что исторически как северные, южные, восточные, так и западные тюркские языки находились в повседневном и историческом общении друг с другом» [3: 99].

Таким образом, перед докладом Ф. Кёпрюлюзаде была подготовлена основа общелитературного языка, а в выступлениях вокруг доклада стала обсуждаться идея единого тюркского литературного языка.

В споре было две стороны. Большинство придерживалось мнения, что создание общего литературного языка для тюрков возможно и понятно. Протестующая партия оказалась в меньшинстве. После Ф. Кёпрюлюзаде слово предоставили противоположной стороне, с дополнительным и альтернативным докладом выступил представитель Татарстана Неймат Хакимов, затем выступил башкир Х. Габитов. Он стоял на позиции Н. Хакимова. Туркмен Бекки Бердыев приступил к критике доклада Н. Хакимова без какого-либо вступления. Б. Бердыев говорил конкретно, опираясь на лингвистическую логику. Он обобщил связь литературного туркменского языка с туркменскими диалектами. Докладчик показывал, что диалекты туркменского диалекта существенно отличаются друг от друга и от литературного туркменского языка. Он задается логичным вопросом: «Означает ли это, что если существуют отдельные диалекты и говоры, то различия между всем тюркскими диалектами не отменяют факта общего тюркского языка». Туркменский лингвист на основании своих личных наблюдений сообщил, что татарский и башкирский языки он не изучал, но понимал речи Н. Хакимова и Х. Габитова и то, что они говорили. Поэтому он уверенно говорил: «Лексического материала, кажется, достаточно, чтобы мы могли понять друг друга» [7: 326].

Суть всех этих выступлений в том, что турецкий язык близок, понятен и на нем легко создать общий тюркский язык. Сабри Айвазов сказал в своем выступлении, что ни в Турции, ни в Казани, ни в Ташкенте нет интеллектуала, который не понимал бы с легкостью Алишера Навои.

Сегодня экономические, культурные и политические связи между тюркскими народами с каждым днем выходят на высокий уровень. Профессор Билгахан Атсиз Гокдаг в своей книге «Мир тюрков» пишет: «Сегодня тюркский мир сталкивается со многими проблемами, которые необходимо решить. Наука, культура, искусство, экономика, техника и т. д. Одним из главных условий сотрудничества в областях и первым является общий язык» [4: 177]. В частности, следует подчеркнуть, что для дальнейшего развития этих отношений весьма необходимо создание и применение общего языка как эффективного средства общения между тюркскими народами, что, в свою очередь, будет способствовать появлению в тюркоязычных государствах обществ, способных к их сближению.

Формирование общего языка общения может быть обеспечено применением единого языка, понятного всем тюркским народам. Люди, го-

ворящие на одном языке, конечно, общаются на родном языке. Люди, родные языки которых различны, в результате не понимают друг друга, вынуждены общаться только на общем иностранном языке, который они знают [5: 147].

Большое значение сегодня имеет формирование общего языка общения для тюркских народов. Для этого в число важных предстоящих задач входит создание общего алфавита, словаря, единой терминологии, подготовка и издание единых учебников.

Литература:

1. *Бабаев А.* Бекир Чобанзаде за новый азербайджанский алфавит и орфографию. — Баку, 1998. — 224 с.
2. *Буньядов З.* Красный террор. — Баку, 1993. — 344 с.
3. *Гаджиев Т.* Общий язык общения тюрков. — Баку, 2013. — 234 с.
4. *Гокдаг Б. А.* Мир тюрков. 1-е изд. — С., 2015. — 864 с.
5. *Ибрагимов Э.* Общий алфавит, орфография и язык общения тюркских народов. — Баку, 2017. — 234 с.
6. *Нариманоглу К. В.* Турецкий алфавит на основе латиницы и библиография I Тюркологического конгресса. — Баку, 2006. — 456 с.
7. Стенограмма Первого тюркологического съезда, 26 февраля – 5 марта 1926 г.
8. *Фарах А.* Мысли о Первом тюркологическом конгрессе. — Б., 2006.

Г. Иналджик,
О. Ешилот, Г. Сазак

Отчет Николая Федоровича Катанова о поездке в Минусинск (1896)

Аннотация: Николай Федорович Катанов (1862–1922), российский ученый турецкого (хакасского) происхождения, — крупный тюрколог, работавший в различных областях по изучению тюркских народов Сибири и Туркестана. Особенно большой вклад его работы внесли в развитие исследований по этнографии и культуре тюркских народов Южной Сибири. Н. Ф. Катанов после окончания Санкт-Петербургского университета был направлен в Сибирь и Восточный Туркестан для сбора данных о различных тюркских народах Российской Академией наук и Русским географическим обществом, по предложению и при поддержке В. В. Радлова. Во время своего четырехлетнего путешествия с 1888 по 1892 гг. Катанов побывал в Сибири, Монголии, Туркестане и Китае и вел записи об обычаях и традициях, быте, языках, культуре, этнографии и устном народном творчестве живущих там различных тюркских народов. В 1894 г. он был назначен преподавателем Казанского университета и избран секретарем Общества археологии, истории и этнографии. Несмотря на интенсивную работу в Казани, Катанов продолжил полевые исследования и в 1896 г. совершил поездку в Минусинский округ Енисейской губернии для изучения диалектов и культурной жизни минусинских татар (ныне хакасов). Ежедневные записи, которые он вел во время поездки, он опубликовал в работе под названием «Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии». Исследование основано на полевых материалах по диалекту, этнографии и фольклору, собранных на территории проживания минусинских татар в конце XIX в. В настоящей статье в соответствии с информацией, содержащейся в работе Катанова, будут представлены сведения о географии, обычаях и традициях, формах правления, повседневной жизни, этнической и демографической структуре минусинских татар. Работа Катанова, созданная им на основе данных, собранных в полевых условиях около 130 лет назад, сохраняет свою ценность и сегодня в плане анализа культурной жизни хакасов.

Ключевые слова: Н. Ф. Катанов, абаканские/минусинские татары, хакасы, тюркские народы Южной Сибири

G. Īnalçik,
O. Yesilot, G. Sazak

**Travel diary of Nikolai Fedorovich Katanov
on his expedition to Minusinsk (1896)**

Abstract: Nikolai Fedorovich Katanov (1862–1922), a Russian scientist of Turkish (Khakassian) origin, was a major Turkologist who worked in various fields on the Turkic peoples of Siberia and Turkestan. His works made a particularly great contribution to the development of research on the ethnography and culture of the Turkic peoples of southern Siberia. N.F. Katanov, after graduating from St. Petersburg University, was sent to Siberia and East Turkestan to collect data on various Turkic peoples by the Russian Academy of Sciences and the Russian Geographical Society, at the suggestion and with the support of V. V. Radlov. During his four-year travel from 1888 to 1892, Katanov visited Siberia, Mongolia, Turkestan and China and kept records on the customs and traditions, life, languages, culture, ethnography and oral folk art of the various Turkic peoples living there. In 1894 he was appointed a lecturer at the Imperial Kazan University and was elected secretary of the Society of Archaeology, History and Ethnography. Despite his intensive work in Kazan, Katanov continued his field research and in 1896 travelled to Minusinsk district of Yenisei province to study the dialects and cultural life of the Minusinsk Tatars (now Khakasses). The daily notes he kept during the trip were published in a work entitled “Report on a trip made from May 15 to September 1, 1896 to the Minusinsky district of the Yenisei province”. The research is based on field materials on dialect, ethnography and folklore, collected in the territory of Minusinsk Tatars at the end of 19th century. This paper will present information on the geography, customs and traditions, forms of government, everyday life, ethnic and demographic structure of the Minusinsk Tatars in accordance with the information contained in Katanov’s work. Katanov’s work, created by him on the basis of data collected in the field some 130 years ago, retains its value today in terms of analysing the cultural life of the Khakasses.

Key words: N.F. Katanov, Abakan/Minusinsk Tatars, Khakasses, Turkic peoples of South Siberia

Николай Федорович Катанов (1862–1922) — крупный ученый, работавший в различных областях по изучению тюркских народов Сибири и Восточного Туркестана. После окончания Петербургского университета в 1888 г. Катанов по предложению и при поддержке своего научного руководителя Василия Васильевича Радлова был командирован Россий-

ской академией наук и Русским географическим обществом в Сибирь и Восточный Туркестан для сбора сведений о различных тюркских народах. Во время своей первой научной поездки в 1888–1892 гг. он совершил путешествие по Сибири, Монголии, Туркестану и приграничным районам Китая, вел записи об обычаях и традициях, быте, языке, культуре, этнографии и устной народной литературе различных проживающих там тюркских народов, изучал остатки их материальной и духовной культуры. Путевые отчеты Катанова, составленные им в полевых условиях более ста лет назад и содержащие образцы устного народного творчества, различные исторические, политические и экономические сведения, являются основным справочным источником для исследований по языкам, культуре, этнографии и истории тюркских народов Южной Сибири, особенно проводимым в Турции. Работы Катанова «Поездка к Карагасам в 1890 году», «Среди тюркских племен», «Очерки из Урянхайской Земли» и «Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам Тюркского корня» являются первоисточниками, содержащими важные сведения о культурной жизни хакасов, тувинцев и тофаларов в конце XIX в.

В 1894 г. Катанов был назначен преподавателем Казанского университета. В том же году он был избран секретарем Общества археологии, истории и этнографии [7: 43]. Катанов, продолжавший полевые исследования, несмотря на интенсивную работу в Казани, в 1896 г. совершил поездку в Минусинский округ Енисейской губернии с целью изучения диалектов и культурного быта минусинских татар (бельтиров, сагайцев, койбалов, качинцев, кызыльцев), ныне известных как хакасы [7: 57].

Хакасы — один из древнейших тюркских народов, проживающих в Южной Сибири. В царской России, как и большинство других тюркских народов, хакасов называли «татарами» и часто именовали ачинскими, минусинскими или абаканскими татарами. В своих работах Катанов также использовал для обозначения этой этнической группы термин «минусинские татары». Термин «хакасы» был официально принят в первые годы советской власти для обозначения коренного населения Хакасско-Минусинской котловины. Первые сведения о хакасах получены из китайских источников. Название «хакас» также заимствовано из китайских источников. В китайских источниках IX и X вв. енисейские кыргызы упоминаются как «хягас». С принятием этнического названия

население долины Среднего Енисея стало отождествляться с кыргызами, что способствовало политическому возрождению хакасов. В XVII и XVIII вв. в русских источниках Хакасия называлась Кыргызской землей или Хонгораем. В 1930 г. Хакасия получила статус автономной области в составе Советского Союза, и начался заметный процесс русификации. Хакасский язык относится к уйгуро-огузской языковой группе тюркских языков. Географическое положение Хакасско-Минусинской котловины, окруженной Саянскими горами и северной частью тюркского мира, способствовало изоляции хакасского языка от сильного влияния южных соседей и сохранению его лексики. [1: 9–14; 2: 5–6].

Свои записи, сделанные во время экспедиции, Катанов опубликовал в работе «Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии». Работа была издана в виде книги в 1897 г. в типографии Императорского Казанского университета при поддержке историко-филологического факультета. Кроме того, в 1897 г. работа была опубликована в двух частях в периодическом издании «Ученые записки Казанского университета» [3: 1–50; 4: 1–53]. Анализируемая работа представляет собой печатное произведение, написанное на русском языке, общим объемом 104 страницы.

В своей работе Катанов сообщил о результатах лингво-этнографической поездки, проведенной им в период с 15 мая по 1 сентября 1896 г. по поручению историко-филологического факультета Казанского университета среди койбальских, бельтирских, сагайских, качинских тюркских племен минусинских татар, ведущих кочевой образ жизни в Минусинском округе Енисейской губернии, окруженном на западе Кузнецкими горами, а на юге — Саянским хребтом. В работе представлены сведения о повседневной жизни этих племен, обрядах посвящения, народных поверьях и преданиях, толковании снов, традиционных праздниках и народных методах лечения. Поскольку тексты состоят из записей, сделанных в форме дневников, в работе нет полного единства тематики. Большую часть информации Катанов собрал у жителей региона. Он подробно описал имена рассказчиков, их возраст, принадлежность к племени или роду, состав семьи.

Во время своей поездки в Минусинский округ Катанов сначала посетил Абаканскую и Аскысскую инородные управы и проанализировал архивные документы этих учреждений. В результате этого исследования на основе архивных документов он привел данные о населенных

пунктах и населении региона в XIX в. По данным Катанова, в конце XIX в. койбалы, бельтиры, сагайцы и качинцы, составлявшие минусинских татар, говорили на тюркском языке и вели схожий образ жизни. Эти четыре тюркских племени были крещены, но продолжали исповедовать шаманизм. Традиции шаманизма продолжали существовать в повседневной жизни [5: 1]. Качинцы кочуют по левому берегу Абакана и состоят в ведомстве Абаканской инородной управы в селе Усть-Абаканском; койбалы, бельтиры и сагайцы подведомственны Аскысской инородной управе, находящейся в селе Аскысском [5: 3]. По данным 1896 г., общая численность мужского и женского населения составляла 4384 человека у Бельтирского рода, 943 человека у Койбальского рода и 2767 человек у Сагайского рода [см. 5: 6–7]. Каждое племя состоит из разных родов. Хотя абаканских татар называют «кочующими», они ведут кочевой образ жизни по-разному. В конце XIX в. минусинские татары полгода — с сентября до конца марта или середины апреля — жили в зимниках, где стоят их бревенчатые избы и прочные дворы для скота, а с марта или апреля до сентября — в летниках в виде берестяных или войлочный юрт. В основном они занимаются животноводством, земледелием и охотой. По словам Катанова, многие минусинские татары, особенно живущие вблизи русских сел и деревень, ведут оседлый образ жизни и занимаются хлебопашеством, а также скотоводством. Минусинские татары стали заниматься земледелием после крупных эпидемий 70–80-х годов XIX в. [5: 8]. От русских они научились таким профессиям, как кузнечное, столярное, плотницкое, шорное и сапожное дело. Таким образом, в их язык вошло много русских слов [5: 8; 6: 57].

В работе описаны различные традиции повседневной жизни четырех тюркских племен. Катанов утверждает, что обычаи всех племен, входящих в состав минусинских татар, почти одинаковы, а шаманские молитвы минусинских татар во время жертвоприношений духам огня, гор, воды и неба были скомпонованы во время его поездки в 1890–1892 гг. [5: 22].

По сведениям Катанова, в конце XIX в. минусинские татары жили в палатках, называемых юртами. Интерьер юрт обычно оформлялся следующим образом: дверь выходит на восток; в переднем углу юрты, на юго-западной стороне, стоят иконы; северную и северо-восточную стороны занимает посуда на полках; на южной и юго-западной сторонах юрты стоят сундуки, под которыми находятся вещи, а над ними — шка-

тулки; на западной стороне — постель; на юго-восточной — сбруя; на юго-западной стороне (близ икон) висит ружье. Юрты с дверями, открывающимися на восток, встречаются и у уйгуров — древнетюркского племени [5: 23].

Некоторые из традиций и обычаев минусинских татар, приводимые Катановым, сводятся к следующему:

– минусинские татары называют русские праздники Масленицы желтым маслом, Пасхи — красным яйцом, Рождества Иисуса Христа — колядой [5: 20];

– минусинские татары определяют приход весны, когда загремит гром. Услышав и увидев первый гром, они три раза обходят юрту по кругу, а затем ударяют по стенкам юрты ведром. Бельтирские женщины с ведром в руках делают три круга вокруг юрты, затем вешают ведро на верхнюю часть двери и бросают ковшик на землю. Если ковшик падает отверстием вверх (т. е. на дно), будет счастье и скот даст много молока [5: 52].

В верованиях минусинских татар существует традиция жертвоприношения освященных животных, называемых ызык, богам неба. Весной или летом члены племен собираются для массового жертвоприношения. Согласно этой традиции, к хвосту и гриве всех священных животных, которые будут принесены в жертву, привязываются белые, синие и красные куски ткани. Шаман благословляет животное только в новолуние весной или летом. Сначала шаман окуривает жертвенное животное можжевельником, а затем обливает его вином и молоком. В роли шамана при освящении животного может выступать и женщина. В жертву могли приносить также коров и овец [5: 48–49]. Кроме того, у минусинских татар каждое племя может выделять коней определенного цвета в качестве ызык. Например, у кызыльцев и сагайцев в качестве жертвы выбирали коней серой масти. Считается, что жертвоприношение коней определенного цвета предохраняет человека от болезней живота и груди; жертвоприношение соловых коней с цветными хвостами — от ревматизма; жертвоприношение гнедых лошадей — от болезней груди и чахотки [6: 21].

Интересны также приводимые Катановым толкования снов, народных поверий и примет, связанных с минусинскими татарами. Например, у бельтиров видеть во сне шамана — к неблагоприятию; видеть человека, которого давно не видел, — к скорому приезду; видеть икону — к болезни; найти кольцо или серьги — к счастью, терять — к несчастью [5:

50-51]. В Койбале увидеть во сне недавно умершего человека означает худо [5: 74]. Согласно народному поверью, «если нож упадет острием вверх, то будет пропадать скот; чтобы скот не пропадал, нужно ударить концом острия его по земле три раза» [5: 54]. Если свистит огонь, придет и будет разговаривать гость. Бельтиры верят, что если свистеть ночью, то дьявол принесет людям несчастье [5: 59–60]; койбалы верят, что при свисте в комнате, будет ветер [5: 75]. У сагайцев, чтобы ураган не причинил вреда, необходимо три раза подуть на духа урагана. Качинцы считают, что «землетрясение происходит оттого, что шевелится какое-нибудь большое существо, живущее в подземном море» [5: 101].

Согласно верованиям минусинских татар, Бог живет в огромной юрте на небе, а Эрлик-хан (дьявол) — под землей. Хотя все минусинские татары — христиане, шаманов они уважают больше, чем священников. Они верят, что молния бьет, потому что Бог стреляет в Эрлик-хана, а гром — это крик Бога. По верованиям минусинских татар, лунные и солнечные затмения означают смерть небесных тел, похищенных колдунами или перехваченных Челбигеном. Чтобы «спасти» луну и солнце, их бьют железными предметами, заставляя детей кричать: «Луна умерла, солнце умерло!» [5: 59–61].

Катанов также предоставил информацию о болезнях и методах лечения у минусинских татар. Оспа, корь и горячка, которых абаканские татары называли «гостями», обычно лечились шаманами. Например, у бельтиров человек, укушенный бешеной собакой, сначала «должен посетить 40 юрт, и очаг каждой юрты обойти три раза по движению солнца (восток — юг — запад — север); затем он должен обойти в этом же направлении 40 тополей, обходя каждый по три раза» [6: 18]. Кроме того, этот человек должен питаться и поддерживаться подаянием в течение 40 дней [5: 62]. У качинцев при кровотечении из руки на рану кладется трут и таким образом останавливают кровь [5: 97].

Когда кто-то умирает у минусинских татар, умершего кладут в юрту головой к двери (восток), а ногами к изголовью (запад). Покойного хоронят через день. Гроб изготавливается на кладбище. «Гроб делают из тополевого дерева посредством раскалывания тополя надвое и выдалбливания его». Умерший человек укладывается в гроб людьми и хоронится вместе с одеждой и вещами [5: 69].

У минусинских татар также существовали определенные правила заключения брака. Например, детям родных братьев и сестер не разре-

шалось жениться друг на друге. Кроме того, поскольку они считались родственниками, не допускался брак с девушкой из одного семьи/рода или племени. «Кроме того, (невеста) и родственница, но другой кости, т. е. иметь другую только фамилию, жениться на ней можно» [5: 57]. Катанов привел пример койбальского подрода Чода и Канг и подчеркнул запрет на выбор жены. В песне койбальской молодежи говорится следующее:

*Если бы голени мои не были с шерстью,
То я женился бы на дочерях Чода,
Если бы глаза мои не были красные,
То я женился бы на дочерях Канг!* [5: 61].

Среди минусинских татар также существует песенный конкурс перед свадьбой. Катанов отметил, что сагайские и койбальские юноши и девушки, играя вместе, поют друг другу следующие стихи:

Койбальские парни:

*Сагайцы... у сагайцев ума нет,
Как у соловой кобылы нет молока* [5: 62].

Сагайские девицы отвечают следующим образом:

*Койбалы... у койбалов страсти нет,
Как у мужа нет силы* [5: 62].

По словам Катанова, после этого обещания койбальские мужчины стали жениться на сагайских девицах, чтобы доказать их способность быть мужьями [5: 61–62].

Работа Катанова «Отчет о поездке совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии» основана на полевых этнографических и фольклорных материалах, собранных в районе проживания минусинских татар в конце XIX в. Этот труд, созданный ученым на основе данных, собранных в полевых условиях около 130 лет назад, имеет большое значение для тюркского мира и тюркологических исследований благодаря использованному научному методу и точности изложения материала. Созданная в конце XIX в., эта работа и сегодня сохраняет свою ценность в плане анализа культурной жизни и этнографической структуры племен, входящих в состав хакасов.

Литература:

1. *Butanayev V.; Butanayeva İ.* Yenisey Kırgızları — Folklor ve Tarih / Kırgızcadan Akt.: Yaşar Gümüş. — İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
2. *Бутанаев В. Б.* Хакасы (Этнографический очерк). — М.: ИНСАН, 1995. — 48 с.
3. *Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. — 1897. — Т. 64. — Кн. III. — С. 1–50.
4. *Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. — 1897. — Т. 64. — Кн. IV. — С. 1–53.
5. *Катанов Н. Ф.* Отчёт о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии. — Казань: Типо-лит. Импер. унив., 1897. — 104 с.
6. *Катанов Н. Ф.* Среди тюркских племен // Известия Русского географического общества. — Т. XXIX. — 1893. — С. 519–541.
7. *Кокова И.* Николай Федорович Катанов. — Абакан: Хакасское книжное издательство, 2012. — 172 с.

Ш. Н. Камалова

О конструкциях прямого дополнения в языке древнетюркских рунических памятников

Аннотация: Цель нашего исследования — выявить те модели прямого дополнения, которые можно отнести к исконно тюркским, используя в качестве материала для анализа язык самых древних письменных памятников, дошедших до нашего времени. Мы попытались провести классификацию обнаруженных синтаксических моделей, применяя в качестве ведущего критерия тот тип отношения, которым связаны компоненты конструкции, а в качестве более частного — их классифицирующее грамматическое значение. Научная новизна заключается в том, что в ходе исследования мы выявили, что конструкция косвенных дополнений в языке древнетюркской рунической письменности выражается с помощью различных средств. В результате исследования определена конструкции прямых дополнений и показаны примеры их использования в языке древнетюркской рунической письменности.

Ключевые слова: древнетюркские памятники, модели, конструкция, дополнение, прямое дополнение

Sh. Kamalova

About constructions of direct object in the language of Ancient Turckic runic monuments

Abstract: The purpose of our research is to identify those models of direct object that can be attributed to the original Turkic ones, using as material for analysis the language of the most ancient written monuments that have survived to our time. We tried to classify the discovered syntactic models, using as the leading criterion the type of relationship by which the components of the construction are connected, and as a more specific one, their classifying grammatical meaning. The scientific novelty lies in the fact that in the course of the study we discovered that the construction of indirect additions in the language of the ancient Turkic runic writing is expressed using various means. As a result of the study, the construction of direct objects was determined and examples of their use in the language of ancient Turkic runic writing were shown.

Key words: Ancient Turkic monuments, models, design, additions, direct object

Введение

Язык древнетюркских рунических надписей представляет собой особый интерес, поскольку он является одним из первых письменных тюркских языков и демонстрирует в диахроническом плане самый ранний вариант синтаксического устройства, свойственного языковому типу. Актуальность настоящего исследования заключается в том, что оно ставит своей задачей такое осмысление языкового материала, при котором каждый единичный факт рассматривается как отражение неких общих глубинных законов.

Несмотря на то, что исследователи тюркских языков традиционно уделяют достаточно большое внимание рассмотрению синтаксиса и различных его аспектов, степень разработанности данного вопроса нельзя считать удовлетворительной. Наиболее перспективными в этом отношении предполагаются исследования, проводимые с опорой на теорию функционального синтаксиса, благодаря которому, во-первых, станет возможным последовательно отделить речевые высказывания с их индивидуальными особенностями от абстрактных языковых моделей синтаксических конструкций, обладающих инвариантными свойствами, во-вторых, классифицировать выделяемые в языке модели по их структурному типу.

Каждый язык располагает относительно небольшим числом «образцов», опираясь на которые говорящие на нем люди строят бесконечное множество самых разнообразных фраз. В научном описании их представляют формулами моделей [19: 6]. Данное исследование посвящено описанию моделей прямого дополнения в языке древнетюркских рунических памятников (ДТРП).

Для достижения целей были поставлены следующие задачи:

1. Интерпретация и проработка текстов рунических надписей, необходимых для сбора речевого материала — базы теоретического анализа, в результате которого предполагается выявить в рассматриваемой языковой системе весь набор обобщенных синтаксических моделей — моделей прямого дополнения.

2. Описание лексического значения и речевых функций выявленных синтаксических моделей с позиций функционально-семантического и системного подходов в языкознании.

Методологическая и теоретическая база настоящего исследования была заложена в основных концепциях по общему языкознанию, изложенных в работах И. А. Бодуэна де Куртенэ [5], Ф. де Соссюра [15], Н. А. Баскакова [5], Н. Хомского [16; 17]. Фундаментом настоящего исследования является теория функционального синтаксиса, предложенная В. Г. Гузевым и основанная на функционально-семантическом подходе к языку [6]. Отдельного внимания заслуживает концепция системной лингвистики, последовательно изложенная в монографиях и статьях Г. П. Мельникова [13], а также научные работы Новосибирской тюркологической школы, возглавляемой М.И. Черемисиной [18; 19]. Кроме того, в последнее время в Турции заметен рост научного интереса к самим древнетюркским руническим текстам, например, в работах Ч. Алыылмаза [21], Т. Текина [24; 25], М. Олмеза [23], Г. Даллы [22]. Методом исследования является метод моделирования синтаксических конструкций (словосочетаний и предложений). Сущность этого метода заключается в том, чтобы выделить из речевых высказываний те модели, которые находятся в языковой системе в качестве абстрактных эталонов и на основании которых происходит их построение в речи.

Все примеры в настоящем исследовании цитируются по текстам памятников, представленных в трудах С. Е. Малова. Как правило, перевод также приводится по работам С. Е. Малова [10; 11; 12].

Объектом исследования являлись древнейшие памятники рунической письменности, именуемые в тюркологии орхоно-енисейскими надписями, такие как Памятник в честь Кюль-Тегина (большая и малая надписи), Памятник в честь Тоньюкука, Памятник Могилян-хану (Бильге-кагану), Онгинский памятник, Памятник в честь Кули-чура, Памятник Моюн-чуру (Селенгинский камень), Памятники бассейна Енисея, Гадательная книга (Irk bitig).

Элементы языка ДТРП обнаруживаются во многих тюркских языках, распространенных в обширном ареале. Большинство исследователей признает связь языка ДТРП с огузскими языками, причем родственные черты прослеживаются и по фонологической, и по морфологической линиям [3: 273; 20: 33].

Таким образом, анализируя те или иные явления, относящиеся к языку рунических памятников, как вспомогательный материал можно было бы привлекать и современные языки, которые признаются родственными языку ДТРП.

Практическая значимость работы заключается в том, что собранный и проанализированный фактический материал может быть полезен как для тюркологов, лингвистов общего профиля, научных работников филологической направленности, так и для изучающих тюркские языки и культуру в востоковедных тюркологических центрах. Кроме того, исследовательская методика автора и полученные результаты могут быть использованы при изучении схожих языковых процессов в типологически близких языках.

Обсуждение и результаты

Атрибутивная модель является одним из трех типов синтаксических конструкций и представляет собой языковое средство выражения определенного типа связи между своими компонентами. Атрибутивные модели подразделяются на три разновидности:

1. Определительные модели;
2. Дополнительные модели;
3. Обстоятельственные модели [6: 269].

Дополнительные модели состоят из двух компонентов — дополняемого и дополнения — и служат средством выражения связи какого-либо действия, признака или предмета с каким-либо предметом [6: 282]. В зависимости от характера участия предмета в действии, обозначающем этот предмет, дополнения делятся на два основных типа: прямое и косвенное.

Косвенное дополнение нередко определяется как «дополнение, в котором предметно-процессное отношение имеет более отдаленный, менее непосредственный характер» [2: 141]. Предмет в этом случае связан с главным действием лишь частично, действие не охватывает его полностью, а затрагивает только какую-то его часть. Косвенный объект имеет лишь косвенное отношение к действию.

Прямое дополнение обозначает прямой объект, т. е. объект, на который направлено действие. Прямой объект показывает реальный или грамматический объект, над которым совершается действие в реальном и грамматическом смысле. Он обычно употребляется с переходным глаголом. Прямой объект может быть оформлен аффиксом винительного падежа или быть без падежного указателя. По употреблению аффиксов винительного падежа прямое дополнение можно разделить на две части: определенную и неопределенную. Определенный прямой объект

в текстах рунических памятников может выражаться существительным в винительном падеже, а неопределенный прямой объект — существительным в неопределенном винительном падеже, т. е. без аффиксов.

Конструкции с дополнением, оформленным аффиксом винительного падежа

Определенный прямой объект в текстах рунических памятников может выражаться любым словом или словоформой, несущей предметную семантику: существительным в винительном падеже, местоимением, локативным прилагательным, субстантивированной частью речи, а также изафетным словосочетанием. Имя существительное в винительном падеже может стоять непосредственно перед глаголом, а может дистанцироваться от него.

Ebin barqin buzdim (X 34)		
Eb-in	barq-in	buz-di-m
дом – ACCDEF	имущество – ACCDEF	разрушать – PST-1SG
‘Их дома и имущество я разорил’		

Qizimın qalınsız bertim (E 47)		
Qiz-im-in	qalıñ-sız	ber-ti-m
дочь – 1SG.POSS- ACCDEF	выкуп – NEG	выдать – PST-1SG
‘Своих дочерей я выдал замуж без выкупа’		

Имя существительное, оформленное показателем винительного падежа обозначает определенный объект и оформляет прямое дополнение в следующих случаях:

1) Когда объект логически определен, т. е. как-то индивидуализирован, выделен из общей массы однородных предметов.

Säkiz jäqirmi jaşima altı çub soydak tapa sülädim, budunıy anta buzdim (M 24–25)		
Säkiz jäqirmi jaş-im-a	altı	çub
Двадцать восемь лет-1SG.POSS-DAT	шесть	область
soydak	tap-a	sülä-di-m

согдийцев	на – POST	ходить – PST-1SG
budun-ıy	anta	buz-dı-m
народ – ACCDEF	там	разбивать – PST-1SG
‘Когда мне было двадцать восемь лет, я ходил с войском на согдийцев шести областей. (Их) народ я там победил’		

Az ältäbäriġ tutdī (Ktb43)	
Az ältäbär-ig	tut-dī
Аз эльтебер – ACCDEF	схватить – PST
‘Схватил Эльтебера азов’	

2) В целях сохранения смысла предложения:

Tilıy kälürti, sabı antay (T36)			
Til-ıy	käl-ür-ti	sab-ı	antay
Лазутчик – ACCDEF	приходить CAUS-PST	– слово – 3SG.POSS	таково
‘Привели лазутчика, слова его таковы’			

В этом высказывании в случае отсутствия аффиксального оформления слова *tıl* ‘лазутчик’ могло возникнуть непонимание по причине изменения исходного смысла и вместо ‘лазутчика привели’ возникла бы интерпретация ‘лазутчик привел’.

3) Когда прямое дополнение содержит топоним:

Ärtis ügüzüg kâça kältimiz (T37-38)			
Ärtis	ügüz-üg	kâç-a	käl-ti-miz
Иртыш	река – ACCDEF	переходить – CV	приходить – PST-3PL
‘Мы пришли, перейдя реку Иртыш’			

Anı subıy baralım (T27)		
Anı	sub-ıy	bar-alım
Аны	река – ACCDEF	отправиться – IMP3 PL
‘Да отправимся мы по реке Аны’		

4) Когда прямое дополнение является этнонимом. В этих случаях название народа воспринимается как имя собственное, которое всегда требует морфологического оформления аффикса винительного падежа:

Qırqızıy uda basdımız (T27)		
Qırqız-ıy	u-da	bas-dī-miz
Кыркыз – ACCDEF	сон – LOC	разгромить – PST-1PL
‘Кыркызов мы разгромили во сне’		

Qarluqıy ölürtimiz (Ktb4)		
Qarluq-ıy	ölür-ti-miz	bas-dī-miz
Карлук – ACCDEF	убивать – PST-1PL	разгромить – PST-1PL
‘Мы уничтожили карлуков’		

5) Когда прямое дополнение представляет собой словоформу имени существительного с аффиксом принадлежности 3-го лица:

Qayanın tutdımız (T41)		
Qayan-ı-n	tut-dī-miz	bas-dī-miz
Каган – 3SG.POSS-ACCDEF	захватить – PST-1PL	разгромить – PST-1PL
‘Мы захватили их кагана’		

6) Когда прямое дополнение определено указательным местоимением:

Bu süg elt (T 32)		
Bu	sü-g	elt
Это – PRON	войско – ACCDEF	вести – 2 SG İMP
‘Веди это войско’		

Ol süg anta joq qışdım (M25)				
Ol	sü-g	anta	joq	qış-dī-m
То – PRON	войско – ACCDEF	там	нет – NEG	уничтожить – PST-1SG
‘То войско я там уничтожил’				

7) Когда прямое дополнение выражено указательным местоимением:

Bunī äsidiñ (Ktm 10)	
Bunī	äsidiñ
Это – PRON	слушать – IMP
‘Слушайте это’	

8) Когда прямой объект выражен субстантивированной частью речи:

Illig ilsirätmis, kağanlıyğy kağansiratmıs, jağy baz kilmıs (Ktb 15)		
Il-lig-iğ	ilsirä-t-mıs	
народ – ADJ-ACCDEF	лишаться – IMP-PRF	
Kağan-lıy-ğy	kağansıra-t-mıs,	
Каган – ADJ-ACCDEF	каган –IMP-PRF	
Jağy-ğ	baz	kıl-mıs
враг – ACCDEF	чужестранец	являться – PRF
‘Имеющих племенной союз он лишил племенного союза, имеющих кагана он лишил кагана, врагов принудил к миру’		

Illig, kağanlıyğy, jağy представляют собой формы субстантивированных прилагательных и, будучи прямым дополнением при сказуемых ilsirätmis, kağansiratmıs, baz kilmıs получают аффиксальное оформление.

9) Когда прямое дополнение выражено изафетным словосочетанием, передающим отношение принадлежности:

Olurıpan türk budıñ ilin tör(üs)in tuta birmıs iti birmıs (Ktb1)				
Olur-ıpan	türk	budıñ	il-in	tör(üs)-in
Садиться – CV	тюрк	каган	народ – ACCDEF	правило – 3SG.POSS-ACCDEF
Tut-a	bir-mıs	it-I	bir-mıs	
Создавать – CV	мочь – PST	послать – CV	мочь – PST	
‘Сев на престол, они создавали и устраивали племенной союз и закон тюркского народа’				

Tabyač kaγanıñ ičräki bädizčig itī (Ktm12)			
Tabyač kaγan-ıñ	ičräki	bädizčig	it-ī
Табгач каган – GEN	внутри	мастер – ACCDEF	послать – PST
‘Табгач прислал мне «внутренних» мастеров своего императора’			

Конструкции с прямым дополнением, не оформленным аффиксом винительного падежа

В текстах, составленных руническим письмом, так же, как и в других тюркских языках, фиксируются высказывания, в которых прямое дополнение может употребляться без аффикса винительного падежа. Как показывает анализ фактического материала различных тюркских языков, предмет — прямой объект воздействия — чаще всего не получает эксплицитного морфологического выражения (т. е. посредством винительного падежа) в тех случаях, когда он передается в высказывании прилегающим дополнением, т. е. стоит непосредственно перед глаголом, с которым он связан [7: 123].

Но важно понимать, что не во всех случаях прилегающее дополнение лишено морфологического оформления. Ученые-тюркологи, исследуя материал различных тюркских языков, указывали на некоторые причины, обуславливающие отсутствие у него аффикса винительного падежа. Так, по мнению А. Н. Кононова, «примыкающее» дополнение может выражать неопределенный объект, который в сочетании с глаголом-сказуемым образует сложное лексико-синтаксическое сочетание. При этом, несмотря на то, что дополнение выступает отдельным членом предложения, между ним и дополняемым возникает тесная семантико-синтаксическая связь, которая словно бы объединяет их в одно целое и не нарушается введением некоего морфологического показателя [9: 397].

Анализ фактического материала ДТРП также показал, что имя существительное в роли прилегающего дополнения без аффикса винительного падежа часто представляет неопределенный объект:

1) Bitiq bitiqdim (K-Ç 28)		
Bitiq	bitiq-di-m	buz-dī-m
Надпись – ACC İND	написать – PST-1SG	разрушать – PST-1SG
‘Написал надпись’		

В текстах памятников зачастую прилегающее прямое дополнение употребляется в неопределенном винительном падеже. Это происходит, когда объект, на который распространяется действие переходного глагола, не выделен из однородных ему предметов, представляет собой совокупное множество предметов, т. е. имя существительное берется в его собирательном значении:

2) Kājik jījü, tabīşyan jījü, olurur ärtimiz (T8)					
Kājik	ji-jü	tabīşyan	ji-jü	olurur	är-ti-miz
Олень – ACC İND	питаться – CV	заяц – ACC İND	питаться – CV	оседать	быть – PST-3PL
‘Мы жили (там), питаюсь оленями, питаюсь зайцами’					

Авторы «Грамматики тувинского языка» Ф. Г. Исхаков и А. А. Пальмбах выделили формальную закономерность появления аффикса винительного падежа: «Существительное в винительном падеже не имеет падежного аффикса лишь в том случае, когда стоит рядом с управляющим глаголом, но стоит вставить между ними хотя бы одно слово, как у существительного обязательно появится аффикс винительного падежа...» [8: 132]. Особенностью языка памятников является то, что прямое дополнение может стоять в основном падеже, даже если оно отделяется от сказуемого другим членом предложения (чаще всего обстоятельством образа действия, реже — обстоятельством места или другим членом предложения). В современных тюркских языках в этом случае прямое дополнение оформляется винительным падежом.

3) Sab anča ĩdmīs (T9)		
Sab	anča	ĩd-mīs
Слово – ACC İND	так	послать – PST-3SG
‘Слово так послал’		

Очевидно, это связано с семантикой прямого объекта: когда объект выражает совокупность однородных предметов, аффикс падежа может не употребляться даже в том случае, если прямое дополнение отделено от управляющего глагола:

4) Tabyač qayanta Isji Likäñ kelti, bir tüman ayı, altun, kümüš kergäksiz kelürti (KT52)		
Tabyač qayan-ta	Isji Likäñ	kel-ti
Табгач каган – LOC ABL	Исжи Ликен	приехать – PST-3SG
bir tüman	ayı	altun
десять тысяч	дар – ACCİND	золото – ACCİND
kümüš	kergäk-siz	kelür-ti
серебро – ACCİND	счета – NEG	приносить – PST
‘От табгачского кагана пришел Isji Likäñ, он доставил множество даров и несметное количество золота и серебра’		

В объектных словосочетаниях, когда имя существительное при глаголе переходного действия факультативно стоит в форме основного (неопределенного, неоформленного) падежа, то «в таких объектных словосочетаниях следовало бы признать примыкание, а падежное примыкание» отнести целиком к управлению [1: 18].

5) Bängü taš tokitdım (Ktm12–13)		
Bängü taš	tök-ıt-dı-m	ıd-mıs
Вечный камень – ACCİND	проливать – CAUS-PST-1SG	послать – PST-3SG
‘Памятник я поставил’		

Исследователи тюркских языков не раз отмечали, что прямой объект может помимо аффикса винительного падежа оформляться также и аффиксом исходного падежа. Так, по мнению Н. Ч. Серээдар, в тувинском языке «прямой объект обозначается оформленным и неоформленным винительным падежами и исходным падежом. Каждый падеж имеет свои особенности употребления. Так, существительное в винительном падеже занимает в предложении свободную позицию: оно может стоять непосредственно перед глаголом, но может стоять далеко от управляющего им глагола. Существительное в неоформленном винительном падеже обычно стоит перед глаголом, другие слова между ним и глаголом появляются очень редко. Существительное в исходном падеже, выражающее прямой объект, занимает позицию только перед глаголом» [14: 190]. Тувинская исследовательница отмечает, что «существитель-

ное в исходном падеже в роли прямого объекта стоит непосредственно перед глаголом и при этом выражает либо неопределенный объект, либо часть целого». В разных тюркских языках иной падеж у прямого дополнения может быть мотивирован разными факторами. В тувинском языке «выбор этого падежа определяется наклонением и временем глагола. Он употребляется, если глагол стоит в повелительном, условном, согласительном сослагательном наклонениях или в будущем времени изъявительного наклонения. Во всех этих случаях есть точка соприкосновения с планом будущего» [14: 199]. Рассмотрим примеры из тувинского языка:

Оон мен хап киргеш, машина=дан эккел-гей мен (СС) — Потом я съезжу и могу привезти машину; пов. накл.

Соок шиме=ден чоогланар (КК, УХ, к, 66) — Выпейте прохладной араки (молочный продукт).

Однако в текстах памятников ДТРП примеров прямого дополнения в форме исходного падежа обнаружено не было. Тем не менее, возможно, это связано исключительно с особенностями письменно-литературного языка того времени.

В ходе исследования мы выявили и зафиксировали модели прямого дополнения на материале языка самых древних тюркских письменных памятников, дошедших до нашего времени. В итоге были выделены 15 конструкций (в девяти конструкциях объект оформлен аффиксом винительного падежа; пять конструкций образованы не в винительном падеже).

В перспективе дальнейших исследований мы сможем, опираясь на построенную классификацию синтаксических конструкций языка ДТРП, предложить гипотетическую модель возникновения и становления структурных единиц современных тюркских языков, стоящих на соответствующей ступени генетического развития и представляющих собой, таким образом, более поздние в диахроническом отношении языки (азербайджанский, турецкий).

Литература:

1. *Аманжолов А. С.* Глагольное управление в системе синтаксических связей слов (на основании данных древнетюркского языка). URL: <http://old.ehistory.kz/media/upload/1466/2014/07/24/cd362235a11c2a1b5fd7130dab54fb58.pdf> (дата обращения: 20.09.2023)
2. *Ахманова О. С.* Словарь лингвистических терминов. — М.: Советская энциклопедия, 1966. — 607 с.

3. *Баскаков Н. А.* Введение в изучение тюркских языков. — М.: Высшая школа, 1969. — 385 с.
4. *Баскаков Н. А.* Историко-типологическая характеристика структуры тюркских языков: словосочетание и предложение. Изд. 2-е, стереотипное. — М.: КомКнига, 2006. — 288 с.
5. *Бодуэн де Куртэнэ И. А.* Избранные труды по общему языкознанию. — Т. II. — М., 1963. — 391 с.
6. *Гузев В. Г.* Теоретическая грамматика турецкого языка. СПб.: СПбГУ, 2015. — 320 с.
7. *Дубровина М. Э.* Категория аспектуальности языка древнетюркских рунических памятников // Очерки по теоретической грамматике восточных языков: существительное и глаголы. — СПб.: СПбГУ, 2011. — С. 141–158.
8. *Исхаков Ф. Г., Пальмбах А. А.* Грамматика тувинского языка, фонетика и морфология. — М.: Изд-во восточной литературы, 1961. — 470 с.
9. *Кононов А. Н.* Грамматика современного турецкого литературного языка. — М.; Л., 1956. — 570 с.
10. *Малов С. Е.* Древние и новые тюркские языки // Известия АН СССР. ОЛЯ. — Т. 11. — Вып. 2. — 1952. — С. 135–143.
11. *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. — М.; Л., 1951. — 352 с.
12. *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. — М.; Л., 1959. — 113 с.
13. *Мельников Г. П.* Синтаксический строй тюркских языков с позиций системной лингвистики // Народы Азии и Африки. — 2003. — № 6. — С. 104–113.
14. *Серээдар Н. Ч.* Значения прямого объекта в модели действия в тувинском языке // Новые исследования Тувы: электронный научный журнал. — 2009. — № 4. — Ст. 189–202. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/602/977> (дата обращения: 20.08.2020).
15. *Соссюр Ф., де.* Труды по языкознанию. — М., 1977. — 695 с.
16. *Хомский Н.* Аспекты теории синтаксиса. — М.: Изд-во Московского университета, 1972. — 129 с.
17. *Хомский Н.* Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли. М.: УРСС, 2018. 232 с.

18. Черемисина М. И. О теоретических вопросах модельного описания предложений // Предложение в языках Сибири: Сб. научн. тр. — Новосибирск: ИИФиФ СО АН СССР, 1989. — С. 3–18.
19. Черемисина М. И., Озонова А. А., Тазранова А. Р. Элементарное простое предложение с глагольным сказуемым в тюркских языках Южной Сибири. — Новосибирск: Любава, 2008. — 204 с.
20. Щербак А. М. Введение в сравнительное изучение тюркских языков. — СПб.: Наука, 1994. — 192 с.
21. *Alyılmaz Cengiz*. Orhun Yazıtlarının Bugünkü Durumu, Kurmay yayınları. — Ankara, 2005. — VIII+276 s.
22. *Dallı Hüseyin*. Türkçede söz diziminin yapı birimleri. — İstanbul: Papatya yay, Eğitim, 2018. — 260 s.
23. *Mehmet Ölmez*. Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolustandaki Eski Türk Yazıtları, Mein-Çeviri-Sözlük, BilgeSu yayıncılık. 3. Baskı. — Ankara, 2015.
24. *Talat Tekin*. Orhon Türkçesi Grameri. — İstanbul, 2003. — 272 s.
25. *Talat Tekin*. Tonyukuk yazıtı, Bilgesu Yayıncılık. 1. Baskı. — Ankara, 2020. — 108 s.

В. Д. Колотова

История заимствований в азербайджанском языке

Аннотация: В данной статье рассматривается история проникновения заимствований из различных по своей структуре языков в лексику азербайджанского языка. Тема работы является актуальной, поскольку после обретения независимости Азербайджанской Республикой произошел всплеск изучения азербайджанского языка, истории и культуры.

Ключевые слова: азербайджанский язык, заимствования, лексика, русизмы, Азербайджан

V. D. Kolotova

The history of borrowings in the Azerbaijani language

Abstract: article examines the history of borrowings from languages of different structure into the vocabulary of the Azerbaijani language. The topic of the work is relevant because after the independence of the Republic of Azerbaijan there was a surge in the study of the Azerbaijani language, history and culture.

Key words: the Azerbaijani language, borrowings, vocabulary, Russianisms, Azerbaijan

Лексика азербайджанского языка состоит не только из исконно тюркских слов, но и из немалого количества заимствований из арабского, персидского, русского и других языков. Словарный состав современного языка, на котором говорят жители Азербайджанской Республики, пополнялся различными нетюркскими лексическими единицами на протяжении всего процесса его развития. С одной стороны, использование заимствованных слов носителями приводит к подавлению лексики родного языка, однако с другой — служит увеличению синонимии. В любом случае, языковые заимствования — это результат взаимодействия различных народов и культур, а также неотъемлемая

часть глобализации, процесса развития дипломатических отношений между государствами и социально-политической жизни страны.

Процесс проникновения заимствований в азербайджанский язык можно разделить на два больших периода согласно основным языкам — источникам заимствованных слов: до конца XVIII в. и с начала XIX в. В первый период в азербайджанский язык переходило множество слов из арабского и персидского. В начале XIX в. произошло сразу несколько важных событий для азербайджанского языка: вхождение азербайджанских ханств в состав Российской империи, последовавшее за ним ослабление персидского влияния на эти территории, а также начало развития литературной нормы азербайджанского языка.

Наличие большого количества арабо-персидской лексики в языке XVI–XVIII вв. объясняется периодическим господствующим положением этих языков на территории современной Азербайджанской Республики до присоединения азербайджанских ханств к Российской империи, а также распространением ислама с VI в. и в особенности распространением исламской литературы. Во-первых, арабские и персидские слова фонетически отвечали требованиям классической исламской поэзии, во-вторых, точный оригинальный образ мог передаваться с помощью всего одного слова.

С присоединением азербайджанских ханств к Российской империи началось расширение и укрепление культурных связей, а следовательно, и проникновение в азербайджанский язык русизмов. Заимствования также стали активно использоваться в литературном творчестве и повлияли на становление литературной нормы. Кроме того, на протяжении XIX в. на присоединенных территориях возрастало и значение самого русского языка как языка администрации и образования, а русские промышленники переезжали на территории современной Азербайджанской Республики с целью развития своего дела, что означало широкое проникновение русского языка во все сферы деятельности. Также в XIX в. посредством русского языка в азербайджанский активно переходили слова и из западноевропейских языков.

В первой половине XIX в. персидский язык, хотя и продолжал занимать положение основного литературного языка, в основном благодаря приверженности большинства населения шиизму — государственной религии Персии, некоторые заимствования из арабского и персидско-

го, не сумевшие перейти в основной словарный фонд азербайджанского языка, начали вытесняться тюркской лексикой.

Правительство Российской империи полагало, что распространение «местного наречия» ослабит политическое, религиозное и культурное влияние Каджарского Ирана на азербайджанцев и позиции Российской империи в регионе укрепятся [1: 40]. Кроме того, в это время в Российской империи возобновился интерес к изучению «тюркско-татарского» (азербайджанского) языка (ранее уже были проведены различные исследования, связанные с азербайджанским языком, и составлены переводные словари). Например, первым деканом факультета восточных языков СПбГУ М. Казем-Бекком на русском языке была написана «Общая грамматика тюркско-татарского языка».

В начале XX в. случилась новая волна заимствований из русского языка, которая была связана с вхождением Азербайджанской Республики в состав СССР. Несмотря на то, что в 1924 г. государственным языком АССР был объявлен азербайджанский [2], именно в период советской власти из русского языка было заимствовано наибольшее количество слов из различных сфер. В этот период были максимально расширены связи азербайджанцев с представителями других союзных республик, и русский стал языком коммуникации. Также в период СССР знание русского языка было важно для продвижения по карьерной лестнице. Баку и другие крупные города значительно русифицировались, однако сельские районы, особенно удаленные, практически не имели соприкосновений с Россией, а их жители не владели русским языком.

Кроме того, в XX в. продолжился процесс технического прогресса и развития культуры, начавшийся еще в период существования Российской империи. Новые технологии и культурные тенденции проникали в Азербайджан в основном через русскоязычную среду, следовательно, вместе с ними в азербайджанский язык приходили и обозначавшие их термины на русском языке.

В постсоветский период азербайджанской истории влияние русского языка и русской культуры в стране значительно сократилось, однако русскоязычные азербайджанцы уже не владели родным языком в полной мере, в связи с чем начался очередной процесс заимствования слов из русского языка. После обретения Азербайджаном независимости также произошел приток арабо-персидских заимствований в азербайджанский язык: всплеск изучения религии и ее возрождение в целом требовали

обновления устаревших религиозных терминов, источником которым послужили в большей степени арабский, в меньшей степени персидский языки [3: 59].

Современный азербайджанский язык все еще продолжает подвергаться влиянию русского языка. Основными источниками этого влияния являются русскоязычный контент на телевидении и в Интернете, русскоязычные азербайджанцы старшего поколения и азербайджанцы, возвращающиеся на родину. Кроме того, долгое время существовало мнение, что знание русского языка повышает социальный статус, и, возможно, оно частично сохранилось и по сей день.

Стоит отметить, что русский язык оказал и продолжает оказывать влияние лишь на язык азербайджанцев, проживающих в Азербайджанской Республике. На язык же азербайджанцев, проживающих территории Иранского Азербайджана, значительно влияет персидский язык. В настоящее время в литературных языках Северного и Южного Азербайджана не только существуют лексические, фонетические и грамматические различия, но и используются разные системы письма.

Также в связи с процессом глобализации и возрастающей ролью английского как языка международного общения все большее распространение получают англицизмы, и азербайджанский язык не является исключением. Английские слова употребляются как в разговорной речи, так и в языке прессы.

Таким образом, хотя период независимости Азербайджана дал большой толчок развитию и более глубокому изучению азербайджанского языка, его языковая среда не может ограничиваться лишь его собственным ареалом. По мере того, как государство интегрируется в мировое сообщество, расширяется и лексика государственного языка.

Литература:

1. Мамедли А., Соловьева Л. Т. Азербайджанцы. — М., 2017.
2. Декрет Азербайджанского ЦИК «О применении в государственных учреждениях республики государственного языка и языков большинства населения и национального меньшинства». URL: <https://exponat-online.ru/exhibit/290064/> (дата обращения: 04.05.2023).
3. Pashayeva G. Borrowing terms and their unification problems in Azerbaijan language // Colloquium-Journal. — № 4 (127). — 2022.

Т. Коркмаз

Турецкие источники с армянским алфавитом

Аннотация: В мировой истории есть немало народов, использующих более одного языка при создании собственной культуры и литературы. В Средние века в качестве языков науки широко использовались латынь и арабский. Иранская литература сформировалась на основе персидского и арабского языков. Литературное наследие Индии возникло с использованием персидского языка. Нельзя не учитывать роль персидского и арабского языков в формировании литератур тюркоязычных народов. Среди армян, проживавших в Османской империи, широко использовались два языка. Тюрки и армяне, веками жившие вместе, находились под влиянием языка, литературы и искусства друг друга. Армяне составляли богатую группу в османском обществе. Такая ситуация позволяла им легко отправлять своих детей обучаться за границу. Состоятельные и образованные армяне, напротив, заняли свое место в турецкой бюрократии, которая была доминирующим сословием. Культура тюркской письменности с армянским алфавитом возникла как средство общения и самовыражения армянского христианского населения, а также как результат усилий по защите собственной культуры и сопротивлению отчуждению. Использование этого стиля можно найти в письменной литературе, переводных произведениях, газетах и журналах, эпитафиях, многоязычных словарях, Библии и других религиозных книгах. Кроме того, были созданы работы во многих областях, таких как математика, медицина, астрономия, химия, религия, философия, юмор и искусство. В области истории обращают на себя внимание источники, описывающие культурное наследие и церковную историю в городах, где проживают армяне.

Ключевые слова: турецкая письменность с армянским алфавитом, османские армяне, армянский алфавит, османский турецкий, османское общество

Введение

Между тюрками и армянами, которые на протяжении веков жили на одной территории, культурный обмен осуществляется во всех сферах жизни.

Взаимодействие между двумя обществами ясно проявляется в отношении языка, который является естественным средством общения. Это взаимодействие особенно очевидно в фамилиях, используемых сегодня армянами, живущими в Европе и Армении, такими как Демирджян,

Налбантян, Куюмджиян, Кочерян, Йетимян. Естественно, взаимодействие, имевшее место во всех областях, нашло отражение и в литературе и прессе.

1. Турецкие произведения с армянским алфавитом

Использование армянского алфавита при написании турецких текстов в рукописях началось с XIV в., а в печатных произведениях — с XVIII в. Несмотря на то, что в начале XX века публикация турецких произведений с армянским алфавитом постепенно сокращалась, эта тенденция продолжалась до 1960-х гг. [9: XI]. Использование этого стиля можно увидеть в письменной литературе, переводных произведениях, газетах и журналах, надгробных надписях, многоязычных словарях, Библии и других религиозных книгах. Кроме того, были созданы работы во многих научных областях, таких как математика, медицина, астрономия, химия, философия. В области истории обращают на себя внимание артефакты, описывающие культурное наследие и церковную историю в городах, где проживают армяне. Особенно начиная с XVII в. армянская и греческая общины начали создавать произведения, написанных собственным алфавитом, но с турецким произношением и значением. 149-страничный труд под названием «Новая армянская грамматика», изданный в 1727 году Мхитаром Себасдаци (из Сиваса), основателем Союза мхитаристов, в типографии Антонио Бортоли, в Венеции, был первой книгой, напечатанной на турецком языке с использованием армянского алфавита [11: 29; 9: XIV].

Влияние турецкого языка отразилось и в армянской литературе. Армяне, говорящие на турецком языке в повседневной жизни, также делали свои публикации на этом языке. Многие катехизисы и литературные произведения, особенно молитвенник Шюца 1618 г., были написаны армянским алфавитом на турецком языке. Тот факт, что к периоду между 1837 и 1929 гг. относится как минимум восемь книг о Ходже Насреддине, напечатанных армянским алфавитом на турецком языке [5: 104], свидетельствует, насколько Ходжа, один из важнейших персонажей турецкой культуры, был принят в армянском обществе. В таких городах, как Стамбул, Бурса и Кайсери, до наших дней сохранилось множество армянских надгробий с турецкими надписями.

Хотя считается, что открытие светских школ в пределах Османской империи началось с эпохи Танзимата, образование с XV в. осуществ-

влялось в медресе. Разные национальности в пределах империи также переняли этот пример. Армянская и греческая общины, проживающие в крупных городах Анатолии, получали образование через духовенство в школах, находящихся вблизи культовых сооружений. Но возможности жителей деревень были более ограничены. На самом деле, даже если школа и была, поскольку найти учителей было проблемой, со временем между письменным и устным языками, которыми пользовался народ, возникла диглоссия или двуязычие. Даже если эти общины знали алфавит своего языка, им было трудно понимать литературные выражения, используемые в письменной речи. С другой стороны, турецкий язык имел неоспоримое влияние как общий язык, обеспечивающий общение между всеми общинами. По этим причинам народы, проживающие в Анатолии, и особенно армяне, переняли турецкий язык вместо своего родного [12: 303–304]. Другими словами, хотя армяне в повседневной жизни говорили по-турецки, им было трудно расшифровать арабский алфавит. Хотя они изучали армянский алфавит в своих школах, им было трудно понимать тексты, написанные на архаичном армянском языке.

«История Акаби», занимающая важное место в турецкой литературе и написанная Вардан-пашой для армян, живущих в Стамбуле, также была опубликована на турецком языке с использованием армянского алфавита. Причина, по которой Паша писал свои произведения на турецком языке, состоит в следующем: по словам тюрколога Андреаса Титце, поскольку сам автор не мог получать удовольствие от письма на армянском языке, он предпочитал армянский алфавит, который использовался уже долгое время, но писал свои произведения так, чтобы они соответствовали повседневному турецкому языку, чтобы все армяне, живущие в Стамбуле и Анатолии, могли их легко прочитать и понять [10: IX–X].

Основаваясь на произведении А. Степаняна «Библиография турецких книг и периодических изданий с армянским алфавитом» М. Джанкара определил примерно 1696 турецких книг с армянским алфавитом с известным местом и годом издания и 160 — с неизвестным. Среди них, помимо литературных произведений, как «История Акаби» и «Несчастливая жена», были и книги, охватывающие различные темы — научные работы, как «Вакцина, или Единственная мера предосторожности против оспы», исторические работы, как «История Восточной войны», словари, как «Армяно-итальяно-турецкий», произведения, посвященные повседневной жизни, как «Новая кулинарная книга» и «Выпечка» и т. д. [2: 118].

2. Турецкие периодические издания с армянским алфавитом

Первой газетой на османском языке в Османской империи была «Таквим-и Векайи», начавшая выходить в 1831 г. Кроме того, она печаталась на греческом, армянском и персидском языках, также печатались и двуязычные номера, такие как турецко-греческий, турецко-армянский, турецко-арабский [4: 70]. Принято считать, что армянская пресса в Османской империи началась в 1832 г. с армянского экземпляра «Таквим-и Векайи», который напрямую финансировался государством и имел всего около 150 подписчиков. Название этой официальной газеты, выходявшей с перерывами до 1850 г., было «Лракир» (Լրագիր). Стамбул, столица государства, оставался центром армянской прессы. С 1832 по 1970 гг. в Стамбуле на армянском языке издавалось 350 газет и журналов, в Измире — 38, в других 20 крупных центрах — 70. Более 20 газет выпускались с использованием армянского алфавита, среди них самыми известными были «Манзуме-и Ефкар» (1866), «Енвар-ы Шаркийе» (1867), «Аведапер» (Աղետաբեր) (1870), «Джериде-и Шаркийе» (1885–1913) [4: 97].

Одной из самых распространенных турецких газет, напечатанных армянским алфавитом, является «Меджмуа-и Хавадис» (1852–1877), которая считается первым периодическим изданием полностью на турецком языке. Ее основатель и редактор Овсеп Вартамян, известный в османской бюрократии как Вардан-паша [3: 8], — османский государственный деятель, журналист и писатель. Родился в Стамбуле 26 сентября 1816 г., получил образование в Венском мхитаристском монастыре, вернулся в Стамбул и работал частным учителем в доме артиллерийского генерала Ованнеса Дадяна Амирая, а также в 1836 г. преподавал в Нерсеяновской школе в Хаскоме. В возрасте 22 лет был назначен на верфь «Аркун», служил переводчиком на флоте, был награжден орденами. С 1856 г. был членом ученого совета Енджумен-и даныш (османской «академии наук»), в конце 1857 – начале 1858 гг. получил титул паши. Оставив армию в 1860 г. и работая на государственной службе, получил титул бея. Вардан-паша, награжденный за свои заслуги перед государством медалями Османйие и Меджидийе, имел хорошую репутацию и в Европе. Он преуспел как в военной, так и гражданской службе; он был назначен членом Суда в 1868 или 1869 г. Отмечается также, что Вардан-паша, решивший своей мудростью и дальновидностью ряд сложных вопросов, подготовил множество проектов, постановлений и уставов, касающихся судебных и других городских вопросов [8: 373; 13].

Вардан-паша, как талантливый человек, служил не только Османскому государству и народу, но и армянской католической общине. Он был одним из основателей общества «Амазкият» («Национальное единство»), созданного 1 апреля 1846 г., а в 1851 г. стал одним из членов правления Армянского Католического Патриархата. Помимо всей этой напряженной работы он также вел активную деятельность в области печати. Несмотря на болезнь, он продолжал свою работу и умер в Стамбуле 28 марта 1879 г. в возрасте 64 лет [8: 373; 13].

Журнал «Меджмуа-и Хавадис», который начал выходить в 1852 г. под редакцией Вардан-паши, первоначально был ежемесячным, а впоследствии превратился в еженедельный и, наконец, в ежедневную газету. Там публиковались статьи, освещающие политические, административные, научные и сельскохозяйственные вопросы. Газета, печатавшаяся в типографиях Ованеса Мюхендисяна, Богоса Киришчяна и «Меджмуа-и Хавадис», имела также приложения «Экек-и Меджмуа-и Хавадис» и «Рузнаме-и Меджмуа-и Хавадис» [6].

В первых номерах газеты публиковались обширные сведения о правителях других стран и их семьях, которыми интересовались османские султаны и государственные деятели; новости о политических, военных, экономических и других событиях в сфере государственного управления. Кроме того, встречаются и периодические статьи об открытии Америки Колумбом, которым интересовался весь мир. В целом газета представляла собой издание, посвященное международной политике, экономике и бюрократии. По одним источникам «Меджмуа-и Хавадис» публиковалась до 1877 г., а по другим — до 1883 г. [7: 555–556].

Число газет и журналов, которые начали издаваться в Стамбуле во второй половине XIX в. на армянском и турецком языках с армянским алфавитом, все больше росло. В период с 1840 по 1900 гг. только в Стамбуле армянами издавалось более 100 периодических изданий, причем более половины из них были напечатаны частично или полностью на турецком языке армянским алфавитом. Публикации оказывали значительное влияние на общественность: турецкие читатели даже выучили армянский алфавит, чтобы читать такие известные в те времена газеты, как «Меджмуа-и Хавадис» и «Манзуме-и Эфкар». Известно, что «Меджмуа-и Хавадис» входила в число периодических изданий, которые регулярно читались среди османских интеллектуалов в кофейне «Джемийет-и Илмийе-и Османйе», которую они основали в 1861 г. с целью распространения западной науки и культуры [1: 44].

Заклучение

Турецкие книги, документы и периодические издания с армянским алфавитом являются свидетельством культурного обмена между тюрками и армянами во всех сферах. Мы можем классифицировать произведения и исследования, созданные с использованием этого стиля, как устные и письменные литературные сочинения, словари и труды, связанные с языком, переводы, юридические документы, религиозные и исторические произведения и периодические издания. Все это — источники, требующие изучения: они показывают, насколько важны турецко-армянские отношения в языке, литературе и во многих других областях культуры.

Литература:

1. *Budak Ali*. XIX Yüzyılda Osmanlı Ermeni Basını ve Devletin Rejimi Üzerine Çarpıcı Bir Polemik // MSGSÜ Sosyal Bilimler (1). — 2010. — S. 41–50.
2. *Cankara Murat*. Ermeni Harfleriyle İlk Türkçe Romanlar Üzerine // Tanzimat ve Edebiyat. Osmanlı İstanbulu'nda Modern Edebi Kültür. — İstanbul, 2014. — S. 115–137.
3. *Cankara Murat*. Mecmûa-i Havâdis'ten Agos'a: Ermenice Bilmeyen Ermeniler ve Basın // Toplumsal Tarih. — Sayı 301. — Tarih Vakfı Yayını, 2019. — S. 8–11.
4. *Koloplu Orhan*. Osmanlı Basını: Özeripi ve Rejimi // Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi. — Cilt 1. — İstanbul, 1985. S. 68–93.
5. *Koz M. Sabri*. Ermeni Harfleriye Türkçe Nasreddin Hoca // Müteferrika. Sayı 2. Bahar. — 1994. — S. 103–133.
6. *Külekçi Cahit*. İstanbul Ermenileri: Kilise ve Gelenek // Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, 2015. URL: <https://istanbultarihi.ist/156-istanbul-ermenileri-kilise-ve-gelenek> (Ulaşım Tarihi: 11.11.2023).
7. *Mildanoğlu Zakarya*. Ermenice Süreli Yayınlar: 1794–2000. — İstanbul, 2014.
8. *Pamukçiyân Kevork*. Bibliyografileriyle Ermeniler. — İstanbul: Aras Yayıncılık, 2001.
9. *Pamukçiyân Kevork*. Ermeni Harfli Türkçe Metinler. — İstanbul, 2002.
10. *Paşa Vartan*. Akabi Hikayesi / Yayına Hazırlayan Andreas Tietze. — İstanbul, 1991. — S. IX–X.
11. *Stepanyan Hasmik A.* Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası (1727–1968). İstanbul, 2005.

12. *Tanikyan Armen*. Türkiye'den Göç Etmiş Azınlıklar Diasporasında Kültürel Miras Olarak Türk Dili // Contemporary Research in Economics and Social Sciences. — 2018. — Vol. 2. — Iss. 2. — PP. 299–315.
13. Յովսէփ Վարդան Փաշա. URL: <https://arar.sci.am/dlibra/show-content/publication/3067/edition/2583/?> (Ulaşım Tarihi 06.12.2022).

Э. Е. Лебедев

О некоторых вопросах глагольной морфологии чувашского языка

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению некоторых нерешенных вопросов глагольной морфологии чувашского языка. В целях более точного установления состава грамматических категорий глагола автор предлагает определить статус форм с залоговыми значениями, установить, что представляют собой сочетания слов, передающие акционсартовые и модальные значения. Решение этих вопросов, по мнению автора, возможно только на основе функционально-семантического аспекта.

Ключевые слова: глагольная морфология, грамматические категории глагола, категория залога, категория аспектуальности, желательное наклонение

E. Y. Lebedev

On some Issues of Verb Morphology of the Chuvash Language

Abstract: The article considers some pending issues of the Chuvash verbal morphology. In order to define more accurately the composition of the verbal grammatical categories the author proposes to determine the status of forms with voice meanings, to establish the word combinations expressing Aktionsart of verbs and modal meanings. The author believes that these issues may be resolved only on the basis of the functional-semantic aspect.

Key words: verbal morphology, verbal grammatical categories, category of voice, category of aspectuality, optative mood

Система глагольных форм в чувашском языке в целом демонстрирует те же особенности, что и в других тюркских языках. Так, например, образование и основные семантические признаки форм категории времени практически полностью идентичны таковым у временных форм турецкого языка. Схожим образом обстоит дело и с другими категориями глагола. Тем не менее, говорить о том, что в чувашском языкознании имеется полное понимание в отношении структуры и состава словоизменительных глагольных категорий, пока рано. Рассмотрим некоторые

вопросы глагольной морфологии чувашского языка, которые, на наш взгляд, актуальны с точки зрения адекватного описания соответствующих категорий и форм и создания полноценной теории в этой области.

Основной проблемой при описании указанного фрагмента грамматической системы чувашского языка, по нашему мнению, является установление точного состава грамматических категорий глагола и состава форм каждой из этих категорий. Для ее решения необходимо разобратсья с более частными вопросами, к которым в числе прочих относятся следующие: 1) определение грамматического статуса форм с различными залоговыми значениями (словоизменение или словообразование); 2) определение положения в грамматической системе чувашского языка сложновербальных конструкций с акционсартовыми значениями (аналитическая форма или свободное синтаксическое сочетание); 3) установление статуса некоторых сложновербальных конструкций, передающих модальные значения (аналитическая форма или свободное синтаксическое сочетание). Для решения этих и других вопросов, как нам представляется, необходимо изучать указанные формы и конструкции в функционально-семантическом аспекте, так как именно такой подход позволяет наиболее точно определить их грамматический статус.

В вопросе состава и количества грамматических категорий глагола исследователи чувашского языка далеки от единодушия. У каждого из них на этот счет есть свое особое мнение. Но если обобщить результаты их исследований, то можно установить следующий состав указанных категорий: аспект (имеется в виду совокупность утвердительной, отрицательной форм и форм возможности и невозможности, то есть категория статуса [3: 142–144]), время, наклонение, лицо и многократность (учащательность) [1: 291–338; 4: 151–239; 5: 227–307; 6: 352–400; 7: 272–325]. Формы причастий (в терминологии чувашских авторов), деепричастий и имени действия, указываются обычно как «неличные формы глагола», то есть без объединения их в отдельную категорию номинализации действия [3: 153–175]. Как можно видеть, в этом списке отсутствует категория залога, хотя сам термин в некоторых работах все же употреблен [5: 201–213]. В вопросе признания залога в качестве отдельной словоизменительной категории чувашские авторы занимают однозначную позицию. По их мнению, такой категории в чувашском языке не существует, и аффиксы со значением залога относятся к сфере словообразования. Основным их доводом при этом является нето-

тальность распространения этих форм. Правда, частичное признание словоизменительного характера понудительного залога мы все же находим у В. И. Сергеева [7: 280]. Но в любом случае, принятие решения о грамматическом статусе залоговых форм у указанных авторов опирается на чисто формальные признаки, главным из которых является неспособность аффиксов с залоговыми значениями сочетаться со всеми глагольными основами. На наш взгляд, нетотальность распространения аффиксов в данном случае не может служить поводом для непризнания их словоизменительной сущности. Аффиксы залогов в чувашском языке действительно обладают меньшей продуктивностью, чем, например, в турецком языке. Но если мы будем рассматривать эти формы в функционально-семантическом аспекте, то нам придется признать, что при присоединении аффиксов со значениями залогов *не происходит кардинального изменения в значении исходного слова*, меняется только субъектно-объектная характеристика действия. То есть нового слова фактически не образуется (ср. *ил* «братъ» — *илтер* «позволять (заставлять) братъ»). В связи с этим мы предлагаем включить категорию залога в общий ряд словоизменительных категорий глагола, хотя и признаем ее особое положение в этом ряду.

Другим вопросом, касающимся состава грамматических категорий глагола, является установление статуса сложновербальных аналитических форм с акционсартовыми значениями. Наиболее распространенная из них в чувашском языке — это форма, образованная сочетанием деепричастия с показателем *-ca/-ce* со вспомогательным глаголом: *вуласа тух* «прочитать». В большинстве чувашских грамматик эти сочетания определяются как «составные глаголы» и относятся к системе словообразования [4: 177–182]. Однако говорить здесь о том, что в результате подобного сочетания образуется новое слово, на наш взгляд, неправильно — вспомогательные глаголы-аспектуализаторы не образуют в данном случае новых глаголов, они лишь дополняют основу, выраженную формой деепричастия, семантикой определенного способа действия (акционсарта): *вула* «читать» — *вуласа тух* «прочитать» (окончание действия), *юрла* «петь» — *юрласа яр* «запеть» (начало действия), *ўс* «расти» — *ўссе тår* «расти продолжительное время» (продолжительность действия) и др. Нельзя также их считать и свободными синтаксическими сочетаниями, так как между компонентами этих сочетаний уже исчезла синтаксическая связь. Так, сочетание *килсе сўрёр*, образованное от глаголов *кил*

«приходить» и *çÿре* «ходить», переводится на русский язык как «приходите всегда» (постоянство действия), но никак не «приходя, ходите». Следовательно подобные аналитические формы могут быть включены, наряду с синтетическими формами (например, аффикс *-кала/-келе*, передающий значение многократности (учащательности) действия) в отдельную словоизменительную категорию аспектуальности.

Категория наклонения в чувашском языке помимо индикатива, по мнению ученых, включает в себя следующие виды наклонений: повелительное, сослагательное и уступительное. При этом в соответствии со сложившейся традицией, в составе этих наклонений представлены только синтетические формы, образованные при помощи различных аффиксов. Аналитических форм глагола в грамматиках, описывающих наклонения в чувашском языке, мы не обнаружим. Хотя в трудах некоторых чувашеведов (Н.И. Ашмарин, В.Г. Егоров) аналитические формы все же встречаются среди форм категории времени [2: 184–185; 4: 192]. То есть, каких-либо непреодолимых препятствий для их включения в систему глагольных категорий нет. В чувашском языке при помощи некоторых аналитических форм передаются значения желательности (субстантивно-адъективная форма с показателем *-ac/-ec* + вспомогательный глагол *кил* «приходить»; субстантивно-адъективная форма с показателем *-ac/-ec* + вспомогательный глагол *те* «говорить») и долженствования (субстантивно-адъективная форма с показателем *-ac/-ec* + вспомогательный глагол *пул* «быть»): *ман каяс килет* «я хочу уйти», *эпĕ юрлас тетĕп* «я хочу петь», *ман сырас пулатъ* «мне нужно написать» и др. Так как между двумя компонентами этих сочетаний уже исчезла какая-либо синтаксическая связь, считать их свободными синтаксическими сочетаниями не представляется возможным. Перед нами уже аналитические формы в полном смысле этого понятия, компоненты которых в своем сочетании передают единое значение желания или долженствования совершения действия.

Таким образом, на основании представленных выше доводов мы предлагаем включить в систему глагольных словоизменительных категорий категории залога и аспектуальности и дополнить категорию наклонения аналитическими формами со значениями желания и долженствования: *-ac/-ec кил*, *-ac/ec те*, *-ac/-ec пул*.

Литература:

1. *Ашмарин Н. И.* Материалы для исследования чувашского языка. Часть 1. Учение о звуках (фонетика). Часть 2. Учение о формах (морфология). — Казань, 1898. XXXI+ 392 + XIX с.
2. *Ашмарин Н. И.* Опыт исследования чувашского синтаксиса. Часть 2. — Симбирск, 1923. — 276 + V с.
3. *Гүзев В. Г.* Теоретическая грамматика турецкого языка. — СПб., 2015. — 320 с.
4. *Егоров В. Г.* Глагол // Материалы по грамматике современного чувашского языка. Часть 1. — Чебоксары, 1957. С. 151–239.
5. *Павлов И. П.* Современный чувашский язык. Часть 2. — Чебоксары, 2017. — 448 с.
6. *Сергеев Л. П.* Глагол // Чăваш чĕлхи. — Шупашкар. 2012. — С. 352–401.
7. *Сергеев В. И.* Морфология чувашского языка. Словоизменение, формоизменение и формообразование. — Чебоксары, 2017. — 400 с.

Н. Минасян

Образовательная политика Турции в Центральной Азии: попытки реализации пантюркистского видения

Аннотация: После распада СССР в Турции распространялись пантюркистские идеи, которые были положены в основу центральноазиатской политики. Образование также было частью политики Турции в Центральной Азии. В этой области она начала реализовывать обучающие программы, основывать школы и университеты, предпринимать шаги по созданию единого алфавита и преподаванию турецкого языка. Сообщество Гюлена сыграло важную роль в сфере образования, сформировав необходимые механизмы посредством образовательной сети, созданной в Центральной Азии, и обеспечив присутствие Турции в регионе. Посредством высшего образования Турция стремится, с одной стороны, добиться создания интегрированных систем, а с другой — формирования интеллектуальной и политической элиты, ориентированной на Турцию. Образовательная политика является частью пантюркистской политики Турции, цель которой — достижение идеологического влияния в регионе с общими тюркскими ценностями, культурой и идеями.

Ключевые слова: Турция, пантюркизм, образовательная политика, Центральная Азия, тюркоязычные республики, тюркская интеграция

N. Minasyan

Turkey's educational policy in Central Asia: attempts to creation of pan-Turkism vision

Abstract: After the collapse of the USSR, pan-Turkism ideas were spread again in Turkey and they were put at the basis of the Central Asian policy. Education was also part of Turkey's policy in Central Asia. In this field, it began to implement training programs, founded schools and universities took steps towards the establishment of a unified alphabet and the teaching of the Turkish language. The Gülen community played an important role in the field of education, which formed the necessary mechanisms through the educational network established in the region and ensured Turkey's presence in the region. Through higher education, Turkey strives on the one hand to achieve the creation of integrated systems, and on the other hand, the formation of an intellectual and political elite, which will be more pro-Turkish. Education policy is part of Turkey's pan-Turkism policy,

which aims to achieve ideological influence with common Turkic values, culture and ideas.

Key words: Turkey, pan-Turkism, educational policy, Central Asia, Turkic-speaking republics, Turkic integration

Введение

Распад СССР стал новым поводом для подъема идей пантюркизма в Турции. В начале 1990-х гг. пантюркистские идеи были более эмоциональными, однако позже турецкое руководство начало разрабатывать механизмы своей политики в Центральной Азии, при этом важное место стало уделяться образованию. В то же время Турция начала формировать механизмы образовательной политики, уделяя внимание двум основным направлениям: 1) реализация программ обмена и обучения, 2) организация среднего и высшего образования на местах. Турция основывала свою образовательную политику в Центральной Азии на лингвистическом, этническом, религиозном, культурном и историческом сходстве с этими странами, стремясь сформировать единое образовательное пространство на этнолингвистической основе. В настоящее время, когда Турция инициировала интеграционные процессы в рамках «Организации тюркоязычных государств» (ОТГ), она уделяет внимание и проблемам интеграции образования, особенно в сфере высшего образования.

В статье исследованы цели образовательной политики и программы, реализуемые Турцией в сфере образования в Центральной Азии, рассмотренные в контексте политики пантюркизма.

Турция стремится достичь идеологического влияния в Центральной Азии и сформировать единое тюркское образовательное пространство. В сфере среднего и высшего образования Турция добилась определенных результатов и сформировала соответствующие механизмы, обеспечивающие ее присутствие в регионе.

Начало и цели турецкой образовательной деятельности в Центральной Азии

В начале 1990-х гг. правительство Турции инициировало ряд программ в сфере образования, которые включали обмен студентами, подготовку специалистов в различных областях, создание средних и высших учебных заведений, а также утверждение единого алфавита. С 1992 г. Турция начала осуществлять деятельность, связанную с этими

программами. Первой крупной программой стал «Большой проект студенческого обмена», в котором приняли участие около 10 000 студентов из Центральной Азии и Кавказа [5: 192]. Одной из целей проекта было внедрение турецкой образовательной модели в странах Центральной Азии и участие в формировании образовательных систем новых независимых государств. Для Турции также важной целью является участие в образовании нового поколения, его знакомство с турецкой культурой и изучение турецкого языка. С другой стороны, это можно рассматривать как возможность для молодежи Центральной Азии получить образование в турецких учебных заведениях. В результате новое поколение станет мостом дружбы между Турцией и тюркоязычными странами. По мнению некоторых экспертов, они вернуться в свои страны, сформируют тюркоязычную элиту и постепенно заменят русскоязычную элиту [3: 12]. В наши дни это также нужно понимать как одну из важных целей образовательной политики Турции.

В 1992–1993 учебном году турецкое государство предоставило 7000 стипендий для высшего и 3000 стипендий для среднего образования студентам из тюркоязычных республик и тюркских общин, а также около 1000 стипендий студентам из других стран Евразии [16: 96]. Так, в 1992–2008 г. студентам из тюркских республик и тюркских общин было предоставлено 38 407 стипендий. По состоянию на 2010 г. количество студентов из тюркских республик и общин, обучающихся в турецких университетах, составило 6294 человека [5: 13]. Следует отметить, что в последующие годы эти программы не расширились, что было в основном связано с финансовыми проблемами. Финансовые ресурсы были предоставлены правительством Турции, и, когда средства сократились, уменьшилось и количество студентов. Одной из важных причин было то, что турецкое руководство не уделило внимания отбору студентов и выбрало количество, а не качество [6: 366–440]. Конечно, были и политические проблемы: например, когда ухудшились турецко-узбекские отношения, Узбекистан отозвал всех студентов, обучавшихся в Турции.

В начале 1990-х гг. программу обмена студентами можно считать эффективной мерой по нескольким причинам: 1) посредством таких программ Турция смогла навести мосты с тюркоязычными странами, 2) имела возможность участвовать в процессе организации образования в новых независимых странах, 3) получила возможность распространять турецкие традиции, ценности и особенно турецкий язык в регионе,

4) приступила к формированию механизмов турецкой политики «мягкой силы».

С начала 1990-х гг. Турция уделяет большое внимание преподаванию турецкого языка в Центральной Азии и проводит политику создания единого алфавита, т. е. замены кириллицы турецкой латиницей. Работы в этом направлении начались еще в начале 1990-х гг., но государства Центральной Азии не сразу отреагировали на эту инициативу [9: 18]. В настоящее время все тюркоязычные страны перешли на латиницу, но с некоторыми отличиями. В этот период тюркоязычные республики считали Турцию «внешним союзником», хотя Анкара проводила открытую политику формирования этнолингвистического моста от «Адриатики к Великой Китайской стене» [13: 257].

В основе политики введения единого алфавита вновь лежит языковая общность Турции и тюркоязычных стран. Существование единого алфавита создаст реальные предпосылки для формирования общей системы образования, и в данном направлении Турция начала осуществлять конкретные действия. В 2022 г. разработаны единые школьные учебники по предметам «Общая тюркская история», «Общая тюркская литература», «География тюркского мира», которые в настоящее время включены в образовательные программы Турции, Казахстана, Кыргызстана и Азербайджана (на факультативные курсы) [17]. Идеологической основой этих учебников является пантюркизм и концепция «Великого Турана». Фактически долгосрочной целью образовательной политики Турции было формирование общего этнолингвистического пространства, что является частью программы пантюркизма.

Образовательная деятельность сообщества Гюлена в Центральной Азии и идеи пантюркизма

Еще до распада СССР руководство Турции начало предпринимать шаги по налаживанию отношений с советскими странами, и в этом контексте движение Ф. Гюлена¹ также направило делегации в советские

¹ Ф. Гюлен смог создавать обширную деловую сеть и медиаимперию, которые способствовали распространению его идей. Газета Zaman, Samanyolu TV и радио Buç FM были наиболее влиятельными в сфере СМИ. Движение Гюлена также контролировало Asya Finance, одно из самых быстрорастущих финансовых учреждений в 1990-е гг., поддерживаемое 16 партнерами и имеющее капитал более полумиллиарда долларов. Кроме того, «Ассоциация солидарности деловой жизни» (İş Hayatı Dayanışma Derneği — İŞHAD), членами которой являются более 2000 бизнесменов и торговцев, также поддержала образовательную деятельность Гюлена [22: 36–37].

регионы. Первое публичное выступление на тему Центральной Азии и создавшейся геополитической ситуации было произнесено Гюленом в 1989 г. во время выступления в мечети Сулеймание [2]. В 1990 г. сообщество Гюлена сделало первые шаги, когда первая группа из 11 бизнесменов посетила Батуми (Грузия). Позже группа из 37 человек вновь посетила Батуми, а затем и Азербайджан. Эта делегация изучала законодательные возможности открытия школ в странах, находящихся на пороге независимости, и организацию обучения студентов из этих стран в Турции [2]. В такой политической атмосфере в 1992–1993 гг. были открыты первые школы Гюлена в Центральной Азии². К концу 1990-х гг. Гюлен создал широкую образовательную сеть в Центральной Азии, фактически обеспечив представительство Турции в системе образования новых независимых республик. Период хороших отношений между странами Центральной Азии и движением Гюлена длится до 1999 г. За этот время Гюлен создал сеть учебных заведений: 30 школ и один университет были основаны в Казахстане, 15 школ и один университет — в Кыргызстане, 16 средних школ и одна международная школа (Международная школа Улугбека — Ulugbek International School) — в Узбекистане, шесть школ — в Таджикистане, 10 школ и один университет — в Туркменистане [18].

Наряду с продвижением пантюркистских идей в 1990-е гг. вопросы тюркской и исламской идентичности также были частью идеологической пропаганды Турции. Следует отметить, что новые независимые республики Центральной Азии в этот период находились в поисках идентичности и начали уделять определенное место тюркским и исламским идеям. Пропагандой этих идей отличались неофициальные организации, которые делились на две группы: тюркистов и исламистов. Тюркисты подчеркивали идеи тюркской солидарности, а исламисты пытались возродить религиозные ценности [5: 193]. Тюркисты представляли «Фонд исследований тюркского мира» (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı), а исламисты — движение Гюлена (Gülen Hareketi). Обе группы стремились преобразовать общество путем обучения молодежи [23: 832]. На самом деле организации, пропагандирующие эти две идеи, не противоречили

² В Центральной Азии сообщество Гюлена предприняло первую попытку открыть школы в Туркменистане в 1990 г. Министерство образования Туркменистана начало формальные переговоры с турецкой образовательной компанией Башкент (Başkent Eğitim Şirketi) о возможностях сотрудничества в сфере образования. В результате стороны договорились об открытии школ, образовательных и культурных центров [14: 575–577].

друг другу, и их основной целью было распространение влияния Турции в регионе. Фактически школы Гюлена были носителями политики исламского возрождения и тюркизма (Turkishness) в Центральной Азии. Более того, руководство Турции в лице президента Т. Озала поддержало создание этих школ в Центральной Азии, и в этих школах висела фотография Озала [7: 155].

Образовательные программы, реализуемые в школах Гюлена, подтверждают важную роль, отводимую тюркизму. В этих школах основное внимание уделялось естественным наукам, математике и языкам, где наряду с местными языками преподавали английский, турецкий и русский. Основным языком обучения был английский, поэтому были организованы подготовительные занятия [14: 575–576]. Вторым языком обучения был турецкий, и только один предмет преподавался на русском языке — русский язык. И это несмотря на то, что 20 лет назад основным языком в регионе был русский [19: 180]. Целью образовательной политики школ Гюлена и Турции в целом было заменить русский язык английским и турецким языками.

Компьютерные навыки, общая история, общая география, этика, история религий и философия преподавались на турецком языке в школах Гюлена в Туркменистане [7: 162]. Такой подход применялся и в других республиках. Гуманитарные предметы в основном преподавались преимущественно на турецком языке, что было направлено на распространение турецкого языка, а также турецких традиций, обычаев, ценностей и культуры в регионе. С другой стороны, эти предметы формируют систему духовных ценностей молодежи и подчеркивают важность турецкого языка.

В Центральной Азии гюленовские школы были светскими и находились под контролем министерств образования этих государств. Преподавался один предмет, связанный с религией — история религии. Но движение Гюлена было основано на исламе, поэтому оно распространялось и на школьное образование. Поступали сообщения о том, что эти школы распространяли «турецкую интерпретацию ислама» в Центральной Азии [7: 153–157].

По сути, эти школы были носителями политики исламского возрождения и тюркизма, а также пропагандировали пантюркистские идеи, что было частью политики Турции в Центральной Азии. Надо отметить, что их отношение к исламу беспокоило лидеров стран Центральной Азии

из-за опасности распространения радикального ислама. Кроме того, на деятельность этих школ повлияли отношения между странами Центральной Азии и Турцией. Очевидным примером является политический кризис между Турцией и Узбекистаном, из-за которого узбекские власти решили закрыть школы Гюлена в 1999–2000 гг., хотя они не работали с 1995 г. В 2010–2011 гг. туркменские власти решили включить школы Гюлена в национальную систему образования и сохранили только два независимых учреждения: школу имени Тургутта Озала в Ашхабаде и Туркмено-Турецкий международный университет [8: 3]. В настоящее время в Туркменистане осталась всего одна турецкая школа имени Мустафы Кемала Ататюрка. Если закрытие школ Гюлена в Узбекистане было вызвано политическим кризисом³, то в случае Туркменистана такой проблемы не было, и туркменское правительство решило вопрос путем переговоров. Турецкие школы и лицеи в Таджикистане начали превращаться в школы для одаренных детей с 2015 г. А после 2016 г. по требованию турецкого правительства их закрыли, и вместо них создали школы для одаренных детей.

Школы Гюлена были эффективной моделью образования для постсоветской Центральной Азии, поэтому в некоторых республиках сообщество Гюлена было объявлено радикальной организацией и его деятельность запрещена, но школы продолжали работать. Студенты получили возможность продолжить образование в лучших университетах Турции, а также на Западе. Фактически образовательные учреждения Гюлена распространили не только турецкую образовательную модель в Центральной Азии, но и воспитали первое постсоветское поколение и заложили основы сотрудничества с Турцией в этой области. С другой стороны, эти школы формировали механизмы внешней политики Турции в регионе и поддерживали государственную политику, основанную на пантюркизме.

Образовательная политика Фонда Маарифа в Центральной Азии

После попытки военного переворота в Турции в 2016 г., когда отношения между президентом Р. Т. Эрдоганом и Ф. Гюленом испортились,

³ Политический кризис между Анкарой и Ташкентом, начавшийся в середине 1990-х гг., распространился и на школы Гюлена. Турция отказалась вернуть представителей узбекской оппозиции в Узбекистан и предоставила им статус беженцев. Кроме того, проблемы возникли между посольством Турции и сообществом Гюлена, когда узбекская сторона начала говорить об исламском и радикальном характере сообщества [7: 156].

правительство приняло решение заменить школы Гюлена государственными. В связи с этим политика турецкого руководства заключалась в том, чтобы сначала добиться закрытия этих школ, а затем заменить их государственными школами. По предложению Р. Т. Эрдогана парламент одобрил проект создания Турецкого Фонда Маарифа (Türkiye Maarif Vakfı) в 2016 г. Маариф подчиняется турецкому правительству и уполномочен открывать школы, университеты, общежития и осуществлять любую деятельность, связанную с образованием, в тесном сотрудничестве с турецкими посольствами и другими турецкими учреждениями для продвижения турецкого образования за рубежом [11: 134–136]. После попытки государственного переворота 2016 г. руководство Турции приступило к трансформации структур, созданных сообществом Гюлена. В сфере образования это были два направления: 1) образовательную сеть гюленистов должны были заменить школы Маарифа; 2) остальная часть сформированных механизмов была передана «Турецкому агентству по развитию и сотрудничеству» [20: 4]. Последняя, помимо образовательных программ, осуществляет широкую деятельность в различных сферах и является одним из важнейших механизмов политики «мягкой силы» и публичной дипломатии Турции в регионе [15: 18–21].

Школы Маарифа заменяют школы Гюлена во всех странах и регионах [12: 626–640]. Первая школа Фонда Маарифа в Центральной Азии открылась в Кыргызстане в 2021 г. и, по словам бывшего министра иностранных дел М. Чавушоглу, они заменяют школы Гюлена [21]. Следует отметить, что Кыргызстан первым в Центральной Азии выступил против закрытия школ Гюлена, затем Казахстан применил аналогичный подход. По состоянию на 2020 г. под контролем Фонда Маарифа находилось 323 школы, из которых 213 принадлежали Гюлену и его движению [4: 65]. В связи с гюленистами политика Эрдогана в Центральной Азии не реализована в полной мере, и здесь не создана сеть школ Маарифа, хотя ожидаются дальнейшие действия турецкого руководства в этом направлении. В целом, создав Фонд Маарифа, Турция поставила перед собой гораздо большие цели. Прежде всего, делается попытка интернационализировать турецкое образование и улучшить имидж Турции в этой сфере. С другой стороны, образовательную деятельность Маарифа следует рассматривать в контексте турецкой политики «мягкой силы» [4: 60–63]. Создание школ Маарифа в Центральной Азии преследует несколько целей: Турция старается сохранить механизмы, сложившиеся в сфере об-

разования, более того, берет их под прямой контроль государства; она также будет стремиться к созданию интегрированной образовательной системы с пантюркистскими идеями и культурными основами; формирует идеологические основы для установления политического влияния Турции.

Политика Турции в сфере высшего образования

В Центральной Азии Турция также уделила внимание организации высшего образования. Были основаны два университета: Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави (1993) и Кыргызско-Турецкий университет «Манас» (1995) [15: 95]. В регионе также известны турецкие частные университеты: Международный туркмено-турецкий университет (1994–2016), университет имени Сулеймана Демирела (1996, Алматы) и Международный университет Алатоо (1996, Бишкек), который принадлежали сообществу Гюлена.

В сфере университетского образования Турция реализует более систематизированную политику, о чем свидетельствует создание в 2012 г. Союза тюркских университетов. Последний действовал в рамках Тюркского совета, а в настоящее время — в рамках ОТГ. В Союз тюркских университетов входит ряд университетов Казахстана, Кыргызстана, Узбекистана, а также Турции и Азербайджана. Целью Союза является организация программ обмена и обучения студентов и преподавателей, признание эквивалентности дипломов, организация совместных научных, культурных и спортивных мероприятий, проведение курсов по общей истории, культуре и литературе и достижение формирования общей идентичности среди следующих поколений, принимая во внимание общую историю, культуру и язык.

Позже по инициативе Турции был создан ряд программ студенческого и академического обмена, среди которых «Программа академического обмена Орхун» (Orhun Değişim Programı) является наиболее организованной и систематической [10: 238–244]. Благодаря образованию Турция смогла укрепить свой имидж в регионе, воспитать интеллектуальную элиту, которая является антироссийской и антиевропейской, и тысячи выпускников как лицеев, так и университетов образуют новую правящую элиту, ориентированную на Турцию (и/или Запад) и не склонную к развитию и укреплению отношений с Россией [1: 101]. Фактически, с одной стороны, Турция стремится создать интегрированную систему в сфере высшего образования, которая должна стать основой

тюркской интеграции, а с другой — она формирует политическую и интеллектуальную элиту тюркоязычных стран.

Преподавание и распространение турецкого языка в Центральной Азии является ключевой частью образовательной политики Турции. Преподаванием турецкого языка занимается ряд фондов и центров, но наиболее обширную деятельность осуществляет Институт Юнуса Эмре (2007). Изучение турецкого языка является одним из основных компонентов образовательной деятельности Турции, а также программ пантюркизма или тюркской интеграции. С этой точки зрения языковая общность с тюркоязычными странами дает Турции преимущество. По сути, распространение турецкого языка укрепит коммуникации между Турцией и тюркоязычными странами, станет основой расширения образовательной деятельности Турции, сформирует единое языковое пространство.

Заключение

Политика Турции в области образования является частью ее внешней политики, конечная цель которой — достижение влияния в регионе. Посредством образования Турция стремится сформировать общее самосознание, общие ценности, идеи и систему ценностей, основанную на общем языке, истории и культуре. Видение пантюркизма предполагает создание тюркского мира с политическими, экономическими и образовательно-культурными основами, что в настоящее время представлено идеей тюркской интеграции вокруг ОТГ.

С другой стороны, политические и экономические ресурсы и возможности Турции в Центральной Азии ограничены, а языковая и культурная общность с этими странами является основой образовательной деятельности. В таких условиях Турция стремится добиться идеологического влияния в регионе, что станет важной частью реализации пантюркистского видения. С другой стороны, Турция смогла обеспечить свое присутствие в сфере образования, сформировать механизмы, в том числе политику «мягкой силы», и участвовать в процессе образования тюркоязычной молодежи.

Литература:

1. *Надеин-Раевский В.* История пантюркизма и его современные сторонники. Ч. 2. Новый этап пантюркистских надежд // Перспективы. — 2022. — № 2. — С. 94–108.

2. 100 soruda Fethullah Gülen ve Hareketi by Kürşad Oğuz // Habertürk. — 16.05.2010. URL: <https://www.haberturk.com/polemik/haber/515415-100-soruda-fethullah-gulen-ve-hareketi>
3. *Akçalı P., Engin-Demir C.* Turkey's educational policies in Central Asia and Caucasia: Perceptions of policymakers and experts // International Journal of Educational Development. — 2012. — 32 (1). — P. 11–21.
4. *Akgün B., Özkan M.* Turkey's Entrance to International Education: The Case of Turkish Maarif Foundation // Insight Turkey. — 2020. — 22(1). — P. 59–70.
5. *Ametbek D., Amirbek A.* Kazak-Turkish Cooperation in the Field of Education // Procedia — Social and Behavioral Sciences. — 2014. — 43. — P. 190–194.
6. *Aydın M.* Kafkasya ve Orta Asya ile ilişkiler. Türk Dış Politikası. Cilt 2 / Ed. B. Oran. — İstanbul, 2001. — S. 366–440.
7. *Balci B.* Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam // Religion, State & Society. — 2003. — 31 (2). — P. 151–177.
8. *Balci B.* The AKP/Gülen Crisis in Turkey: Consequences for Central Asia and the Caucasus // Central Asia Policy Brief. — 2014. — No. 16. — P. 1–6.
9. *Balci B., Liles T.* Turkey's Comeback to Central Asia // Insight Turkey. — 2018. — 20 (4). — PP. 11–26.
10. *Budak M. M., Terzi H. M.* Scholarship Programs as Public Diplomacy Tool and Implementations in Turkic Council Countries // Bilig. — 2021. — 96. — P. 229–253.
11. *Çelik M.* Flexibility and Advantages of Turkish Maarif Foundation in Global Education Market due to its Hybrid Structure // Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi. — 2023. — 13 (1). — P. 127–150
12. *Chedia A. R.* Activities of the Turkish Maarif Educational Foundation in Confrontation with the Hizmet Movement // Vestnik RUDN. International Relations. — 2023. — 23(4). — P. 620–642.
13. *Çınar K.* Turkey and Turkic Nations: A Post-Cold War Analysis of Relations // Turkish Studies. — 2013. — 14 (2). — P. 256–271.
14. *Clement V.* Turkmenistan's New Challenges: Can Stability coexists with reforms? A study of Gulen schools in Central Asia, 1997–2007 // Muslim world in transition. Contributions of Gülen movement: Proceedings of international Conference (25–27 oct. 2007). 2007. — P. 572–584. URL:

- <https://www.gulenconference.org.uk/userfiles/file/Proceedings/Prcd%20-%20Clement,%20V.pdf>
15. *Kalin İ.* Soft Power and Public Diplomacy in Turkey // PERCEPTIONS. — 2011. — XVI (3). — P. 5–23.
 16. *Kavak Y., Baskan G. A.* Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri, Türk ve Akaraba Topluluklarına Yönelik Eğitim Politika ve Uygulamaları // Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi. — 2001. — 20. — S. 92–103.
 17. *Kussainova M., Yusupov A.* Тюркская Академия утвердила единые учебные пособия // Anadolu Ajansı. 24.06.2022.
 18. List of Gulen Schools (Run by Fethullah Gulen Movement) Around the World. URL: <http://turkishinvitations.weebly.com/every-continent-but-antarctica.html> (1.02.2024).
 19. *Roy O.* The New Central Asia. — London; New York, 2007. — 222 p.
 20. *Tuna O.* The Central Asian Perspective on Turkey: Does Family Come First? // Turkeyscope: Insights on Turkish Affairs. — 2021. — 5 (5). — P. 1–9.
 21. Turkey to open first Maarif School in Central Asia in Kyrgyzstan // Daily Sabah. — 10.03.2021.
 22. *Yavuz M. H.* The Gülen Movement: the Turkish Puritans, Turkish Islam and the Secular State: the Gülen Movement / Ed. by M. H. Yavuz and J. L. Esposito. — New York, 2003. — P. 17–45.
 23. *Yıldırım S. P.* Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı ve Çalışmalarının Kısa Özeti // Yeni Türkiye dergisi. Türk Dünyası Özel Sayısı. — 2013. — 53. — S. 831–837.

Б. К. Миннуллин

**Форма прошедшего времени на -туь как показатель
морфологической вариативности языка текстов
татарской газеты начала XX века**

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы функционирования формы прошедшего времени на -туь в текстах газет «Борхане таракки», «Ва-кыт» и «Кояш». Указанные органы периодической печати продолжительное время издавались в крупных татарских национальных, культурных и про-мышленных центрах начала XX века, а именно, в городах Астрахань, Оренбург и Казань. Автором выдвигается и на основе фактического материала доказывается гипотеза о частичном параллельном функционировании в текстах татарской периодической печати начала XX века кыпчакской и огузской форм прошедшего времени. Данный факт свидетельствует о том, что рассма-триваемый период в развитии татарского литературного языка является пере-ходным от использования традиционных грамматических форм к формам, характерным для современного татарского литературного языка.

Ключевые слова: татарский язык, язык периодической печати, морфоло-гические формы, «Борхане таракки», «Вақыт», «Кояш»

В. К. Minnullin

**The form of the past tense on -myš as an indicator of the
morphological variability of the language of the texts of the tatar
newspaper of the early XX century**

Abstract: The article deals with the functioning of the past tense form on -myš in the texts of the newspapers "Borkhane tarakki", "Vakyt" and "Koyash". These newspapers have been published for a long time in large Tatar national, cultural and industrial centers of the early XXth century, in particular, in the Astrakhan, Orenburg and Kazan. The author puts forward and on the basis of factual material proves the hypothesis about the partial parallel functioning of the Kipchak and Oguz forms of the past tense in the texts of the Tatar periodical press of the early XXth century. This fact suggests that the period under consideration in the history of the Tatar literary language is a transitional period from the use of traditional grammatical forms to forms related to the modern Tatar literary language.

Key words: Tatar language, the language of periodicals, morphological forms, “Borkhane Tarakki”, “Waqyt”, “Koyash”

В начале прошлого столетия, в период активного роста национального самосознания у татар, именно периодическая печать определяется в качестве незаменимого средства донесения информации до народных масс, а также в качестве орудия формирования общественного мнения. При этом процессы, возникающие в общественно-политической жизни страны, в определенной степени формируются и регулируются именно посредством органов периодической печати и, в результате, влияют на процессы формирования языковых норм.

В таких условиях, наряду с языком художественных произведений, язык газеты становится платформой, наиболее оперативно передающей ситуацию, сложившуюся на лингвистическом уровне. Так, тексты татароязычных арабографических органов периодической печати, написанные в межреволюционный период 1905–1917 гг., все еще характеризуются наличием определенного количества традиционных общетюркских лексико-грамматических языковых элементов, осложняются огузским компонентом, вошедшим в употребление через османско-турецкое посредство, характеризуются наличием арабо-персидской лексики, но уже активно пополняются формами татарского народно-разговорного языка и русскоязычной лексикой.

В качестве фактического материала к данной научной статье мы использовали тексты газет «Борхане таракки», «Вақыт» и «Кояш», которые продолжительное время издавались в крупных татарских национальных, культурных и промышленных центрах начала XX века, а именно, в городах Астрахань, Оренбург и Казань и имели определенное влияние на формирование национального самосознания и языковых предпочтений татарского общества рассматриваемого периода.

В исследованных текстах газет грамматическая категория времени, наряду с категориями наклонения и лица, определяется в качестве наиболее важного признака глагола. Прошедшее время в текстах газет на семантическом уровне выражает действие, происходившее до момента речи и представлено целым рядом форм, характеризующихся наличием соответствующих семантических особенностей.

Одной из наиболее активных форм прошедшего времени, функционирование которых зафиксировано в текстах газет «Борхане таракки», «Вақыт» и «Кояш», является показатель прошедшего результативного

времени на *-туџ*, который определяется в качестве характерной особенности тюркских языков огузской группы. Сегодня, имея полную парадигму спряжения по лицам, она функционирует в турецком, гагаузском, азербайджанском языках [3: 415].

Форма на *-туџ* не характерна ни для современного татарского литературного языка, ни для его диалектов. Однако ее функционирование зафиксировано в текстах древнетюркских и старотатарских письменных памятников, созданных с периода Волжской Булгарии и до конца второго десятилетия XX в., когда в рамках письменного литературного языка рассматриваемая форма окончательно вытесняется из употребления своим грамматическим синонимом — народно-разговорным вариантом прошедшего результативного времени на *-ġan* [5: 91, 160, 229, 267, 493].

В поэтических текстах, созданных на старотатарском литературном языке, форма на *-туџ* не характеризуется дифференцированностью на семантическом уровне в плане передачи значений результативности и неочевидности, а также нередко функционирует в значении прошедшего результативного времени [2: 137]. Данный факт может свидетельствовать о том, что употребление формы на *-туџ* в текстах литературных произведений носило, в большей степени, стилистический характер, а сама форма являлась определенным поэтико-выразительным средством.

Модель распространения формы на *-туџ* в текстах газет отчетливо иллюстрирует начавшиеся в рамках старотатарского письменного литературного языка начала XX в. процессы перехода от употребления традиционных общетюркских языковых форм к применению народно-разговорных и постепенного формирования национального татарского литературного языка. Так, наиболее распространенное употребление рассматриваемой формы зафиксировано в текстах газеты «Борхане таракки», где нагрузка по передаче значений прошедшего результативного времени разделены между формами на *-туџ* и *-ġan*. При этом «Борхане таракки» в хронологическом плане по сравнению с газетами «Вақыт» и «Кояш», издававшаяся в более ранний период, характеризуется более активным употреблением в ее текстах грамматических и лексических элементов, присущих огузским языкам, в частности — османско-турецкому литературному языку рассматриваемого периода.

В текстах газеты «Кояш», период издания которой приходится на второе десятилетие XX в., рассматриваемая форма характеризуется ограниченным распространением и не является ядерным элементом их

грамматической системы. Здесь для передачи оттенка результативности вместо формы на *-muş* наиболее активно употребляется кыпчакский показатель прошедшего времени на *-ğan*, а для передачи оттенка заглазности используется конструкция, состоящая из основного глагола в форме на *-ğan* в сочетании с вспомогательным глаголом *bul* ‘будь’ в формах *bulğan* и *bula*, а также конструкция, состоящая из основного глагола в форме на *-ğan* в паре с частицей *imeş* и модальным словом *ikän*.

Так же, как и в случае с формой на *-ğan*, форма прошедшего результативного времени на *-muş* в текстах газет характеризуется наиболее активным употреблением с аффиксами третьего лица обоих чисел.

При оформлении третьего лица единственного числа, подобно преобладающему большинству тюркских языков, рассматриваемая форма не имеет какого-либо грамматического показателя: *Yştabnuḡ kürsätkän bu säbäbläre asnavnoḡ zakonnuḡ 44 wä 45 nče ystatialarynda iḡlan qylynmuş...* [«Соң сүз». Б. т. 1906. № 47] / ‘Эти причины, указанные штабом, объявлены в 44 и 45-й статьях Основного закона...’ (Здесь и далее перевод выполнен автором статьи. — *Б.М.*); *Qafqazda at zavody хucalaryndan Allajarbäk Zäwäqadyrof... ber at täqdim itmeş* [«Дахили хәбәрләр». В. 1912. № 1078] / ‘На Кавказе Алляярбек Завалкадыров, являющийся хозяином конного завода... предложил лошадь’; *Anglijäneḡ “Qarun” jylḡasyna kergän köjmäse Iran хökümäteneḡ nuḡ protesty soḡynda Iran sularyndan çyḡyb kitmeş* [«Төркия сугышы». К. 1914. № 549] / ‘Английское судно, зашедшее в реку Карун, после сильного протеста Иранского правительства, вышло из территориальных вод Ирана’.

Между тем, в текстах газет также регулярно обнаруживается форма на *-muş* в третьем лице единственного числа, осложненная аффиксом *-dyr/-der*: *Vajlarnuḡ monduḡ urynlarda küb aldaḡanlyqlary tarixda göstäreلمeşder* [«Хажитархан хәбәрләре». Б. т. 1906. № 31] / ‘В истории отмечено, что богатые на таких местах много врут’; *Totyḡaç ḡäjeben iqrar qylyb ibdäşlären дә kürsätmeşder* [«Дахили хәбәрләр». В. 1908. № 333] / ‘После задержания, признав вину, указал и на подельников’; *Nimes fajdasyna keşe qotyrtqan öčen “Baltijski port” pastere “Хуршилман” суḡyş betkänče Tomḡa sörelmeşder* [«Пастырь нәḡый ителгән». К. 1915. № 664] / ‘Пастырь «Балтийского порта» Хуршилман сослан на Томь до окончания войны за пропаганду в пользу немцев’.

Стоит понимать, что в огузских языках при передаче оттенков действия, осуществленных в прошлом, посредством форм *-muş* и *-muşdyr*

существует семантическая дифференциация, где первый аффикс употребляется для передачи значения заглазости, а сочетание аффиксов *-muşdyr* подчеркивает результативный характер действия. Однако в текстах исследуемых нами газет такого семантического разделения не наблюдается и оба варианта могут выражать как заглазность, так и результативность действия.

Третье множественного числа оформляется, также как и рассмотренные выше формы прошедшего времени, посредством аффикса числа *-lar/-lär*, который в данном случае указывает не на лицо, а на согласование в числе. Такой вариант оформления, как правило, характерен для текстов газет «Борхане таракки» и «Вақыт»: *Bu eř xosusynda möselmanlar cämğyjät jasab küb möşawärälärdän soñ... qarar qujmyşlar* [«Хажитархан декабрь 31». Б. т. 1906. № 57] / ‘В данном вопросе мусульмане, основав общество, после долгих обсуждений приняли решение...’; *Çucyq, Täğlim älcyjaät här ikese Qazanda “Mäğarif” kitabxanäse tarafyndan näşer itelmeşlar* [«Шаһид Гавани әсәрләре», «В.» 1909: № 428] / ‘И учебник для детей, и издание, обучающее чтению Корана, опубликованы библиотекой «Мағариф»’; *Zemstva, wä bařqa firmalardan 42 pluğ, 29 wejalka, 3 molotilka almyşlar* [«Өяздә һөнәр вә кәсеп». К. 1913. № 26] / ‘Взяли у земств и других фирм 42 плуга, 29 веялок, 3 молотилки’.

Кроме того, как и в случае спряжения рассматриваемой формы с аффиксами третьего лица единственного числа, в текстах газет встречается вариант оформления третьего лица множественного числа показателя прошедшего результативного времени на *-muş* посредством сочетания аффикса числа *-lar/-lär* и аффикса сказуемости *-dyr/-der*: *Xälbuki şul Badraq awylynyñ bařqa bağzy ber çuaşlary üzläre möselmanlyqğa çuqmyşlardyñ* [«Газеталардан. Чуашка кыз бирү». Б. т. 1906. № 28] / ‘Между тем некоторые другие чуваша из деревни Бадрак сами приняли мусульманство’; *Läkin kiräk äwäl wä kiräk jaurupalylar ber närsäne lajqy däraçäsendä ähämiyätkä almamyşlardyñ* [«Төркия вакыйгатенә бер нәзер». В. 1909. № 460] / ‘Однако европейцы по началу надлежащим образом не учли одну вещь’; *Nimes ticarät agentlary Afriqanyñ här tarafyna taralyb ingliz wä fransuz fabriqalary agentlarynyñ artlaryna töşmeşlärder* [«Нимес рәкәбәте». К. 1914. № 577] / ‘Немецкие торговые агенты, распределившись по всей Африке, стали преследовать агентов английских и французских фабрик’.

Как было указано выше, функционирование рассматриваемой формы прошедшего времени с аффиксами первого и второго лица в текстах газет носит ограниченный характер, что объясняется их распространенными в рамках газетных текстов семантическими оттенками. Так, в текстах обнаруживается форма прошедшего результативного времени на *-muş*, осложненная аффиксом первого лица единственного числа *-um/-em*, который употребляется в соответствующей функции в современном турецком литературном языке [1: 232]: *Zyjafät mäclesendä güjä* “*Zyjafät häzerläüçelärgä, zyjafät häzerlädekläre öçen toryb täğzyjm idik*” dimešem [К. 1917. № 1136] / ‘На званом ужине я почти сказал «Давайте стоя поблагодарим тех, кто подготовил этот званый ужин, за то, что они подготовили его»’.

Также в текстах газет зафиксировано употребление формы на *-muş* с аффиксом второго лица множественного числа *-syz/-sez*, которое употребляется в современном татарском литературном языке в функции аффикса соответствующего лица с синонимичным показателем прошедшего результативного времени на *-ğan* [4: 121]: *Xatyjb äfände maqsudyny söjläb betergäç wäkillärä äjtde sez wäkillär niçä meñ xalyqnyñ xedmätene östeñezä almyšsyz* [«Вэкиллэр озату». Б. т. 1907. № 79] / ‘Господин хатыйб, после того, как закончил свою речь, обратился к делегатам: «Вы, делегаты, взяли на себя работу сколько тысяч человек»’.

Отрицательная форма прошедшего времени на *-muş* образуется при помощи аффикса глагольного отрицания *-ma/-mä*. В зависимости от имеющихся в основе глагола широких и узких гласных один из двух вариантов отрицательной частицы прибавляется к основе глагола перед показателем времени: *Kitabčydan üradnik ağaj* “*prava*” *taläb itmämeš* [«Үрәдник баш кисте». Б. т. 1907. № 89] / ‘Дядя урядник не попросил «права» у продавца книг’; *Palitsijä qyzny qysyb qarasa da, qyz üz süzendä nyq tormyš wäkilen tašlab kitmämeš, min möslimämen dimešder* [В. 1910. № 563] / ‘Не смотря на то, что полиция пыталась прижать девушку, она твердо стояла на своих словах, не бросила представителя, говорила «Я — мусульманка»’; *Räximcan Zakirof Sember gubernasy Buwa öjäge Suqsu qarjasynyñ. Xastalyqdan möхарäbäjä varmamuyš* [«Яралы мөселманнар». К. 1914. № 512] / ‘Рахимжан Закиров из деревни Суксу Буинского уезда Симбирской губернии. По причине болезни не пошел на войну’.

В отличие от поэтических произведений, созданных на старотатарском литературном языке, функционирование формы на *-muş* в текстах

газет характеризуется наличием сформированной семантической структуры. Однако в противовес семантической структуре синонимичной на грамматическом уровне формы на *-ğan* показатель прошедшего результативного времени на *-туш* не отличается ярко выраженной полисемантическойностью. В текстах она, как правило, употребляется при выражении того или иного прошедшего действия, характеризующегося наличием семантического оттенка результативности: ...keşe qoturtuy bujynča manarxičeski partijägä jazylğan da şuña ükeneb häm qurqyb üz üzene qatıl itmeşder [«Хажитархан хэбэре». Б. т. 1907. № 75] / «...по подстрекательству людей, записался в монархическую партию, сожалея об этом и испугавшись, наложил на себя руки»; Qazan kupesy Ğabdulla Ütämeşefneñ ğaqylğa kimčelege şuña kürä ul birgän veksellärneñ iğtibargä alynmujaçağy aqrüžnoj sud tarafyndan iğlan qylynmuşdyr [«Дахили хэбэрлэр». В. 1910. № 700] / «У казанского купца Габдуллы Утямышева имеется нарушение умственного развития, поэтому окружным судом было объявлено, что выданные им вексели не будут иметь силы»; Şul uq usjezd belä ber waqytta vystafqa da jasalmuşdyr [«Янгынга каршы тору өчен зур жыен». К. 1914. № 427] / «В одно время с данным съездом была организована и выставка».

Кроме того, характерной особенностью функционирования рассматриваемой формы в текстах периодической печати, является выражение посредством нее действия, имевшего место в прошлом, свидетелем которого говорящее лицо не являлось и узнало о факте совершения действия со слов третьих лиц: Şurai ömet gazetasynyñ ifadəsenä küräixitaläçy bolğarlar qoral, bomba, dinamit ilä eş beterä belmäjäçäklärene añlab... Ameriqağa küçmägä başlamuşlardyr [«Сяяси хэллэр». Б. т. 1907. № 79] / «Судя по разъяснению газеты «Шураи умит», болгарские революционеры, осознав, что не смогут закончить свое дело при помощи оружия, бомбы и динамита,... начали перебираться в Америку»; Alyñgan xəbärlärgä kürä soñğy suğyşlarda bulğan төрөк ğaskärläre bik küb täläf bulğanlar. Mäsäla: 27 wä 29 nçy divizijädäge hämә polqlarnyñ jarty ğaskäre safdan çyqmuşdyr [«Рус – төрөк арасында». В. 1915. № 1634] / «Судя по полученным известиям, погибло очень много турецких солдат, участвовавших в последних боях. Например: вышли из строя половина солдат всех полков 27 и 29 дивизий»; İşetelüwenä kürä, bu eş berničä köngä kiçekderelmeşder [«Дахили хэбэрлэр». К. 1915. № 799] / «Судя по имеющейся информации, данное мероприятие перенесено на несколько дней».

Еще одним значением, обнаруживающимся крайне редко ввиду ограниченного функционирования в текстах газет формы на *-туџ*, осложненной аффиксами первого лица, является выражение действия, совершенного в недалеком прошлом самим говорящим: *Zujafät mäclesendä güjjä* “*Zujafät häzerläüçelärgä, zujafät häzerlädekläre öçen toryb täğzyjm idik*” dimešem [К. 1917. № 1136] / ‘На званом ужине я почти сказал «Давайте стоя поблагодарим тех, кто подготовил этот званый ужин, за то, что они подготовили его»’.

При этом, форма на *-туџ* выступает в качестве грамматического синонима формы на *-ды*. Стоит отметить, что такое замещение форм не определяется в качестве их полноценного соответствия, так как для формы на *-туџ* более важным является не само действие, а его результат, который характеризует состояние субъекта действия в настоящее время. Между тем, такое замещение при помощи формы прошедшего результативного времени значения, характерного для формы на *-ды*, обнаруживается и в диалектах татарского языка, в частности в говорах среднего диалекта [6: 399]. Однако в качестве морфологической формы здесь выступает грамматический синоним формы на *-туџ* — показатель прошедшего результативного времени на *-ğan*. В поэтических текстах, созданных на старотатарском литературном языке, в случаях, когда форма на *-туџ* принимает аффиксы первого и второго лица единственного числа, также обнаруживается ее соответствие прошедшему категорическому времени на *-ды* [2: 137].

В целом, как показывают материалы, хотя форма на *-туџ* и является ядерной грамматической формой в рамках морфологической системы текстов татароязычной периодической печати начала XX в., в диахроническом плане прослеживается ее постепенное вытеснение народно-разговорной формой прошедшего результативного времени на *-ğan*. Между тем, сам факт параллельного функционирования в рамках старотатарского литературного языка начала XX в. двух синонимичных на грамматическом уровне временных форм, объясняется как приверженностью к употреблению в языке традиционных общетюркских языковых элементов, так и определенным влиянием со стороны огузских языков и подчеркивает наличие в литературном языке рассматриваемого периода функционально-стилистической дифференциации.

Принятые сокращения источников:

1. В. — «Вақыт».
2. Б. т. — «Борхане таракки».
3. К. — «Кояш».

Литература:

1. *Кононов А. Н.* Грамматика современного турецкого литературного языка. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — 569 с.
2. *Негматуллов М. М.* Роль и место огузских элементов в истории развития татарского языка: дис. ...канд. филол. наук. — Казань: Инст. яз., лит. и ист. им. Г. Ибрагимова КФАН СССР, 1983. — 223 с.
3. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология / Отв. ред. Э. Р. Тенишев. — М.: Наука, 1988. — 557 с.
4. Татар грамматикасы: өч томда. Тулыландырылган 2 нче басма / проект. жит. М.З. Зәкиев. — Казан: ТӘҺСИ, 2016. — Т. II. — 432 б.
5. Татар әдәби теле тарихы (XIII – XX йөз башы) / И. Б. Бәширова, Ф. Ш. Нуриева, Э. Х. Кадыйрова, Р. Ф. Мирхәев; фәнни ред. Ф. М. Хисамова. — Казан: ТӘҺСИ, 2017. — II т.: Морфология. Грамматик категорияләренң структур-субстанциональ үзенчәлеге һәм функциональ-стилистик мөмкинлекләре: язма традицияләр, норма һәм вариантлылык. — 888 б.
6. *Юсупов Ф. Ю.* Морфология татарского диалектного языка. Категории глагола. — Казань: Фэн, 2004. — 592 с.

Р. Ф. Мирхаев

К проблеме исследования социальной обусловленности функционального развития татарского языка в историческом аспекте

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы, связанные с исследованием социальной природы функционального развития татарского языка в историческом аспекте. В частности автором на основе языкового материала второй половины XIX – начала XX вв. и выработанного им алгоритма научно-исследовательских действий раскрываются корреляционные отношения между социокультурными и лингвистическими факторами. Тем самым доказывается выдвинутая в рамках исследования гипотеза о дуалистичном характере языковой эволюции.

Ключевые слова: Татарский язык, диахроническая социолингвистика, функциональное развитие языка, социальные условия развития языка, языковая ситуация, функциональная парадигма языка, социально-речевой портрет, лексико-семантическая система языка

R. F. Mirkhayev

On the problem of studying the social conditionality of the functional development of the Tatar language in the historical aspect

Abstract: The article deals with issues related to the study of the social nature of the functional development of the Tatar language in the historical aspect. In particular, on the basis of the linguistic material of the second half XIX – beginning XX century and the algorithm of research activities developed by him, the author reveals the correlation between sociocultural and linguistic factors. This proves the hypothesis put forward in the framework of the study about the dualistic nature of language evolution..

Key words: Tatar language, diachronic sociolinguistics, functional development of language, social conditions of language development, language situation, functional paradigm of language, socio-speech portrait, lexico-semantic system of language

В условиях современной действительности, в которой национальные языки все больше подвержены влиянию социокультурных факторов, связанных с глобализационными процессами, перед мировым сообществом остро стоит вопрос сохранения того уникального языкового многообразия, которое человечество унаследовало от предыдущих поколений. По мнению специалистов, если в ближайшем будущем не будут приняты какие-либо действенные меры, к середине нынешнего столетия из употребления выйдет почти половина существующих на сегодняшний день языков. В определенной степени данная проблема актуальна и для татарского языка.

В свете этого в рамках современной лингвистики неоспоримую актуальность приобретают исследования, направленные на выявление социальных механизмов поддержания и развития функциональной мощности подверженных угрозе исчезновения языков. И здесь получению необходимых результатов может способствовать обращение к историческим периодам, в которые тот или иной язык достиг наивысшей точки своей эволюции в указанном аспекте. Для татарского языка таковым является вторая половина XIX – начало XX века. В историческом плане именно этот хронологический промежуток считается самым эффективным в плане его функционального развития, что проявилось в расширении как сред и сфер функционирования, так и лексико-семантической и грамматической структур. Учеными данный период характеризуется как время языкового ренессанса [4: 209–201; 5: 153; 1: 4]. И все это происходило в условиях национальной политики царской администрации, направленной на притеснение прав национальных меньшинств империи, что еще раз подчеркивает его уникальность.

Как известно, одним из показателей развитости языка в функциональном плане является наличие его различных модификаций, посредством которых обслуживаются коммуникативные потребности общества в определенных сферах жизни. И исследование видов языковой дифференциации, социальная маркированность которых уже давно не подвергается сомнению, является одним из важных направлений лингвистической науки, поскольку дает возможность описать как современное состояние языка, так и реконструировать его в более ранних этапах. Другими словами, изучение языковых членений способствует более детальной интерпретации явлений и закономерностей эволюции языка, а также происхождения структурных элементов его внешней и внутренней организации.

В сущности, за исключением отдельных случаев, всякий язык не является в полной мере гомогенной структурой, а представляет собой совокупность взаимосвязанных функциональных подсистем, статус которых определяется характером языковой ситуации. При этом выделяются первичная и вторичная ступени языковой дифференциации. Если первая включает в себя членение языка на такие страты как литературная, народно-разговорные (территориальные и социальные диалекты, койне, общенародно-разговорный идиом) и просторечная, вторая подразумевает его дифференциацию в рамках указанных подразделений на функционально-стилистические, территориальные (пространственные), временные (хронологические) подсистемы. В татарском языкознании исследование различных разновидностей татарского языка имеет давнюю традицию, которая своими корнями уходит к середине XIX в. На ее основе выросла целая научная школа, в трудах представителей которой в подробностях изучены лексические, фонетические и грамматические особенности как литературной, так и разговорных форм существования татарского языка, в частности его диалектов. Как показывает анализ научных трудов, исследования в области татарского литературного языка в основной своей массе выполнены в диахроническом аспекте и направлены на реконструкцию его письменных норм и традиций. Работы же татарских диалектологов, за исключением отдельно взятых исследований, в целом нацелены на изучение современного состояния лексического состава, фонетической системы и грамматической структуры региональных разновидностей татарского языка, а история становления и развития его разговорных форм ждет своего дальнейшего изучения.

Далее в диахронической социолингвистике в качестве основной структуры, которая «детерминирует функционирование и развитие своего языка, социализирует, присваивает либо отвергает те или иные варианты языковой техники, как спонтанно порождаемые эволюционирующей системой данного языка, так и проникающие из других родственных и неродственных лингвем» [2: 6], выделяется социалема, т.е. «языковой коллектив, в рамках которого осуществляется обмен социальной информацией, речевое взаимодействие на данном языке или диалекте» [Там же]. В историческом плане именно общественно значимая деятельность представителей отдельно взятых социальных слоев, групп и сообществ накладывает свой отпечаток на внешней и внутренней структуре языка, пробуждая тем самым механизмы его развития.

Принимая во внимание эти факты, автором была выдвинута гипотеза о том, что обеспечившие развитие татарского языка во второй половине XIX – начале XX вв. социальные механизмы нашли свое отражение во взаимодействии основных форм существования татарского языка в рамках его сред функционирования и сфер употребления, сложившихся к указанному периоду, в стратификационно-ситуативных параметрах структуры социально-речевого портрета основных корпоративных групп татарского общества второй половины XIX – начала XX вв. и в лексико-семантической системе татарского языка. При этом имевшие в нем в указанный период позитивные трансформации стали возможными благодаря поддержке экстралингвистических факторов на лингвистическом уровне. Другими словами, язык в функциональном и структурном отношении должен достичь того состояния эволюционной зрелости, при котором он и сам мог бы эффективно реагировать на воздействие социокультурных перемен.

Для подтверждения выдвинутой гипотезы было проведено исследование [3], целью которого явилось раскрытие корреляционных отношений между имевшими место в татарском обществе во второй половине XIX – начале XX вв. социокультурными процессами и происходившими в данный период на различных участках татарского языка системными трансформациями. Достижение намеченной цели было осуществлено при помощи алгоритма научно-исследовательских действий, который включал в себя:

- анализ социальных условий развития татарского языка в рассматриваемый период;
- реконструкцию его функциональной парадигмы, описание сред и сфер употребления;
- определение степени соотнесенности речевой практики основных корпоративных групп татарского общества второй половины XIX – начала XX вв. с функциональными стратами татарского языка;
- выявление коммуникативных сфер и социальных ситуаций, в рамках которых осуществлялась речевая практика представителей данных сообществ;
- изучение особенностей репрезентации имевших место в татарском обществе на обозначенном историческом этапе социокультурных явлений внутри семиологических классов имен собственных, абстрактных и конкретных слов.

Как показало исследование, функциональное развитие татарского языка во второй половине XIX – начале XX вв., было вызвано прежде всего социокультурными факторами, а именно происходившими в татарском обществе переменами общественного, экономического и культурного характера. Но они не имели бы существенного действия, если бы не последовало ответной реакции на языковом уровне. По нашему мнению, к указанному периоду татарский язык достиг того эволюционного уровня, который позволил ему эффективно реагировать на новые экстралингвистические реалии.

Сложившаяся в татарском обществе ко второй половине XIX – началу XX вв. языковая ситуация характеризуется дополнением эндгlossных отношений с экзогlossными, которые проявились в соприкосновении татарского языка с арабским и персидским языками в таких сферах как организованное обучение, художественная литература, наука, религиозный культ и ограничили рамки корпоративной группы духовенства, мугаллимов, шакирдов. Мы считаем, что именно вследствие ограниченности социальной и коммуникативной баз экзогlossных отношений многовековое иноязычное воздействие на функциональное развитие татарского языка оказалось не столь существенным, хотя в определенной степени оно в виде заимствований все же имело место в становлении его лексической системы и грамматической структуры.

В отличие от экзогlossных, эндгlossные отношения, которые нашли свое отражение во взаимодействии литературных и разговорных страт татарского языка, а также их различных разновидностей, во второй половине XIX – начале XX вв. охватывают все коммуникативные сферы и слои общества. Из всех форм существования татарского языка в указанный период наибольший престиж среди населения имела письменная разновидность его литературной идиомы — старотатарский письменный литературный язык, который на протяжении многих веков наряду с арабским и персидским языками обслуживал такие сферы как организованное обучение, художественная литература, наука, делопроизводство, личная переписка и религиозный культ. В силу определенных исторических, культурных и социальных факторов в нем доля иноязычной составляющей намного превышала собственно татарской, что в свою очередь привело к его разобщенности с разговорными идиомами татарского языка. Однако, несмотря на это, наряду с коммуникативной деятельностью образованных слоев, пусть и ограниченное, он все же

имел применение и в процессе речевой практики остальной части населения. В рассматриваемый период социальная база литературной идиомы татарского языка в результате интенсификации его взаимодействия с диалектами и общенародно-разговорной стратой расширилась еще больше и это в свою очередь способствовало проникновению элементов разговорных идиомов татарского языка в коммуникативные сферы более высшего ранга, нежели хозяйственная деятельность и быт.

Во второй половине XIX – начале XX вв. вследствие трансформации татар из феодально-патриархальной народности в прогрессирующую буржуазную нацию расширились и границы сред бытования татарского языка. В этот период он начинает функционировать в качестве коммуникативного средства общенационального масштаба, способного удовлетворять потребности всего общества не только внутри традиционной деревенской среды обитания, но и в новых городских условиях. В свою очередь это задавало тон указанным выше внутриязыковым процессам, так как взаимодействие различных форм существования татарского языка во второй половине XIX – начале XX вв. более интенсивный характер приобрело именно в административных, промышленных, торговых и культурных центрах. Новые социальные прослойки и профессиональные сообщества, в рамках речевой практики которых он все больше приобретал черты национального языка, способного обеспечить интеграционные процессы между этнографическими и социальными группами татарского народа, также формировались в городской среде. Если до рассматриваемого периода данную функцию в основном выполняла письменная разновидность его литературного идиома, в новых условиях в этом плане определенную значимость обрели и разговорные формы. Возрастающую роль последних в общенациональном масштабе в первую очередь способствовала хозяйственная деятельность представителей торгового и промышленного капитала, которые во второй половине XIX – начале XX вв. существенно укрепили свои позиции в обществе и заняли в нем одну из высоких ниш. Кроме этого обширную социальную базу разговорным стратам татарского языка обеспечили и представители других социальных слоев, групп и сообществ, а именно муллы, хальфы, шакирды, приказчики, крестьяне и ремесленники-кустари.

Языковые трансформации сопровождались также переосмыслением роли и места тех или иных идиомов татарского языка в различных коммуникативных сферах. Если до второй половины XIX – начала

XX вв. такие высшие сферы как общественно-политическая деятельность, организованное обучение, художественная литература, наука, делопроизводство и религиозный культ наряду с арабским и персидским языками обслуживались только литературной стратой татарского языка, а именно его письменной разновидностью, то в указанный период начинается интенсивное проникновение в указанные сегменты и его разговорных форм, за которыми до этого традиционно были закреплены только сферы хозяйственной деятельности и быта. Другими словами, на рассмотренном историческом этапе татарский язык в качестве нового коммуникативного средства общенационального масштаба проникает во все участки жизнедеятельности татарского общества и тем самым в полном объеме активизирует свои внутренние ресурсы, что в свою очередь также дало определенный импульс его развитию в функциональном плане.

Детерминировавшая функциональное развитие татарского языка во второй половине XIX – начале XX вв. интенсификация лингвистических контактов между основными формами существования татарского языка и их функциональными разновидностями, а также расширение границ сред бытования и сфер функционирования языковых структур в первую очередь были связаны с речевой практикой представителей основных корпоративных групп татарского общества рассматриваемого периода, в частности купцов, торговцев и приказчиков, религиозных служителей, мугаллимов и шакирдов, а также крестьян и простых горожан. Прагматические установки, которые задавали тон деятельности данных лиц в хозяйственной и культурной областях, наложили свой отпечаток на характере их социально-речевых портретов, способствовали продвижению основных лингвистических компонентов последних, а именно разговорных форм татарского языка, в высшие коммуникативные сферы, в рамках которых и происходило их взаимодействие с литературной стратой.

В свете сказанного примечателен пример татарских коммерсантов — представителей зарождающегося национального торгового и промышленного капитала, который в рассматриваемый период все активнее начинает выступать на общероссийском экономическом пространстве. Стратификационно-ситуативные параметры социально-речевого портрета указанных субъектов общественных отношений характеризуются доминированием общенародно-разговорной идиомы — общедоступно и понятного всем участникам деловой коммуникации средства обще-

ния. В дальнейшем, по мере укрепления позиций представителей деловых кругов в обществе, все существеннее становилось влияние их речевых предпочтений на языковую ситуацию, в том числе и на уровне высших коммуникативных сфер, а не только хозяйственной деятельности и быта, в рамках которых состоялись основные лингвистические черты данного полигlossного, но одноязычного по своей сути социального общества. Другими словами, утилитарно-прагматические установки делового мира задали тон лингвистическим процессам в масштабах всего общества, которые в большей степени носили рефлекторный характер.

Как уже было сказано, влияние социокультурных факторов на функциональное развитие татарского языка во второй половине XIX – начале XX вв. стала возможной лишь благодаря тому, что оно было поддержано и на внутриязыковом уровне. Об этом свидетельствуют факт отражения в полном объеме происходивших в татарском обществе в указанный период новых явлений в рамках всех семиологических классов лексико-семантической системы татарского языка и их тематических групп. Лингвистическая репрезентация общественных, экономических и культурных изменений происходила посредством осложнения семантики лексических единиц соответствующими коннотациями, активизации лексем определенных категорий, в частности вербализирующих социально значимые понятия и категории, и заимствования из других языков новых слов.

Подводя итог к сказанному, следует отметить, что проведенное нами исследование в полной мере подтвердило выдвинутую в его рамках научную гипотезу о дуалистичном характере языковой эволюции, которая проявляется в корреляционных отношениях между социокультурными и лингвистическими факторами. В перспективе выстроенный и апробированный автором алгоритм анализа социальной обусловленности функционального развития татарского языка может быть применен и в отношении других тюркских языков. Полученные в ходе исследования результаты в условиях современных реалий могут быть использованы в процессе выработки мер поддержки функциональной активности национальной лингвистической среды и сохранения ее самобытности.

Литература:

1. *Бәширова И. Б.* XIX гасыр ахыры – XX йөз башы татар әдәби теле: жанр-стильләре, аерым грамматик категорияләрдә норма һәм вариантлылык. — Казан: ТӘНСИ, 2008. — 340 б.

2. Диахроническая социолингвистика / [В.М. Алпатов, А.Н. Баскаков, Г.К. Бенедиктов и др.; отв. ред. В.К. Журавлев]. — М.: Наука, 1993. — 203 с.
3. *Мирхаев Р. Ф.* Социальная природа функционального развития татарского языка во второй половине XIX – начале XX веков: дис. ... д-ра филол. наук. — Казань, 2023. — 418 с.
4. *Хаков В. Х.* Татар әдәби теле тарихы. — Казан: КДУ нәшр., 1993. — 325 б.
5. *Хаков В. Х.* Тел – тарих көзгесе (Татар әдәби теленең үсеш тарихыннан). — Казан: Татар. кит. нәшр., 2003. — 295 б.

A. V. Obratsov,
A. S. Suleymanova

The “Arab man” of Turkish fairytales (based on the materials of Naki Tezel)

Аннотация: В данной статье, на основании материалов сборника «Стамбульские сказки», собранного известным турецким фольклористом Наки Тезелем, делаются выводы, позволяющие скорректировать устоявшийся перечень демонических персонажей турецкого фольклора. Помимо известного персонажа «арап», можно говорить и о его женской ипостаси «арапка», наделенной, в большинстве случаев, аналогичными характеристиками и свойствами. Появление данного героя, очевидно, связано со средой бытования данных сказок и особенностями быта османской столицы — Стамбула.

Ключевые слова: Турецкие сказки, Стамбульские сказки, Наки Тезель (Naki Tezel), Арап / Арапка (Arap / Arap kızı) Женский демонический персонаж

Abstract: This article, drawing on “Istanbul Fairytales” collection by famous Turkish folklorist Naki Tezel, presents the conclusions which allow for the elaboration of the well-established list of the demonic characters in Turkish folklore. In addition to a popular character the “Arab man” his female variant the “Arab woman”, endowed with similar qualities and features, also comes to the fore. The appearance of this personage is obviously related to the cultural milieu of Istanbul, the capital of the Ottoman Empire, where these fairytales circulated.

Key words: Turkish fairytales, Istanbul fairytales, Naki Tezel, Arab man, Arab woman, female demonic character

When it comes to the body of Turkish folk tales, the names of Ignác Kúnos (1860–1945) and Pertev Naili Boratav (1907–1998) are the first to come to mind. Specialists in the field might also refer to Gyula Németh (1890–1976) and Mehmed Tevfik (1843-1893). However, the authenticity of the materials, presented in these collections, is raising more and more questions. We will touch upon the most important of them:

First, Ignác Kúnos, a Hungarian Turkologist and folklorist, is known to have been recording fairytales not at first hand (i.e. directly from story-tellers), but in the retelling of his informants, who also used to edit the texts. Moreover, the materials had been first published in the Hungarian language in 1887–1889 and became part of scholarly discourse only after their translation into English in 1896.

Second, the vast collection of Pertev Naili Boratav, which contains from 2000 to 4000 fairytales and legends, undoubtedly, is very informative and precious. However, being an ardent admirer of Antti Aarne's (1867–1925) theory and classification system, the Turkish scholar is nowadays believed to have modified the original material to some extent.

Third, the collection of another scholar Gyula Németh, despite being quite interesting, was originally harvested in the Turkish regions of contemporary Bulgaria (the city of Vidin) and therefore bears the traces of numerous contaminations with Slavic materials.

Finally, Ottoman writer Mehmed Tevfik “Çaylak”, being certainly a talented man, would engage in many things, but quickly lose interest, bringing few of them to completion. Thus, his novel “A Year in Istanbul” (1881–1883), one part of which contains a fairytale, became one of the first works of the “new” Turkish literature, translated into a European language, but was never completed.

Naki Tezel (1915–1980), who was justly regarded as an outstanding folklorist in his country, but, unfortunately, fairly known outside Turkey, stands out compared to others. He graduated from the Faculty of Law of Istanbul University in 1940, held different bureaucratic positions in Istanbul and the provinces, including the General Directorate of Press and Publishing and the Ministry of Commerce, and worked twice as head of the Agency of the Employment and Labor Disputes Regulations. While studying at the university he started publishing his works in literary journals under different pen names. His first folklore collections began to be published since 1936; all together about 25 books were released. Among these the most popular are: “Keloğlan Tales” (1936), “İstanbul Tales” (1936), “The Tales of Koroğlu” (1939) and “Turkish Folk Stories” V.1–2 (1971). Naki Tezel would insist that he never resorted to the services of the informants and intermediaries and published first hand materials in their original versions without any alterations, as evidenced by the variability of proper nouns and the inconsistency in the usage of the singular and plural forms of numerals and verbs. Tezel's collection

of tales “İstanbul Tales” (İstanbul Masalları), which dates back to the late thirties of the XX century, makes significant adjustments to the interpretation of the images of many fairytale characters.

For example, we will examine such a character as the “Arab man” (Arap). Iya V. Steblova in her “Essays on Turkish Mythology” features this personage as a male character, similar to a jinnee, who can act both as a magical assistant and an opponent of the protagonist. Contemporary Turkish researcher Seçkin Sarpkaya draws parallels between “the Arab man” and the “*Deva*” and finds a number of similarities between these two characters especially in appearance, such as their great height and monstrously deformed facial features “with one lip reaching the sky and the other one hanging to the ground”. However, as “the Arab man” might have the name of his own (most commonly this name is “Oh”) the scholar attributes “the Arab man” to the class of demons and jinns, that is creatures, dangerous to people. It is also noteworthy that the scholar goes further than I.V. Steblova and points to the ability of the Arab man to turn into a female (a beautiful lady, a lady-warrior) [4: 147]. The fact that the Arab man usually appears when a hero accidentally utters: “Oh” allows another researcher Fadima Tykbash Adak to draw a conclusion that the Arab man from Turkish fairytales resembles wizard Oh, an old forest man, featured in Russian fairytales, in particular, in the one called “Wizard Oh and his Apprentice”. However, we have some doubts regarding this parallel, as it is based only on a common greeting word.

The popular view of the Arab man as a male character finds its confirmation not only in fairytales. Thus, the materials of Metin And, which provide insight into folk play-performances, also contain references to the male version of the “Arab”, in particular, in the role of the abductor of beloved ones/brides. It is worthy of note that the abduction of women is one of the oldest motifs in folklore in general and folk epic, in particular. In this case the accentuation of sexual (phallic) component takes place. Here is an episode from a performance in Fethiye:

“Arab’s” body is smeared with grime. “Dede”, another personage of the performance, puts on a white beard, sprinkles flour on his hair and attaches a special cushion to his back to soften the blows and imitate a hunchback. Between the legs of the “Arab” there is a stick, which apparently is due to represent a phallus. Another man dresses up as a girl and the fourth one - as a demon (shaytan). While the “Arab” is dancing, the “Demon” abducts and hides the “Bride”. When the “Arab” notices this, he attacks the “demon”,

“Dede” and the audience, swinging his stick. A belt, a lash, a tail, which would alternately burn down and grow back, etc might serve as phallic symbols [6: 193]. In this regard it is relevant to recall an episode of Russian folk legends, where Kalin makes amorous advances toward Evpraksiia, the wife of Prince Vladimir.

In this context “Istanbul Tales”, collected by Naki Tezel, may be of interest to scholars due to the fact that they are mostly dominated by the female version of the Arab – the Arab woman (arap kızı, arap kadın). Out of eight fairytales, only in one this character is featured as a man (№ 68, “The Tale of a Man, Who Gave Birth to a Child”). In another one (№ 48, “The Tale of an Arab”) the character changes gender in the course of the play, having turned into heroine’s nanny.

In most of the cases fairytale Arab women have low social status – that of maids and wet-nurses (№ 2,16,36,48), while the position of male Arabs is usually not indicated (№31,48,68). According to Sarpkaya, in some texts Arab men act as mentors/caregivers (lala) or as equeries /grooms (üzengi) [10: 146], i.e. are of the same social standing as Arab women.

Only in fairytale № 50 the Arab woman belongs to the elites as a wife of a noble man. However, tale № 50 is a parable rather than a fairytale and aims at illustrating the proverb “Whoever the heart loves, she is the beauty”. Thus, the heroine says: “I am an ugly Arab woman, but in my husband’s eyes I am a stunning beauty” [12].

Very dark skin, typical of the zingi-Africans, is a distinctive feature of the appearance of the Arabs: №2 “on one knee of a young hero there is an Arab woman, on the other – a white beauty”, in № 16 “What could have happened to me. The sun has burnt and blackened me. The wind has blown on me and dried me up”, №31 “Than a man in old rags clapped his hands and a black slave appeared...”

The ugly appearance/deformity of the character is also stressed:

№ 36 “He looked and saw an Arab woman with a face like that of a giant-ess”, №48 “Suddenly out of nowhere a horrible Arab appeared”, №48 “The nanny was grinning uncannily, bearing her teeth”, №50 “I am an ugly Arab woman...”, №68 “Then she clapped her hands and an Arab man appeared before her; one of his lips reached the sky and the other one was hanging to the ground”.

Understandably, the milieu and setting in which these tales emerged and circulated, namely, the capital city of Istanbul can account for the develop-

ment of the above-mentioned variants and characteristics. There were many slaves in the city; it also hosted Esir Pazari, the biggest slave market of the Empire. “Arab” was a common designation for the natives of North African countries and regions, where slave markets also existed. The living standards in the capital allowed buying and keeping slaves not only in Sultans’ palaces and mansions of the nobility. Moreover, it has long been noted that representatives of neighboring familiar peoples often act as antagonists and/or assistants of the hero. One can recall the names of Kalin (Kalyn), Tugarin/Tugaretin, Batyga, Batyi Kamanovich, Batei Bateevich, Abatui Abatuevich, Beteian Buteianovich, Batur Batvesov, Kozarin and other personages of Russian legends, bearing Tatar and/or Polovtsian and at a later time Polish-Lithuanian names, such as Limbal, Witviki, Liviki and many others. Arapin from unakskie songs of Southern Slavs, Serbs, Montenegrins and above all Bulgarians should be also mentioned in this context [3:68]. By the way, Arapin is also nicknamed “Black Arab” and the dark color of his skin is also often emphasized.

It is noteworthy, that among fairytale Arab women only one has a proper name Kademhayır Kalfa (№2 The Tale of Merchant Mustafa-Effendi). The name (Kademhayır) consists of two parts which literally mean step (as a measure of length, approximately 37-38 centimeters) and good fortune/welfare. In the Ottoman period palace slave-girls often bore compound names with “kadem” as one of the components [8:478]. This might be a reference to the sacred relic – the footprint of Prophet Muhammad (Kadem-i Sheriff), stored among the treasures of the Sultan Palace. In this fairytale the Arab woman, called Kademhayır, acts, although unsuccessfully, as a matchmaker/mediator, as she belongs both to the realm of the masters and that of the servants.

African type of beauty, especially the one, showing Negroid features, was a far cry from Ottoman standards, dominated by the Caucasian and South Slavic types. However, the idea of a threat, posed by black men, even if they were eunuchs, to the harem ladies, implicitly remained and found reflection in folk literature. Apart from the above-mentioned observations of M. And, I.V. Steblova also points at the sexual appeal of the fairytale “Arabs” and notes that: “Despite their ugly appearance “Arabs” are very popular with women, who cheat on their husbands with them, including not only ordinary mortal men, but also padishahs (Two Unlucky Padishahs”, “The Old Gardener”) and husbands, endowed with magical powers (“Benli Bahri”). At the same time,

Arabs mistreat and abuse women, although the latter put up with this, until the fairytale heroes interfere with the situation” [4: 13–14].

Thus, although the gender-based pairs of characters are not uncommon in Turkish fairytales: son – daughter, brother – sister, husband – wife etc; doubling of a demonic personage occurs only in one pair: *dev* – mother *dev* (*dev anası*).

Therefore, the materials of “İstanbul Tales”, collected by Naki Tezel, make it possible to elaborate the list of Turkish fairytale folk personages, which may be due to the conditions of their creation and circulation.

References:

1. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. — 2-е изд., испр. — М.: Восточная литература, 2004. — 462 с.
2. Пропп В. Морфология волшебной сказки; Исторические корни волшебной сказки; Русский героический эпос. — СПб.: Азбука, 2021. — 1168 с.
3. Путилин Б. Н. Героический эпос и действительность. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1988. — 223 с.
4. Стамбульские сказки: собрал и записал Наки Тезель / Пер. с тур. А. С. Сулеймановой, А. В. Образцова; под ред. А. С. Аврутиной. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2023. — 274 с.
5. Стеблева И. В. Очерки турецкой мифологии. — М.: Восточная литература, 2002. — 102 с.
6. Турецкие сказки / Сост., пер., вступит. статья и примеч. И. В. Стеблевой. — М.: Наука, 1986. — 404 с.
7. And M. Oyun ve Bûgü. Türk kültüründe oyun kavramı. — İst., Yapı Kredi Yayınları, 2003. — 576 s.
8. Boratav P. N. Zaman Zaman içinde. — Ankara, İmge Yayınevi, 2009. — 271 s.
9. Devellioğlu F. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat. — Ankara, Aydın Kitapevi, 2000. — 1195 s.
10. Kunos İ. Oszmán-török népköltési gyűjtemény. I–II. Budapest, 1887–1889. — Magyar Tudományos Akadémia (Franklin-Társulat ny.) — 328 p.
11. Seçkin Sarpkaya. Türklerin Şeytan masalları. Türk masal ve efsanelerinde demonik varlıklar. — Ankara, Karakum Yayınevi, 2018. — 360 s.
12. Tevfik M. İstanbulda bir sene. — İst., İletişim Yayınları, 1991. — 186 s.
13. Tezel N. İstanbul masalları. — İst., Alfa Yayınları, 2019. — 294 s.

Н. И. Пантыкина

Визуальная поэзия в Турции

Аннотация: Данная работа посвящена исследованию визуальной поэзии в Турции, а также ее влиянию на современную литературу. Турецкая визуальная поэзия являет собой соединение вербального и визуального компонентов для последующего диалога с читателем. В статье рассматривается творчество Ю. Бала и И. Джошкун как ярких представителей турецкой визуальной поэзии.

Ключевые слова: турецкая литература, визуальная поэзия, Ю. Бал, И. Джошкун

N. I. Pantykina

Visual poetry in Turkey

Abstract: This work is devoted to the study of visual poetry in Turkey and its influence on modern literature. Turkish visual poetry is a combination of verbal and visual components for a subsequent dialogue with the reader. The works of Y. Bal and I. Coşkun as outstanding representatives of Turkish visual poetry are studied.

Key words: Turkish literature, visual poetry, Y. Bal, I. Coşkun

Современная турецкая литература является, пожалуй, одним из самых интересных предметов исследования ученых, учитывая динамичный процесс ее развития в широком социально-историческом контексте. Однако научный интерес именно к визуальной поэзии не так значителен, как к другим жанрам литературы, чем и обосновывается актуальность данного исследования.

Визуальная поэзия возникла еще в античности благодаря греческому поэту и грамматiku александрийской школы Симмию Родосскому [2]. Распространенный в древнеримской и средневековой литературах, этот жанр занял особое место в турецкой литературе. Заинтересованность графическим оформлением поэтических строк появилась у турок еще

во времена исламизации Огузов и проникновении ими арабского письма. Художественная красота арабской вязи способствовала появлению первых фигурных стихотворений в Османском государстве, которые были не только визуально привлекательными, но и содержательно наполненными [6].

На сегодняшний день точного определения визуальной поэзии не наблюдается, однако в Большом энциклопедическом словаре данное понятие трактуется как «вид искусства, соединяющий в себе словесное и зрительное творчество — стихотворения, чьи строки образуют декоративные или наделенные эмблематическим смыслом фигуры и знаки» [1: 542]. Можно утверждать, что визуальная часть стихотворения включает в себе определенную смысловую нагрузку, которая несомненно связана с его графическим оформлением.

Вопросами визуальной поэзии в Турции занимались такие ученые, как Бирсель Салах, Демиркан Эсер, Доган Абиде, Озер Шенодеиджи и другие.

Турецкая визуальная поэзия начала XXI в. представляется следующим образом: это поэзия, которая имеет и содержание, и графическое оформление; а также произведения, в которых основой значится визуальное представление. Современными представителями данного направления являются Юсуф Бал и Иьлкай Джошкун, которые максимально придерживаются внешней и внутренней гармонии в своих произведениях.

Юсуф Бал — один из ярких поэтов турецкой визуальной поэзии. В 1999 г. закончил Ближневосточный технический университет по специальности «Биология». Стихотворения поэта, в которые включены экспериментальные и визуальные формы, помимо журналов, также появлялись в различных поэтических ежегодниках и антологиях. В 2011 г. он был признан лауреатом литературной премии «Гомер» [3].

Свое первое фигурное стихотворение «Мюберра» Ю. Бал написал в 2009 г. в форме двух отраженных треугольных столбцов, образующихся из одинаковых словесных строк, первое предложение первого столбца является последним предложением второй строки.

В 2013 г. он выпускает уже третью книгу стихотворений под названием «Gözkuşağı, где проявил свою оригинальность, представив поэзию в различных визуальных образах, во имя новизны придав им вид различных фигур. Строки располагаются так, чтобы читатель зрительно

Müberra

gel____kanatlanırken ruhlar ötesi bir alemin seyrine
 hadi____sana söylenen türkülerin sesini duyup gel
 müberra____adınla sana seslenip, çağırıyorum seni
 umutların_____harabelerinde yeşerdi gelincikler
 yangınlarında_____asırlar öncesinden ey rüzgar
 geceye düşen nar_____taş sütunlara yazıldı adın
 vuslat zamanı geldi_____veda içinde saklı yar
 taş sütunlara yazıldı adın_____geceye düşen nar
 asırlar öncesinden ey rüzgar_____yangınlarında
 harabelerinde yeşerdi gelincikler_____umutların
 seslenip adınla sana, çağırıyorum seni_____müberra
 sana söylenen türkülerin sesini duyup gel_____hadi
 kanatlanırken ruhlar ötesi bir alemin seyrine_____gel

воспринимал эмоциональный накал поэзии. Можно отметить, что это «поэтическое восстание поэта против боли и жестокости с помощью кубических, геометрических и шахматных фигур. Это произведение сначала поражает зрительными образами, а затем насыщает распушенные глаза поколений» [3].

Так, стихотворение Ю. Бала «Beni bulduğunda» представляет собой экспериментальное стихотворение, состоящее из двух столбцов и двух

Beni Bulduğunda

sen beni bulduğunda daha dün	henüz yeni düşmüştüm yere
kuştum, ipin ucunda çırpınan	kelimelerim üşümüştü
tenimden geçiyordu ölüm	kilitli kapıların arkasında tutsak sahile
her şey boştu	deniz tuzlu ve soğuk
metaldim	dağ çiçeklerinden süzülümüştü
soğuktum	sen beni kaybettiğinde ölüm
durgundu damarımda kan	kanamıştı bileğim
çim boş olmalıydı öncesinde	şeffaftı cam
yara ile doldurmuştu yaratan	bu yüzden hiçbir şeyi saklamadı.
	dizilmişti şarkının tam ortasında
	boğazıma nefesimi kesen zakkum
	parçalandı her şey, dünya, bulut ve sahil
	bilirim
	sen beni kaybettiğinde
	dikiş tutmazdı ikiye ayrılan kalbim

Beni Kaybettiğinde

Поэт Илькай Джошкун является также создателем современной ту-рецкой зрительной поэзии. Его стихи и сочинения были опубликованы более чем в тридцати книгах. Большинство стихотворений И. Джошку-на представляют собой геометрические формы, наполненные глубоким смыслом.



Kar Senfonisi

 son kez öptü güneş
 yerde kalan beyazı
 kadın dokundu soğuga
 karnca yuva sına konulu
 sandı: ense sine usul usul ye
 yüreğe dokundu, küçülmü bedeni
 eyül şirilenmin üstüne kar yağdı
 biraz daha eskitti şehir sokaklarını
 ölümler nedense hep soğukları
 ince ince yağar toprağının üstüne
 başklarında kış yuvasına yatar
 yükün biter göz kapaklarına
 doruklarındaki hınçım uyanır
 gülümser buz tutan yanına
 yalınlığını soyunur kadın
 soba ve kestone aşkına
 bahar gelir, yaz gelir
 beni gökçe tefterler
 sevdisi üstümdü
 İlkyay Coşkun
 10.02.2010

GÜLcemalim

her c gullu ol
 usunda i o z ol
 bir sev gulibeyaz
 her sev ol
 sirm ozetinde ol
 bir agk gulpen ol
 ozelinde ol
 yarenle gulnihal ol
 hasbihal ol
 gende mi gulendam ol
 kalayim ol
 beni de yeterki ol
 sepevere ol
 sorar sonelenimde ol
 gulizar hep ol
 gul'um ol
 derim ol
 gul ol
 cemalim ol
 İlkyay Coşkun
 02.12.2009
 cocoz şir

Ю. Бал так положительно отзывается о своем коллеге: «Илькай Джошкун имеет свой собственный стиль, собственную манеру написания, он продолжает развиваться и формироваться как поэт, он не останавливается на достигнутом, не повторяется, постоянно ищет и находит новые поэтические горизонты» [4].

Таким образом, из всего вышесказанного следует выделить, что поэты имеют свое собственное видение литературных тенденций, направлений, изменений, но они находятся в диалоге с читателем, взаимодействуя как с визуальным компонентом, так и вербальным. Визуальная часть стихотворения предстает как средство, с помощью которого раскрывается идея и тайный смысл этого стихотворения. Турецкие авторы создают игровой момент, комбинируя визуальный и вербальный компоненты в своих стихотворениях, что и является главным признаком визуальной поэзии.

Литература:

1. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. А. М. Прохоров. — М.: Советская энциклопедия. — СПб.: Фонд «Ленингр. галерея», 2002. — 1628 с.
2. Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. и сост. А. Н. Николюкин. — М.: Интелвак, 2001. — 1600 с.
3. Bal Yusuf. URL: <https://web.archive.org/web/20160411033856/http://gozkusagisiir.blogspot.com.tr/> (дата обращения: 20.08.2023).
4. Coşkun. URL: <https://www.biyografya.com/biyografi/9149> (дата обращения: 20.08.2023).
5. Poyraz V. Yusuf Bal ile şiir ve Gözkuşağı üzerine söyleşi // Şiir vakti dergisi. — Sayı 5–6, Yaz-Güz, 2013.
6. Şen C. Osmanlının görsel şiirleri üzerine Özer Şenödeyici'den akademik bir inceleme // CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi. 2013. — Cilt 11, sayı № 1. — S. 512–516.

А. М. Первушин

Из истории установления дипломатических контактов Османской империи с Прусским королевством

Ключевые слова: Османско-пруссские отношения в XVIII в., Фридрих Вильгельм I, Ахмед III, история европейской дипломатии

Современные отношения между Турцией и Германией включают партнерство во многих сферах общественной жизни. Однако история сотрудничества этих двух держав начинается задолго до 1960-х годов. Здесь турецко-немецкие отношения понимаются в рамках преемственности, выстроенной официальной историографией и не делающей особых различий между Королевством Пруссия и созданной на ее фундаменте Второй Германской империей, а также определяющей Турцию как политическую наследницу Османской империи.

Последующие за образованием Прусского королевства дипломатические миссии его подданных в Османскую империю и в то же время делегации подданных султана к прусскому королевскому двору на первых этапах своей истории изучены слабо за неимением достаточного количества письменных источников. Наиболее спорным моментом представляется дата первого контакта— 1701 г. В ряде научной и научно-популярной литературы этот год символично считается точкой отсчета двусторонних отношений. Якобы Стамбул одним из первых направил делегацию 15 османских дипломатов во главе с Асымом Саидом-эфенди, чтобы поздравить прусского короля с восшествием на престол и сделать первый шаг на пути к гипотетическому сотрудничеству. Однако это вся представленная информация о «первом контакте». Апологеты данной теории не приводят ни одного указания на первоисточник. Вызывает подозрения то, что в подробных исследованиях Клауса Шварца и Кемаля Бейдилли, на которых в основном ссылается вышеупомянутая плеяда авторов, нет ни слова о дипломатической миссии 1701 г. И во введении книги «Фридрих Великий и османы: Османско-пруссские отношения в XVIII веке» и в известном сборнике «Османские посольства

и посольские книги» турецкие ученые подчеркивают 1718 г. как год первого документально подтвержденного межгосударственного контакта.

Имя гипотетически первого османского посланника к прусскому двору также вызывает вопросы, поскольку в турецкой научной литературе оно пишется как «Asim Said Efendi», а в немецкоязычной встречается вариант «Azmi Said Efendi». Есть предположение, что здесь имеет место путаница с именем второго полноценного посла Османской империи в Пруссии — Азми Ахмеда-эфенди (*Azmi Ahmed Efendi*; умер в 1821 г.), которого также в немецкоязычной литературе называли Асми Саид-эфенди (*Asmi Said Efendi*) в результате того, что на монетах, выпущенных в память о турецком посольстве 1791 г. его имя было напечатано в двух вариантах.

Несмотря на то что не удалось обнаружить ни одного источника с упоминанием миссии Асыма Саида-эфенди, стоит помнить, что в 1701 г. по предложению Англии уполномоченный прусского короля в Вене Кристиан Фридрих фон Бартольди разрабатывал план торгового пути из Лондона в Стамбул через Бранденбургскую землю. Столь резкий «поворот» на Восток мог бы быть оправдан в том числе и дипломатической поддержкой, оказанной молодому Прусскому королевству со стороны Османской империи.

Первый подтвержденный историческим источником контакт между двумя этими государствами был зафиксирован в 1718 г. уже при втором короле Пруссии. Такой большой разрыв между двумя потенциальными датами, от которых можно отсчитывать историю современных турецко-немецких отношений (1701 и 1718), обусловлен отсутствием прямого повода к дипломатическому взаимодействию при наличии достаточных к тому оснований. Карловицкое соглашение 1699 г. и Пожаревацкий мир 1718 г. стали двумя поворотными моментами в истории османско-европейских отношений в принципе. Именно эти дипломатические поражения могли побудить Османскую империю к поиску расположения нового союзника, которым гипотетически мог стать король Пруссии.

В январе 1718 г. положение турецкой армии в Европе было плачевным, в преддверии мирного процесса, который приведет к заключению Пожаревацкого мирного договора (21 июля 1718 г.), великий визирь Нишанджи Мехмед-паша направил письмо нейтральной стороне — королю Польши — с просьбой поддержать Ференца Ракоци, трансильванского ставленника Порты. Согласно свидетельствам, данным еще Йозе-

фом фон Хаммер-Пургшталем, великий визирь параллельно отправил аналогичное письмо в Берлин. Долгие попытки поиска завершились обнаружением копии этого письма профессором Кемалем Бейдилли. При поддержке Кафедры тюркской филологии СПбГУ удалось выполнить перевод оного послания на русский язык.

Главная информация, которую можно узнать из содержания этого письма: Высокая Порта в весьма почтительной форме заявляет старшему министру Пруссии (Генриху Ильгену), что находит прусский нейтралитет в Австро-турецкой войне (1716–1718) «чистым проявлением дружбы и благой воли по отношению к Османскому государству». Более того, в данном документе османская сторона выражает надежду на то, что пруссаки и в будущем будут «по-прежнему дружелюбны и благосклонны к Османскому государству», как минимум соблюдая нейтралитет в австро-османских конфликтах. Первый документ политической переписки необычно изобилует выражениями благоволения и дружбы к прусской стороне. Однако в то же время в нем отсутствуют как прямая благодарность (садразам лишь расценивает поступки прусского короля как проявление дружелюбия и рассчитывает на продолжение тенденции), так и прямое побуждение к дипломатическому представительству со стороны прусского короля (речь идет лишь о «царственном распоряжении» и «высочайшем соизволении», но не о приглашении). В отличие от письма королю Польши, в прусском письме Ференц Ракоци уже не цель политического соглашения, но причина оного, он обладает высокой титулатурой, именуется «верховным правителем христиан» — «*muhtar-i küberâi'l-fihâmi'l-mesihîyye*». Из этого можно сделать вывод, что Османской империи в 1718 г. было важнее установить первичные дружественные отношения с Пруссией — произвести хорошее первое впечатление, но никак не пользоваться пока экономическими или военными ресурсами нового политического партнера.

Не стоит исключать прочие внешнеполитические факторы. Кемаль Бейдилли, например, отмечает, что письмо Генриху Ильгену было отправлено, по-видимому, при посредничестве или под влиянием Франции, где вплоть до 1717 г. укрывался Ракоци, с кем был связан и ряд проектов армейских реформ, которым потворствовали французские резиденты в Константинополе. Таким образом, Пруссию косвенно снова хотели включить в перипетии австро-французского противостояния. Однако безуспешно: Фридрих Вильгельм I был занят северными гра-

ницами королевства, помогая русскому царю Петру I закончить многолетнюю Северную войну со шведами. Вероятно, в этом причина того, что первое письмо от прусского короля османскому султану заставило себя ждать.

Лишь через пару с лишним лет османско-пруссский контакт приобретает «двусторонний» характер. Нечестолобивый и дипломатичный Фридрих Вильгельм I был известен тем, что между языком ружей и столом переговоров предпочитал второй вариант. После заключения мирного договора со Швецией король мог вздохнуть с облегчением и заняться так называемым «османским проектом», отложенным за нерелевантностью. Ближе к концу 1720 г. Фридрих Вильгельм I направил в Стамбул первого посланника в прусско-османской дипломатической истории — «управителя придворных конюшен» (*Stallmeister*) Йоханнеса Юрговски. Политическая переписка Фридриха Вильгельма I с Ахмедом III и великим визирем Невшехирли Ибрагим-пашой в период с сентября 1720 г. по июнь 1721 г. была опубликована Ахмедом Рефиком в 1915 г. и состояла из двух посланий короля: одного, адресованного султану, второго — садразаму; и ответа на эти послания с османской стороны.

Согласно обоим письмам, порученным Йоханнесу королем, причина его отправки указана как «покупка лошадей». Фридрих Вильгельм в стремлении «придать собственным конюшням столь богатую и почетную репутацию и славу (ибо османские скакуны, по мнению короля, «являются лучшими в мире») посредством приобретения столь дорогих и знаменитых лошадей» выражает надежду на то, что султан соблаговолит продать несколько из оных прусскому посланнику. У великого же визиря король просит «покровительства» и содействия в даровании султанского разрешения на покупку животных. В благодарность правитель Пруссии обещает соблюдать принципы «расцветшей и цветущей дружбы» между государствами. Как письма Фридриха Вильгельма, так и ответы на них в целом снова поражают количеством выражений обоюдного благоволения и дружбы. Примечательно, что, согласно Кемалю Бейдилли, термин «друг» в османском дипломатическом языке того времени использовался только для государств, заключивших или предпринявших попытку заключить капитуляционное соглашение с Османским государством. О скрытом послыле в просьбе о покупке лошадей можно судить также по цитатам: «...в благодарности за включение его

благодетелей в число Ваших друзей...» из письма короля и «...на то Наше желание и повеление, чтобы Вы были включены в число остальных наших друзей, ведомых любовью, принимающих и проявляющих чистоту своих намерений, привязанность к дружбе с родом государства Османов...» из султанского ответа. Такие формулировки действительно наталкивают на мысль, что король Пруссии под предлогом «покупки лошадей» хотел заключить договор о капитуляции с Османской империей. Кемаль Бейдилли однако не столь однозначен в своих выводах. По мнению турецкого исследователя, из этих писем невозможно вывести ничего, кроме взаимного заверения в дружбе между двумя монархами. Поэтому есть резон строить теории о сближении, основываясь не столько на содержаниях писем, сколько на условиях их обмена.

Эти письма были привезены в Стамбул в начале 1721 г. Примечательно, что прусского посланника до аудиенции с султаном не допустили. Даже контакт с садразамом у Йоханнеса Юрговски состоялся через официального резидента Великобритании — Абрахама Станяна (Abraham Stanyan), который ранее играл важную посредническую роль в переговорах Габсбургов и османов. С одной стороны, это говорит о возможности сохранения прусско-английских коммерческих планов 1701 г. по реализации торгового пути из Северного моря в воды Босфора через Прусское королевство. Однако с другой стороны, это исключает возможность заключения капитуляционного соглашения между Пруссией и Османской империей, ибо капитуляции даровались султаном без посредничества прочих внешних игроков в одностороннем порядке. К тому же, с посланником короля Пруссии в его миссии обошлись не так хорошо, как хотелось бы прусской стороне. Несмотря на то, что ему продали 12 лошадей, «достойных быть досточтимыми и величайшими правителями из королевских скакунов», Йоханнес Юрговски остался недоволен недостаточным вниманием к своей персоне. Согласно К. Бейдилли, Абрахам Станян даже отказался изначально принять лошадей, и только после его возражений, Йоханнесу Юрговски были предоставлены лошади отборного качества.

Подводя итог анализу исторических источников 1718 и 1720–1721 гг., становится ясным, что нейтралитет Пруссии в Австро-турецкой войне 1716–1718 гг. стал главным поводом к написанию первого документа в истории османско-прусской политической переписки, который уже изобиловал выражениями дружбы и благоволения с османской сторо-

ны. Пруссия аналогично стремилась установить прямой политический контакт с Османской империей. Об этом свидетельствуют и существующий с 1701 г. «османский проект» Саттона–Бартольди, и внешнеполитические условия (которые с момента подписания Пожаревацкого договора особенно не поменялись для Османской империи), и прецедент письма Нишанджи Мехмед-паши, и характер внешней политики Фридриха Вильгельма I, и дружественный дискурс его писем к Ахмеду III, и недовольство Йоханнеса Юрговски приемом в османской столице, и дальнейшее развитие османско-пруссских дипломатических отношений. На самом деле, «покупка лошадей» и в будущем будет выступать прикрытием для целей политического сближения. Следует отметить, что поиск Пруссией путей заключения торгового соглашения с Османской империей также не оставался без внимания. Конечно, невозможно с серьезностью судить о скрытых намеках в государственной переписке, однако тот факт, что Пруссия планировала установить прямые торговые отношения с Османской империей еще при Фридрихе I, не дает права отрицать стремление обоих государств к коммерческому диалогу.

Ü. Polat

Eski Türkçe Al-, Altur-, Altız- Üzerin

Özet: Türkçede Köktürk döneminden itibaren tanıklanan *al-* “almak; (bodun, il, törü sözleriyle) ele geçirmek, fethetmek, zaptetmek; ganimet almak, tutsak etmek; kız almak, evlendirmek; (sab sözüyle) bilgi almak, mesaj almak” fiili pek çok türevi ve geniş anlam dünyası ile hem tarihi hem çağdaş lehçelerde kullanılmıştır ve kullanılmaya devam etmektedir. *Al-* fiili Eski Türkçe devresinde hem asıl fiil hem de tasvirî fiil olarak kullanılır. Yazıtlar dönemi Türkçesinde fiil, *alın-* “eş olmak, evlenmek”, *altız-* “yakalatmak” türevleri ile kullanımdadır. *Altur-* türevi ise Eski Uygur Türkçesinden itibaren “alınması için emir vermek, aldırmaq, aldurtmaq; temin ettirmek; (eserleri) zikrettirmek, kullandırtmaq; refakat etmek, yönetmek” anlamlarıyla tanıklanır. Eski Uygur Türkçesinde *altız-* eylemi de “çaldırmaq” anlamındadır. Eski Türkçe döneminde iki ayrı biçim ve anlama kullanılan bu ettirgen türevlerin daha sonraki devirlerde birbirinin yerine kullanıldığı da görülür. Yazıtlar döneminde kullanılan *alın-* eylemi de Eski Uygur Türkçesinde “almak, kabul etmek” anlamlarının yanında “hanım almak” yani “evlenmek” anlamını korur, Karahanlı Türkçesinde “kendi başına almak, alın-” anlamlarıyla kullanılan sözcük daha sonra Batı Türkçesinde üst anlam kazanarak “küşmek” anlamında, *alın-* eyleminden türetilen *alınğansözü* de “çabuk kırılan, gücenen” anlamlarıyla kullanılmıştır. Bu kullanımlarının dışında Eski Uygur Türkçesinde *al-* eyleminin *alguç* “müşteri”, *alın* “borç, vergi”, *alınç* “alacaklı”, *alısık-* “soyulmak” vb. pek çok türevi bulunmaktadır. Türk dili tarihinde hem türevleri hem kök biçimi ile çok canlı ve işlek olan *al-* fiili pek çok birleşik fiil ve deyim yapılarında da karşımıza çıkar. Batı Türkçesinde kullanılan *kan almak*, *ödünç almak*, *gönül almak*, *ateş almak*, *boyunun ölçüsünü almak* vb. bunlardan sadece bir kaçıdır. Tıpkı *al-* eylemi gibi *altur-* biçimi de Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesinde *könül aldur-* “gönülünü kaptırmak, âşık olmak”, Harezmi ve Çağatay Türkçesinde *köz aldur-* “bakmak, görmek”, yine Harezmi Türkçesinde kullanılan *yürek aldur-* “korkmak” manasında deyimlerin yapısında tanıklanır. Batı Türkçesinde *aldır-* biçiminde kullanılan sözcük tıpkı *alın-* eyleminin üst anlama “küşmek” anlamında kullanılması gibi önceki dönemlerde tanıklanmayan “değer vermek, önemsemek” üst anlamlarını kazanır. Ayrıca *aldır-* eyleminden *-A* zarf-fiil eki kalıplaşması sonucu oluşan *aldıra* (<*al-tur-a*) biçimi de Hakaşçada edat olarak kullanılır. Bu bildiride hem tarihi hem çağdaş Türk lehçelerinde ufak fonetik farklarla çok işlek ve çeşitli türevleriyle kullanımda olan *al-* eylemi ve özellikle *altur-*, *altız-* türevleri üzerinde durulacak Türk Dili tarihindeki kullanımları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eski Türkçe, *al-*, *altur-* (*aldır-*), *altız-*

У. Полат

Анализ связи слов *Al-*, *Altur-*, *Altız-* в древнетюркском языке (In Old Turkic Regarding *Al-*, *Altur-*, *Altız-*)

Abstract: The verb *al-* "to take; (with the words *bodun*, *il*, *törü*) to seize, conquer, subdue; pillage at war, to take captive; to wive, to marry; (with the word *sab*) to get the information, to receive a message" has been used and still being used in both Old Turkic and the period after old Turkic with many derivatives and a wide range of meanings. In Yenisei Inscriptions, the verb is used with the derivatives *alın-* "to become a wife, to marry", *altız-* "have someone caught". The derivative *altur-* is witnessed with the meanings of "to order to be taken, to have it taken; to utilize; to accompany; to manage" from Old Uighur Turkic. In Old Uighur Turkic, the verb *altız-* also means "get something stolen". It is also seen that these causative derivatives, which were used with two different forms and meanings in the Old Turkic period, were used interchangeably in later periods. The verb *alın-*, which was used in the period of inscriptions, preserves the meaning of "to marry", besides in Old Uighur Turkic the meanings of "to take, to accept", the word used in Qarakhanid Turkic with the meaning of "to take by oneself" was later used in south western languages with the meaning of "to be offended", and the word *alınğan*, derived from the verb *alın-*, was used with the meaning of "easily offended, aggrieved". Apart from these functions, there are many derivatives of the verb *al-* in Old Uighur Turkic such as *alğuçı* "customer," *alın* "debt, tax", *alınçı* "creditor", *alsık* "to be robbed" etc. In the history of the Turkic language, the verb *al-*, which is very renewed and active with both its derivatives and base form, is also found in many compound verbs and idioms.

In south western languages, *draw blood*, *to borrow*; *to mend someone's heart*, *to beat someone down to size* etc. are just a few of them. Just like the verb *al-*, the form *altur-* is attested in some idioms such as *könül aldur-* "to fall in love, to fall in love", *köz aldur-* "to look, to see", *yürek aldur-* "to be afraid" in Xwarazmian, Kipchak and Chagatai (Turkish) language. The word used in South Western language in the form of *aldır-* acquires the different meaning of "to value, to care", which was not observed in earlier periods, just as the verb *alın-* is used in the different meaning of "to resent". In addition, the word *aldıra* (<*al-tur-a*), a form of the verb *aldır-* with the adverbial-verbal suffix *-A*, is also used as a preposition in Khakas Turkic. In this paper, the verb *al-* and especially its derivatives *altur-*, *altız-*, which have a very common usage with some phonetic differences in Old Turkic languages and modern languages will be discussed and their usage in the history of Turkic language will be analysed.

Key words: Old Turkic, *al*, *altur-*, *altız-*

Al-

Türkçede Köktürk döneminden itibaren tanıklanan *al-* “almak; (*bodun*, *il*, *törü* sözleriyle veya *bodun adlarıyla*) ele geçirmek, fethetmek, zaptetmek; ganimet almak, tutsak etmek; kız almak, evlendirmek; (*sab* sözüyle) bilgi almak, mesaj almak”¹ [24: 719] fiili pek çok türevi ve geniş anlam dünyası ile hem tarihi hem çağdaş lehçelerde kullanılmış ve kullanılmaya devam etmektedir. Clauson, sözcüğün bu anlamlarına ek olarak “(kep, eyer vb.) çıkarmak, (satın) almak, bir borcu tahsil etmek” anlamlarını verir ve Eski Türkçede genellikle askeri hareketla ilgili olarak “ele geçirmek, esir almak” anlamıyla kullanıldığını vurgular [6: 124]. *Al-*eylemi, Eski Türkçe devresinde pek çok birleşik fiilin yapısında da kaydedilir. Yazıtlar dönemi Türkçesinde sadece *alın-* “eş olmak, evlenmek”, *altız-* “yakalatmak” türevleri ile tanıklanır. *Al-*eyleminin bu devrede en sık kullanım şekli *bodun*, *bodun adları* ve *il* sözleriyle:

sü sülöpän tört bulıñdaki bodunug kop almış kop baz kılmış “Ordu sevk ederek dört taraftaki halkı hep almış hep bağımlı kılmış” (KT D 2; BK D 3).

kara türgiş bodunug anta ölürmüş almış “Türgiş halk kitlesini orada yok etmiş, teslim almış.” (KT D 40).

karlukug ölürtümüz altımız “Karlukları yok ettik ve teslim aldık” (KT K 2).

tokuz oguz bodununun tirü kubratı altım “Dokuz Oğuz halkımı derleyip toplayarak egemenliğim altına soktum.” (ŞU K 5) [20: 302].

kırkız kağanın ölürtümüz ilin altımız “Kırgız kağanını öldürdük, ülkesini aldık” (KT D 36). *kağanın anta ölürtümüz ilin altımız* “Kağanını orada öldürdük, ülkesini aldık” (KT D 38).

ilin altı “Ülkesini aldı.” (KÇ 22) [24: 502].

Törü sözü yazıtlarda yaygın kullanılmakla birlikte *al-* fiili ile birlikte sadece Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtında geçen *tabgaç kağanka ilin törüsün alı birmiş* “Çin imparatoru için ülkeleri ve yasaları alıvermiş.” (KT D 8, BK D 8) [22: 180] cümlesinde tanıklanır. Sözcük “ganimet almak, ele geçirmek; anlamlarında da *yılkı* “at sürüsü”, *barım* “mal, mülk, servet”, *tabar* “mal mülk” gibi mal mülk ifade eden sözlerle veya *yär* sözüyle (topraklarını ele geçirmek manasıyla) birlikte; *ogul* “çocuk”, *katun*, “kadın, kağan eşi”, *yutuz* “kadın” gibi sözlerle birlikte de “tutsak etmek” anlamında kullanılır:

ogılın yutuzın yilkısın barımın anta altım “Çocuklarını, kadınlarını, at sürülerini (ve tüm) varlıklarını o zaman aldım.” (BK D 24).

¹ Ercilasun, bu anlamlara ek olarak “ad almak”, “söz dinlemek” anlamlarını da verir [10: 168].

ol yulkıg alıp igittim “O at sürüsünü alıp onları doyurdum.” (BK D 38) [26: 58/64].

*küç uygur kan jürin aldokda azıgılg toñuz tæg tirig bæg äsirim*² “Güçlü Uygur kağanının topraklarını alırken, siz, Tirig Bey güçlü dişleri olan yaban domuzu gibiydiniz. Ah, ne yazık bana!” (E-98/3 Uybat) [16: 140].

sukun ogılın yutuzın anta altım “Kıskançlıkla kadınlarını ve çocuklarını orada gasp ettim.” (BK D 38).

katunun anta altım “Hanımını orada tutsak aldım.” (ŞU K 10) [20: 302].

anta ötrü türgiş karlukug tabarın alıp äbin yulıp barmış “Bu sebeple Türgişler, Karlukların mallarını yağmalayıp, çadırlarını söküp gitmişler.” (ŞU G 5) [20: 306].

Sözcük *sab* sözüyle “bilgi almak, mesaj almak” anlamıyla ve *kız*, *kunçuy* gibi sözlerle birlikte kullanımında da “kız almak, evlendirmek” anlamıyla tanklanır:

bilig bilmöz kişi ol sabıg alıp yagru barıp öktüş kişi öltüg “Ey bilgi bilmez kişiler! O sözü alıp (söze kanıp) Çin’e yakın gidip (yaklaşp) çok sayıda kişi öldünüz.” (KT G 7, BK K 5–6).

...kälmez ärsär tulg sabıg alı olur tidi (T 32) [24: 514]. “...gelmezse habercinin sözünü dinleyerek bekleyin, dedi.” [1: 104].

män türgiş kaganka kızım kunçuyug ärtiñü ulug törün alı birtim “Ben Türgiş hakanına kızımı pek büyük bir törenle alıverdim.” (BK K 9).

türgiş kagan kızın ärtiñü ulug törün ogluma alı birtim “Türgiş hakanının kızını pek büyük bir törenle oğluma alıverdim.” (BK K9-10)[26: 46–47].

töläs bilgä tutuk bän altı yegirmi yaşda almış kunçuyunuz bökmedi bägiçim (Ye 48–1) “(Töles Bilge Tutuk ben) on altı yaşında almış olduğunuz eşiniz size doymadı, ey beyim! [24: 520].

Kormuşın, cümleyi “Bilge tutuk olan Töles beyi on altı yaşında (evliliğe) aldığı zevcesine doymadı, benim sevgili beyim” [16: 67] olarak anlamlandırır. Aydın da, *tölis bilge atam ben altı yegirmi yaşım almış kunçuyumuz bökmedi begiçim* “(Ben) Tölis Bilge Atam(ım). On altı yaşında aldığımız eşimiz doymadı beyciğim” olarak verir [4: 156–157]. Malov ise cümleyi *töles bilgä atım. Bän altı yägirmi jaşıma almış kunçuy siz bökmedim ägäçim* “Benim adım Bilge Toplyaş (Bilge). Ben 16 yaşındayken alındım, prenseslerim siz, doymadım kızlarım.” olarak kaydeder [18: 96].

² Şirin cümleyi “Uygur hanın toprağını fethettiğinde azı dişli domuz gibi canlı (enerjik olan) beyim, heyhat! olarak aktarır. [22: 108].

³ Uybat Yazıtı 3. Satırdaki bu cümle Aydın tarafından *orkon yerini aldokda azıgılg toñuz teg tirig beg esiz* “Orhun yurdunu aldığınızda azılı domuz gibi (idiniz). Beyiniz Tirig (idi). Ne Yazık!” [4: 202] olarak verilir.

Drevnetyurskiy Slovar'da al- eylemi “almak, kabul etmek; elde etmek; geri almak, seçmek; evlenmek; karşılığında almak; borç almak; zorla almak; ele geçirmek; istila etmek, fethetmek” anlamlarıyla ve *al- yul-* “zorla almak”, *'aleyk al-* “selam almak, memnuniyetle karşılamak”, *körü al-* “kabul etmek, (ziyaretçi) kabul etmek”, *oka al-* “kefil olmak”, *öç al-* “intikam almak”, *ögüt al-* “tavsiye almak, başkalarının görüşlerini dikkate almak”, *sena al-* “para kazanmak, övgüyü hak etmek” kullanımlarıyla verilir [19: 32].

Sözcük, *alıp bar-* ve *alıp kit-*“götürmek” ve *alıp kel-*“getirmek” gibi ifadelerde ilk sırada yer aldığında bu iki kelime çoğu zaman birleşerek *appar-*, *ekkit-*, *akkel-* gibi biçimlere bürünür.*al-* eyleminin ikinci unsur olduğu bileşiklerde anlam büyük ölçüde birinci fiile bağlıdır. Çağdaş Kuzeydoğu ve kuzey merkez lehçelerinde-*p* zarf-fiilinin ardından *al-* veya *ber-*fiili gelir: *satıp al-*“satın almak”, *satıp ber-*“satmak” gibi. Tuva Türkçesinde -*a* zarf fiili ile birlikte kullanımında *al-*, *u-* eylemi gibi “yapabilmek” anlamına gelir. Bu tür ifadelerde *al-*,*u-* gibi her zaman olmasa da, genellikle olumsuz formdadır; *kele almadi*“gelemedi”,*kele aldı* “gelebildi” gibi. [6: 124–125].

Eski Uygur Türkçesinde de “almak, üzerine almak; kabul etmek, bulmak, elde etmek, kazanmak, tutmak, yakalamak, kapmak, sahiplenmek; satın almak; ödünç almak, kullanmak için almak; faiziyle almak, kiralamak; gelip almak, alıp getirmek, alıp götürmek; çalmak, gasp etmek; yakalamak, kaçırmak, tutuklamak; evlenmek (= eş olarak almak); toplamak, biriktirmek; fethetmek; (birinin ricasını, dileğini) dinleyip yerine getirmek; uymak, inanamak, kabul etmek; üstlenmek; anlamak, kavramak, idrak etmek; (iz) bulmak; araştırmak; (yardımcı fiil) kendisi için (yapmak)” gibi geniş anlamlarla ve *al- kod-* “kabul etmek ve kabul etmemek”; *al- kun-* “çalmak, gasp etmek, aşırmaq”; *al- ogurla-* “çalmak”, *al- yul-* “geri satın almak”; *al- yula-* “almak ve satmak”; *alıp ber-* “teslim etmek”; *alıp elt-* “beraberinde götürmek, giderken yanına almak”; *alıp käl-* “getirmek”; *alıp yulı-* “çalmak” birleşik yapılarında kullanılır [32: 27].

Al- eyleminin *Drevnetyurskiy Slovar'da* verilen “karşılığında almak” yani “takas etmek” anlamı Köktürkçede tanıklanmaz. Wilkens sözlüğünde de rastlayamadığımız bu anlam ilk kez Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tanıklanır, takas edilecek iki nesneden verilecek olan hep datif halindedir:

beş kızulkarska mänğü togdı, birkoynaltı“Mengü Togdı, beş (parça) kızıl yün kumaşa karşılık bir koyun aldı” [13: 173 (36, 1–2)].

tört kızıl karska bay kullukı bir koyın altı “Bay Kutluk, dört parça kızıl yün kumaşa karşılık bir koyun aldı” [13: 173 (36, 2–3)].

üç kızıl bir yürüj karska küñsül bir koyın altı “Künsül, üç parça kızıl ve bir parça beyaz yün kumaş karşılığında bir koyun aldı” [13: 173 (36, 3–4)].

Uygurcada her türlü nesneyle kullanılan ve bu kullanımlarda temel anlamını koruyan *al-* eylemi dönem eserlerinde bazı ifadelerle birlikte çok sık tanıklanır ve bu kullanımlarında birlikte kullanıldığı sözcüklerle birlikte bir anlam ifade eder.

Temel anlamıyla kullanıldığı bazı örnekler:

tavar alıp äviğä bardı “Malları alıp eve gitti” [13: 103 (18, 4)].

ötrü esriñü hua çeçekler alıp adruk adruk aş içgüler tutup ağır ayamakın tapınzun ançolazun “Türlü renkte çiçekler alıp başka başka yiyecek içecekler sunup büyük bir saygıyla takdim etsin” [8: 263 (494–497)].

sengik sengrem sanlıg idişin tavarın anganu alıp işletdimiz “Manastıra ait olan kap-kacak ve malları gasp ederek alıp işlettik” [25: 129 (69/10–12)].

kim kayu tözünler bo nom erdinig nomlagalı tıñlagalı ugrasarlar aşnuça bo iki kırk türlüg ootlarıg alıp yungu kılmış kergek “Öyleki hangi asil bu öğreti mücehverinitebliğ etmeyi (ya da) dinlemeyi amaçlasa öncelikle bu otuz iki tür bitkiyi alarak yıkanmalıdır [7: 134 (391–394)].

kértün inanmış kişilerig tere yıgaalır siz “Doğrulukla inanmış kişileri bir arada kabul edersiniz” [7: 161 (742–743)].

Sık tanıklandığı sözlerle birlikte kullanımı:

Sav al- “inanmak, doğru olarak kabul etmek”

Sav al- birleşik eylemi Köktürk döneminde “bilgi almak, mesaj almak” anlamlarıyla kullanılırken Eski Uygur Türkçesinde “inanmak, doğru olarak kabul etmek” manasındadır.

ulug ellig siz nä üçün yavlak yoñakçı kişilär savın alır siz “Yüce hükümdar siz neden kötü iftiracı kişilere inanıyorsunuz?” [13: 4(1, 30)].

amtı yemä meniñ savıgı algıl saña munta berim yok sen yavız kişi savı alma meniñ savı algıl “Şimdi sen bana (benim sözlerime) inan, sana burada borç yok, sen kötü kişilerin sözlerine inanma, bana inan.” [13: 134 (25, 7–9)].

...burhanlar arıg dendarlar nomlasarkertkünmädin tärtrü yänä igidäyü tññriçi men nomçı men tegmäkä artızıp anıñ savın alıp näçä yañılı bacak baçadımız ärsär... “...Buddhalar, temiz rahipler vaaz verdiklerinde (onlara) inanmayarak aksine yalan söyleyerek “Ben tanrını ve öğretisinin vaiziyim!

diyenlere aldanıp onların sözlerine uyarak yanılıp ne kadar oruç tuttuysak...” [21: 85 (171–176)].

tänrim bilip bilmätin ätöz säviginçä yorıp yavlak eş tuş kudaş savın alıp köñülin körüp yilkıka barımka bolup... “Tanrım farkında olmadan nefis sevgisine uyup kötü eşin dostun sözüne kanıp (onların) düşüncelerine uyup mal mülk heveslisi olarak...” [21: 87 (233–237)].

Buyan al- “sevap kazanmak”

...tınıglarka edgülik bo nom erdinig këñürü yadguluk ulug buyan alguluk ertinü kergeklig ötüg ötündüñ tıp yarlıkadı “Canlılara iyilik veren bu öğreti mücevherini genişçe yaymak, çok sevap kazanmak için çok gerekli istekte bulundun diye buyurdu” [8: 258–259 (444–448)].

birök yänä ol ol kılınçlarig kıldurmatın ol tınıglarnıñ bo bo nızvanıları bogup amrılıp buyan edgü alguluk ärsärlär “...ve yine o hareketleri yaptırmanın o canlıların bu ihtirasları boğup sakinleştirip sevap alacaklarsa...” [28: 372 (702–705)].

Tsuy al- “günah kazanmak”

inçip bodisatavlar bo muntag yañın adınlar künilägülik taplamaguluk tsuy alguluk kılınçlarig kântü özlärinjä asıg tusu bolgu ärsär... “Şöyle (ki) Bodhisattvalar böyle bu şekilde başkalarının kıskandığı, onaylamadığı günah alan eylemleri kendilerine fayda olacak ise...” [28: 372 (707–711)].

kaltı kayu kayu kılınçlarig kılıp birök adınların az övkä biligsiz küni küvänç körüm sezik ulatı udun nızvanıları täpräp tsuy alguluk ärsärlär... “Hangi hareketleri yaparak başkalarının arzu, öfke, cehalet, kıskançlık, kibir, büyü, şüphe ve (başka) günahkâr ihtirasları sallayarak günah alacaklarsa...” [28: (371–372)].

Ayag al- “saygı duymak, saygı kazanmak, saygıya layık olmak”

üç yertinçü içinte alkunıñ ayagın alır siz “Üç dünyanın hepsi size saygı duyar” [7: 171 (866–867)].

tétik yaruk edremlig sarasvati teñri kızya kişili teñrili kuvragnıñ ayagın algalı tegimlig siz “Zeki, parlak, erdemli, Ey Tanrıca Sarasvati, insanlı tanrılı bu cemaatte (herkesin) saygısına lâyük oldunuz” [7: 146 (539–542)].

Tapıg udug/tapıg ayag al- “saygı ve hürmeti, birinin ikramını kabul etmek”

...ol mandal kulmuş evniñ içinte kirip ol sutsita olurup anıñ **tapıgın udugun alı teginmegey men** “O özel alan hazırladığı evine oturarak onun hizmetini kabul buyuracağım” [8: 274 (620–624)].

täñri täyrisi burhan kántü özi mäniñ tapıgımın ayagımın algalı ordomka karşımka kirü yarlıkadı “Tanrı Tanrısı Buda (Devātideva) bizzat kendisi benim saygımı kabul etmek için sarayıma girme lütfunda bulundu” [3: 92–93 (379–381)].

Tapıg udug ağır ayag al- “saygı duymak, saygı görmek”

körü kanıçsız körklä burhan körki ülgüsüz üküş kolti sanınca äzrua täñrilär kuvragı üzä täğriğläp tapıg udug ağır ayag alu üzäliksez üstünki yer sukançıg noş tatıgıg nom tilgenin ävirä... “Görmeye doyulmaz güzellikteki Buddha sureti sayısız pek çok koti sayısınca Brahma tanrıları topluluğu ile çevrelenmiş saygı (ve) hürmetle, eksiksiz üstün yer hoş, muhteşem öğreti tekerleğini çevirip...” [28: 512 (2806–2812)].

Çahşapat al- “emirleri yerine getirmek”

bätizçi säkiz çahşapat almuş kergek “Ressm sekiz emri üstlenmelidir” [37: 72 (D075)].

...azu uzatı ürgüt säkiz tözün baçağ **çahşapat almuş kargäk** “...veya sekiz asil oruç emrini her zaman uzun süre tutun.” [37: 70 (D031–D032)].

anın kimler birök bo daranig sözlegeli tutgalı sakınsarlar aşnuça yėti kün yėti tün sekiz tözün baçağ çahşapatın alıp arıg baçap tañda erte tal çıbıkın tañçulap tişin arıtıp agızın yunzun “O nedenle her kim bu dharanayı söylemeyi, onun gereklerini yerine getirmeyi düşünse öncelikle yedi gün yedi gece sekiz asil oruç arınmasını öğrenip orucunu sağlamca tutup tan vaktinden sonra çubuk çiğneyip dişini temizleyerek ağzını yıkasın” [8: 271–272 (591–598)].

(Üç) mag al- “dayanak almak, sığınmak”

tözün bursang kuvraglartın üç mag almuş “Asil topluluklardan üç dayanak almış” [14: 134 (169, 3–4)].

...aşnu tabçoka kireğälir ärkän kántü küçin täñläp kut kolunmak üzä **üç mag almuş kargäk** “Önce Bodhimanda’ya (aydınlanma yeri) girer, kendi güçlerini tartar ve yemin ederek üç kez sığınır” [37: 70 (D029–D031)].

Körü al-/körüp al- “görmek, bakmak, (inceleyerek) teslim almak, kabul etmek”

beläk bu tamga üzä **körü al** “Hediyeyi bu damga ile teslim al” [13: 138(26, 12)].

*kawdı elgintä yüz yetti yegirmi salkım yençü **körü al*** “Kawdı’nın elinden yüz on yedi inci kolyeyi inceleyerek teslim alın” [13: 138 (26, 7–8)].

*bir ilätü yinkä yinçkä böz sökin **körü al ädgü yegän elgintä al*** “Bir ipek mendil ince kumaş bohçayı teslim al, Edgü Yegen’in elinden al” [13: 134 (25, 11–12)].

*yarlıkançuçı köñül öritip üsdürti kudı inzünler erinçkeyü yarlıkap yumgın **körüp alzunlar*** “Kalplerini merhametle yücelterek yukarıdan aşağıya insinler (ve) hep birlikte beni kabul buyursunlar[8: 240 (225–228)].

Yazıtlar döneminde sadece *alın-* ve *altız-*türevleri tanıklanan eylem Uygurcada en fazla türemesi olan eylemdir [12: 138–139]. Bu devrede eylemin *algu* “alacak, talep”; *alguçı* “müşteri, alıcı”; *alığ* “alma”; *alıl-* “alınmak, elde edilmek, kazanılmak”; *alım* “borç, kredi; vergi, tarım ürünleri ile ödenen vergi”; *alımçı* “alacaklı, borç veren kişi”; *alın-* “almak, kabul etmek; (hanım) almak”; *alınç* “kazanç, gelir”; *alınçlıg* “kazanç”; *alınçu* “eş, karı, evlenme yoluyla elde edilmiş”; *alış-* “karşılıklı almak, (el ele) tutuşmak”, *alışsız* “alışsız, almasız”; *altız-* “çaldırmak”; *altur-* “temin ettirmek; (eserleri) zikrettirmek, kullandırtmak; refakat etmek, yönetmek” türevleri kullanılır [32: 28–41].

Alın-

Sözcüğün Köktürk dönemindeki türevlerinden birisi de *alın-* biçimidir. Yazıtlar döneminde *al-* eylemi tek başına “kız almak, evlendirmek” manasında kullanıldığı gibi *alın-* biçimi de aynı anlamda tanıklanır. Ayrıca bu devrede *bagla-*, *bir-* ve *äblä-*[24: 519] eylemleri de aynı manadadır. *Alın-* eylemi Begre yazıtı birinci satırda, *tör apa içräki bän beş yigirmi yaşda **alınmuşım** kunçuyuma buña adırıldıma äsizimä künä aya azdıma* (Ye 11–1) “Ben Tör Apa’nın içrek’iyim. Ah on beş yaşında aldığım zevcem, ne yazık, (senden) ayrıldım! Yazık bana, ah güneş ve ay, (sizleri) göremez oldum! [16: 304] cümlesinde tanıklanır. Cümleyi benzer şekilde okuyan Malov ise ibareyi “Ben Ter-apa (veya Terpa) içraki (iç rütbe), on beş yaşındayken Çinliler tarafından eğitilmek/yetiştirilmek üzere alındım. Prenseslerime gelince, keder içinde ayrı kaldım. Güneşi ve ayı hissetmemeye başladım.” olarak verir. Kormuşın bu cümledeki *alınmışım* ibaresinin Radloff tarafından *inim ärim* şeklinde okunduğunu Malov’un da ibareyi “on beş yaşında ben alındım... Ayrıldım” şeklinde ikiye ayırdığını metinde *alındım* diye bir sözcük varsa o zaman gerçek tarihî bir anlatım olması için “nereye” alındığının belirtilmesi gerektiğini, Malov’un bu nereye sorusuna “terbiye edilmek üzere Çinlilere”

şeklinde kendi görüşünü eklediğini bu eklemeyi de 3. satırda geçen “hediyeler almak üzere Çin hükümdarına gittim” cümlesiyle ilişkilendirdiğini belirtir ve bu görüşe karşı çıkar. Aydın da cümlede geçen alınmışım ibaresini “eş almak” yani evlilik” olarak anlamlandırır⁴ [4: 70]. Yazıtlar döneminden sonra *alın-* eylemi Eski Uygur Türkçesinde “almak, kabul etmek” anlamlarının yanında “hanım almak” yani “evlenmek” anlamını korur, Karahanlı Türkçesinde “kendi başına almak, alın-” anlamlarıyla kullanılır. Clauson *alın-* eylemini “kendi başına almak” anlamıyla *al-* eyleminin dönüşlü gövdesi olarak verir, Karahanlı, Çağatay ve Kıpçak Türkçesinde *alın-* anlamında olan eylemin Osmanlı Türkçesinde 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar “birine hayran kalmak” anlamıyla kullanıldığını belirtir [6: 148]. *Drevnetyurskiy Slovar*’da “kendi kendine al-; almak; el koymak” anlamlarıyla ve *köñülke alın-* “canlı, hararetle bir şekilde algılamak” kullanımıyla kaydedilir [19: 35]. Sözcük Batı Türkçesinde mecazlaşarak “bir sözün, bir davranışın kendisine söylendiğini veya yapıldığını sanarak incinmek” anlamıyla mecazlaşır, *alın-* eyleminden türetilen *alınan* sözü de “çabuk kırılan, gücenen” anlamlarıyla kullanılmıştır.

Altur-

Kökbüçim *al-* Türkçede Köktürk döneminden itibaren tanıklanırken *altur-* türevi ilk kez Eski Uygur Türkçesinde “alınması için emir vermek, aldırmaq, aldirtmek; temin ettirmek; (eserleri) zikrettirmek, kullandırtmak; refakat etmek, yönetmek” anlamlarıyla belgelenir [32:41]. *Divân-u Lugâti’t-Türk* adlı eserde de sözcük aynı anlamlarla kaydedilir: *men andın yarmak alturdum* “Ben ondan para alınması için emir verdim.” [11: 106]. Clauson, *al-* fiilinin ettirgen biçimi olarak kaydettiği *altur-* fiilini “birine aldırmaq, bir şeyi aldırmaq” anlamlarıyla verir. Bazı lehçelerde *altur-* şeklinin *altuz-* ile karşılandığını, Osmanlı Türkçesi metinlerinde hem *aldır-* hem *aldur-* şeklinde kullanıldığını ekler [6: 133]. Tietze, *aldır-* “almağa emir veya sebebiyet vermek” fiilinin Eski Osmanlıcada “savaşta kaybetmek, kaptırmak” anlamlarını ve *-a, -e aldır-*(ekseriya menfi) “dikkat etmek, ehemmiyet vermek” anlamlarını kaydeder [27: 339]. *aldır-* fiilinin Tarihi Türk lehçelerinde de kullanımı sürer. Harezm, Çağatay ve Kıpçak Türkçesinde *aldur-* (yuvarlak ünlülü) “aldırmaq, kabul ettirmek, kaptırmak, çaldırmaq, elden çıkarmak, esir almak” anlamlarındadır. Ayrıca her üç lehçede de *köñül aldur-* “gönlünü kaptırmak, âşık olmak”, Harezm ve Çağatay Türkçesinde *köz aldur-* “bakmaq, görmek”, yine Harezm Türkçesinde kullanılan *yürek aldur-* “korkmaq” manasında kullanılır.

⁴ Ben Tör Apa’ya bağlıyım. On beş yaşında aldığım eşimden (ayrıldım) ne sıkıntı! (onlardan) ayrıldım, ne yazık! Güneş ve aydan ayrıldım.

Anadolu sahasındaki eserlerde *dealdur-* biçiminde pek çok birleşik fiil ve deyim yapılarında tanıklanır, *kan aldur-* “sağlığa iyi gelir düşüncesiyle damardan kan çıkartmak, hacamat ettirmek” kullanımı yaygındır. Hüsrev ü Şirin’de *aklını aldurmak* “gözü başka bir şeyi görmeyecek şekilde kendini kaptırmaktan dolayı düşünemez ve anlayamaz hale gelmek” deyimine rastlanılır. Kamus-ı Turkî’de *aldırmak* (أَلْدِرْمَق) “almaya sevk ve icbar etmek, kabul ettirmek; bilvasıta almak, almaya adam göndermek; iştira etmek, satın almaya sevk ve icbar veya buna müsaade etmek; sığıdırmak, istiap ettirmek; ehemmiyet vermek; tecennün etmek, çıldırmak”, *burnundan kıl aldurmamak* “mütekebbirâne muhalefet etmek” kullanımları kayıtlıdır [33: 47]. Lehce-i Osmâni’de de *aldırmak* (الْدِرْمَق) “ahz, bey, ihata ettirmek, kaydırmak, meczup olmak, kuşa şikâr tutturmak”, *kıl aldırmak* “yoldurmak”; *aldurmamak* (الْدِرْمَامَق) takayyüt etmemek, tecâlüm, müsamaha; vazife edinmemek”, *burnundan kıl aldurmamak* “tekebbürâne muhalefet” olarak verilir [30: 14]. Modern sözlüklerde fiile son anlam olarak verilen “önem/değer vermek” anlamı ise fiilin olumlu biçimiyle kullanılmaz; *aldırmak* sadece olumsuzluk eki aldığında bu anlamlarda kullanılır. Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmâni*’de hem *aldırmak* hem *aldurmamak* fiillerini madde başı yapmıştır [23: 234)]. *TDK Türkçe Sözlük*’ün ilk baskısında (1945) da *aldır-* eyleminin “önem vermek” anlamına yer verilir ve bu fiilin bu anlamla ancak olumsuz, soru ve şart şekillerinde kullanıldığı bilgisi eklenir. Yine bu anlamla ilgili olarak *aldır-* eyleminin *aldırışsız* ve *aldırış etmek* türevleri de Batı Türkçesinde kullanımdadır:

Kadın, büyük bir insaniyetle yanından ayrılmıyor, bütün işlerine bakıyor, işittiği tekdirlere, tahkirlere aldurmuyordu[31].

Bir kere öyle kimselerde çevrelerindeki bir aldırışsızlık vardır. Çevrelerindeki gerçekten aldırısalar, onları gerçekten düşünseler kendilerini onlara beğendirmek isterler [2].

Top, mitralyöz, bomba sağanakları altında, masallardaki has bahçelerde dolaşır gibi aldırışsız gezdiği, kaç cephede kaç kere görülmüş ve anılmış olan Mustafa Kemal’in ben, yalnız, hiç inanılmayacak, küçücük bir şeyden korktuğunu gördüm! Arı. (R. E. Ünaydın, Bütün Eserleri, Röportajlar II: Gazi Mustafa Kemal Atatürk).

Ötesine artık pek aldırış etmez. Yaşamak için dövüşsünler, boğuşsun dursunlar[15].

Ayrıca bugün Türkiye Türkçesinde *göze al-* “gelebilecek her türlü zararı ve tehlikeyi önceden kabul etmek” anlamındaki deyim 19. ve 20. yüzyıl başlarındaki eserlerde *göze aldır-* biçiminde aynı anlamla kullanıldığı görülür:

İşte Sâim Bey'in her şeyi göze aldirarak Kenan'ın tahsil için İstanbul'a azimetine muvafakat göstermesi bu mütalâlardan neş'et etmekte idi [9].

Böyle kahrın gayesine gelmiş kimseler her şeyi göze aldirabilirler[31].

aldır- fiilinin günümüz Türk lehçelerinde “aldırmak, çaldırmak, çağırıp getirtmek, yenmek, başarmak, yenilmek, (saç, tüy vb.) kestirmek vb.” anlamlarla kullanımı devam eder: *aldır-* (Tüü., Az., Krm.Tat., Kum., Kaz.Tat., Krg, Kzk., Karaim, K. Malk., Hak.), *aldur-* (Y.Uyg.). Kırgız Türkçesinde *sır aldir-* “sır öğrenmeye müsaade etmek, *bet aldir-* “çaldırmak, eşyası çalınmış olmak” gibi kullanımlara da rastlanır. Ayrıca *aldır-* eyleminden *-A* zarf-fiil eki kalıplaşması sonucu oluşan *aldıra* (<*al-tur-a*) biçimi de Hakasça’da edat olarak kullanılır[17:81].

Altuz-

Köktürk döneminde “yakalatmak” anlamıyla kullanılan sözcük ilk kez Kül Tigin Yazıtı Doğu yüzü 38. satırda “*ekisin özi altuzdı*” “ikisini de kendisi tutsak aldı” cümlesinde belgelenir. Clauson,*altuz-* biçiminde *al-* eyleminin ettirgen formu olarak verir, Karahanlı ve Kıpçak Türkçesindeki kullanımını örnekendirir [6: 134]. Tekin, zetasızmin, Proto-Türkçe ve sonrasında ara sıra etkili olmaya devam etmiş olabileceğini, metinlerde Proto-Türkçeye geri dönmeyen *-z-* ile yazılmış çok sayıda örnek bulunduğunu belirterek *altuz-*, *bildüz-* gibi biçimlerin Orhun ve Uygur Türkçesinden itibaren tanıklandığını belirtir [34: 36].

Drevnetyurskiy Slovar’da *alduz-/altuz-* “kendini soymaya izin vermek”, soyulmak” [19: 34]; Wilkens sözlüğünde “çaldırmak” [32: 39] olarak kayıtlıdır. Eski Uygur Türkçesinde de kullanımı çok yaygın değildir:

antada takı yegräk ayagka tägimlig maitri bodisvt nizvanilig barslarig buu altuzmuş kamağ biş ajun tınlıglarag sävä amrayu küçlüg yarlıkançuçı bilig öritir .. “Bu yüzden yine daha çok saygıya değer Maitreya Bodhisattva iptila (klesa) kaplanlarının yağmaladığı bu bütün beş dünya canlılarını sever güçlü merhamet edici şuur yükseltir” ([25: IIX, 2b-1-5])[36: 230].

Erdal da sözcüğü “bir kişinin dikkatsizliği yüzünden bir nesnesini çaldırması” açıklamasıyla verir [12: 138–139]. Divân-u Lugâti’t-Türk’te, *alduz-* “yağmalanmak, çalınmak” anlamında verilir ve *ol tawar alduzdi* “Onun malı yağmalandı ve çalındı” örneği kaydedilir. Kaşgarlı bu örneği Oğuzlar bazen r’yi z’ye dönüştürler açıklamasıyla verir [11: 257]. Sözcük Kıpçak Türkçesinde de *altuz-* biçiminde “aldırmak, kaptırmak” anlamıyla kullanılır [29: 7].

Sonuç:

Türkçede Köktürk döneminden itibaren tanıklanan *al-* fiili Türkçenin tarihi ve çağdaş lehçelerinde hem temel fiil olarak hem birleşik fiil yapılarında hem de deyimleşmiş yapılarda geniş anlam dünyası ve pek çok türevi ile kullanılmış ve kullanılmaya devam etmektedir. Köktürk döneminde “ele geçirmek, tutsak etmek” gibi anlamlarla genellikle siyasi terminolojide tanıklanan fiilin bu devrede *alın-* “eş almak, evlenmek” ve *altuz-* “yakalatmak” türevleri belgelenir. Uygur döneminde de her türlü nesne ile kullanılabilen *al-* fiilinin anlam dünyası genişler hatta “takas etmek” anlamı ilk kez bu devrede kaydedilir. Eski Uygur Türkçesinde en sık tanıklanan kullanımlarından birisi olan *sav al-* yapısı Köktürk döneminde “mesaj almak, bilgi almak” anlamlarında iken bu devrede “inanmak, birinin sözünü doğru kabul etmek” anlamlarında kullanılır. Sadece *sav al-* birleşik fiili değil bu devrede *buyan al-* “sevap kazanmak”, *tsuy al-* “günah kazanmak”, *ayag al-* “saygı duymak, saygı kazanmak, saygıya layık olmak”, *tapıg udug/tapıg ayag al-* “saygı ve hürmeti, birinin ikramını kabul etmek”, *tapıg udug ağır ayag al-* “saygı duymak, saygı görmek”, *çaşaput al-* “emirleri yerine getirmek”, *ınag al-* “dayanak almak, sığınmak”, *körü al-/körüp al-* “görmek, bakmak, (inceleyerek) teslim almak, kabul etmek” türevleri yaygındır. *Altur-* eylemi ilk kez Eski Uygur Türkçesinde tanıklanır. Harezm, Çağatay, Kıpçak Türkçesinde *köz aldur-* “bakmak, görmek”, *yürek aldur-* “korkmak”, *könül aldur-* “aşık olmak” gibi deyimlerin yapısında yer alır. Sözcük Batı Türkçesinde mecazlaşarak “önemsemek” anlamını kazanır ve *aldırış etmek, aldırma-, aldırışsız* biçimlerinde sık kullanılır. Hakasçada *-a* zarf-fiil ekli biçimi kalıplaşarak (*altura*) bir edat olarak vazife görür. Sözcüğün *altuz-* “yakalatmak” türevi Köktürk döneminden itibaren tanıklanır, çok yaygın bir kullanımı olmayan *altuz-* eylemi Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı Türkçesinde de “çaldırmak, yağmalatmak” anlamlarındadır. Kıpçak Türkçesinde de *altuz-* biçiminde aynı anlamlarla belgelenir.

Kaynaklar:

1. *Akar A.* Bilge Tonyukuk Yazıtı. — İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020.
2. *Ataç N.* Söyleşiler. — Ankara: TDK Yayınları, 1964.
3. *Ayazlı Ö.* Altun Yaruk Sudur, VI. Kitap, Karşılaştırmalı Metin Yayımları. — İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012.
4. *Aydın E.* Sibiryada Türk İzleri, Yenisey Yazıtları. — İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
5. *Birinci N., Sağlam N.* Ruşen Eşref Ünaydın, Bütün Eserleri, Röportajlar II: Gazi Mustafa Kemal Atatürk. — Ankara: TDK Yayınları, 2002.

6. *Clouston S. G.* An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish. — Oxford: At The Clarendon Press, 1972.
7. *Çetin E.* Altun Yaruk Yedinci Kitap (Berlin bilimler akademisindeki metin parçaları. Karşılaştırmalı metin, çeviri, açıklamalar, dizin). — Adana: Karahan Kitabevi, 2012.
8. *Çetin E.* Altun Yaruk VIII. Kitap. — Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020.
9. *Çoruk, A. Ş.* Ahmet Midhat Efendi, Eski Mektuplar. — Ankara: TDK Yayınları, 2022.
10. *Ercilasun A. B.* Bengü İl Tuta Olurtaçı Sen. Köl Tigin-Bilge Kağan-Tunyukuk Anıtları. — İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
11. *Ercilasun A. B., Akkoyunlu Z.* Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk. Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin. — Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
12. *Erdal M.* “Eski Uygurcanın Fiil Varlığı”. — Beşbalıklı Şingko Tutung Anısına Uluslararası Eski Uygurca Çalıştayı Bildirileri (4–6 Haziran 2021). — Ankara: TDK Yayınları, 2022.
13. *Hamilton J. R.* Manuscripts Ougours Du IX–X Siècle de Toven-Houang. — Paris: Peeters france, 1985.
14. *Kaya C.* Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin, Dizin. — Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
15. *Kıvanç E. H. R.* Gürpınar, İnsan Önce Maymun muydu? — Ankara: TDK Yayınları, 2022.
16. *Kormuşin I. V.* Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları, Metinler ve İncelemeler (Çev. Rysbek Alimov). — Ankara: TDK Yayınları, 2017.
17. *Li Y. S.* Türk Dillerinde Sontakılar. — Ankara: TDK Yayınları, 2020.
18. *Malov S. E.* Yeniseyskaya Pismennost Tyurkov.—Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademiya Nauk SSSR, 1952.
19. *Nadalyayev V. M., Nasilov, D. M., Tenişev E. R., Şçerbak A. M.* Drevnetyurkskiy Slovar. — Leningrad: İzdatel'stvo Nauka, 1969.
20. *Ölmez M.* Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları, Metin-Çeviri-Sözlük. — Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
21. *Özbay B.* Huastuanıft, Manihaist Uygurların Tövbe Duası. — Ankara: TDK Yayınları, 2019.
22. *Şirin H.* Kül Tigin Yazıtı Notlar. — İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.
23. *Şirin H.* Sözcük Hikâyeleri (Sözlerde Saklı Kültür). — İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.

24. *Şirin H.* Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı. — Ankara: TDK Yayınları, 2020.
25. *Tekin Ş.* Uygurca Metinler II. Maytrısimit. Burkancıların mehdisi Maitreya ile buluşma Uygurca iptidai bir dram (Burkancılığın Vaibhāşika tarikatine ait bir eserin Uygurcası). — Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979.
26. *Tekin T.*Orhon Yazıtları. — Ankara: TDK Yayınları, 2010.
27. *Tietze A.* Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, I. Cilt.—Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
28. *Tokyırek H.* Altun Yaruk Sudur IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı Metin Yayını). — Ankara: TDK Yayınları, 2018.
29. *Toparlı R., Vural H., Karaatlı R.* Kıpçak Türkçesi Sözlüğü. — Ankara: TDK Yayınları, 2007.
30. *Toparlı R.* Ahmet Vefik Paşa. Lehce-i Osmânî. — Ankara: TDK Yayınları, 2000.
31. *Vursun P. H. R.* Gürpınar, Tutuşmuş Gönüller. — Ankara: TDK Yayınları, 2022.
32. *Wilkens J.* Eski Uygurcanın El Sözlüğü. — Universitetverlag Göttingen, 2021.
33. *Yavuzarslan P.* Şemseddin Sami, Kamus-ı Türkî. — Ankara: TDK Yayınları, 2010.
34. *Yılmaz E., Demir N.* Talât Tekin, Makaleler I: Altayistik. — Ankara: TDK Yayınları, 2013.
35. *Yudahin K. K.* Kırgız Sözlüğü I–II (Türkçeye Çeviren: Abdullah Taymas). — Ankara: TDK Yayınları, 1998.
36. *Yunusoğlu M. K.* Budist Türk Çevresi Eserlerde Metaforlar. — Ankara: TDK Yayınları, 2020.
37. *Zieme P.* Magische Texte des Uigurischen Buddhismus. Berliner Turfantexte XXIII. — Berlin: Akademie der Wissenschaften, 2005.

Ü. Polat

Tatar şairi Sibgat Hekim'in şiirlerinde mekân**A spatial analysis in the poems of Tatar poet Sibgat Hekim
(«Место» в произведениях татарского поэта
Сибгата Хекима)**

*“mekân, dışardaki içerdelik”
(Gaston Bachelard)*

Abstract: The lyricist of Tatar Turks, Sibgat Hekim, is a poet who marked Tatar literature with his poems, articles and letters. The poet whose first poems were recognised in the early 1930s and who followed the tradition of Abdullah Tukay in his poetry is the owner of the Russian Federation's State Award named M. Gorkiy, the Republic of Tatarstan's State Award named G. Tukay and the Order of Lenin. He also participated in the Second World War, pursued to write poetry at the front. Spatial analysis is very important in poetry as well as being one of the founding factors for the novel and story genre because it is one of the elements that forms the ideas of the poet, creates the memory of him and inspires him. Space is also very important study field in the poetry of Sibgat Hekim, who is depicted as “Tugan Cir Cırçısı”, whose many poems were composed because the poet derives his inspiration from the village in his poems. Nature is one of the most important source of inspiration, poetry emerges from the soil like crops, fields talk to each other, birds whisper verses, everything in nature inspires people to compose. The poet does not think of the human being apart from the place, in his poems, the human exists together with the place. Bereze, Etnе, Külli Kimi, Kırlay, Kayınsar, Taşkiçuv, Öñse; villages such as Magnitka, Prohorovka, Pronino, Aznakay, Bavlı, Elmet; There are many spatial elements such as cities such as Orenburg, Rjev, Stalingrad, some towns, rayons, as well as mountains and streams. For example, Prohorovka, Rjev and Stalingrad, which are among these stand out as places that keep the memory of the war alive for the poet, remind him of the war, the losses in the war or the heroism. You walk around the poet's places with the poet who was born in the village of Külli Kimi, feel with him and get back to the roots and his desire to be buried in the Külli Kimi cemetery. In this study, the element of space in Sibgat Hekim's two-volume literary work titled “Saylanma Eserler”, published in 1986, written between 1938–1984, will be examined and classified with the case study of space.

Key words: Tatar Literature, Tatar Poetry, Sibgat Hekim

Tatar Türklerinin lirik şairi Sibgat Hekim şiirleri, makaleleri ve mektuplarıyla Tatar edebiyatında iz bırakmış bir şairdir. İlk şiirleri 1930’lu yılların başında görülen ve şiirlerinde Abdullah Tukay geleneklerini sürdüren şair Rusya Federasyonu’nun *M. Gorkiy* ismindeki Devlet ödülünün, Tataristan Cumhuriyeti’nin *G. Tukay* ismindeki Devlet ödülünün ve Lenin nişanının sahibidir. II. Dünya savaşına da katılan şair cephede de şiir yazmayı sürdürmüştür. Mekân unsuru her ne kadar roman ve öykü türü için kurucu öğelerden biri olsa da şiirde de çok önemlidir. Çünkü şairi şekillendiren şairin hafızasını yaratan, şaire ilham veren unsurların başında gelir. Birçok şiiri bestelenen “Tugan Cir Cırçısı” olarak nitelendirilen Sibgat Hekim’in şiirlerinde mekân ayrıca çok önemlidir çünkü şair şiirlerinde ilhamı köyden alır. Tabiat en önemli ilham kaynağıdır, ekinler gibi şiiri de topraktan çıkar, tarlalar birbiriyle söyleşir, kuşlar mısraları fısıldar, tabiatla her şey insana yazması için ilham verir. Şair, insanı mekândan ayrı düşünmez, onun şiirlerinde insan mekânla birlikte var olur. Şiirlerinde Bereze, Etne, Külli Kimi, Kırıl, Kayımsar, Taşkiçiv, Ökse; Magnitka, Prohorovka, Pronino gibi köyler, Aznakay, Bavlı, Elmet; Orenburg, Rjev, Stalingrad gibi şehirler, bazı kasabalar, rayonlar, ayrıca dağlar, akarsular gibi pek çok mekân unsuru vardır. Örneğin bu mekânlardan Prohorovka, Rjev, Stalingrad şair için savaş hafızasını canlı tutan ona savaşı, savaşta kaybedilenleri veya kahramanlıkları anımsatan mekânlar olarak ön plana çıkar. Külli Kimi köyünde doğan şairin şiirleriyle şairin mekânlarında onunla birlikte dolaşır, onunla birlikte hisseder ve şairin Külli Kimi mezarlığına gömülmek isteğiyle başlangıç noktasına dönersiniz.

Sibgat Hekim (Sibgat Tacioğlu Hekimov) 4 Aralık 1911 yılında eski Kazan bölgesi Tsarëvokokşaysk ilçesi (bugünkü Tataristan Cumhuriyeti Arça bölgesi), Külli-Kimi köyünde dünyaya gelir. İlk eğitimini kendi köyünde alır, köyünde yedi yıllık eğitimini tamamladıktan sonra 1931 yılında Kazan’a gelir, önce Tataristan İşçi Fakültesi’nde, daha sonra Kazan Devlet Pedagoji Enstitüsü’nün Tatar Dili ve Edebiyatı bölümünde okur. 1937–1938 yıllarında Tataristan Devlet Neşriyatında, 1938–1941 yıllarında «Sovyet Edebiyatı» (bugünkü Kazan Utları) dergisinde çalışır. 1938 yılında Tataristan Yazarlar Birliği’ne kabul edilir [11: 99]. Hekim’in ilk şiirleri otuzlu yılların başında yayımlanır. 1938 yılında “Birinçi Cırlar” adlı ilk kitabı basılır [14: 355].

1941 yılının Temmuz ayında S. Hekim askere alınır. Bu yılın sonuna kadar yedek askerî karakolda çalışır, ardından kısa süreli askerî okullarda okur. 1942

yılıının Mayıs'ında orduda, önce öğrenci bölümünde, sonra bölük komutanı olarak Rjev çevresinde ve Kurs Dugasındaki savaşlara katılır, cephede gösterdiği kahramanlıklar için “Kızıl Yoldız” nişanı ve madalyalar verilir. Şair, II. Dünya Savaşı'nda cephenin ön saflarında savaşmıştır [3: 78]. Cephede olduğu süre içerisinde de şiir yazmayı sürdürür.

Sibgat Hekim'in sağlığında altmıştan fazla kitabı basılır. Şair Rusya Federasyonu'nun *M. Gorkiy* ismindeki Devlet ödülünün, Tataristan Cumhuriyeti'nin *G. Tukay* ismindeki Devlet ödülünün ve Lenin nişanının sahibi olur. Rusya Federasyonu'nun Yazarlar Birliği sekreteri, idare azası, Tataristan Yazarlar Birliği'nin idare azası olarak da seçilir. Sibgat Hekim nereye giderse gitsin, hangi halk karşısına çıkarsa çıksın, Tatar yazarları, Tatar halkı adına kendi sözünü kuvvetli, güzel biçimde söylemeyi bilmiştir. Sadece Tatarları değil, Çuvaşları, Başkurtları, Mari halkını da sevmiştir. Bu sevgisi şiirlerine de yansımıştır. Onun ufukları geniştir, sadece Tatar dünyası ile yetinmemiş Tatar şiirini dünya edebiyatından ayrı düşünmemiş, Kul Gali ile Tukay'ı; Dermend ile Hesên Tufan'ı, Puşkin ile Lermontov'ı; Goethe ile Şiller'i de ustası olarak görmüştür [7: 158]. Hatta Rus edebiyatının önemli isimlerinden Mihail Yuryeviç Lermontov için “*Lermontov'dan yüz yıllar sonra yaşasan da, düşüncelerin başka, isteklerin başka olsa da bugünkü şiir hakkında düşünmeye başlarsan Lermontov'a geri dönersin, o bütün zamanlarda şiirde ulaşılan ortak bir büyüklüktür, büyük Lermontov ruhu şiirlerin içinde yatan sihirli bir güçtür*” der [4: 3]. Büyük şair, asker, Sibgat Hekim 3 Temmuz 1986 yılında Kazan'da vefat eder. Mars Şabayev onun ölümünün ardından şunları söyler:

“Hesên Tufan aramızdan ayrıldığında tek dayanağımız olarak Sibgat Hekim kalmıştı. Ama ne dayanak! Kendisinin de ömrü sayılı oldu. Can dostu, fikirdeşi, sırdaşı Tukaysız kalınca Sibgat Ağabey yetim çocuk gibi üzüldü, soldu etkilendi. Zaten hayata doymayan şairimizin faaliyetleri ağrımaya başladı. Böyle olduktan sonra...Durgunluk kaygısı kaplayan dünyayı gönlü sızlayıp incinerek yaşayan Sibgat Hekim için Hesên Tufan tek aklık-paklık nuru idi. Sızlayan gönlünü sadece ona anlatabiliyordu. Bu ak nur da sönünce Sibgat Hekim de uzun yaşamadı, beş yıl sonra o da öldü.” [12: 176].

Şiirlerinde genellikle savaş, memleket, sevgi (aşk), Tukay temalarını işleyen şairin şiirlerinde mekân önemlidir. Hekim'de insan, zaman ve mekân bir bütün olarak ele alınır. Örneğin Tukay'ın Cayık'ın gökyüzünden inen bir yıldız olduğunu düşünür Sibgat Hekim. Daha sonra Tukay'ın mekânlarından Kuşlaviç'i, Kayınsar'ı, Öçile'yi, Tufan'dan bahsederken Sibirya topraklarını, Karakalpakistan çöllerini ve her iki şairin de yaz aylarında bulunduğu Akkoş

Gölünü mutlaka anar, çünkü Hekim’de insan mekânla birlikte var olur. *Yüksüniv* adlı şiirinde yine insan, zaman ve mekân ilişkisi çok güzel işlenir.

Baçcabızda şomırt ağaçları	“Bahçemizde kuş kirazı ağaçları
Cey buyına sinë kötteler;	Yaz boyunca seni bekletiler;
Sin kilmedeñ, közge ciller inde	Sen gelmedin, güz rüzgârları şimdi
Yafraqlarnı cirge sıpteler.	Yapraklarını yere serptiler.

Edebi eserlerde mekân özellikle roman ve hikâye türünde kurucu öğelerden olduğu için roman ve hikâyede mekân ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Şiir ve mekân ile ilgili yapılan çalışmalar da vardır. Şiirde kurucu öğe olmasa da mekân her zaman insanı, hafızayı şekillendiren önemli unsurlardandır, bir şairin coğrafyasını bilmeden şiirin coğrafyasını anlamak pek mümkün değildir.

Şiirde mekân unsuru şairin bulunduğu, ilişkili olduğu ve ilham aldığı coğrafyayı yansıtmaya açısından önemlidir. Aynı zamanda şairin şahsiyetini, bakış açısını, estetik yaşantısını, kültür düzeyini, anlam ve imgelem dünyasını gösteren bir öğedir. Şiirin somut ve soyut anlam değeri, simgesel düzeyi ve göstergeler dünyası mekândan hareketle daha iyi anlaşılabilir. Sanatta ve edebiyatta mekân eserin oluş sürecinde sanatçı için bir ilham kaynağı olmakla birlikte estetik bir kimlik taşıması, birey ve toplulukların varoluş süreçlerini somutlaştırması açısından oldukça önemlidir [13: 4907]. Mekân, kültürel ve toplumsal süreçler bağlamında oluşturulan, dönüştürülen temel yaşama birimidir. Hayatın bir akış haline geldiği temel alandır. Yaşama şekillerini belirleyebildiği gibi ufkunu düş ve düşünce dünyasını da besler, kimi zaman kilitler. Mekân insanın kendini gerçekleştirdiği ana dizgedir [1: 269–270]. Ontolojik anlamda ise mekân, insan varlığının evrendeki tutunma yeri, bir oluşlar/kılışlar diyarı ve nihayet insan başarılarının hem ürünü hem de etkileyen nitelikli uygulama alanıdır [6: 11].

Şiirde mekân konusu farklı başlıklar altında değerlendirilip incelenmiştir. Yivli, şiirin mekânı haritadaki herhangi bir yer olmaktan çıkar, bizzat şair tarafından yaşanmış bir yere dönüşür, şiirde mekân fiziksel bağlamından kopartılarak imgeyle yeniden üretilen bir olguya bırakır, der ve mekânı, mekânın tipi, şairin mekâna bakış açısı, mekân zaman ilişkisi, mekânın şiirde sunuluşu açısından değerlendirir [15: 680]. Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi* adlı çalışmasında mekân için “mekânsal pratik (spatial practise), mekânın temsilleri (representations of space) ve temsili mekânlar (representational spaces) şeklinde üç ayrı kavram üretir. Bu kavramlar onda *yaşanan (lived)*, *düşünülen (conceived)* ve *algılanan (perceived)* yerleri gösterirler [13: 4090]. Narlı, *Şiir ve Mekân*

adlı eserinde insanın hayat içindeki uygulamaları, düşünceleri ve hayalleri ile, ilişkide olduğu bütün yerler düşünülerek bir tasnif yapılabilir diyerek mekânı *düzenlenmiş yerler* (kırsal yerler, şehirler, evler, oteller, hapishaneler, meyhaneler, parklar, sokaklar, mahalleler, semtler, ülkeler); *doğal yerler* (dağlar, denizler, nehirler, göller); *kozmetik yerler* (gökyüzü, güneş, ay, yıldızlar); *mitolojik yerler* (Kaf dağı, Olimpos Dağı); *var olduğuna inanılan kutsal yerler* (cennet, cehennem, sırat, ahiret); *hayal edilen yerler* olarak inceler [8: 14].

Korkmaz, anlatılardaki mekân ayırımını *anlatmanın ağırlıkta olduğu eserlerdeki çevresel mekân; betimlemenin ağırlıkta olduğu eserlerdeki algısal mekân* olarak ikiye ayırır. Çevresel mekânla algısal mekân arasındaki farkın fenomenolojik açıdan çevre ile dünya arasındaki farka benzediğini, çevrenin, işlenmemiş, anlaşılmamış, dönüştürülmemiş bir yer olduğunu, üzerinden yalnızca geçildiğini ama derinliğine görülmediğini, kişi veya olayı derinden etkilemediğini, olay örgüsünün üzerine asıldığı bir vestiyer işlevi üstlenen bu tür mekânların, coğrafi nitelikte bir güzergâh olmaktan öteye geçemediklerini belirtir. Algısal mekânların da, kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan, dönüştürülmüş, anlaşılmış yerler olduğunu; yalnızca topografik bir yer değil anlam üreten anıları barındıran kişinin iç dünyasını yansıtan bir değer olduğunu ekler ve algısal mekânları işlevsel durumları itibarıyla *labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlar; sınırları sonsuza açılan mekânlar; açık ve geniş mekânlar* olmak üzere iki başlıkta inceler [6: 14]. Korkmaz'ın anlatılar için kullandığı çevresel ve algısal mekân ayırımını şiir için düşündüğümüzde şiirdeki mekânların algısal mekânlar olduğunu söyleyebiliriz. Bourneur-Quellet, dar mekânlar ile ilgili olarak mekânın darlığı fiziksel anlamda küçüklüğünden değil, karakterin imkansızlığından ve kendini orada sıkıştırılmış duyumsamasından kaynaklanır, fiziksel anlamda orman, çöl, sahra veya deniz olması mekânın açık ve geniş olarak tasnifini gerektirmez der. Lodoviç Janver de mekâna yansıyan bu durumu dikkate alarak bu tür yerlere “insanı ezen mekân tarzı” der [2: 117]. Bachelard da mekân bir şiirin dekoru olurken bütün verilerini iç mekân olarak ifade edilen hafızadan alır [13: 4909] diyerek Bourneur-Quellet gibi mekânın gerçek mekân olma ötesinde insan zihninde ve hafızasındaki algılanma biçimine dikkat çeker.

Fransız şair La Bruyere, mekânı “*hayranlık uyandıran mekânlar, hissi bakımdan tesir eden mekânlar ve yaşama arzusu uyandıran mekânlar* olarak sınıflandırarak şiirde mekânın ele alınmış biçimleriyle ilgili bir bölümlenme yapar. Ayrıca La Bruyere mekânın insan üzerinde düşünce, istek, ihtiras, zevk ve duyguları açısından değişik intibalar doğuracağını iddia eder [13: 4909]. Biz de Sibgat Hekim'in şiirlerinde mekânı La Bruyere'in mekân tasnifine uygun

olarak *hayranlık uyandıran mekânlar*, *hissi bakımdan tesir eden mekânlar* ve *yaşama arzusu uyandıran mekânlar* olmak üzere üç başlıkta değerlendireceğiz. Hekim'in şiirleri için düşündüğümüzde hayranlık uyandıran mekânlar ve yaşama arzusu uyandıran mekânların veya hissi bakımdan tesir eden mekânların birbirinden çok uzak değerlendirilemeyeceğini de belirtmek gerekir.

Hayranlık Uyandıran Mekânlar

Sibgat Hekim'in şiirlerinde en çok ön plana çıkan temalardan birisi köy, memleket temasıdır. Şairin kendisi de yazmak için ilhamı köyden aldığı belirtir. Şiirlerinde Appakay, Bereze, Dürtmunça, Etne, İşkê Kişit, Külli Kimi, Küvem, Karabaş, Kayınsar, Kırıl, Kuşlaviç, Öçile, Önse, Şomırtlı, Taşkiçiv, Yabınçılar, Urazay gibi Tatar köyleri, Magnitka, Prohorovka, Pronino, Yasna-ya Polyana gibi Rus köyleri ve Usaklı Kisek gibi Mari köyü veya Ternovka gibi Ukrayna köylerini de zikreder. Hekim için köyler hayranlık uyandıran mekânların başında gelir. Şair, yılın her yaz mevsiminde Saban tuyları zamanında köye gider. Sibgat Hekim köyün gönlü arındırdığını köyde güzel şiirler yazıldığını düşünür:

*Burada da yazmazsan: çalılar
Çiylerini üstüne püskürtsün...
Tıkanıp kalsan, kuşçağızlar söylüyorlar
Şiirin en gerekli bir yerini...*

Burada da yazmazsan: çalılar
Çiylerini üstüne püskürtsün...
Tıkanıp kalsan, kuşçağızlar
söylüyorlar
Şiirin en gerekli bir yerini

Bu dizelerde şair köyün şiir yazmak için ne kadar uygun bir yer olduğunu vurguluyor. Şiirin sonunda da bu yerde her şey bana yaşamak, yazmak için yardım ediyor diyor. Nacar Necmi, Sibgat Hekim'in Arça tarafları, Külli-Kimi'ye bağlı şiirlerine tarafsız kalınmadığını, Külli-Kimi'nin söğütlerinin Hesên Tufan'ın söğütleri gibi Tatarca söyleştiğini; Heyrulla'nın çarığının da Tatar'a ait, Tatar gönlü, karakteri ile örülmüş olduğunu belirtiyor [9: 7].

Şair ekin tarlalarında ekinlerin arasını, geleneksel şiir yollarına veya Kazan Ardı'ndaki Etne ile Şimbir yollarına benzetiyor, yine başka bir şiirinde köyün akşam vakti güzelliğini dualı, tılsımlı bir güzellik olarak zikrediyor:

Ucım kırı, ucım araları
Traditsion şığır yulları kük,
Yağı beznêñ azan artındağı
Etne belen Şimbêr yulları kük.

Ekin tarlası, ekinlerin arası
Geleneksel şiir yolları gibi,
Veya bizim Kazan Ardı'ndaki
Etne ile Şimbir yolları gibi.
(1 iyul, 1980)

Қалды күнәлде авилниң
 Доғали кічкә җемә;
 Ағач баши тешбиһ тарта,
 Яфрақлар — дисбелерә.

Kaldı gönülde köyün
 Dualı akşamki güzelliği;
 Ağacın tepesi tespih çekiyor
 Yapraklar — tespihleri.
 (1979)

Sibgat Hekim'in şiirlerinde sık sık geleneksel köy yaşayışı, şehir hayatından üstün olarak tasvir ediliyor. “Yugalğan İzler”, “Ceygә Tañ”, “Ey Mektebәм”, “Ürlerәñnә Mәngeç”, “Başka Bәrni de Kirekmiy”, “Susav”, “Çığam Arça Kırlarına”, “Minәм Tanış Öyәnkәler” gibi şiirler köy temalı şiirlerdir. Başlangıç devrinde memleketi lirik kahramana hayatın ağırlığından sığındığı yer olsa da (“Gomәr Yana Başlana”, “Yugalğan İzler”, “Ceygә Tañ”), 1960–1980 yıllarında memleket suretini yazar lirik-felsefî nüanslarda zenginleştirip, kendisine en yakın, ilahî bir yer olarak işliyor (“Ey Mektebәм”, “Ürlerәñnә Mәngeç”, “Koçagına Alsın, Kaynatsın”, “Başka Bәrni de Kirekmiy”, “Kayda da Yörekte”, “Tegәrmen Stәnasındağı Yazuvlar”). Bu yönelimdeki eserlerde çevreye büyük yer veriliyor [16: 244].

Sibgat Hekim için doğduğu köy Külli Kimi çok önemlidir, *Vasıyet* adlı şiirinde de şair doğduğu bu köye Kimi mezarlığına gömülme isteğini belirtir. *Başka Bәrni de Kirekmiy* adlı şiirinde de doğduğu köye duyduğu hayranlığı açıkça dile getirir:

Başka Bәrni de kirekmiy...
 Tuvıp-üsken şuşı cirmәñ yemән

Alıştırmıy iken hiçnerseñ.
 Başka bәrni de kirekmiy,
 Üzәm çapқан pәçennernә
 Bәr tuyғанçı isnesem.
 Miña gına şulay toyıla miken

Bötәn rehetlerә soñ anıñ?
 Başka bәrni de kirekmiy,
 Üzәm tapқан çişmelernәñ
 Yatıp eşsem suların.
 Ürlerә de zeңger dulқın-dulқın,

Başka bir şey de gerekmez
 Doğup büyüdüğüm şu yerin
 güzelliğini
 Değiştirmiyormuş hiçbir şeyin.
 Başka bir şey de gerekmez,
 Kendimin biçtiği otları
 Tek bıkcınaya kadar koklasam.
 Bana sadece şöyle hissedilir
 mi ki
 Bütün bolluğu acaba onun?
 Başka bir şey de gerekmez,
 Kendimin bulduğu pınarların
 Yatıp içsem sularını.
 Tepeleri de gök mavisini
 dalga-dalga,

Ul ürlernëñ çiğë kıyda soñ?
Başka bërni de kirekmiy,
Duslarnıñ min gömrëm buyı
Toysam cılı kıraşın.

O tepelerin sınırı nerede acaba?
Başka bir şey de gerekmez,
Dostların ben ömrüm boyunca
Hissetsem sıcak bakışını.
(1959)

Şair Arça için yazdığı bir başka şiirde “yüreğim beni de şu yere kendin ile alsana” diyerek Arça’ya duyduğu özlem ve hayranlığı dile getiriyor:

Çığam Arça kırlarına,
Yullar kite Arçağa...
Begrëm, minë de şul yaqқа
Üzëñ bëlen alsana...

Çıkıyorum Arça¹
meydanlarına,
Yollar gidiyor Arça’ya...
Yüreğim, beni de şu yere
Kendin ile alsana.
(1961)

Örnekler çoğaltılabilir, pek çok şiiri mekânla iç içe olan şairin en önemli mekânlarından birisi de Akkoş Gölüdür. Hekim yaz aylarının büyük bir bölümünü burada geçirir. Robert Minnullin, Akkoş Gölü ile ilgili olarak, “Tatar şairlerinin Mekke’si! Bu yer Tatar şiirinin tılsımlı bir bölgesi. Burada *H. Tufan, E. Feyzi, G. Beşirov, A. Ehmet, A. Şamov, İ. Gazi, N. Devli, Z. Nuri, N. Yuziyev* lerin ruhu, burada *Ş. Galiyev, R. Haris, R. Gataş, G. Rehim, M. Eglem* şiirleri... Sibgat Hekimlerden sonra buraya başka yazarlar, şairler göçüp geldi. Gelenekler devam etti. Az mı Tatar şiiri ilk kez burada doğmuş, ilk kez ak kağıt üzerine burada düşmüş, ilk kez burada yankılanmış. Sibgat Hekim’in de bir çok şiiri burada yazılmış, Akkoş gölüne bağışlanmış [7: 159]” der. Akkoş Gölü şairin hayranlık duyduğu mekânlardan birisidir, fakat burada her yaz bulunduğu Hesên Tufan, Abdullah Tukay gibi isimlerin ölümünden sonra şairin hüzünle hatırladığı bu yer, şair için hüzünle karışık algılanan hissi bakımdan tesir eden mekânlardan birisine dönüşür.

Hissi Bakımdan Tesir Eden Mekânlar

Hekim’in şiirinde hissi bakımdan tesir eden mekânlar çeşitlendirilebileceği gibi en ön plana çıkan mekânların savaş ile bağlantılı olarak savaş mekânları olduğunu söyleyebiliriz. Hekim cephede olduğu süre içerisinde de şiir yazmayı sürdürmüştür. *Safka Çakar Minë* (1941), *Frontta Bëreñçë*

¹ Arça: Tataristan’da bir rayondur.

Kön (1942), *Frontovik* (1942), *Hat* (1942), *Rjöv Çitende* (1942), *Hava Suğışı* (1942), *Anketa* (1942), *Duslar* (1943), *Kolin* (1944), *Etne Uramında* (1959) vb. şiirleri cephede yazdığı, savaşdönemindeki duygularını yansıtan şiirlerdir.

Sibgat Hekim'in şiirlerinde öne çıkan temalardan birisi olan savaşı yazar birkaç boyutta resimliyor: İlk olarak savaş hafif özlem doğuran bir durum («Hat», «Kullar», «Frontovik» vb.), ikinci olarak insanlık hayatındaki bir facia («Duslar», «Yıldız», «Urman», «Kolin» vb.), üçüncü olarak azaplı geçmiş olarak yorumlanıyor («Elë Haman Kurkıp Uyanamın», «Bër Beygëde Kürgen İdëm Anı», «Duga», «Kursk Dugası», «Dala Cırı» vb.). Şairin lirik kahramanı savaşın tekrar olmamasını hayal ediyor [16: 244].

II. Dünya savaşına katılan ve Kursk Dugasında, Rjev çevresindeki savaşlarda ön saflardayer alan, önemli başarılar gösterdiği için “*Kızıl Yıldız*” nişanı ve madalyalarla ödüllendirilen Sibgat Hekim'in savaş sonrası psikolojisini bu dizeler açıklamaktadır:

<i>Elë haman kırkıp uyanamın</i>	Artık her zaman korkup uyanıyorum
<i>Töşemde min töşep esirge.</i>	Rüyamda ben esir düşüp.
<i>Nige minë êzerlëkliy suğış,</i>	Neden beni kovalıyor savaş,
<i>Sanıymı ul taza, yeş irge?</i>	O güçlü ve genç erkek mi sanıyor?
<i>Köttëm ozaq, her kön kilëp köttëm,</i>	Bekledim uzun zaman, her gün gelip bekledim,
<i>Ġazapladı minë küp uylar;</i>	Vicdan azabı çektirdi bana çok kaygılar;
<i>Uzmadılar üz ilëme kirë</i>	Gelmediler kendi memleketime geri
<i>Kerim, Celil, Ġadël Kutuyular.</i>	Kerim, Celil, Gadil Kutuyular.

Bu dizelerde ise Sibgat Hekim savaşta hayatlarını kaybeden Fatih Kerim, Musa Celil ve Gadil Kutuy'u anımsıyor. Savaşı bizzat yaşayan şair savaşta kaybettiği dostlarını andığı, savaş sonrası psikolojisini anlatan pek çok şiire imza atmış bunu yaparken de savaş hafızasını yansıtan önemli mekânları ön plana çıkarmıştır. Rjev, Stalingrad, Prohorovka, Etne, Kursk gibi mekânlar Hekim'de savaş hafızasını canlı tutan hissi mekânlar olarak ön plana çıkar. Özellikle savaştan beş yıl sonra kaleme aldığı Kursk Dugası “Kursk Muhave-

resi” adlı şiir bu açıdan çok önemlidir. Bu şiirde Prohorovka ve Stalingrad’da kazanılan zaferlerle ilgili önemli mısralar bulunmaktadır:

Kursk Duğası

...

Prohorovka tuğan avılım tügël.
 Qalğan nigëz de yuq babamnan,
 Gómernëñ bar töşen aqtarsam da,
 Annan yaqın cirnë tabalmam.
 Prohorovka tora: kügë ayaz,
 Bolıtı yuq avır tönnernëñ.
 Anıñ bëlen devlet kıızıqsına.
 Yöregënde yeşiy mëñnernëñ.

...

Stalingrad qalka, batırlıqın
 Ğasırlarınñ kilmes cuyası;
 Eyë, anda doşman ğaskerëñëñ
 Çıqmaşka dip battı qoyaş.

Çaqrımarnı këm isepke alğan,
 Kirek bulğan qader uzıldı;
 Berlingaça Duğa qırlarınnan
 Ciñüvnëñ kiñ yulı suzıldı.

...

Ayrıca şairin yaz aylarının büyük bir bölümünü geçirdiği Akkoş Gölü de Tukay ve Tufan gibi şairlerin ölümünden sonra şaire hüznün veren ve geçmiş hatırlatan hissi mekânlardan birisi haline dönüşür ve zaman da bu hüzne eşlik eden mevsim, yani sonbahardır. Akkoş Gölü şair için kaybettiği dostlarından sonra ömrün geçiciliği ve kısalığına işaret eden bir mekâna dönüşür:

Köz. Aqkoş külë. Ayrılıp
 Kıp melekler qala,
 Şiğirler, östelde ülgen
 Kübekler qala.

Kiteler... Aqkoş urmanı,
 Öyler şere qala.
 Gómernëñ kısqalıqına
 İşareler qala.

Kursk Muharebesi

Prohorovka doğduğum köy değıl,
 Kalan ocak da yok babamdan,
 Ömrün bütün köşe bucağını arasamda
 Ondan yakın yer bulamam.
 Prohorovka duruyor: gökyüzü berrak,
 Bulutu yok çetin gecelerin.
 Onunla devlet ilgilenir,
 Yüreğinde yaşar binlerin.

Stalingrad kalkıyor, kahramanlığını
 Asırların gelmez kaybedesi;
 Elbette, orada düşman askerinin
 Görünmemesi için battı güneşi.

Kilometreleri kim hesaba katmış,
 Gerektiği kadar geçildi;
 Berlin’e kadar Duğa bozkırından
 Zaferin geniş yolu uzandı.

Sonbahar. Akkoş gölü. Ayrılıp
 Çok melekler kalıyor,
 Şiirler, masada ölmüş
 Kelebekler kalıyor.

Gidiyorlar... Akkoş ormanı,
 Evler çıplak kalıyor.
 Ömrün kısalığına
 İşaretler kalıyor.

Ayrıca Akkoş Gölünü zikrettiği şiirlerden birinde şair Tufan'ın ışığının yandığı bir zamanda yazmamayı ayıp sayar:

Töngë ikë. Östel, keğaz, qara.	Gecenin ikisi. Masa, kâğıt, karanlık.
Yaz diyim üzëme, nige tuqtaldıñ?	Yaz diyorum kendime, neden durakladın?
Yaz, yazmav bit oyat—terezede	Yaz, yazmamak elbette utandırıcı—pencerede
Utı yangan çaқта Tufanıñ.	Işığı yandığı çağda Tufan'ın.

Kaynaklardan edinilen bilgilere göre Hesên Tufan'ın ölümünden sonra yazarlar birkaç yıl boyunca düzenli olarak Akkoş gölünde Sibgat Hekim'in evinde toplanır, şiirler okunur, hatıralar konuşulur, bu toplantılar vasıtasıyla Tufan anılır. Akkoş Gölü birçok şairin ilk şiirlerini ve özellikle Sibgat Hekim'in pek çok şiirini kaleme aldığı bir mekân olma özelliğiyle de ön plana çıkar. Şairin özellikle *Akkoş Külënde Sağış, Moñ* adlı şiiri bu mekânın şairin üzerindeki etkisini ve bu mekânın şair için nasıl bir hafıza mekânına dönüştüğünü göstermesi açısından önemlidir, şair bu mekânı özellikle Tufan ile bütünleştirir:

Akkoş külënde sağış, moñ. Yüksünip sorry urman:	Akkoş gölünde özlem, hüzün, Yokluğunu hissedip soruyor orman:
Ğasırnıñ üzë këbëk çal Ğayda, dip, sinëñ Tufan? Üzëm de ëzliym, şuşınnan Uzğan ëzlerën bëlem. Çeçekler qarıy küzëme Tufan küzlerë bëlen. Ul yuqta romaşkalarğa Ğunmağan hetta tuzan, Sıypıym, başlarınnan söyëp Sıypağan këbëk Tufan Akkoş külënde sağış, moñ, Yüksünip sorry urman:	Asrın kendisi gibi ihtiyar Nerede, deyip, senin Tufan? Kendim de arıyorum, şuradan Geçtiği izlerini tanıyorum. Çiçekler bakıyor gözlerime Tufan'ın gözleri ile. O olmadığı zamanda papatyalara Konmamış hatta toz, Okşuyorum, başlarından sevip Okşadığı gibi Tufan'ın. Akkoş gölünde özlem, hüzün, Yokluğunu hissedip soruyor orman:

Ġasırnıñ üzë këbëk çal
 Ƙayda, dip, sinëñ Tufan?

Asrın kendisi gibi ihtiyar
 Nerede, deyip, senin Tufan?
 (23 avgust, 1982)

Yaşama Arzusu Uyandıran Mekânlar

Sibgat Hekim'in şiirinde pek çok mekân zikredilmekle birlikte yukarıda hayranlık uyandıran mekânlar kısmında da belirttiğimiz gibi bazı mekânlar şaire ilham ve yaşama hevesi veren mekânlar arasındadır. Hayranlık uyandıran mekânlar ve yaşama arzusu uyandıran mekânlar şairde birbirinden çok uzak değerlendirilemeyeceği gibi bazı şiirlerindeki mekânlar şairde yaşama arzusu uyandıran onu şiir yazmak için teşvik eden mekânlar olarak ön plana çıkar. Örneğin bahar mevsiminde düşlerine girecek kadar sevdiği Tataristan'daki Urazay köyü için yazdığı bir şiir bu durumu çok açık göstermektedir:

Urazay

Üzennernëñ yemë sinde,
 Bötën zeñgerlek sinde;
 Nerse turında söyliysëñ
 Ağıydël bëlen Söngë?
 Urazay, Urazay,
 Yatsam töşlerëme këre
 Sinde bulıp uzğan cey.
 Bër Ağıydëlge Ƙarıysıñ,
 Ƙarıysıñ annan Söngë,
 Üzëñ şat, üzëñ ğaşıyksıñ
 Üzëñ tuvdirğan sërge.
 Urazay, Urazay,
 Yatsam töşlerëme këre
 Sinde bulıp uzğan cey.

Urazay

Vadilerin güzelliği sende,
 Bütün mavilik sende;
 Ne hakkında konuşuyorsun
 Ak İdil ile Sön'e.
 Urazay, Urazay,
 Yatsam düşlerime giriyor
 Sende yaşanılıp geçen bahar.
 Bir Ak İdil'e bakıyorsun bir,
 Bakıyorsun ardından Sön'e,
 Kendin mutlu, kendin âşıksın
 Kendinin doğurduğu sırta.
 Urazay, Urazay,
 Yatsam düşlerime giriyor
 Sende yaşanılıp geçen bahar.
 (İyun, 1978)

Hekim için, Arça, İmet, Külli Kimi, Kazan Ardı, Kırılğay gibi mekânlar şairde yaşama isteği uyandıran önemli mekânlardır. Örneğin *Arçalılar Bit Béz* adlı şiirinde Arçadan ayrılmanın kendisi için yetim kalmak ile eş değer olduğunu belirterek evlerin ve tanların mavi olduğu bir masal ve ezgiler diyarı tasvir ediyor:

Arçalılar Bit Böz	Arçalılar Elbette Biz
Arça, Arça, yetim qalır idëm	Arça, Arça yetim kalırdım
Sinnen minë ayırıp alsalar.	Senden beni ayırıversele
Sin zeñgersu urman-qırlar yağı,	Sen mavimsi orman-kırlar yeri,
Qazan artı — danlı Qırlay yağı,	Kazan sırtı — meşhur Kırılray yeri,
Şuña da şul görür,	Ondan ötürü de şu gurur,
Sinde uza gômër,	Sende geçer ömür,
Arçalılar bit böz,	Arçalılar elbette biz,
Arça, Arça, ekiyet-moñnar yağı,	Arça, Arça, masal-ezgiler yeri
Tañnar zeñger, yortlar zeñgerler.	Tanlar gök mavisı, evler gök mavisiler.
Sızıla tañnar aldan bëlgen töslë,	Beliriyor tanlar önceden anlamış gibi,
Enkeyëmneñ bëlezegë töslë,	Anneciğimin bileziği gibi,
Şuña da şul görür,	Ondan ötürü de şu gurur,
Sinde uza gômër,	Sende geçiyor ömür,
Behëtlëler sinde Meñgerler.	Talihliler sende Mengerler ²
Arça, Arça, sinde minëm niğëz.	Arça, Arça, sende benim ocağım.
Siña qaytsam, güya yuq kayğım.	Sana dönsem, sanki yok endişem.
Bërqayda yuq qızlar Arçadağı,	Hiçbir yerde yok kızlar Arça'daki,
Çitëklerge çiğële Arça danı.	Çizmelere işlenir Arça şanı.
Şuña da şul görür,	Ondan ötürü de şu gurur,
Sinde uza gômër,	Sende geçiyor ömür,
Varisları bit böz Tuqaynıñ.	Mirasçılaları elbette biziz Tukay'ın

(1982)

İmet adlı şiirinde de şair, özlüyor gönlüm İmet'i diyerek bu köye olan bağlılığını ifade ediyor:

İmet	İmet ³
Cil qırda arışnı tirbettë,	Rüzgâr tarlada çavdarı titretti.
Aşıtta qamışnı tirbettë.	Aşıttat ⁴ kamışı titretti.
Arışlar ölgërgen vaqıtta	Çavdarların olgunlaştığı zamanda
Sağına küñëlëm İmetne... ..	Özlüyor gönlüm İmet'i...

Sibgat Hekim şiirlerinde hafızasını oluşturan mekânlara sık yer verir. Hekim de insan zaman ve mekân iç içedir. Tatar Edebiyatının önde gelen isimlerine

² Carl Menger: 1840–1921 yılları arasında yaşamış Avusturyalı iktisatçı.

³ İmet: Köy adı.

⁴ Aşıttat: Etne rayonunda küçük bir dere.

ithaf ettiği şiirlerinde de şairlerin memleketlerine ve yaşadıkları coğrafyalara mutlaka vurgu yapar. Asıl ilhamı köyden aldığı belirten şairin şiirlerinde geleneksel köy yaşantısı, akarsular, dağlar, tarlalar şairin hayranlık duyduğu mekânlar; savaşla ilgili şiirlerinde yer verdiği Rjev, Stalingrad, Prohorovka, Etne, Kursk gibi mekânlar şairde savaş hafızasını canlı tutan hissi mekânlar; Urazay, Arça, İmet, Külli Kimi, Kazan Ardı, Kırlyay gibi mekânlar ise şairde yaşama isteği uyandıran mekânlar olarak ön plana çıkarlar. Külli Kimi köyünde dünyaya gelen şairin şiirleriyle onun hafızasını oluşturan coğrafyalarda bir gezintiye çıkar ve şairin Vasıyet adlı şiirinde Külli Kimi mezarlığına gömülme isteğiyle birlikte başlangıç noktasına dönersiniz.

Kaynaklar:

1. *Alver K. Mekân ve Hafıza//Sosyoloji divanı, Sosyoloji Dergisi. — 2017. — Yıl 5, Sayı 10.*
2. *Bourneur R., Quillet R. Roman Dünyası ve İncelemesi / Çev. Hüseyin Gümüş. — Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.*
3. *Davutov R. N., Nurillina N. B. Sovët Tatarstanı Yazuvçuları. — Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1986*
4. *Hekim S. Böyök Lermontov Ruhı//Sovët Edebiyatı. — 1964.—Sayı: 10.*
5. *Hekim S. Saylanma Eserler (İkë Tomda). — Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1986.*
6. *Korkmaz R. Romanda Mekânın Poetiği // Romanda Mekân / Editörler: Ramazan Korkmaz-Veyssel Şahin. — Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.*
7. *Miñnullin R. Akkoş Külëññ Ak Küñëllë Şagıyrë (Sibgat Hekim'neñ Tuvuvına 90 Yıl). — Kazan Utları. — Sayı: 12 (950). — Kazan, 2001.*
8. *Narlı M. Şiir ve Mekân.—Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.*
9. *Necmi N. Küñëlnëñ Alğı Çigënde. — Sibgat Hekim, Saylanma Eserler, İkë Tomda. — Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1986.*
10. *Polat Ü. Sibgat Hekim'in Şiirleri. Giriş, Metin, Dizin. —Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). — İzmir, 2011.*
11. *Rehim G. Tatar Poeziyesë Antologiyesë II. — Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1992.*
12. *Şabayev M. Tatarstanın Halık Şagıyrë Sibgat Hekimneñ Vafatına Un Yıl, Sagındıra... // Kazan Utları. — Sayı: 7 (885). — Kazan, 1996. — S. 176–186.*
13. *Şimşek Y. Ahmet Kutsi Tecer Şiirinde Mekânlar // Journal of Social and Humanities Sciences Rerarch. — 2018. — Vol. 5. — İss. 3.*

14. Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 17, 18, 19. Tatar Edebiyatı. — Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
15. *Yivli O.* Yahya Kemal'in Şiirinde Mekân// Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009. — Cilt: XCVII. — Sayı: 696.
16. *Zahidullina D. F., Zakircanov E. M., Giylecev T. Ş., Yosipova H. M.* Tatar Edebiyatı Teoriya. Tarih. — Kazan: «Megarif» Neşriyatı, 2006.

М. М. Репенкова

Доминантные жанры и субжанры турецкой фантастической литературы 2000-х годов

Аннотация: В статье на примере романов М. Согют, О. Учара, С. Каймаза, С. Йемни, Г. Джанбабы, Л. Мете, А. Шасы, й. Хакана Эрдема рассматриваются доминантные жанры и субжанры турецкой фантастики 2000-х гг. Выявляется проблематика произведений, их образно-композиционный строй. Доказывается, что среди приоритетных проблем антиутопии выделяются проблемы взаимоотношений человечества и животного мира, что в фэнтези меча и волшебства доминирует борьба Добра и Зла, раскрывающаяся через путешествие героев в волшебные края, что в городской фэнтези преобладают проблемы современности, которые чаще всего передаются посредством онейрических мотивов, придающих повествованию зыбкость.

Ключевые слова: жанры и субжанры турецкой фантастики, антиутопия, городская фэнтези, фэнтези меча и волшебства

М. М. Rепенkova

Dominant Genres and Subgenres of Turkish Fantasy Literature of the 2000se

Abstract: The paper focuses on the novels by M. Sogyut, O. Uchara, S. Kaymaz, S. Yemni, G. Janbaba, L. Mete, A. Shasy, and H. Erdem to explore the dominant genres and subgenres of Turkish fantasy literature of the 2000s. The study uncovers the thematic issues of these works and their figurative-compositional structure. The research demonstrates that the relationships between humanity and the animal kingdom are among the key issues in dystopian literature. In sword and sorcery fantasy, the battle between Good and Evil is prevalent, often depicted through the heroes' journey to magical realms. In urban fantasy, contemporary issues dominate, frequently conveyed through dreamlike motifs that lend a sense of instability to the narrative.

Key words: Turkish fantasy literature genres and subgenres, dystopia, urban fantasy, sword and sorcery fantasy

Турецкая фантастическая литература занимает одно из первых мест на литературном поле страны 2000-х годов. Среди ее приоритетных жанров и жанровых форм выделяются фэнтези и антиутопия [1: 95–102]. Фэнтези представлены такими субжанрами, как городская фэнтези и фэнтези меча и волшебства. Говоря о наиболее популярных произведениях в данных жанровых разновидностях, можно отметить романы, относящиеся к городской фэнтези: Мине Согют «Красное время» (Kırmızı Zaman, 2004), Оркун Учар «Красный проповедник, Дерзуля» (Kızıl Vaiz. Derzulya, 2007), Сезгин Каймаз «Зинданкале» (Zindankale, 2004), Садык Йемни «Святой» (Yatır, 2005). Не уступают им в популярности и романы-фэнтези меча и волшебства: Гёктуг Джанбаба «Песня озана» (Ozanın Şarkısı, 2007), Левент Мете «Волшебники» (Büyücüler, 2003). Особую силу набирает жанр антиутопии — Айше Шаса «Обезьяний роман» (Şebek Romanı, 2004) и Й. Хакан Эрдем «Время рухнуло» (Zaman Çöktü, 2006).

Для турецкой антиутопии характерной темой становится очеловечивание животных и победа животных над людьми. Очеловечивание животных и их стремление управлять людьми впервые были затронуты в американской франшизе 1968–2017 гг. «Планета обезьян», созданной по одноименному роману французского писателя Пьера Буля. Роман вышел в 1963 г. и состоял из трех частей. В этом же году вышел его перевод на английский язык. В 1968 г. вышел первый фильм франшизы «Планета обезьян», за которой последовало еще 19 фильмов: «Под планетой обезьян» (1970), «Бегство с планеты обезьян» (1971), «Завоевание планеты обезьян» (1972), «Битва за планету обезьян» (1973) и др. Но первый фильм был лучшим, поскольку он поднимал серьезные философские проблемы. Сюжет сводился к тому, что космонавт по имени Тейлор в 1970 г. улетел в космос и разбился на неизвестной планете. Пробыл он там меньше двух лет, но на Земле было совсем другое измерение времени. Это был уже 3978 г. Пребывание на чужой планете сопровождалось у космонавта познанием неизвестной примитивной цивилизации обезьян, которые управляли людьми. Люди находились на уровне развития первобытных дикарей. Обезьяны их держали за недоразвитых животных без души и прав.

В турецкой фантастике тема соперничества животных и людей поднимается у А. Шасы (род. 1941) [1: 233–240] — превращение людей в обезьян («Обезьяний роман»), и у Й. Хакана Эрдема (род. 1962) —

превращение овец в людей («Время рухнуло»). В «Обезьяньем романе» показано европейское общество 2075 г., когда при мощном развитии науки и техники человеческая цивилизация превращается в примитивное, обезличенное и бездуховное обезьянье сообщество. Герои романа сопротивляются проявлению в себе животных инстинктов и обращаются к вере в Бога.

В антиутопии «Время рухнуло» Й. Хакана Эрдема события развиваются в Стамбуле, в 2404 г. Город предстает в фантастических очертаниях в виде летающих платформ. Землю накрыл всемирный потоп. Произошла смена полюсов. Многие континенты затопил океан. А в некоторых местах воды океана отступили от своих привычных границ, возникли засуха и пустыни. Турция осталась в прежних границах, там борются стада баранов, которые постепенно превращаются в людей. Возглавляет овец их лидер Александр, постоянно призывающий соотечественников бороться за свои права. Овцам противостоят люди, управляющие полулюдьми-полуфантастическими существами: гуриями/райскими девами; волшебниками, превращающими людей в пар; спящими/видящими чужие сны; гаргольелерами; диспатларами; машинизированными сиборкулами; красными шапочками; ужасными агрессивными лебедями и т. п. А во главе людей находится Совет тринадцати [3: 252]. Овцы часто проигрывают сражения этой людской империи медиа с летающими машинами-ампулами. Но в результате последнего сражения между людьми и овцами был заключен мир. Александр с овцами ушел в город Феникс/Phoenix, Совет тринадцати остался в Стамбуле. Овцы стали выдавать себя за людей, отрезать рога, делать пластические операции. Востребован пластический хирург-сборк Орчун О'Неил. Время рухнуло. Происходило массовое очеловечивание овец.

В субжанре фэнтези меча и волшебства продуктивно работает Г. Джанбаба (род. 1981), профессиональный фотограф, любитель путешествий по странам Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Сюжет романа «Песня озана» сводится к следующему. Четверо друзей идут с юга страны (от острова Арендванного волшебства / Kigalanan Vüyü Adası) на север в Хрустальный лес, чтобы победить Ведьму зимы Схавелаин. Этим четверых представляет волшебница острова Эрины/ Eryns, бывший бандит, ныне ее защитник полукровка Флариан, девушка-друид Инйя из леса Сисли, рыцарь из Святой крепости Талиан Нарвен Сул. По дороге они встречают женщину-воительницу Нору,

которая погибает из-за волшебного меча, который она нашла в волшебной башне в лесу. Происходят их встречи с кентавром Коррабуком, сатиром-козлом Халеном, маленькими — с палец человека — пери, с полумышами-полулюдьми, нападающими на людей, с крылатыми пегасами, прорицателем-карликом, слугой снежной ведьмы, с полулошадью-получеловеком Ужулафом, спасшим друзей от замерзания и льда, который наслала на них ведьма и др. О приключениях друзей на их пути через леса, горы, города и болота поет песнь народный певец-озан Галенар, который сопровождает себе на музыкальном инструменте бамбуке [2: 336]. Он выступает перед жителями поселка Чукуртепе. К роману, как это всегда бывает в фэнтези меча и волшебства, прилагается карта страны Северных материков.

В этом же фэнтезийном субжанре творит и Л. Мете (род. 1958). Род его основных занятий — психиатрия. Благодаря своим исследованиям в области шизофрении, нарушений речи и внимания он три раза получал премии от Союза турецких психиатров. Психиатрия накладывает отпечаток и на его художественные произведения, в частности — на фэнтези. Роман «Волшебники» насыщен неопределенностью и зыбкостью, как галлюцинации психически нездорового человека. Некий мужчина проводит годы в библиотеках и пыльных архивах за чтением старых документов историков какой-то неведомой империи, историй и дневников (написанных на пергаментях) порой безымянных людей, чтобы написать книгу о прошлом времени этого неведомого государства [5: 18]. Его записи в книге отрывочны и неясны. Якобы три человека — крестьянский парень Матке, волшебник Тодор и девушка-бунтарка Алита — отправляются в столицу государства, в город Йетова, в котором находится Каменное здание. Цель их путешествия также не очень ясна, но в общем можно сказать, что каждый из них ищет в этом путешествии свою правду: Тодор помогает хорошим людям волшебством, а плохих этим же волшебством убивает; Матке хочет научиться волшебству у Тодора, кроме того он влюблен в Алиту; Алита борется за правду, за освобождение простого народа в империи от деспотии. По дороге Алита то ли встречается, то ли ей только кажется, что она встречается с Командиром Ферно и его отрядами повстанцев, которые скрываются от солдат императора в горах и готовятся пойти штурмом на столицу. По дороге у Алиты якобы рождается ребенок, но потом он куда-то исчезает. Этот ребенок — от одного из повстанцев, велика-

на-крестьянина Мохини. В Каменном здании города герои встречают других волшебников — Магоме, Пинпини, Синпини, Алламигена, которые тоже озабочены судьбой страны. Повстанцам противостоит Ордина, состоящий на службе внутренней безопасности империи. В одном из пассажей романа проскальзывает мысль, что, возможно, этого путешествия и вовсе не было, а был лишь плод воображения одного из главных героев Матке.

В целом можно проследить общую идею произведения: в некоей империи народ борется за свои права, в этом ему помогают волшебники. Три героя-путешественника невольно оказываются причастными к борьбе против деспотии. Об этом пишет современный мужчина, сидя на балконе своего дома и попивая кофе. Признаки фэнтези меча и волшебства налицо. Ее отличает увлекательность чтения, интересный закрученный сюжет. Традиционен для данного субжанра и мотив путешествия в чужие края группой положительных героев, которые борются со злом.

Наибольшим количеством романов представлен субжанр городского фэнтези. К данному субжанру можно отнести роман «Святой» известного турецкого фантаста С. Йемни (род. 1951), уже много лет проживающего в Голландии, но пишущего свои фантастические романы на турецком языке. В романе «Святой» повествуется о таинственном доме, построенном в начале XIX в. в городе Измире. В саду дома находится могила святого. Богатое семейство Кыларонопулес купило этот дом в 1883 г. И с тех пор раз в 21 год странным образом умирает старший представитель семейства. После десятка смертей, уже в XX в. семья сменила фамилию на Озбильге. События романа развиваются неторопливо. Несколько молодых людей во главе с Сарпом Сапмазом расследуют события, связанные со смертью владельцев дома, а также со странным происшествием, случившимся с арендаторами дома (семьей адвоката Тарыка Кора), когда вся семья, испугавшись чего-то, сбежала из дома, даже не попросив обратно деньги у его владельцев. В процессе расследования погибает один из молодых людей Шахин Озбильге — племянник богатого аптекаря, владеющего домом.

В субжанре городской фэнтези пишет и популярная турецкая журналистка М. Согют (род. 1968). В романе «Красное время» переплетаются разные времена из городской жизни Стамбула (османская история, события начала XX в. и современность), под которым по пре-

даниям находится огромное количество туннелей. Некоторые из них выходят на заброшенное городское кладбище, которое охраняет Горбун Тахир-аби. В османские времена это было кладбище, на котором хоронили палачей. Во времена республики на нем хоронят бездомных. На этом кладбище сталкиваются судьбы совершенно разных людей — десятилетней больной девочки Хюсран, двадцатилетнего парня Ботана, в раннем возрасте потерявшего отца, сумасшедшего бездомного бродяги Халата (Каната) Ниязи и беглого убийцы Дядюшки Замана, известного рыбакам Золотого Рога как таинственный человек из красной лодки. Все кроме Ботана попадают на кладбище через подземные туннели. Ботан входит через кладбищенские ворота вслед за машиной скорой помощи, которая везет труп убийцы его отца, некую женщину А.К.

Доминантный мотив данного фэнтезийного субжанра — двоемие. Показ параллельности подземной и наземной жизни города определяет архитектуру романа [1: 173–180]. Переходы из двух миров находятся в полуразрушенных стенах Влахернского императорского дворца (XI в.), когда один из камней стены вынимается со своего места, а за ним расположена таинственная дверь, ведущая в подземный туннель [6: 115]. По преданиям, в этих туннелях спрятаны бесчисленные богатства: византийская казна, священные иконы, награбленное пиратами золото [6: 51]. В этих туннелях в стародавние времена подвергались пыткам осужденные горожане, привидения которых теперь бродят и стонут под землей.

Истории героев, оказавшихся на старом кладбище, самые разные. Девочка Хюсран живет в старинном стамбульском квартале Балат (район Фатих), недалеко от Влахернского дворца, так что полуразрушенная стена дворца является стеной ее дома, построенного в виде жалкой однокомнатной лачуги (гедже-конду — жилище на одну ночь). Родители Хюсран очень бедны: отец собирает вещи на городской свалке и потом их продает, мать моет полы. В раннем возрасте у девочки обнаружили сильную аллергию практически на все, и родители запретили ей выходить на улицу и играть с другими детьми и даже ходить в школу. Поэтому Хюсран вынуждена целыми днями сидеть дома и смотреть в окно. Единственным развлечением девочки являются книги, которые иногда со свалки приносит отец. Так, однажды ей в руки попадает «Красная книга», в которой рассказывается о таинствен-

ных туннелях под Стамбулом и о кладбище палачей. Девочка загорается желанием попасть в эти туннели. Рассматривая старинную стену комнаты, она сдвигает камень в стене и видит за ним проход в туннель. Каждый день, после того как родители уходят на работу, Хюсран отправляется в путешествие по туннелям, пока однажды не попадает на заброшенное кладбище. Могилы на кладбище безымянны. На могильных камнях нет надписей, и девочка решает подписать на них стихи фломастером. Появившиеся надписи замечает хранитель кладбища, старый Горбун.

Не менее интересна история бездомного Халата Ниязи из квартала Балат. Он жил на берегу Золотого Рога у стены Влахернского дворца в старой хижине. Однажды, 30 лет назад, он увидел странного человека, появившегося из стены дворца, видимо из подземного туннеля. Это был Дядюшка Заман, который с того времени тоже поселился на берегу залива и начал рыбачить в красной лодке. Халат и Заман подружились.

Халат Ниязи был сумасшедшим, ходил по берегу, обмотав себя канатами, отсюда и произошло его странное имя. Дед Халата Ниязи был известным в Стамбуле главным палачом султанского дворца Леоном Делигявуром [6: 209]. По национальности Леон был наполовину евреем, наполовину цыганом. С установлением республики новые власти повесили его как предателя родины. Отец Халата Ниязи — Сары Кадир — тоже был палачом, но уже в республиканский период. Он вершил приговоры революционного суда. Когда Ниязи случайно увидел, как отец убивает человека, он сошел с ума и ушел из дома. И дед, и родители Халата Ниязи были похоронены на том заброшенном кладбище. Халат Ниязи часто следил за Дядюшкой Заманом, поэтому вслед за ним он и оказался сначала в туннеле, а потом на кладбище, к которому вел туннель.

Дядюшка Заман считает, что в тюрьму он попал по ошибке [6: 153]. Он был родом из рыбацкой деревушки на берегу Черного моря. С детства он остался без родителей, и сироту воспитывала вся деревня. Заман был добрым и покладистым парнем. Его любили все. И он любил людей, но больше всего он любил животных, рыб и птиц, с которыми разговаривал. Его часто видели в открытом море в лодке, где он любовался природой. Однажды в деревне утонула девушка. Потом выяснилось, что ее полуживую вынесла волна на берег, где она подверглась

изнасилованию парнем из соседней деревни. Окровавленную и измученную на берегу ее нашел Заман. Как он позже объяснял полиции, она превратилась в русалку с хвостом, и чтобы такой ее не видели в деревне, она попросила Замана отрубить ей нижнюю часть тела, а хвост выбросить в море. Он выполнил ее просьбу, и девушка умерла. Полиция нашла ее обезображенный труп на берегу, а рядом топор Замана с отпечатками его пальцев. Как он ни пытался растолковать окружающим происшедшее, ему никто не верил. Все считали, что он принял за русалочий хвост окровавленные ноги девушки. Замана посадили в тюрьму на долгие годы. Но однажды на похоронах одного из заключенных в мечети ему удалось бежать, вынув камень из стены и попав в подземный туннель. Так он и оказался в квартале Балат, на берегу Золотого Рога, где его впервые увидел Халат Ниязи.

Другая история связана с молодым человеком по имени Ботан. В детстве от него с матерью ушел отец Бурхан Ардыч, забрав все деньги, имевшиеся в доме [6: 126]. Они искали его повсюду, но безрезультатно. Когда Ботану было 12 лет, он в газете прочел о своем отце, что того убила любовница А.К., труп расчленила и разбросала по всему Стамбулу. Поняв, что отца найти не удастся, Ботан много лет искал женщину-убийцу. Следы привели его в отделение судебной медицины, куда попал труп неизвестной женщины с этими же инициалами, но кто скрывался за таинственными А.К., ни полиция, ни сам Ботан так и не смогли выяснить. Женщину похоронили на кладбище для бездомных, на которое и приехал Ботан.

Истории, рассказанные в романе, тесно переплетаются с подземным миром Стамбула, в котором правят привидения, злые духи. Герои историй так или иначе связаны с подземным миром, что и определяет направленность городской фэнтези, опирающейся на городские легенды, предания и сказки. Здесь присутствует и зловещее тайное место — развалины императорского Влахернского дворца с его подземными переходами и туннелями.

Насыщено онейрическими мотивами городское фэнтези С. Каймаза (род. 1962) «Зинданкале». Помимо писательской деятельности автор романа активно занимается гандболом, в частности работает тренером в полицейской академии Стамбула. Именно мотивы сна и составляют фэнтезийное двоемирие в романе, которое дополняется образом таинственной женщины-тени, преследующей героев, и пучка света, появля-

ющегося словно мячик в самых невероятных местах и заставляющего героев поверить в невероятность происходящих с ними событий.

В романе «Зинданкале» тридцатилетним мужчине Давуту и женщине Чигдем снятся одинаковые сны про двух разлученных в детстве близнецов [4: 29–30]. Они мучаются от этих снов. Рассказывают о них, Давут — Деду Шадыману, Чигдем — матери Севим ханым. Родственники очень беспокоятся, ибо то, что видят во сне Давут и Чигдем, — правда. Тридцать лет назад друг Шадымана Али Фуад влюбился в девушку из публичного дома Шермин. Родители Али Фуада не приняли ее. Их связал узами брака имам. Шермин родила близнецов (мальчика и девочку), но ей пришлось вернуться в публичный дом. Мeneвше/Меневиш/Севим ханым работала в публичном доме кассиршей. Она и предложила Али Фуаду выкрасть детей у матери, что они и сделали. Отдали сначала детей кормилице в район Зинданкале. Потом оттуда Мeneвше взяла девочку себе, а Али Фуад отдал мальчика своему другу Шадыману, который жил один. Шадыман долгое время выдавал себя за дедушку Давута, даже придумал историю с его погибшими родителями. В краже детей большую роль сыграл брат Мeneвше Селим.

Дети выросли, стали взрослыми. Давут был руководителем страховой компании. Чигдем Инджесу пришла в эту компанию устраиваться на работу. До этого Давут видел Чигдем в транспорте и в кафе и влюбился в нее. Был очень удивлен, когда она вошла в его кабинет. Накануне дядя Чигдем и дед Давута рассказывают им часть правды (о том, что они — приемные, а не родные дети, но про близнецов не говорят). Это стало очень актуальным, поскольку навязчивые сны Чигдем и Давута повторялись.

После знакомства Чигдем и Давут влюбились в друг друга. Они провели день в отеле, куда пришел их знакомый Гекхан и рассказал им всю правду, что они брат и сестра. Не выдержав этого, они бросились с крыши отеля и погибли. От сердечного приступа умер дед Шадыман, когда узнал, что они в отеле. Он поехал туда, но секретарша Давута дала ему намеренно не тот адрес. Он умер на ресепшен другого отеля. Умер от цирроза и дядя Чигдем, так и не поведав ей правды.

В конце неясно, все это сон матери близнецов Шермин, которая ищет своих детей, или это продолжающиеся сны Давута и Чигдем? Реальность и сон переплетены. Есть женщина — толкователь снов, к ней периодически приходят герои. В романе много описаний Анкары, улиц, транспорта.

Внес свою лепту в развитие турецкого городского фэнтези и известный фантаст Оркун Учар (род. 1969), создатель популярного Интернет-клуба научно-фантастического и фэнтезийного рассказа «Хасиорк», а также одноименного издательства, которое специализируется исключительно на издании фантастики. В его романе «Красный проповедник, Дерзуля» центр двоемирия находится в таинственном клубе бессмертных рассказов «Хасиорк», расположенном в Стамбуле в европейской части города, в районе Туннеля. Повествователя Атиллу, случайно попавшего в клуб, в дверях встречает дворецкий Абдюльвахап. В клубе Атилла видит и своего давнего друга Хакана, который ему многое поведал о руководителях и членах клуба. Руководит клубом капитан Синбад, аллюзия на героя «1001 ночи», с женой Ясемин Ханым. Члены клуба рассказывают друг другу фантастические рассказы. Чтобы стать членом клуба, нужно рассказать рассказ, который бы понравился всем [7: 30–32].

Признаки городского фэнтези налицо: повествование ведется о настоящем времени, таинственное двоемирие находится в современном Стамбуле, чьи пейзажи буквально пропитывают художественную ткань произведения (здесь и улица Истикляль, и район Галатасарайского лица, и площадь Таксим, и главное — район Туннеля).

В главном герое и повествователе Атилле просматриваются автобиографические черты самого О. Учара [7: 124]. Например, Атилла, как и сам писатель, родился в городке Бартын, где жил до поступления в университет. Отец героя, как и самого О. Учара, был морским офицером низшего звания. В Бартыне семья жила в офицерском общежитии. Счастливое детство сопровождали игры с соседскими мальчишками. Отец ушел на пенсию, и семья решила остаться в Бартыне. Отец О. Учара, как и героя романа, открыл ресторан, купил новый дом. По телевизору стали появляться научно-фантастические фильмы. И писатель, и герой Атилла их очень любили смотреть.

Повествование насыщено рассказами членов клуба. Атилла выступает сначала лишь как слушатель. Рассказ некоего Якуба «Склад». Якобы этому Якубу от деда Искендера Эфенди достались по наследству дом и склад в районе Галаты. Пришел адвокат, принес бумаги. Сказал, что Якуб не может это продать. Вещи на склад были положены на 50 и более лет, за них платились хорошие деньги. Якуб пришел на склад, к нему прибыли арендаторы. Это были гости из космоса, из

будущего. Они попросили его найти профессионального убийцу. Он нашел Вальтера Николая. Усилия убийцы соединили с компьютером Зандором, вдвоем они победили захватчиков с Марса. Но Вальтер не захотел возвращаться в прошлое, хотел руководить миром. Тогда пришельцы сказали, что давали ему яд и противоядие. Последняя доза противоядия у Якуба на Земле. Если он ее не выпьет, то умрет. Вальтер вернулся на Землю и выпил противоядие. Он перестал быть наемным убийцей и, став членом организации помощи людям, помог многим людям, даже получил Нобелевскую премию.

Далее следовали рассказы о девушке, которая спасаясь от акулы, чуть не попала в руки вампира; о мужчине, который движением руки мог менять татуировки на своем теле, и от этого изменялся его социальный статус; о воровском авторитете Джеваире из квартала продавцов опиума, который спас от хулиганов девушку; о влюбленной в Единорога богине Афине Палладе; о людях, живущих в подземных туннелях; о проклятом городе вампиров; об огромной компании, правящей миром и некоторыми планетами в космосе.

Выделяется из общей массы рассказов повествование Хасана, с которым его приняли в клуб. Рассказ называется «Королева льдов». На космической станции на планете Ганимаде живет Сторож Барыш или просто Сторож. Кроме него на станции лишь компьютер-робот Оз и другие технические средства-роботы. Чтобы попасть на эту станцию, Сторож прошел через суровую проверку среди других кандидатов и одержал победу. Сейчас на Земле положение стало ужасным: войны, ядерные взрывы. Ученые решили сохранить станцию для последующих поколений Земли и оставили на ней Сторожа. Ему послали последний транспортный корабль-грузовик. В грузах корабля оказался труп неизвестной женщины. Как он туда попал? Как она погибла? Ответов на вопросы нет. Сторож решил похоронить ее на поверхности планеты Ганимаде. Взял лопату, отъехал подальше от станции и закопал в снегу и земле. Но через несколько недель заледенелая женщина показалась на горизонте, что было хорошо видно из окон станции. С каждым днем женщина изо льда все приближалась к станции. В это время Сторожу снится сон, что эта женщина стучит ему в окно и просит впустить. Он ее впускает и проводит с ней ночь любви около камина. На утро он понимает, что это был сон, женщины нет. Но на его губе остается льдинка.

Атилла также представляет рассказ Хасану, спрашивая его, подойдет ли такое повествование. В рассказе Атиллы «Народ пропасти» главный герой Исоме — молодой помощник шамана Опапе. Он участвует в церемонии у Божественного Дерева, где в пропасть каждый год весной сбрасывается жертва Богу Дерева. Племя/народ пропасти живет за счет Божественного дерева: ест его плоды, срывает листья, кормится прилетающими птицами и т. п. У Опапе пять помощников. Исоме думает, что главный шаман бездетен, поэтому назначит его, Исоме, на свое место в скором времени. Племя живет в пещере около узкой полоски земли между пропастью и скалами. Одним утром на другом берегу пропасти народ увидел переливающийся всеми цветами радуги стеклянный купол. Исоме объявил народу, что это новый бог. Ночью племя убило в пещере старого главного шамана Опапе, утром срубило Божественное Дерево и перешло по нему на другую сторону пропасти к куполу. Но купол вблизи уже не так блестел. Кроме того, один человек из племени Явиси, случайно падая, разбил купол палкой. Новый бог оказался бьющимся. Народ расстроился. Зачем они уничтожили старого бога, ведь он давал им еду, одежду, топливо. Из него делали лекарства, он их охранял, на нем они ловили птиц. Народ взбунтовался, побежал искать Исоме, чтобы убить. Разрушена вся их жизнь, они уже не могут больше оставаться на этом месте!

Вечер в клубе «Хасиорк» набирал силу. Капитан Синбад сказал Атилле, что членство в клубе накладывает некоторые обязанности, например, отправляться в путешествие. Атилла не видел в этом препятствия: он молод, без работы, его возлюбленная его оставила. Они (Синбад, Ясемин, Хакан и Атилла) направились к лестницам, наверху которых был яркий солнечный свет, т. е. там, по ту сторону, был день, а не поздний вечер, как в Стамбуле. Они попали в волшебную страну Дерзуля (другой мир, другое измерение, другое время), что развивает мотив фэнтезийного двоемирия. Атилла увидел там маленький оазис и озеро. В этой стране все четверо преобразились, превратившись в сказочных героев. Синбад сказал, что Дерзуля — центр миров, в ней борются силы зла и добра, силы добра — это Синбад и его друзья, против добра Красный проповедник — один из основателей Дерзуля, его тогда звали Янус. Янус кровью строит свою империю вместе со своими последователями-мюритами. Синбад сказал Атилле: чтобы стать членом клуба и воином добра, тот должен сдать экзамен, а то,

где гарантия, что он не встанет на сторону Красного проповедника? Синбад сказал, что, когда Атилла вернется в наш мир, Дерзуля будет стерта из его памяти. Переход из волшебной страны в наш мир опасен.

Атилла очень хочет попасть в клуб, поэтому постоянно придумывает все новые и новые рассказы. Рассказ Атиллы «Ручки» (он его позже переименовал в «Поглотитель души»), который его друг Халис хочет отдать режиссеру, чтобы по нему написали сценарий и сняли фильм. Мужчина живет в бедности в гедже-конду. У него больная дочь. Он идет на преступление: убивает и грабит старуху. В этом квартале была фабрика по производству ручек. Мужчина-Хюсейн узнает, что ночной сторож фабрики погиб при странных обстоятельствах. Приходит устраиваться на его место к директору, англичанину Боттону. Тот его берет, но с одним условием, никогда не заходить в белую комнату на фабрике. Хюсейн начинает работать, жизнь его налаживается, бедность уходит. Но однажды он заходит в запретную комнату. Видит там ручки и бумагу, на которой эти ручки пишут судьбы людей. Хюсейн находит и свою судьбу, переписывает ее в нужно ему направлении. Так длится месяцами, но жидкость-чернила в ручках кончаются и писать судьбы он уже не может. Он погибает. Его труп, как и труп предшественника, директор господин Боттом выбрасывает. Жидкость вновь набирается в ручки.

В рассказе Атиллы «Кукла из каучука» в 1578 г. испанский корабль «Juan de Escalente» отправился из Санта Доминго. Через какое-то время его обнаружили в океане с погибшей командой (капитан Мигель Дон Кортес, духовное лицо падре Винсенте). Только юнга Алонсо де Пило, поседевший и испуганный до смерти, был жив, и его взяла в тюрьму на допрос инквизиция. По словам юнги, корабль возвращался из дальних краев. Он был нагружен добытыми у дикарей табаком, каучуком, какао, золотом, серебром. Из каучука матросы сделали женщину Мерседес, в которую справляли свои сексуальные нужды. Не хватило воды, ее не загрузили в Испании, так как на воду в Санта Доминго губернатор наложил большой налог. В стране дикарей команда зашла в бухту, недалеко от которой набрала воды из реки. Команда грубо обращалась с дикарями-аборигенами, за них вступился член команды Педро. Капитан его лично убил, как убил одного из дикарей, взятого на борт вместе с красивой девушкой-дикаркой. Дикарку весь день насильовала команда, кроме юнги. Когда от нее наконец отстали,

она была почти труп (кинжал воткнули между ребер). А между тем это была непростая девушка. Она была святая девственница у дикарей. Она вдунула черный дым в каучуковую куклу и умерла. После этого у куклы родилось много каучуковых детей, которые и убили всю команду. Кроме того, на корабле был матрос, заболевший сифилисом. Только юнга остался живым. Решение суда инквизиции: вся команда умерла от сифилиса, заразившись через каучуковую куклу.

Подводя итог сказанному, можно отметить, что проблематика фантастической литературы самая разнообразная. В антиутопии доминируют проблемы взаимоотношений человека и животного мира на Земле будущего. В фэнтези меча и волшебства — проблемы борьбы Добра и Зла. Как правило, силы Добра воплощают собой положительные герои, отправляющиеся в долгое путешествие, во время которого и происходит столкновение двух взаимоисключающих начал. В городском фэнтези преобладают проблемы современности, которые часто преподносятся вкупе с онейрическими мотивами, что придает реальности зыбкость.

Литература:

1. *Репенкова М. М.* Портреты современных турецких писателей. Литературные срезы. — М.: Наука — Вост. лит., 2023. — 270 с.
2. *Canbaba G.* Ozanın Şarkısı. — Ankara: Ankira, 2007. — 336 s.
3. *Erdem Y. H.* Zaman Çöktü. — İstanbul: Kanat Kitap, 2006. — 331 s.
4. *Kaymaz S.* Zindankale. — İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2004. — 527 s.
5. *Mete L.* Büyücüler. — İstanbul: Can Yayınları, 2003. — 208 s.
6. *Söğüt M.* Kırmızı Zaman. — İstanbul: YKY, 2004. — 219 s.
7. *Uçar O.* Kızıl Vaiz. Derzulya. — İstanbul: Altın Kitaplar, 2007. — 302 s.
8. *Yemni S.* Yatır. — İstanbul: Everest Yayınları, 2005. — 608 s.

Р. И. Сагдеева

Страдательный залог в турецком и английском языках

Аннотация: В работе дан анализ турецкого страдательного залога и английского пассива, их сопоставление и сравнение их значений теоретически и практически на конкретных примерах.

Ключевые слова: турецкий язык, английский язык, страдательный залог, сопоставление

R. I. Sagdeeva

Passive voice in Turkish and English languages

Abstract: This work is devoted to the analysis of the Turkish passive voice and the English passive voice, their comparison and comparison of their meanings theoretically and practically based on specific examples.

Key words: Turkish language, English language, passive voice, comparison

В условиях глобализации и развития международных отношений у народов возникает все большая потребность общаться с представителями других наций и других культур, в связи с чем возрастает и необходимость в изучении чужого языка. Разные языки же обладают различными языковыми средствами для передачи близких по смыслу содержания, что нередко вызывает трудности в их усвоении у носителей иных языков. Таким образом, высвечивание несоответствий в образовании и функционировании близких в семантическом отношении языковых категориях языков разных систем представляется крайне актуальным в современных лингвистических исследованиях.

Так, поскольку в различных языках категория залога имеет своеобразное выражение и отличительные функции, в лингвистике не утвердилось общепринятого определения понятия «залог». Кроме того, проблема осложняется тем, что большая часть исследователей при изучении этой темы обращается только к индоевропейским конструкциям, обходя языки другого строя, такие как тюркские, в которых различные категории могут иметь иное устройство. Так, например, исследователи-

индоевропейцы при рассмотрении категории залога, в основном, опираются на дихотомию понятий актив – пассив, то есть действительный (активный) залог они противопоставляют страдательному. Однако тут возникает проблема, поскольку в тюркских языках действительного залога в привычном европейском понимании не существует [1: 129–132].

Кроме того, в начале 1970-х гг. А. А. Холодович и И. А. Мельчук выдвинули «универсальную теорию залога», которая предназначалась для описания форм залога в различных неродственных языках. Опираясь на эту теорию, В. С. Храковский предлагает «не считать рефлексив (возвратный залог), реципрок (взаимный залог) и каузатив (понудительный залог) залоговыми граммемами» [2: 517], что не соответствует подходу Ленинградской (Санкт-Петербургской) тюркологической школы, которая в тюркских языках выделяет четыре залога: взаимно-совместный, страдательный, возвратный и понудительный.

Обратимся непосредственно к категории залога в турецком языке.

Форма страдательного залога современного турецкого языка имеет два значения:

1. Собственно-страдательное значение;
2. Отвлечённо-агентивное (неопределённо-личное) значение [1: 137].

Собственно-страдательное значение страдательного залога представляет собой «образ, абстракцию такого отношения между действием и предметом, при котором предмет (субъект) мыслится как объект прямого воздействия» [1: 137]. В речи оно реализуется переходными глаголами и используется тогда, когда коммуниканта интересует пассивный объект. Однако в высказывании может быть выражен и производитель действия (послелог *tarafından, ile*, показатель *-ca/ce*).

Отвлечённо-агентивное (или неопределённо-личное) значение представляет собой отвлечённого, неопределённого или обобщённого производителя действия [1: 137]. Это значение могут передавать как переходные, так и непереходные глаголы.

В английском языке традиционно выделяется два залога: активный, или действительный, (*Active voice*) и пассивный (*Passive voice*). Страдательный залог указывает на то, что предмет, являющийся подлежащим, подвергается действию. По О. Есперсену, существуют определенные «значения» пассива, определенные ситуации употребления страдательного залога в английском языке, например, в ситуациях, в которых производитель действия неизвестен или не идентифицирован; в ситуациях,

когда предпочитается использование пассива, так как для коммуниканта более интересным представляется объект; в ситуациях, когда по тем или иным причинам выражается желание говорящего не указывать на производителя действия из чувства такта или из деликатности [3: 167–168]. Однако представляется, что первые две ситуации верны по определению залога, ведь залог в принципе используется тогда, когда производитель действия неинтересен/не определен и/или когда коммуниканта интересует именно объект; последняя же указанная ситуация может быть попросту связана с особенностями употребления официального, делового стиля, когда предпочитается не использовать местоимение 1-го лица.

Традиционно в английском языкознании принято полагать, что пассивный залог может образовываться только от переходных глаголов [6: 141]. Существуют, однако, исследователи, которые не согласны с этим. Так, М. Я. Блох особо отмечает, что в пассиве могут быть использованы не только переходные, но и непереходные глаголы, вследствие чего предлагает делить глаголы не на переходные и непереходные, а на те, от которых можно образовать пассивный залог, и на те, от которых пассивный залог образовать нельзя [4: 177].

Обратимся к сопоставлению значений турецкого страдательного залога и английского пассива. В результате сравнения переводов на оба языка различных высказываний, можно сделать вывод о том, что английский пассив лишен неопределенно-личного значения, которое есть у турецкого страдательного залога, поскольку при переводе высказываний, в которых в турецком варианте был использован страдательный залог в неопределенно-личном значении, в английском варианте, видимо, предпочиталось бы не использовать залог, а обойтись другими языковыми средствами:

1) **Bu sıcakta uyumaz** ‘*В такую жару невозможно уснуть*’. You can’t sleep in this heat/It is impossible to sleep in this heat (через модальность/описательную конструкцию невозможности).

2) **Burada kalıncak** ‘*Остановятся в этом месте*’. They will stay here (лексически с помощью личного местоимения they).

3) **Bu evde erken kalkılır** ‘*В этом доме встают рано*’. They get up early in this house. (лексически с помощью личного местоимения they).

Таким образом, можно выявить несколько различий турецкого и английского пассивов. Во-первых, представляется целесообразным у ту-

рецкого страдательного залога выделить два значения, а у английского пассива — только одно; во-вторых, если английский пассив применяется в противопоставлении с активом, то в турецком языке основного (активного) залога вовсе нет; в-третьих, можно упомянуть и о том, что турецкий страдательный залог образуется синтетически посредством присоединения к глагольной основе аффиксов -II, -In, -n, -nII, а английский пассив образуется аналитически при помощи глагола *to be* в соответствующем времени и *Past Participle* (причастия прошедшего времени) смыслового глагола. Кроме того, турецкий страдательный залог отличается от английского пассива тем, что он может образовываться практически от всех глаголов за исключением таких, в которые уже заложена сема пассивности, например, *doğmak* ‘рождаться’, *pişmek* ‘вариться, готовиться’, *değişmek* ‘изменяться’, *koptak* ‘отрываться’ [5: 29], а в английском языке группа глаголов, от которых невозможно образовать пассив, значительно шире, и она тесно связана с категорией переходности/непереходности. Наконец, турецкие глаголы в страдательном залоге «могут быть употреблены практически во всех словоизменительных формах: в отрицательном статусе, в формах глагольных имен, во всех формах времен» [5: 29], а английский пассив не может быть использован, например, во временах *Present Perfect Continuous*, *Past Perfect Continuous* и *Future Perfect Continuous*.

Литература:

1. Гузев В. Г. Теоретическая грамматика турецкого языка / Под ред. А. С. Аврутиной, Н. Н. Телицина. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2015. — 320 с.
2. Храковский В. С. Концепция диатез и залогов (исходные гипотезы — испытание временем) // 40 лет Санкт-Петербургской типологической школе / Редкол.: В. С. Храковский и др. — М.: Знак А. Кошелев, 2004. — С. 505–519.
3. Jespersen O. The Philosophy of Grammar. — London, 1924. — 359 p.
4. Блох М. Я. Теоретическая грамматика английского языка. — М.: Высшая школа, 1983. — 383 с.
5. Дубровина М. Э. О сходстве и различии в употреблении пассива в русской и турецкой речи // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. — 2022. — № 65. — С. 26–32.
6. Бархударов Л. С., Штеллинг Д. А. Грамматика английского языка. — М.: Изд-во литературы на иностранных языках, 1960. — 422 с.

Г. Т. Свирин

Поэма «Лисан ат-Тайр» Алишера Навои: основные концептуальные подходы

Аннотация: статья посвящена изучению поэмы Алишера Навои «Лисан ат-Тайр» и представляет собой попытку научного анализа ее содержания на основе концептуальных подходов существующих в советской и современной российской научной литературе. Опираясь на опыт предшествующих исследований, автор стремится определить сущность этого произведения, его значение и место в жизни и творчестве великого узбекского поэта.

Ключевые слова: Алишер Навои, Лисан ат-Тайр (Язык птиц), великий узбекский поэт, расцвет культуры государства эпохи поздних Тимуридов, литература Средней Азии второй половины XV – начала XVI вв.

G. T. Svirin

Alisher Navoiy's poem *Lisan at-Tair*: basic conceptual approaches

Abstract: This paper deals with the study of Alisher Navoiy's poem *Lisan at-Tair* and represents an attempt to analyze its content based on the conceptual approaches established in Soviet and modern Russian academic literature in the field. Observing the results of previous studies on the subject the author seeks to capture the true essence of the poem as well as its importance in the life and work of the great Uzbek poet.

Key words: Alisher Navoiy, *Lisan at-Tair* (The Language of the Birds), great Uzbek poet, the Late Timurid Renaissance, Central Asian literature of the second half of the 15th and early 16th centuries

«Лисан ат-Тайр» Алишера Навои — это, без сомнения, главное и при том одно из самых загадочных произведений великого тюркского поэта. Разные поколения исследователей в разное время пытались дать ответ на вопросы: чем же являлась эта поэма на самом деле; что скрывал автор за красочными эпитетами, трогательными притчами и изящными метафорами своего произведения; было ли это лишь попыткой подра-

жания поэтам прошлого, или за этим скрывался какой-то другой, более глубокий смысл?

Поэма «Лисан ат-Тайр» заслуженно считается одним из наиболее сложных произведений Алишера Навои. Возможно, это объясняется ее многоплановостью, возможно — своеобразным «эзоповым языком», которым она написана. Обладая очень скромным уровнем знаний и умений для анализа столь серьезного литературного и философского труда, созданного в очень далекую от нас эпоху и содержащего символы, образы, смыслы, во многом уже непонятные современному человеку, мы постараемся в своем анализе опираться не только на текст поэмы, но и на существующую в отечественной и отчасти западной науке исследовательскую традицию.

«Лисан ат-Тайр», несмотря на свое значение в творчестве Навои, не так уж часто становилась объектом специального научного исследования в нашей стране. Фактически можно назвать всего несколько работ, в основном советского времени, где ей действительно уделяется достаточно серьезное внимание.

Попробуем обратиться к истокам создания поэмы. Здесь для исследователя в качестве основного источника информации выступает сам автор. О процессе создания «Лисан ат-Тайр», причинах побудивших Навои создать ее, он рассказывает в последних главах своей поэмы. Он вспоминает свое детство и годы учебы, когда учитель, для того чтобы дать ученикам отдохнуть от процесса обучения, предлагал им в качестве своеобразной разрядки читать стихи [11: 255]. Именно таким путем юный Навои впервые познакомился с произведением персидского поэта-суфия XII–XIII вв. Фарид-ад-дина Атгара «Беседа птиц». Поэма Атгара сыграла огромную роль в формировании мировоззрения Алишера Навои, запечатлевшись в его сознании в детские годы. В дальнейшем поэт будет не раз пытаться вернуться к ее сюжету, когда-то взволновавшему его душу. Но, как он сам повествует об этом в автобиографической части «Лисан ат-Тайр», долгое время он не будет считать себя достойным и достаточно сильным в сравнении со своим предшественником [11: 257]. Пройдет много лет, наполненных литературным творчеством, государственной службой, взлетами и падениями, восстаниями, войнами и интригами, беседами с разными людьми, и умудренный опытом поэт, понимая, что его земной срок ограничен, и беспокоясь, что он так и не сделает того, что когда-то задумал, приступает к реализации своей идеи.

Работа над поэмой шла по ночам. Как писал сам автор, каждую ночь появлялось порядка 40–50 бейтов [11: 257]. Всего на создание этого, пожалуй, главного труда его жизни потребовался год. Алишер Навои писал, что в процессе рождения «Лисан ат-Тайр» его вдохновителем был сам Аттар, которого он именовал своим духовным учителем [11: 257–258].

Как уже говорилось выше, в отличие от других произведений Навои, в силу своей сложности «Лисан ат-Тайр» не так уж часто становилась объектом специального исследования ученых. Тем не менее существует несколько вариантов научного разбора поэмы с точки зрения ее содержания и форм. Можно выделить четыре таких исследовательских подхода, каждый из которых пытается объяснить ее назначение и сущность.

Е. Э. Бертельс, классик отечественного востоковедения, в своих работах, посвященных жизни и творчеству Алишера Навои, рассматривал «Лисан ат-Тайр» как стремление, попытку автора донести всю красоту и образность идей Аттара, изложенных на персидском языке, в передаче на «тюрки», для того чтобы сделать их более доступными для тюрков и создать, таким образом, своеобразный «ответ» на произведение Аттара [3: 182, 184]. На взгляд ученого, в процессе реализации этой идеи поэма приобрела вполне оригинальный характер, несмотря на то, что основная канва сюжета оставалась прежней [4: 79, 82]. Таким образом, согласно представлениям Е. Э. Бертельса, сформировавшего один из первых в советской науке серьезных исследовательских подходов к изучению «Лисан ат-Тайр», она воспринимается как творческое переложение Аттара, в котором ученик практически превзошел учителя. Исследователь отмечал еще один мотив Навои: «Лисан ат-Тайр» — это поэма о поэме и о том, какое отображение она получила в душе самого автора [3: 188]. Все это, наряду с предположениями об использовании автором личного социального опыта, сформированного в течение жизни и частично представленного в данном произведении, присутствием элементов автобиографии Навои в тексте, заложило основу взглядов о наличии в поэме определенного автобиографического начала [3: 184].

Одной из наиболее популярных и сложных концепций, рассматривающих «Лисан ат-Тайр», можно назвать точку зрения на поэму Навои известного советского востоковеда В. Ю. Захидова. В отличие от своего предшественника, как и более поздние исследователи, он видит в этом произведении иносказание, сознательно созданное своеобразным эзоповым языком в условиях невозможности выразить свои идеи и взгляды

прямо в существовавшем тогда обществе [5: 278, 289]. Для Захидова «Лисан ат-Тайр» — это пламенный призыв к самосовершенствованию человека, обличение пороков общества, ханжества духовенства, жестокости и несправедливости правителей. Причем достичь совершенства человек может только сам в существующей объективной реальности [5: 282]. С точки зрения исследователя, Навои обращаясь к Богу, в реальности подразумевает под ним природу, в том числе в определенной мере отраженную и в естестве самого человека. Таким образом, концепция В. Ю. Захидова определяет «Лисан ат-Тайр» как начертание пути человека и общества к совершенствованию. При этом он считает, что Навои смотрел на эти вещи идеалистически, во многом утопично, так как подобные изменения были физически невозможны в существовавшем в то время средневековом обществе [5: 103]. Ученый также приходит к мысли, что в этой поэме великий узбекский поэт в определенной мере подводит итоги «своей большой мучительной жизни» [5: 283], т. е. также, как и Бертельс, отмечает наличие в произведении автобиографического начала, правда, данного в отрицательном контексте. К точке зрения Захидова примыкает целая группа советских филологов и литературоведов 1960-х – 1970-х гг. Среди них: А. Х. Хайитметов [13], Ш. Ишанходжаев [6], А. Х. Абдугафуров [1], М. К. Арипов [2], Х. Кудратуллаев [7], Н. М. Маллаев [10] и др.

Особое место среди научных подходов и представлений о сущности «Лисан ат-Тайр» занимает концепция, выдвинутая советской исследовательницей А. Н. Малеховой на излете 1970-х годов. Эти взгляды получили отражение в ее кандидатской диссертации [8] и ряде близких к ней статей [9]. С точки зрения современного исследователя, они представляются наиболее убедительными. При изучении «Лисан ат-Тайр» А. Н. Малехова провела очень глубокий и основательный анализ композиции, структуры, сюжета, идей и образов, а также внутренних грамматических и синтаксических конструкций поэмы. В определенной степени она использовала мысли своих предшественников Е. Э. Бертельса и В. Ю. Захидова, однако пошла значительно дальше. Для нее «Лисан ат-Тайр» — это конечное, итоговое произведение Навои, в котором автор рассмотрел свой жизненный и творческий путь [8: 8]. Поэма содержит назидательную и исповедальную (автобиографическую) части, и по своему характеру является иносказанием, что отмечается уже в самом названии [8: 2, 8]. Она рассказывает о том, как поэт самосовершенство-

вался в процессе своего творческого пути. С высоты прожитых лет Навои определяет свой путь и свои достижения, возвращаясь к истокам, с которых все и началось, — к своему детству [8: 8]. Он рассказывает об этом особым языком притч и образов, понятным только избранным, тем самым «птичьим языком», который и положен в основу названия поэмы. Для Навои этот особый язык и есть сама поэзия, основное назначение которой — учить человека [8: 24]. Путь, пройденный Навои, — это путь к творчеству, и теперь он должен рассказать о нем другим.

Интересным представляется и еще один исследовательский подход. В определенной степени он является продолжением концепции В. Ю. Захидова, так как рассматривает «Лисан ат-Тайр» как своеобразный политический трактат. Существенной разницей является то, что по мысли Захидова Навои обращался к обществу, в котором жил, с определенными, почти революционными идеями. В данном же случае речь идет о работах Навои, в частности «Лисан ат-Тайр», как о своеобразном наставлении, поучении для правителей в том, как они должны управлять государством. Эта идея пришла с Запада. Одним из представителей концепции можно назвать французского политолога и востоковеда Н. Нурлана, который даже обозначил подобные произведения термином *specula principum* — «зеркало для принцев». Именно такое «зеркало» он видит в «Лисан ат-Тайр» [12: 212]. Образы и отсылки к литературной и религиозной традиции, используемые Навои в поэме, французский ученый считает своеобразным способом легитимации политических идей, предложенных поэтом [12: 215].

Большинство исследователей поэмы считают, что «Лисан ат-Тайр» — это иносказание, т. е. некая зашифрованная информация для избранных, написанная своеобразным эзоповым языком. Однако почему Навои прибегал при создании поэмы к этому приему? Для Е. Э. Бертельса вся эта совокупность образов и сцен, делающая поэму сложной для восприятия, была необходимым атрибутом жанра, существовавшей литературной традиции. С точки зрения В. Ю. Захидова, Навои просто не мог писать то, что хотел, открыто, так как это было слишком прогрессивно для его времени и вызвало бы непонимание высших слоев общества. А. Н. Малехова видела в этом скрытое самовыражение поэта, тогда как Н. Нурлан воспринимает это как способ легитимации его идей. Видимо, отсюда и само название произведения — «Язык птиц», постоянно используемое Навои в тексте поэмы в том или

ином контексте, с особым, завуалированным смыслом, как язык для избранных.

Главная идея поэмы — это идея *пути* — *пути к Богу, пути самосовершенствования*, ее можно разглядеть невооруженным взглядом в самом путешествии птиц в поисках Симурга. Об этом значении говорили еще современники Навои, в частности это отмечал один из его первых биографов — историк Хондемир в своей «Книге благородных качеств» [14: 192]. Но сама идея имеет у поэта скрытый подтекст, не до конца понятный и современнику и более позднему исследователю. Так, Е. Э. Бертельс видит здесь традиционное движение суфия к Богу, хотя и отмечает, что Навои не был суфием-практиком в чистом виде [4: 81]. Для В. Ю. Захидова путь, предлагаемый Навои, в отличие от пути Атгара, пути суфия, — это путь самосовершенствования человека, который, став другим, сможет создать принципиально другое общество. А. Н. Малехова считает путь, предложенный Навои, путем творца, поэта, который достиг вершин творчества и стремится рассказать об этом пути другим. Очень большое значение в поэме играет понятие *любви*, которое тоже трактуется исследователями по-разному. В первом случае (по Е. Э. Бертельсу) это любовь к Богу, во втором (по В. Ю. Захидову) — любовь к человеку, реализация гуманистического подхода, в третьем (по А. Н. Малеховой) — любовь поэта к творчеству.

Так чем же было это произведение для самого Навои? Нам представляется, что ближе всех к ответу на этот вопрос подошла А. Н. Малехова, которая считала поэму *исповедью поэта*. Она выделяет в текстовом и композиционном корпусе «Лисан ат-Тайр» исповедальные части, носящие как автобиографический, так и скрытый характер. Это исповедь, опыт, мудрость и завещание поэта в финале его творчества, оставленные им для будущих поколений. «Лисан ат-Тайр» — это рассказ Алишера Навои о его пути к творчеству и в творчестве, изложенный при помощи притч, образов и элементов автобиографии. Недаром именно ярко выраженное автобиографическое начало, присутствующее в поэме, отмечают в той или иной степени практически все исследователи этого замечательного произведения средневековой восточной литературы.

Литература:

1. *Абдугафуров А. Х.* Сатира в творчестве Алишера Навои: Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. — Ташкент: Фан, 1970. — 80 с.

2. *Арипов М. К.* Философские и этические воззрения Алишера Навои: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. — Л.: ЛГУ, 1971. — 19 с.
3. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды: в 5 т. — Т. 4. Навои и Джами. — М.: Наука, 1965. — 498 с.
4. *Бертельс Е. Э.* Неваи и Аттар // Мир Али Шир: Сборник к пятисотлетию со дня рождения. — Л.: Изд-во АН СССР, 1928. — С. 24–82.
5. *Захидов В. Ю.* Мир идей и образов Алишера Навои. — Ташкент: Гослитиздат УзССР, 1961. — 376 с.
6. *Ишанходжаев Ш.* «Лисан ат-Тайр» Алишера Навои (Научно-критический текст): Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. — Ташкент: Фан, 1966. — 30 с.
7. *Кудратуллаев Х.* Алишер Навои о художественном творчестве и труде писателя (К характеристике эстетических взглядов великого писателя): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — Ташкент, 1975. — 21 с.
8. *Малехова А. Н.* Поэма Алишера Навои «Лисан-ат-Тайр» («Язык птиц»): Поэтика композиционных и образных средств: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — Ташкент, 1978. — 25 с.
9. *Малехова А. Н.* Поэма Алишера Навои «Язык птиц» // Алишер Навои. Язык птиц. — СПб.: Наука, 2007. — С. 267–329.
10. *Маллаев Н. М.* Алишер Навои и народное творчество: Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. — Ташкент, 1978. — 48 с.
11. *Навои Алишер.* Язык птиц. — СПб.: Наука, 2007. — 384 с.
12. *Нурлан Н.* Алишер Навои и его *specula principium* «Язык птиц» // Алишер Навои. Сближая народы сквозь века: коллективная монография: [сборник по материалам Международной научно-практической конференции (21 марта 2021 г.)] / Отв. ред. Ж. С. Сыздыкова — М.: Ключ-С, 2022. — С. 211–222.
13. *Хайитметов А. Х.* Творческий метод Навои: Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. — Ташкент: Наука, 1965. — 115 с.
14. *Хондемир Гиясаддин.* Книга благородных качеств // Родоначальник узбекской литературы: Сборник статей об Алишере Навои. — Ташкент: Изд-во Узб. филиала АН СССР, 1940. — С. 177–214.

Ф. Ш. Сибгатов

Синтез тюрко-мусульманских и западных культурных традиций в современной башкирской литературе (на примере творчества А. М. Аминова)

Аннотация: В статье на примере творчества Амира Аминова предпринимается попытка рассмотреть историю развития современной башкирской литературы в контексте национальной, тюрко-мусульманской и западной культуры, выявить закономерности ее развития, традиции и новаторство. Главной композиционной особенностью повести «В одном ковчеге» является библейская (Бытие: 6–9) и кораническая (сура 11) легенда о пророке Нухе, который на своем ковчеге во время всемирного потопа сумел спасти не только детей, но и животных. Данное предание это местная версия истории о Ноевом ковчеге, так как в произведении А. Аминова фигурирует гора Торатау вместо Арарат. По мнению автора, сегодня, как и в мифические времена, всему живому угрожает опасность. Поэтому в произведении проводится параллели между главным героем Габитом, который ведет борьбу за сохранение природы родного края и горы Торатау (Шиханы), и библейско-кораническим Ноем-Нухом. В повести «Цветок-звезда» гармонично переплетаются западные и восточные художественные традиции. Автора привлекает психология человека, его реакция на различные события. В то же время его герои не супермены и не идеальные люди, они учатся на своих ошибках. В этом их жизненность и реалистичность. В статье делается вывод о том, что творчество А. Аминова представляет собой синтез национальных традиций, русской художественной словесности и восточной литературы.

Ключевые слова: архетип, башкирская литература, повесть, религия, символизм, синтез, сюжет

F. Sh. Sibgatov

Synthesis of Turkic-Muslim and Western Cultural Traditions in Modern Bashkir Literature (by the Example of A. M. Aminev's Creativity)

Abstract: In the article on the example of Amir Aminev's creativity has been done an attempt to consider the history of the modern Bashkir literature in the con-

text of the Arab-Muslim and Western culture, the identification of certain laws, tradition and innovation. The main feature of the composite story “In the same boat” is Koranic (biblical) legend of the Prophet Nuh, who on his ark during the Flood was able to save not only the children but also the fauna. According to the author, now as in the mythical time, all creatures in danger. Protagonist Gabit, unlike his contemporaries, worried about the fate of the mountain Toratau (Shikhany).

Also in the story “Star Flower” harmoniously mixed Eastern and Western artistic traditions. It can indicate the presence of three main archetypes. The author draws the human psychology, its reaction to various events. At the same time, his characters are not supermen and perfect people, but they are able to learn from their past mistakes. This is their vitality and realism. The article concludes that the work of A. Aminev represents a synthesis of national traditions, Russian literature and art of oriental literature.

Key words: archetype, bashkir literature, novel, religion, symbolism, synthesis plot

До 20-х годов XX в. башкирская литература ориентировалась в основном на Восток. Западное влияние начинает преобладать лишь с 1930-х гг. Однако сейчас, анализируя современную национальную литературу, трудно сказать о преобладании влияния той или иной культуры; развиваясь, они гармонично дополняют друг друга. Это ярко проявляется на примере творчества таких писателей и поэтов, как М. Акмулла, М. Уметбаев, Ш. Бабич, М. Гафури, М. Карим, Н. Наджми, З. Бишшева, А. Аминев и др. Народный поэт Башкортостана Мустай Карим писал: «Башкирия была на караванном пути между Европой и Азией, она находилась и находится на караванном пути двух культур — Запада и Востока. Наш дом освещается с обеих сторон. Если мы, башкирские литераторы, сумеем творчески усвоить поэтический опыт двух великих культур, то, создавая произведения, прежде всего для своего национального читателя, сможем дойти до сердец близких и далеких народов. Только при этом условии наша национальная литература приобретает долговечность и общечеловеческую значимость» [5: 27].

Одним из самых известных современных башкирских прозаиков, творчески синтезирующих национальные культурные традиции с тюрко-мусульманскими и западными, является А. М. Аминев (род. 1953), лауреат Большой литературной премии России (2012), народный писатель Республики Башкортостан (2022).

Свой творческий путь он начал в редакции литературного журнала «Агидель». В 1998–2002 гг. — главный редактор республиканского мо-

лодежного журнала «Шонкар» («Кречет»), в 2002–2016 гг. — журнала «Агидель».

В своем первом сборнике рассказов «Березовый лист» (1981) Амир Аминев повествует о жизни современной деревни, особенностях взаимоотношений поколений, извечного конфликта отцов и детей, показывает истоки высокой нравственности и духовного совершенства своих героев. Схожие идеи мы наблюдаем и в книге «Мелодии молодости» (1989).

Автор уже задолго до радикальных политико-социальных реформ предвидел будущую деградацию общества, отход от нравственных ориентиров. В дальнейшем они получили новые новые звучания в повестях «Танкист», «Водоворот», «Ворота», «Китай-город», «В одном ковчеге» и «Цветок-звезда». Например, в повести «Ау» («Паутина») с удивительной точностью показано, насколько беспомощен рядовой член общества в современном мире. Ему тяжело найти понимание со стороны чиновников, он не может решить даже самые простые проблемы, путь к цели все длиннее и круче. «Сит бауыр» («Чужой элемент») повествует о том, каково приходится в нашем обществе истинному таланту. Широкий резонанс имела его повесть «Китай-город», рисующая жестокие реалии нашего времени, являющаяся неким предостережением о грядущих социальных катастрофах. Однако герои А. Аминева твердо убеждены: только основываясь на вечных культурно-духовных категориях, можно предотвратить опасное сползание народа в пропасть. Привлекла внимание читателей и критиков художественно-документальная повесть «Тысяча и одно мучение», правдиво рассказывающая о трагической судьбе узников фашистских концлагерей.

А. Аминев проявил себя и как талантливый переводчик. В его замечательном переводе дошли до башкирского читателя большинство книг писателя Анатолия Генатулина, популярные произведения Андрея Платонова и Камиля Зиганшина, рассказы Валентина Распутина, Василия Белова и др.

Главной сюжетно-композиционной особенностью повести «В одном ковчеге» (2010) является библейско-кораническая (Бытие: 6–9; Коран, сура 11) легенда о пророке Ное (Нухе). Похожую традицию мы видим в пьесе М. Булгакова «Адам и Ева» (1931), где эпиграфы являются метатекстом, ориентирующим читателя на «двухслойность» повествования, где «новый» сюжет переплетен со «старым».

Исходя из контекста повести А. Аминова, можно сделать вывод, что данное предание — местная версия библейско-коранической легенды: «По истечению трех дней, наконец, доплыли к видимой издалека горе, которую они назвали Торатау, то есть Живая гора — гора, спасшая их от смерти. По приказу Аллаха пророк Нух с женой, сыновьями, снохами, дочерьями-зятьями, избранными людьми и животными вышли из лодки» [1: 33]. Основная тема произведения — защита родной земли, бережное отношение к природе. Повествование можно рассмотреть через призму библейско-мусульманской легенды.

Главный герой повести Габит — обычный деревенский житель, охотовед. В отличие от многих современников, он живет не днем настоящим, а задумывается о будущем. Например, молодого человека волнует судьба близлежащей горы Торатау (башкирское название Шихан). Это не только памятник природы, но и священная гора, известная еще с языческих времен, с которой связано множество легенд и преданий башкирского народа. Одним из первых их записал известный ученый-энциклопедист И. И. Лепехин, который был здесь в 1770 г.

Габит боится, что Торатау повторит печальную историю соседней горы Шакетау, которая была недавно взорвана и использована в качестве карьера для объединения «Сода». Исчезнет не только памятник природы, но и генетическая память народа: нет истории, нет и будущего...

Кроме того, произведение можно принять за назира (спор, диспут) с библейско-коранической легендой. Автор предложил свой вариант: Ноев ковчег остановился не на горе Арарат, а на Торатау. Е. Э. Бертельс писал, что «сущность этого явления отнюдь не в подражании, а в том новом, что поэт вносит в тему, причем эти изменения приводят сплошь и рядом к коренному изменению всей концепции» [3: 363].

Данная традиция была характерной и для средневековой русской литературы. «Новые редакции и новые виды произведений появлялись в ответ на новые требования, постоянно выдвигавшиеся жизнью, или обуславливались изменениями литературных вкусов. В этом особая “живучесть” древнерусских литературных произведений. Некоторые из них читались и переписывались в течение нескольких веков. Другие быстро исчезали, но понравившиеся части включались в состав других произведений» [6: 4].

А. Аминев выражает свою жизненную философию не напрямую, а через традиционные символические образы, хорошо понятные веру-

ющим мусульманам и христианам. Одним из таких образов является лодка. В начале повести приводится библейско-кораническая легенда. Лодка может означать, как у арабского философа ал-Газали, посредника между различными сферами бытия. Она может являться олицетворением промежуточного духовного мира (джабарут), расположенного между чувственно воспринимаемым миром явного (мулк) и миром сверхчувственного и тайного, божественного (малакут). Кроме того, в суфийской традиции таррикат соотносят элементом воды [4: 207–214].

По мере развития событий, изображенных в повести, автор расширяет семантику образа лодки. Она символизирует нравственно несовершенное современное общество. Как и в Ноевом ковчеге (ковчеге Нуха), в лодке есть мыши, готовые изнутри перегрызть ее и затопить вместе со всей живностью. Мышь здесь — зооморфный образ председателя районного общества охотников. Этот герой характеризуется как «один тип» с «мышинными глазами», ему автор даже не посчитал нужным дать имя.

Повесть okayмляется одним и тем же отрывком предания: «Как будто Габит в безбрежном море тумана плывет на лодке Нуха, ища остров. А туман становился все плотнее и плотнее» [1: 69].

Таким образом, кораническая легенда определяет основную идею произведения Амира Аминова. По мнению автора, как и в мифическое время, всему живому угрожает опасность. Животный и растительный мир на грани уничтожения. Если в предании это было связано с природным катаклизмом (всемирным потопом), то в повести — с деяниями отдельных представителей рода человеческого. Поэтому отрицательные герои, такие как председатель общества охотоведов и его товарищи, — это не просто браконьеры, а преступники, способные утопить ковчег, т. е. наше общество. Они действуют на фоне святой горы, что усугубляет их отрицательную смысловую нагрузку.

На их фоне главный герой. Габит, как и Нух, предстает спасителем человечества и природы. Амир Аминов ставит его в один ряд с пророками, продолжая традицию Ш. Бабича, который в произведении «По случаю курбан-байрама» весь народ соотносит с пророками Исмагилом и Ибрахимом [7: 989–991]. Образ святой для башкир горы Торатау связывает легенду с конкретной местностью и национальным колоритом.

Как видим, произведение «В одном ковчеге» имеет религиозно-мифологический сюжет и индивидуально-авторскую трактовку образов и

событий. Это создает два стилистических слоя, вследствие чего возникает психологический параллелизм.

Повесть «Цветок-звезда» (2012) совмещает реальные и ирреальные события. Начало произведения чем-то напоминает детектив. Житель деревни, Рауф Юламанов, посреди ночи просыпается от громкого и настойчивого стука в дверь. Незваные гости сначала представились сотрудниками полиции, а при требовании предъявить ордер назвались сотрудниками Комитета государственной безопасности. В это время во всех домах деревни наблюдалась такая же картина: в окнах горел свет, лаяли собаки, слышался плач и отрывистые команды. Многие вспомнили страх тридцатых годов...

Дальнейшее повествование показывает, что это, к счастью, авторская фантазия. Сомнительна внешность «сотрудников полиции»: «...на веранде стояли три человека лет 25–30 одного роста в черных блестящих плащах, черных шляпах с широкими полями. Лица полностью чужие, бесцветные, ровные, как будто очищенная картофелина — невозможно заметить ни рта, ни носов и глаз» [2: 72].

Герои произведения не супермены и не идеальные люди. Рауф мысленно стремился к побегу, но у него не хватило духа. Только парень с передней машины во время остановки рванул в сторону чернеющего вдали леса. Данная ситуация показывает психологию наших современников: пожилой мужчина смотрит на беглеца с надеждой, второй — осуждающе, а третий вовсе издевательски смеется. Никто из них не воспользовался возникшей суматохой, чтобы попытаться обрести свободу — в душе каждого из них был страх за свою собственную жизнь. Это событие подтолкнуло Рауфа к мысли о том, что свобода зависит только от нас самих.

Во дворе дома, куда его привели, несмотря на осенние заморозки, на краю грядки рос цветок-звезда. На наш взгляд, именно это значительно повлияло на развязку сюжета. Цветок-звезда является символом: «когда другие цветы, замерзнув, полностью почернели», он продолжал ярко цвести. Несмотря на хрупкость, цветок до последнего старается противостоять неизбежности событий и именно это еще более укрепило надежду героя и его желание обрести свободу. Цветок оказывается не только символом надежды для героя, этот образ поворачивает сюжет в новое русло. В конце произведения, после разрушения фундамента тюрьмы, исчезает конвоир и открывается дверь. В этот момент герои

замечают, что цветок-звезда завял, т. е., выполнил свое символическое предназначение. Звезда в сознании наших соотечественников выступает символом социального благополучия. Найденный главным героем плакат, на котором изображен человек в космосе, в определенной степени подтверждает данный смысл [2: 74].

Важным является и образ пространства, в котором очутился Рауф. «Они стояли перед отдельным зданием длиной приблизительно 8–9, шириной 6–7 метров, отчасти похожий то ли на сельскую школу, то ли на клуб. Здание высокое, стоит на бетонном фундаменте, крыша покрыта шифером, которая уже позеленела от времени. На крыше — красный флаг, низкая накренившаяся антенна, гнездо ласточки без дна с торчащими стебельками силоса с птичьими пухами. На улицу смотрят три окна, во всех трех — железные решетки...» [2: 64]. В этом образе просматриваются лишь отдельные фрагменты реальности. Пространство повести символизирует несвободу и условность происходящих событий.

Параллель изображаемых в повести событий с трагическим 1937-м годом и описание места заключения Рауфа имеют глубокий смысл: по мысли автора, историческая трагедия советского периода осталась в подсознании наших соотечественников, отсюда страх, инертность, безынициативность у наших современников.

В повести несколько смысловых пластов, в том числе глубинно-психологический. Его можно интерпретировать в рамках теории глубинной психологии Карла Густава Юнга, основанной на понятии «индивидуация» — обретение личности самой себя, постижение своего духовного центра. В арабо-мусульманской культуре подобная теория была глубоко разработана в философских трудах суфийских ученых, например, в произведении персидского поэта Ф. Аттара «Мантик ат-тайр» [8: 73].

Кроме того, «классическая арабская и персидская поэзия работала с такой категорией, как мотив (ма'на), и прослеживала связи между поэтами на уровне заимствования, трансформации и обогащения мотивов» [9: 120], что также предполагает обращение к архетипам. Карл Юнг писал: «Благодаря архетипам, человек оказывается способным задуматься над действительными, а не фиктивными проблемами своего существования и бытия и постоянно начать постигать самого себя, свою Самость, чтобы в конце концов обрести утраченную целостность» [10: 180].

В повести можно обнаружить три основных архетипа. Самость — это психический центр личности, духовное ядро, высшее «Я». В про-

цессе индивидуации человек чаще неосознанно стремится к своему духовному центру, к обретению Самости (Истины в суфизме). Рауф после долгих мучений и трудов обретает свободу. Подкоп в подполе дома как бы символизирует возвращение главного героя к своим истокам, духовным корням.

Таким образом, Рауф неосознанно стремился к своему духовному центру — свободе. Из обычного школьного учителя он смог подняться до духовного наставника — Учителя. Его сын от брака с Рауфой в последующем убьет человеко-роботов, которые воплощают архетип Тень.

Чем глубже становился подкоп, который делает Рауф, тем большее количество человеческих костей предстает его взгляду. По мнению автора, советский строй, как и все империи, возник на костях. Утром, когда работа была завершена, герои увидели, что фундамент полностью исчез, а нижние венцы дома стояли на земле. Но, даже будучи без фундамента, дом не развалился и стоял крепко. Превратился в ключья только висевший на крыше красный флаг...

Возможно, автор имел в виду, что советская система рухнула, но основы государственности сохранились, потому что печь, символизирующая семейное тепло и уют, также выстояла. (т. е., новое государство избавилось от пережитков тоталитарной системы).

Архетип Анима и Анимус (женское начало в мужчине и мужские черты в психике женщины) можно проследить на примере главных героев Рауфа и Рауфы. Как известно, Анима иногда приобретает эротическую окраску, которая также нашла отражение в повести. Беременность героини тоже символична: последующие поколения будут рождены свободными. В высшей духовной стадии Рауфа — это помощница и мудрая спутница: именно она посоветовала Рауфу начать делать подкоп.

Люди в черных плащах и шляпах — это архетип Тени. Это — страх, инертность и безволие, утвердившиеся в душах героев.

Таким образом, «Цветок-звезда» глубоко философское произведение, созданное на основе синтеза национальных традиций, русской художественной словесности, философии К. Г. Юнга, что и определило художественное новаторство писателя.

В заключении необходимо отметить, что Амир Аминев, воспитанный на традициях русской классической литературы, успешно соединил их с народными и тюрко-мусульманскими традициями. Вследствие этого в повестях «В одном ковчеге» и «Цветок-звезда» мы наблюдаем

удачный симбиоз западной художественной и философской мысли и восточного романтизма.

Литература:

1. Әминев Ә. Бер кәмәлә (В одном ковчеге) // Агидель. Литературно-художественный журнал. — 2010. — № 3. — С. 33–72 (на башк. яз.).
2. Әминев Ә. Йондоз сәскә (Цветок-звезда) // Агидель. Литературно-художественный журнал. — 2012. — № 5. — С. 68–89.
3. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. — Т. 4. — М.: Наука, 1965. — 498 с.
4. Брагинский В. И. Суфийский символизм корабля и его ритуально-мифологическая архетипика (к историко-поэтическому изучению топика) // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. — М., 1988. — С. 198–242.
5. Карим М. Притча о трех братьях. — М.: Современник, 1988.
6. Лихачев Д. С. Введение // История русской литературы X–XVII веков / под ред. Д. С. Лихачева. — М.: Просвещение, 1980. — С. 3–33.
7. Сибгатов Ф. Ш. Отражение восточных поэтических традиций в произведениях «Газазил» и «По случаю курбан-байрама» Ш. Бабича // Вестник БашГУ. — 2011. — Т. 16. — № 3 (1). — С. 989–991.
8. Сибгатов Ф. Ш. Духовная литература башкирского народа. — Уфа: Гилем, 2015. — 151 с.
9. Чалисова Н. Ю. Классическая персидская литература // Изучение литератур Востока: Россия, XX в. — М.: Восточная литература, 2002. — С. 107–133.
10. Юнг К. Г. Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе / Пер. с нем. Р. Ф. Додельцева. — М.: Наука, 1993. — 192 с.

A. S. Suleimanova, S. Taş

**Intertextuality in Context:
Gogol's «The Overcoat» and Oguz Atay's
«The Man with the White Coat» Stories**

Abstract: There is a famous quote attributed to F.M. Dostoevsky about the influence of N. V. Gogol's story "The Overcoat" on Russian literature. The Turkish writer Oguz Atay expressed a similar opinion about this great work for Turkish literature in the second half of the 20th century. In this article, the qualitative states and behaviors of the main characters (Akaky Akakievich and Beyaz Mantolu Adam) will be explained with examples and the intertextual connections between the two works will be identified. This short story, written by Atay during a difficult period in Turkey's political and social life, allows us to identify the reasons why Gogol's image of the "little man" was modernized and re-rooted in Turkish prose.

Keywords: Gogol, "The Overcoat", Oguz Atay, "The Man with the White Coat", intertextual relationships

A. С. Сулейманова, С. Таш

**«Белое пальто» О. Атая и «Шинель» Н. В. Гоголя
в свете интертекстуальных связей**

Аннотация: В России известна фраза, приписываемая Ф. М. Достоевскому, о влиянии повести Н. В. Гоголя «Шинель» на русскую литературу. Во второй половине XX в. турецкий писатель Огуз Атай высказал такое же мнение об этом великом произведении, но в отношении новейшей турецкой литературы. В настоящей статье на примере характеров и манере поведения главных героев — Акакия Акакиевича и Человека в белом пальто — будут выявлены интертекстуальные связи между двумя произведениями. Новелла О. Атая, написанная в кризисный для политической жизни Турции период, позволяет выявить собственно литературные причины укоренения в турецкой прозе гоголевского образа «маленького человека».

Ключевые слова: интертекстуальные связи, Н.В. Гоголь, «Шинель», Огуз Атай, «Человек в белом пальто»

Introduction

Literary texts are the natural heirs and successors of their predecessors in terms of their formation. Writers carry traces of other texts they have read in their minds before writing their own works. These traces affect their new texts, consciously or unknowingly. Every text has the potential to be the predecessor of the next text. The dimensions of the relationships in the texts lead us to the concept of *Intertextuality*. The theory, which was developed in 1960, especially under the leadership of Julia Kristeva and Roland Barthes, briefly states that a text interacts with other texts written before it, and that the new text is the mixing of some similarities from previous texts [7: 299]. “*İki ya da daha çok metin arasında bir alışveriş, bir tür konuşma ya da söyleşim biçimidir*” [1: 17]. Intertextuality, a concept coined by Julia Kristeva, refers to the interdependence and interconnectedness of texts in a literary or cultural context. It covers both direct references and indirect influences, showing how authors and their works are in constant dialogue with their literary heritage. This dialogue allows for the exploration of various themes and perspectives, contributing to the richness and complexity of literary expression.

By exploring the dynamic relationships between texts, we can uncover insights into how later narratives emerge as a natural progression of earlier ones. Based on the idea of intertextuality, we find it worth examining the relations between Russian writer Nikolai Vasilievich Gogol’s story “The Overcoat”, published in 1842, and Oguz Atay’s story, published under the name “The Man with the White Coat” in the 96th issue of *Yeni Dergi* in 1972¹.

Atay contributed many important works to Turkish literature, especially his novel *Tutunamayanlar* (*The Disconnected*). Atay opened the doors of a new era in Turkish literature: In his works, he dealt with the spiritual and intellectual situations of the intellectuals of the Republican period and other members of the society, who were stuck between Eastern and Western cultures and were in a cultural and social identity crisis. He used various techniques such as internal monologue, dialogue, psychoanalysis, satire, imitation, parody and pastiche, focusing on the inner world of the individual. In addition to the novel *Tutunamayanlar* (*The Disconnected*), he has written important works such as *Tehlikeli Oyunlar*, *Korkuyu Beklerken* (*Waiting For*

¹ Since the character in the story does not have a name and is referred to by the title of the story, the term “The Man with the White Coat” is used when referring to the story itself to avoid confusion. When referring to the character, the expression “Beyaz Mantolu Adam” is used.

Fear'), *Bir Bilim Adamının Romani*, *Oyunlarla Yaşayanlar*, *Günlük*, *Efendi Kaptan Kurtar Bizi*, *Topografya*.

In the story "The Man with the White Coat" in the book *Korkuyu Beklerken* ('*Waiting For Fear*'), the hero is presented to the reader as a silent beggar. This man does not react to what is said and ignores everything. He gave the impression of living in another world. He wandered the streets with the white coat he bought from a street vendor and did not care about the vendor's comment "you look strange". Other people looked at him like a foreigner. They thought he was a citizen of another country. Taking advantage of the man's lack of reaction, some people had him sell shirts in the bazaar, while others placed him as a live mannequin in a shop window to attract customers because of his strange appearance. All these events took place against his will. He neither tried to adapt to his environment nor did he take any action. He is a man who does not talk, who does not laugh. He is a completely opposite and extraordinary figure among people who communicate with each other. He is in a situation that completely contradicts the reality of society. Over time, he started to receive reactions from the environment. Some people thought he had a bad disease and were disgusted by him; some thought he was a pervert because he wore a woman's coat. Eventually people came to the conclusion that he was disturbing the peace of society. In the face of increasing pressure, he wanted to escape from society. He went into the sea in his white coat and made no effort to swim.

1. Topics and Themes

The two stories tell the adventure of a poor individual's alienation from the environment, transformation and existential crisis. In Atay's and Gogol's stories, the concepts of belonging, social bullying, miscommunication, the problem of life motivation, the conflict between self and norm and escape were combined. In a way, Atay emphasized the timeless importance of these issues by addressing similar concepts of his own time.

Gogol depicted the difficulties and frustrations of Akaky as a lowly official. The author criticizes injustice and human insensitivity in society by describing how the people around Akaky treat him. Akaky had difficulty drawing attention to his problems because he was seen as an ordinary and unimportant person. The main event of the story, the theft of the overcoat, and the fact that the authorities Akaky applied to did not make an effort to solve the situation and was forgotten, can be evaluated as a criticism of the indifference of the government and the bureaucracy to the problems experienced by

people. Gogol described in a satirical manner the social and political structure in Russia of the period, the rotten bureaucracy, and the environment in which people were disappointedly trying to exist. As a writer, he encouraged his readers to question the social and political problems of the time by giving them the opportunity to think about the injustices present in Russian society and the hardships people suffered. On the other hand, Atay's "The Man with the White Coat" criticized society's pressures on individuals, the search for identity and belonging, and the limitations imposed by the political system. The story showed readers the effects of an individual's inability to express himself and not obeying the norms imposed by society on human psychology, and provided an important platform for social and political criticism.

The two stories overlap in terms of the impositions and tyranny of social norms. The characters are crushed under the changes, problems and responsibilities brought by new objects. Akaky fell ill and died in his grief for his overcoat: "*Götürüp gömdüler Akaki Akakiyeviç'i ve Petersburg, kendinde böyle biri hiç yaşamamışçasına onsuz kaldı*" [6: 174]. The Beyaz Mantolu Adam also walked into the depths of the sea with the idea of getting rid of the burden on him.

2. Character

Akaky is someone who is ignored by those around him from his birth until he puts on his new overcoat. Even his own relatives ignored him. They didn't even bother thinking of a name until he was born: "*Takvimin sayfalarını yeniden çevirdiler; bu kez de Pavsikahi ve Vahtisi adları çıktı karşlarına. Bunun üzerine, 'Vah yavrum vah, demek kaderi böyleymiş' diye düşündü der-tli ana ve kararını verdi: 'Madem böyle, ben de ona babasının adını korum'*" [6: 143–144]. The easiest way was chosen. The character Akaky found a name representation for himself with his father's name. The Beyaz Mantolu Adam doesn't even have a name. The duty of representing him is loaded onto the white coat itself.

Akaky is an ordinary civil servant. In the department where he works, all the other employees have changed, but he has remained the same. Some people even started to believe that he was born ready for civil service. Throughout his civil servant life, he did not perform any duties other than proofreading the manuscripts. He also turned down other offers. Akaky is portrayed as a typical civil servant with his physical characteristics: "*Boyu kısaca, yüzü çopurca, seyrek saçları kızılca, gözleri bozukçaydı... İki yanı kırışıklarla kaplı yüzü ise şu hemoroidal dedikleri renk*" [6: 143]. Atay gives

almost no physical description for his character. The beggar man is defined by his incompetence until he gets the white coat. The expressions that describe him are full of failures, inadequacies: “*Hiçbir hüner göstermediği için ya da acındırıcı bir garipliği olmadığı için ya da kendisini çevreden ayırıp başarısızlığına üzülecek kadar düşünemediği için dilenirken de başarısızdı*” [3: 10–11].

Atay’s character gives the reader the impression of a cardboard figure. Detached from the place where he lives, indifferent, strange, passive, unresponsive, without will and unaware of himself, he exists only in the story, he is a part of the decor. His first and only will comes after he sees himself in a passing mirror and encounters the white coat. Gogol’s Akaky is also passive until his old overcoat is torn. He is the feeling of being cold that activates it. He made an effort to fulfill his need for a new overcoat: he saved money, negotiated with a tailor and carefully planned every detail of his new overcoat. The desire for a new overcoat became a lifeline for him: “*Akaki Akakiyeviç sanki daha bir canlanmış, hayatta bir amacı olan, bu amaç uğruna ne yapacağını ne edeceğini bilen sağlam karakterli bir insan olmuştu*” [6: 158].

Akaky’s new overcoat allowed him to communicate two-way with his co-workers for a short time. He was also invited to a tea party for his new overcoat. Akaky unintentionally becomes a part of this socialization. The Beyaz Mantolu Adam suddenly started to attract more attention from everyone after he put on the white coat. Everyone tried to follow him, examine him, and form opinions about him. People have expressed positive and negative statements about the Beyaz Mantolu Adam. However, he did not respond at all: “*Karşılık vermediği için onunla konuşmak zor oluyordu*” [3: 20]. After donning the white coat, he faced a lot of backlash from the community, including verbal abuse. He was overwhelmed and exhausted by the attention and derogatory remarks of society. Unable to bear the intense attention, he wanted to run away from everyone.

A merchant used the Beyaz Mantolu Adam as a living mannequin. The live mannequin narrative also assigns the object of the white coat the task of evoking the cross that Jesus Christ carried on his back as he climbed the hill of Golgotha: “*Put gibi olmuş, şuna bak, dedi. ‘Çarmıh,’ diye düzeltti öteki*” [3: 22]. Furthermore, the scene in which the merchant ties him to the window with his arms open and displays him brings to mind the crucifixion of Jesus Christ [4: 183]. There is another scene reminiscent of Jesus. The Beyaz Mantolu Adam walked over a big puddle of water, while others who

followed him did not dare to do so. It will be useful to remember Berna Moran's comment about Atay's novel *Tutunamayanlar* ('*The Disconnected*'), "*İsa tutunamayanların arketipidir*" [8: 282]. In the end of Beyaz Mantolu Adam, when the official asks the man to leave the place due to disturbing the peace of the people, and then the Beyaz Mantolu Adam goes into the sea, it evokes the story of Jonah in the Torah² and the Qur'an, where he jumps into the sea³. In the narrative of the sacred scriptures, Jonah is held responsible as the one who agitated the sea and disrupted the tranquility of the sailors, and he was forced to jump into the sea. The Beyaz Mantolu Adam had crossed a big puddle before, he could cross the sea, he could swim, but he did not want to be the new Jesus, nor did he want to save the world.

The both characters face existential crises. While the Beyaz Mantolu Adam is caught between the expectations of society and his own authenticity, Akaky finds himself in a vital deficit after his overcoat is stolen. Throughout the two stories, we are almost never aware of the inner worlds of our characters. They are both characters who are too dim in expressing their inner worlds and finding their true identities. Akaky avoids expressing himself because of his limited communication skills and the feeling of worthlessness society gives him, while the Beyaz Mantolu Adam plays the role of people's plaything. They have gaps in the definitions of their existence in the eyes of society.

In terms of timing, it is no coincidence that the character of the Beyaz Mantolu Adam appeared in Turkish literature in the early 1970s: With the end of the one-party regime in Turkey and the first change of government in the 1950 elections, Turkey made an effort to strengthen its relations with the world, to establish a free market system and, most importantly, to integrate strongly with international markets. In the same period, Turkey became a member of NATO and the scope and depth of its relations with Western countries in particular improved. The free market system and the accompanying capitalist environment of global integration brought Turkish intellectuals and people closer to Western writers and societies.

The winds of political and social change that began in 1950 had bloody consequences with the 1960 military coup. After 1960, Turkey's relations with the European Economic Community increased as it tried to return to normalcy. With the March 12, 1971 memorandum, the military tutelage tried

² Torah, Jonah, Bab 1:1–16.

³ Qur'an, Surah As-Saffat (الصافات-سورة): Verses: 139–145.

to reorganize Turkish politics. From this perspective, we see a troubled and pessimistic picture that repeated itself in Turkey at ten-year intervals between 1950 and 1971. To this pessimistic picture, which grew like an avalanche, we must add economic crises, social events, strikes, demonstrations, martial law, international problems, the Cold War, rural-urban migration and natural disasters that constantly reminded us of themselves.

The atmosphere in Turkey and the world has inevitably led writers to despair and pessimism. The process of integration with the world brought with it communication difficulties and identity crises. With their new characters, Turkish artists have represented these communication difficulties and the search for identity, while reflecting the complex identity of modern Turkey: *“Kanunların karışıklığı, bazı şeylerin sadece yapılmamasının bile suç olabilmesi, sonunda insanın sabahları bir suç işlemiş hissiyle, (başarısı, bulantı gibi keskin bir duygu-sanki psikolojik değil fizyolojik bir durum) uykuda görülen kabusların devamı gibi yaşamağa balaması, sonunda hiç bir şey yapmamaya karar vermesi, ya da ‘kanun’a başvurup ‘iyi ya da kötü’ bu karışıklığa son vermek istemesi; ve ne yazık ki sürüp giden kargaşalık yüzünden buna da imkan bulamaması bürokrasi, pişmanlık, humiliation, ya da confession gibi kesin düşüişlere de fırsat vermiyor”* [2: 58].

The social environment led writers away from classical realist novels and towards the literary products of the modernist and postmodernist approach. Writers often used their characters to criticize the deficiencies in society, corruption and the difficulties of the individual in the process of adaptation to society. With this understanding, Turkish literature turned towards the stories of intellectuals (petty bourgeoisie) with low social status, oppressed, marginalized, ordinary or confused. Writers who work in this new understanding place such characters in their works and make social criticism and observations and analyses about the depths of human psychology: *“İnsanlarımız, bu kötü yaşantıyı dile getirmenin, ‘muhalafet yapmak’ olduğunu sanıyorlar. Yapanlar bile, ‘muhalafet yaptıklarını’ sanıyor bir bakıma. Aslında bir yanlış anlama olduğu halde, anlaşıp gidiyorlar. Bir ‘miş gibi yapmak’ tutturmuşlar. Bir taklid yapıyoruz ve Batıya bile kendimizi kabul ettirdiğimiz anlar oluyor”* [2: 26].

Contemporary writers, led by Atay, reshaped the long-standing archetype of the “little man” with a modern understanding in line with the profound changes and crises Turkey and the world were going through. The new “little man” archetype and changing literature addressed the contradictions of

modern Turkey and the changes in society from different angles. These new character types have been developed with the modernist and postmodern understanding of literature. The new human types in his works emphasized the complexity, dilemmas and loneliness of the inner worlds of society and individuals. People's struggle for life, their passions, disappointments and despair fermented the works. The characters are mostly people oppressed by various power imbalances, caught in chaos, innocent but punished, ostracized, isolated and lacking motivation for life. Through the characters, injustices and moral decay in the social structure are criticized, and conflicts, fears and weaknesses in the inner world of human beings are examined. Social reality and the search for belonging are discussed. Thus, the characters have become figures that embody inner conflicts and the feeling of loneliness. Isolation, alienation and miscommunication were important concepts of the last century, and Atay frequently referred to these concepts in his other works [5: 88].

3. Item/Object

Readers generally see the items/objects owned by the characters in fictional texts. What makes the object important is the bond and relationship that the characters establish with the object. Often, characters attribute symbolic meanings to objects. When we look back at the stories of the "The Man with the White Coat" and "The Overcoat", we observe the opposite situation. In Atay's character, even the name itself is nothing more than an object. Similarly, the new overcoat gave Akaky the spirit of being human, which he had never had since he was born. Objects have become the endowed human identities of these two characters, trapping them in the individual belonging of society.

The object of the Beyaz Mantolu Adam belongs to a woman in the context of social norms. The gender difference of the object and its owner created social interest. The fact that the coat is white has further reinforced the character's existential void. Even the white coat worn by the character has a designated meaning and assigned definition in society. However, Atay's character, there is no discernible meaning attributed by society. Similarly, Akaky remains in an undefined state of nothingness until he wears his new overcoat: "*Kimse saygı göstermezdi kendisine, ötelerinden basit bir sinek uçuyormuş gibi umursamaz davranırlardı*" [6: 145].

The clothes given to the characters saved them from invisibility and revitalized them: "*Beyaz mantosuyla topuklarının çevresinde döndü; ilk defa*

gülmüsedî çevresine bakarak” [3:15]. After putting on his new overcoat, Akaky’s confidence grows and this confidence has ignited his sexual urges: “*bir resimde, ayağından ayakkabısını çıkarmakta olan güzel bir kadının bacakları açılıyor; yakışıklı bir adamın kapıdan başını uzatmış, kadına baktığı görülüyordu. Akaki Akakiyeviç başını sallayıp gülmüsedî, sonra yürümeye devam etti. Peki neden gülmüsemişti? Kendisine çok yabancı olmakla birlikte, herkesin içinde bir duygu olarak sakladığı bir şeyle karşılaştığı için mi*” [6: 163]. In addition to all these, it would not be wrong to say that the overcoat and white coat found a mannequin to show itself. Because the characters’ new clothes have become markers of their existence: “*‘Mantosunu çıkarsın!’ diye bağırды ön sıradan biri, vücudu kumlarla sıvanmış gibi kıllı bir karaltı. ‘Belki de içinde bir şey yoktur,’ dedi mahzun görünüşlü bir genç*” [3: 25]. When both characters first get their new clothes, they feel good and a little happy, but after a while these clothes bring problems and their end. Both outfits fit the characters perfectly and cling to them: “*Paltoyu giymesine yardım etti, baktılar kollar da tam oturmuştu*” [6: 160], “*Manto vücuduna yapıştı*” [3: 15].

When we look at the image of the “White Coat” from another perspective, we may think that Atay wants to exclude the character wearing the coat from the distinction between men and women. In today’s Western world, Jesus Christ being a woman or a transsexual is one of the debated issues. Since postmodernism offers people tolerance and more equality (more precisely, that every method is right), it would not be wrong to think that Atay’s Beyaz Mantolu Adam is androgyny.

The concept of animism, where objects are believed to have a spiritual essence or to be ruled by a spirit, is manifested in the overcoat and the white coat. These objects gave the two characters a social vitality and defined their identities. As a matter of fact, after Akaky’s death, the presence of his ghost figure and the fact that his overcoat still exists in the world even though he is dead, adds vitality to his ghostly existence. Here we observe a transfer of vitality from the object to the human, even to the dead.

Result

To summarize, the intertextuality analysis of Gogol’s “The Overcoat” and Atay’s “The Man with the White Coat” reveals interesting connections and common elements between the two works: There are parallels and interweaving’s between the thematic background, conceptual world, character,

object, narrative and fictional values of the stories. The similar and contrasting elements of the texts reveal that Atay was influenced by Gogol's "The Overcoat". We can say that "The Man with the White Coat" is a possible reinterpretation or extension of Gogol's "The Overcoat". We can even go further and say that Atay has made a pastiche of "The Overcoat". Indeed, Atay expressed in his work *Günlük* that he was influenced by "The Overcoat", stating, "*Palto bizi derinden sarsar*" (*The Overcoat deeply shakes us*) [2: 130]. The overcoat and the white coat are metaphors that perpetuate each other. The real power holders who do not care about those who are not like them, who do not value their existence, are the subconscious narcissism of society and the social norms they impose on objects.

Lastly, these dynamic relationships between texts once again reveal to us radical indicators of the concepts of reproduction and intertextuality in literature. The intertextual dynamics in these stories underscore the constant dialogue that exists in literature, where authors are inspired by and respond to their literary heritage. This dialogue enriches literary expression and allows for the development of a deeper understanding of timeless themes and perspectives.

References:

1. *Aktulum Kubilay*. Metinlerarası İlişkiler. — İst.: Öteki Yayınevi, 2007.
2. *Atay Oğuz*. Günlük. — İst.: İletişim Yayınları, 2005.
3. *Atay Oğuz*. Korkuyu Beklerken. — İst.: İletişim Yayınları, 2016.
4. *Dilber K. C.* Gogol'ün 'Palto'sundan 'Beyaz Mantolu Adam'ı Çıkarabilmek-Nesne'nin Özne Simülakra'sı // Folklor/Edebiyat. — Yıl 2018. — 24 (95). — S. 171–186. — DOI: 10.22559/folklor.342.
5. *Ecevit Yıldız*. Türk Romanında Postmodernist Açılımlar. — İst., İletişim Yayınları, 2009.
6. Gogol, Nikolay Vasilyeviç. Bir Delinin Anı Defteri, Palto-Burun-Petersburg Öyküleri ve Fayton / Çev. Mazlum Beyhan. — İst.: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
7. *Kolcu Ali İhsan*. Edebiyat Kuramları. — Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2010.
8. *Moran Berna*. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış. — İst.: İletişim Yayınları, 2017.

С. М. Терещенко

Изменения в государственном устройстве Османской империи в XVI–XVIII вв.: упадок после «Золотого века»?

Аннотация: Статья содержит попытку описать общие тенденции развития государственного устройства Османской империи во второй половине XVI–XVIII вв., — период, который раньше характеризовался как время упадка. Однако многие процессы получили начало именно в правление Сулеймана I. В связи с этим можно поставить под сомнение правильность отношения к эпохе Кануни как к «золотому веку», а ко всем последующим годам — как к периоду непрерывного упадка и разложения империи.

Ключевые слова: Османская империя, Сулейман I, государственное устройство, кануны, шариат, мусульманское право, история, востоковедение

S. M. Tereshchenko

Changes in the state structure of the Ottoman Empire in the 16th–18th centuries: decline following the “Golden Age”?

Abstract: The article contains an attempt to describe the general development trends of the Ottoman Empire’s state structure in the second half of the 16th–18th centuries, i.e. a period that was once characterized as the beginning of decline for the Ottomans. However, many of these processes did originate in the reign of Suleiman I. In this regard, one can question the correctness of treating the Kanuni rule as a “Golden age”, and all subsequent years as a period of continuous decline and decay of the empire.

Key words: Ottoman Empire, Suleyman I, state structure, legislation, kanun, sharia, Islamic law, history, oriental studies

В XVI–XVII вв. в экономике и общественной структуре Османской империи происходят коренные изменения: финансовый кризис, перестройка внутренней структуры классов *реайя* и *аскери*, появление и рост класса *аянов*, разорение сословия *тимариотов* и их вытеснение

другими землевладельцами, усиление центробежных тенденций и увеличение числа маргинализированных групп. Эти процессы нарушали оформленную ранее структуру османского общества, становились причиной трансформации государственного управления империи [16: 50–53].

Уже к концу XVI в. можно говорить о начале изменений внутри государственных институтов [16: 51–52]. В XVII–XVIII вв. *Диван-и Хумаюн* заседает гораздо реже: с середины XVII в. два раза в неделю, в начале XVIII века — один раз в неделю, затем — лишь по случаю выдачи жалования или торжественных событий. Допуск к султану осуществлялся один раз в неделю. По мере уменьшения роли Диван-и Хумаюна теряет значение и должность *нишанджи*, занимавшихся оформлением султанских указов, государственных актов, разработкой канунов [3: 51]. Его функции перешли к *реис-уль-киتابу* — начальнику делопроизводства, отвечавшему за внутренние и внешние дела империи. Несмотря на это количество *везиров* продолжало расти — с семи человек (к концу правления Сулеймана I) до двадцати трех в 1599 г. В XVII в. количество внутренних, т. е. служащих в диване, везиров сократилось, и в XVIII в. должность была упразднена, но количество внешних — служащих в качестве *бейлербеев* — росло [2: 120–131, 134–138].

В то же время бейлербеев стали назначать на более короткий срок — в XVII–XVIII вв. места их службы могли меняться по несколько раз в год. Это негативно сказывалось на качестве их службы и на их авторитете. Османский историк Хюсейн Хезарфенн в своем сочинении «Изложение сути законов Османской династии»¹ (1680-е гг.) уделяет много внимания этой проблеме и призывает не смещать бейлербеев с постов без веских причин [5: 237, 247–248].

Начиная со второй половины XVII в. роль Диван-и Хумаюн заметно снижается. Со второй четверти XVIII в. внутренних везиров перестали назначать, поскольку Диван-и Хумаюн стал обладать скорее символическим значением. Его функции постепенно переходят к ведомству великого везира [2: 122, 131].

Одновременно с этим, авторитет и влияние великого везира тоже несколько уменьшаются. *Шейх-уль-ислам* был одним из государственных должностных лиц, чей престиж рос по мере того, как снижалось влияние великого везира. Еще при Сулеймане (1520-1566) была увеличена численность духовенства [3: 52–55], а должность шейх-уль-ислама

¹ Telhisü'l-Beyan Fi Kavanin-i Al-i Osman / تلخيص البيان في قوانين آل عثمان

стала во многом политизирована, ведь султан и чиновники стремились добиться его фетв по разным проблемам в свою пользу [11: 185–187]. Поскольку религиозная иерархия утратила прежнюю отстраненность от светских государственных дел, он и его советники стали представителями интересов духовенства на политической арене. При Ахмеде I к шейх-уль-исламу обращались по множеству вопросов, и его заключения стали важным источником права, что отразилось на новых канун-наме [11: 234–235]. Примечательно, что эти тенденции существовали давно: роль религии постепенно росла со времени правления Баязида II [17: 109], численность улемов была увеличена при Сулеймане I, возросла и роль шейх-уль-ислама [3: 52–55].

В целом можно утверждать, что внутренний кризис, начавшийся в конце XVI в., отразился на всех постах в империи. В XVII в. практика проводить опись земель с определенной периодичностью была нарушена [2: 136]. Уже к концу XVI в. в янычарском корпусе, помимо других проблем, было широко распространено взяточничество, которое вело к отсутствию дисциплины [6: 516–517, 523–524]. Количество чиновников росло, при этом они не всегда обладали нужными качествами и навыками [6: 131].

В XVII в. проблемы внутри системы кадиев стали более заметны. Кадиев стали назначать на более короткий срок, из-за чего они нередко были готовы пойти на правонарушения во время службы. Кроме того, часто кадии полностью отдавали свои обязанности *наибам*, своим доверенным лицам, которых посылали вместо себя на жалованные им посты. Это привело к началу вырождения института кадиев, ведь иногда из-за такой практики кадиями становились мало подходящие для этого поста люди [2: 337–341].

Кадии активно сотрудничали с аянами, представителями провинциальной элиты: аяны стали участвовать в диванах кадиев, где обсуждались вопросы о порядке налоговых сборов, установления цен на некоторые товары и т. д. Историк М.С. Мейер отмечает, что иногда на диванах принимались решения даже о смещении и назначении с должности [4: 50–53]. Х. Иналджик утверждает, что такие советы привели к еще большей децентрализации власти, поскольку аяны получили возможность контролировать администрацию [15: 42–43]. Во второй половине XVII в. османское правительство, по-видимому, узаконило сложившуюся практику диванов, поскольку ряд указов того периода сделал участие аянов обязательным для решения административных и экономических вопросов [4: 52].

В XVII в. в финансовой системе империи заметно выросло значение *башдефтердара*, в то время как полномочия рядовых *дефтердаров* постепенно уменьшались. Так, в XVIII в. под грамотами, ферманами и другими документами ставилась лишь подпись башдефтердара, несмотря на то, что раньше были необходимы подписи трех дефтердаров. В XVII в. дефтердар Анатолии также утратил свое значение. В начале он в полном объеме выполнял свои функции, лишь замещая башдефтердара в диване, когда последний уезжал из Стамбула, а позднее превратился в помощника башдефтердара. В 1840 г. ведомство башдефтердара было преобразовано в министерство финансов [2: 423–424].

Усложнилась система канцелярий — значительно увеличилось количество канцелярий *мукаата*²; канцелярия по выплате жалования разделилась на отдельные бюро, занимавшиеся жалованием пехотинцев, кавалеристов, сипахи. С конца XVII в. вопросы жалования янычар были переданы в канцелярию янычар. Если раньше румелийская счетная канцелярия контролировала все расходы и доходы *вакфов* султана и везиров, а также поступления от джизьи, и ей подчинялись все остальные счетные канцелярии, то в конце XVII в. самой большой канцелярией стало Бюро по сбору джизьи, а счета крупных вакфов были поручены канцелярии двух священных городов Мекки и Медины, *харамейн мукаатаасы* [2: 423–426].

До XIX в. бюджета в европейском смысле слова в Османской империи не было, он представлял собой бухгалтерский отчет, отражавший доходы и расходы за предыдущий год, и использовался в качестве образца для следующего года. В XVI в. бюджеты распределялись по географическому признаку и записывались в соответствии с ведомствами дефтердаров, но в XVII в. бюджет начали расписывать по канцеляриям. Это значительно усложнило систему учета трат и доходов, поскольку названия канцелярий часто не совпадали с их компетенциями [2: 427–429].

Османская казна страдала от дефицита бюджета в конце XVI–XVII вв. Чтобы восполнить нехватку денег, правительство прибегло к снижению содержания серебра в *акче*, а позднее — к ухудшению пробы серебра; но порча монет привела лишь к усложнению внутривосточной обстановки. Помимо этого, в попытке покрыть расходы империи были увеличены и закреплены чрезвычайные налоги. Правительство стало практиковать сдачу на откуп государственных земель [1: 139–140].

² Мукатаа — земли, доходы с которых отданы казной на откуп, а также доходы с указанных видов владений.

До реформ Селима III (1789–1807) существовало две казны — внешняя и внутренняя. Первая называлась *Хазине-и Амуре* и представляла собой казну султанского дивана. Внутренняя казна, или *Ич хазине*, состояла из нескольких личных султанских отделов, куда поступали доходы от султанских хассов и откупов, конфискованного имущества, хранились подарки султану. Со второй половины XVIII в. монетный двор стал играть роль резервной казны при Хазине-и Амуре [2: 430–433].

Для содержания нового войска, учрежденного Селимом III в марте 1793 г., была основана новая казна, *Ирад-и Джедид*. Помимо этого, с целью упорядочить снабжение Стамбула было создано продовольственное казначество. Однако после убийства Селима III в 1807 г. эти учреждения были закрыты. При Махмуде II (1808–1839) для покрытия расходов новой Победоносной армии Мухаммеда (*Asakir-i Mansure-i Muhammediye*) размер джизьи увеличен на 30%, была учреждена новая казна. Из-за этого Хазине-и Амуре потеряло часть доходов и свое значение. Затем, в период Танзимата, старые институты управлялись Хазине-и Амуре, новые — *Малие хазинеси*, подчиненной министерству финансов. Это объясняется тем, что реформы Танзимата не были осуществлены одновременно и повсеместно. В мае 1840 г. все казначейства были объединены в Малие хазинеси [2: 433–435].

Большинство султанов второй половины XVI–XVII вв., принимали сравнительно мало участия в делах государства, перекладывая свои функции на великих везиров, валиде-султанов и др., следствием чего были частые интриги и усиление борьбы за власть в ближайшем окружении султана [1: 144–145]. По словам историка К. Финкель, султан мало контролировал государственные дела; в армию набирали фактически «любого, у кого есть лошадь и кто мог вооружить себя», а власть была сосредоточена в руках узкого круга высокопоставленных бюрократов и нескольких семей [11: 234–242].

На состоянии империи негативно сказывалась неопределенность в престолонаследии: шесть султанов, вступивших на престол в первой половине XVII в., были на момент восшествия либо детьми, либо умственно неполноценными и не могли править эффективно — по крайней мере, в начале своего царствования. Проблема престолонаследия представляла собой порочный круг: неопределенность, усугубляемая частой слабостью султанской власти, приводила к готовности части подданных свергнуть одного султана и поставить на его место другого. В резуль-

тате, ко времени возведения на престол *шехзаде* не успевали достигнуть зрелости или произвести наследников, которые могли бы достичь совершеннолетия до своего собственного вступления на трон. Старые традиции престолонаследия и роли *шехзаде* больше не соответствовали действительности, но потребовалось несколько поколений, чтобы возникли и утвердились новые практики наследования [21: 101].

С конца XVI в. постепенно менялся образ султана. Идеальным правителем Османской империи стал монарх, чья защита веры проявлялась больше в демонстрации благочестия, поддержке шариата и благотворительности, чем в личном участии в битвах и военной славе. Одним из результатов этого изменения было то, что женщины при дворе получили возможность влиять на политику империи. Это также повлияло на престолонаследие и привело к постепенному отходу от практики братоубийства [21: 185], введенной Мехмедом II (1444–1446, 1451–1481) [9: 19].

С середины XVII в. возникла необходимость составить новый кодекс о государственной организации и церемониале, поскольку в системе произошли изменения, а канун-наме Мехмеда Фатиха оставался действующим сборником законов о дворцовых протоколах. По этой причине в период правления Мехмеда IV по приказу великого везира Мерзифонлу Кара Мустафа-паши нишанджи Абдуррахман Абди-паша подготовил труд об организационной структуре государства и протокольных правилах. Вероятно, сборник был составлен между 1676 и 1678 гг. В качестве источника использовался кодекс султана Мехмеда II. В книге рассмотрены вопросы о работе диванов, церемониях и праздниках, пирах, приемах послов, выплате жалования, некоторые правила, касающиеся государственных сановников и чиновников и др. [19: 570–572].

Султаны предпринимали попытки реформирования не только государственной системы, но и армии. Чтобы укрепить центральную власть и восстановить эффективность армии, Осман II (1618–1622) хотел отказаться от системы *девширме* и осуществлять набор на военную и дворцовую службы из мусульманских семей Анатолии. Помимо этого он намеревался ограничить материальные привилегии *улемов* и тем самым уменьшить их роль в государственных делах [1: 147–148]. Он также пытался ослабить влияние *шейх-уль-ислама*, передав своему воспитателю Омеру-эфенди право распределять должности в религиозной иерархии. Однако эти действия вызвали резкое сопротивление внутри *янычар* и духовенства, и Осман II был убит в результате *янычарского бунта* [11: 241–242, 245–246].

В 1652–1653 гг. великий везир Мехмеда IV (1648–1687) Тархунджу Ахмед-паша начал ревизию бухгалтерских книг Османской империи. Он собрал чиновников финансового управления, чтобы пересмотреть расходы и разработать бюджет на предстоящий год. Его действия тоже вызвали сопротивление в правящих кругах, и Ахмед-паша был казнен. Впоследствии стали выходить разные памфлеты о финансовом и административном кризисе в империи, один из таких трудов — работа Кятиба Челеби. Она написана в форме зеркала для правителя и представляет собой описание устройства империи и противоречий между идеалами административного порядка и реалиями местного управления [10: 1–7].

В рамках реформ Селима III было сокращено количество внешних везиров, а срок их службы был увеличен до 4–5 лет [2: 131]. Помимо этого, в стремлении к централизации было обновлено административное деление империи: по новому закону от 1795 г. в империи было 28 провинций. Однако правительству не хватало военных или финансовых ресурсов для полного восстановления контроля верховной власти над провинциями [13: 50].

Несмотря на то, что происходившие в конце XVI–XVIII вв. процессы (такие как децентрализация, бюрократизация, разложение тимарной системы, введение системы откупов) принято рассматривать в негативном ключе, этот период нельзя назвать временем полного непрекращающегося упадка и разрухи в Османской империи. XVII век действительно был периодом кризиса, но эта нестабильность не была отличительной особенностью османского государства, а была характерна для всего мира [8: 8–9]. При этом, как было подтверждено выше, даже в XVII в. государственные деятели и некоторые султаны активно занимались проблемами и реформами империи.

Если конец XVI–XVII вв. — это время финансовой нестабильности и кризиса, то XVIII век, по утверждению экономиста и историка Ш. Памука, фактически был периодом восстановления османской денежной системы [20: xx]. К началу XVIII в. дефицит бюджета значительно сократился. Историк Л. Т. Дарлинг считает, что система пожизненных откупов *маликьяне* стала стабильным источником доходов для правительства, которая позволила добиться баланса государственного бюджета [8: 4–10, 239].

Можно утверждать, что некоторые тенденции развития государственной системы конца XVI–XVIII вв. были заметны уже при Сулеймане I. В период правления Кануни происходит увеличение числа вези-

ров, служащих в Диван-и Хумаюне, а также сокращение срока службы бейлербеев и кадиев, что говорит о начале процесса бюрократизации и усложнения государственного аппарата [2: 120-131, 134-138]. С возрастом султан значительно реже участвовал в военных походах и больше времени проводил в столице ³, это время характеризуется акцентом на исламском характере правления Сулеймана I [11: 172-175], и впоследствии именно в этом направлении изменится образ османских султанов [21: 185].

Помимо этого, еще при Сулеймане I определенной властью начала пользоваться его жена Хюррем [11: 172–175], которая положила начало т.н. «султанату женщин» и росту влияния гарема и султанских фаворитов на политику империи [1: 144–145]. Некоторые османские историки обвиняли Кануни в том, что он позволил своим везирам злоупотреблять властью и попал под влияние придворных групп — в то время когда он должен был быть вне дворцовых интриг и не допустить этого соперничества. На великого везира Сулеймана I Рустема-пашу возлагали вину за распространение взяточничества в империи и превращение государственной земли мира в частные или вакфные владения, что стало одной из причин кризиса тимарной системы [18: 37–48].

Многие процессы, в том числе бюрократизация и изменение роли султана, получили начало именно в правление Сулеймана I. В связи с этим можно поставить под сомнение правильность отношения к эпохе Кануни как к «золотому веку», а ко всем последующим годам — как к периоду непрерывного упадка и разложения империи.

Османская империя изменилась: от исполнения военной миссии государство постепенно перешло к бюрократическому типу с более стабильными границами, главной целью которого было уже не завоевание новых территорий, а извлечение доходов с подконтрольных земель [14: 8]. Это привело к расширению бюрократического аппарата власти [12: 226] и менее активной завоевательной политике. Структура османского государства постепенно адаптировалась к меняющемуся миру [20: xx]. Тот факт, что Османская империя существовала на протяжении более 350 лет после смерти Сулеймана I и окончания «золотого века» подтверждает, что не все шаги по укреплению внутреннего и внешнего по-

³ Османский историк XVI в. Бидлиси дает точные года, когда Сулейман находился в столице (949 г.х. (1542/3), 951 г.х. (1544/5), 952 г.х. (1545/6) и др.), а также отмечает: «в этом [965 г.х. (1557/8)] г., как и в прежние годы, султан Сулейман-хан провел <...> время в Стамбуле» [7: 190–192, 200–201].

ложения империи в XVII в. были неверными. Хотя многие проблемы и кризисы не были решены, предпринятые государственные изменения сохранили империю от развала и обеспечили стабильную работу аппарата власти [8: 5–6, 299–306].

Литература:

1. *Еремеев Д. Е., Мейер М. С.* История Турции в Средние века и Новое время. М.: Изд-во Московского университета, 1992. — 210 с.
2. *Ихсаноглу Э.* История османского государства, общества и цивилизации. — М.: Восточная литература, 2006. — Т. 1.
3. *Калманович Д. В.* Турецкая и западная историография о правовой системе Османской империи XVI в // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2011. — № 132. — С. 49–58.
4. *Мейер М.С.* Аяны и их место в османской истории // Тюркологический сборник. 1979. М.: ГРВЛ, 1985. С. 50–63.
5. *Орешкова С. Ф.* Османский источник второй половины XVII в. о султанской власти и некоторых особенностях социальной структуры османского общества // Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура. — М.: Наука, 1990. — С. 228–305.
6. *Петросян И. Е.* Янычары в Османской империи. Государство и войны (XV – начало XVII в.). — СПб.: Наука, 2019. — 603 с.
7. *Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси.* Шараф-наме. — М.: Наука, 1976. Т. II.
8. *Darling L. T.* Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560–1660. — Brill Academic, 1996. — 384 p.
9. *Fatih Sultan Mehmed Atam Dedem Kanunu: Kanunname-i Al-i Osman / Hazırlayan: A. Özcan.* — İstanbul: Yitik Hazine, 2013.
10. *Ferguson H. L.* In The Proper Order of Things: Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses. — Stanford University Press: 2018. 440 p.
11. *Finkel C.* Osman's dream. The story of the Ottoman empire. — New York: Basic Books Publishing, 2006. — 834 p.
12. *Fleischer C.* Bureaucrate and Intellectual in The Ottoman Empire. — Princeton: Princeton University Press, 1986. — 363 p.

13. *Hanioğlu M. Ş.* A Brief History of the Late Ottoman Empire. — Princeton University Press, 2008. — 264 p.
14. *Hathaway J., Barbir K.* The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800. — L., NY: Routledge, 2008.
15. *İnalçık H.* Centralization and Decentralization in Ottoman Administration // Studies in Eighteenth Century Islamic History. — London, 1977. — P. 27–52.
16. *İnalçık H.* Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300–1600). — İstanbul: YKY, 2003. — 285 s.
17. *İnalçık H.* Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law // The Ottoman Empire: Conquest, organization and economy. — London: Variorum reprints, 1978. — P. 105–138.
18. *Kafadar C.* The myth of the Golden Age: Ottoman historical consciousness in the Postsüleymânic era // Süleymân the Second and His Time /Ed. by Inalcik H., Kafadar C. — İstanbul: The Isis press, 1993. — P. 37–48.
19. *Karaca F.* Teşrifat // TDV İslâm Ansiklopedisi 40. cilt. — İstanbul, 2011. — S. 570–572.
20. *Pamuk Ş.* A Monetary History of the Ottoman Empire. — Cambridge University Press, 2000. — 276 p.
21. *Peirce L.P.* The Imperial Harem: Women and Sovereignty in Ottoman Empire. — New York; Oxford: Oxford University Press, 1993. — 394 p.

Э. В. Фомин

Чувашизмы в чебоксарском региолекте русского языка: «Оставить на остановке»

Аннотация: Работа посвящена изучению маркера чебоксарского региолекта русского языка, обусловленного чувашским влиянием, — выражению «оставить на остановке». Материалом исследования послужили многолетние наблюдения автора за речью жителей г. Чебоксары. Анализ материала с точки зрения ортологии позволяет сделать вывод о сложной обусловленности употребления фразы «оставьте на остановке» в русской речевой культуре чебоксарцев и жителей Чувашской Республики.

Ключевые слова: чувашский язык, региональное варьирование русского языка, языковые контакты, интерференция, межкультурная коммуникация

E. V. Fomin

Chuvashisms in the Cheboksary regiolect of the Russian language: “Leave at the bus stop”

Abstract: The work is devoted to the study of the marker of the Cheboksary regiolect of the Russian language, due to the Chuvash influence — the phrase “leave at the bus stop”. The material of the study was the author's long-term observations of the speech of residents of the city of Cheboksary. An analysis of the material from the point of view of the culture of speech allows us to conclude that the use of “leave at the bus stop” is unique and complex in Russian speech culture, which is inherent exclusively to the inhabitants of the Chuvash Republic.

Key words: Chuvash, regional variation of the Russian language, language contacts, interference, intercultural communication

Чебоксарский региолект — вариант русского литературного языка, под чувашским влиянием выделяющийся специфичными чертами, чаще всего высокочастотными употреблениями единиц металегического

уровня [2]. На чебоксарском региолекте говорят в Чебоксарах и агломерации, включающей более 60% населения Чувашской Республики. Идеальный носитель — житель Чебоксар чувашского происхождения с первым русским языком. Активно формируется с конца XX в. Функционирует вопреки желанию чебоксарцев, стремящихся говорить на идеальном варианте русского языка. В пределах агломерации не обладает особыми аксиологическими свойствами, но наделяется ими за пределами региона. При определенных обстоятельствах может рассматриваться в качестве одной из составляющих новой гражданской самоидентификации жителей Чувашской Республики [5].

Так сложилось, что символом чебоксарского региолекта стала фраза *оставьте на остановке*. Она стала неотъемлемым маркером речи чебоксарцев в 1990 г. с появлением разветвленной сети маршрутных такси, предполагавших сообщать водителю о желании выйти на остановке. Не случайно обозначенная фраза стала названием опытного словаря чебоксаризмов [4].

Маршрутные такси появились в г. Чебоксары в 1980 г. в виде латвийских рафиков. Маршрут следования — от остановки «Эгерский бульвар» до остановки «Новое село» через центр города. До декабря 2018 г. в городе уже насчитывалось 42 линии такси, обслуживаемых автобусами малого класса. К настоящему времени их количество значительно сокращено, и основными перевозчиками пассажиров вновь стали автобусы и троллейбусы.

Популярная фраза *оставьте на остановке* уже становилась объектом как общественного обсуждения, так и научного анализа. В частности, голосование на чебоксарском форуме na-svyazi.ru, в котором с 2006 по 2014 гг. приняло участие 1430 человек, показало следующие результаты: просят оставить на остановке 23,06% пассажиров, требуют остановить транспортное средство 43,05%, обращаются к этикетной форме *будьте добры* 24,39%, другой вариант ответа используют 9,43% пассажиров.

Казалось бы, проблема *остановить* или *оставить* не такая острая. Отнюдь. Приведенные данные не отражают реального положения вещей. В голосовании приняла участие заведомо заинтересованная и грамотная часть жителей Чебоксар, делающая выбор в сторону глагола *остановить*. И даже сам вопрос «Как, по-вашему, правильнее просить водителя остановить маршрутку?» уже содержит подсказку или, по крайней мере, заставляет опрашиваемого задуматься над правильным ответом.

Между тем более объективным представляется подход Э. Алос-и-Фонта, который на материале полевых наблюдений с использованием количественных методов, приходит к выводу, что «“оставить” явно преобладает: 289 случаев использования глагола (70%), тогда как “остановить” встречался в 125 случаях (30%)» [1: 16]. Иначе говоря, глагол «“оставить” используется примерно в два раза чаще, чем “остановить”. Он хорошо закреплен среди обоих полов и во всех возрастных группах. Нет признаков, свидетельствующих о сокращении или расширении его использования в г. Чебоксары» [1: 16].

С точки зрения Т. Н. Ериной, фраза *оставьте на остановке* является своего рода модой [3: 239]. С такой трактовкой сложно согласиться. Дело в том, что перед чебоксарцами не стоит задачи выбрать более красивый, экстравагантный способ заявить об остановке. Они просто выбирают тот вариант просьбы, который им кажется внаиболее адекватным в конкретной ситуации общения.

Далее сравним семантические составляющие глаголов *оставить* и *остановить*.

Несложно заметить, что в смысловой структуре глагола *остановить* имеется общая сема прекращения активного действия: 1. Прекратить движение, ход, развитие кого-чего-нибудь. 2. Сдержань, запретить кому-нибудь делать что-нибудь. 3. *перен.* Направить на кого-что-нибудь, сосредоточить на ком-чем-нибудь. В обозначенном плане можно представить, что водитель останавливает транспортное средство, т. е. прекращает движение, и соответственно пассажир в автобусе тоже перестает двигаться.

В толковании же глагола *оставить* обращает на себя внимание сема, близкая для обозначения выхода из транспортного средства (см. значение 5): 1. Уйдя, удалившись, не взять с собой кого-что-нибудь (намеренно или забыв). 2. Сохранить, приберечь. 3. Сохранить в каком-нибудь положении, состоянии. 4. Передать кому-нибудь, предоставить в чье-нибудь пользование. 5. Побудить, заставить остаться или находиться где-нибудь. 6. Удалиться от кого-чего-нибудь, покинуть, не имея больше дела с кем-чем-нибудь 7. Прекратить, перестать заниматься чем-нибудь 8. Не предоставить чего-нибудь 9. О проигравшем в карты человеке: сделать кем-нибудь (присвоим ему прозвище в зависимости от названия игры).

Впрочем, фраза *оставить на остановке* в чебоксарском региолекте имеет сложную обусловленность, и, видимо, этим объясняется ее устойчивость в речи.

Во-первых, настоящая фраза является результатом чувашского влияния на русский язык: чебоксарское *оставить на остановке* < чувашское *антарса хӑвар-*, букв. спуская, оставь. Глагол *хӑвар-* ‘оставить’, в отличие от *чар-* ‘остановить’, воспринимается как более мягкая форма изъяснения желания выйти. При этом чувашское *хӑвар-*, согласно лексикографическим источникам (см.: Чӑвашла-вырӑсла словарь. М., 1985), не имеет самостоятельного значения «остаться, оставаться». Но данное значение реализуется в сложновербальной акционсартовой форме *антарса хӑвар-* ‘высадить, например пассажиров’ (см. выше).

Во-вторых, потенциально значение «выйти из транспортного средства» имеется и у русского глагола *оставить*. Оно, в частности, актуализируется во фразе пассажира водителю *Я здесь останусь*. Альтернативная просьба *высадить на остановке*, как правило, обладает негативной коннотацией.

В-третьих, слово *остановить* в восприятии жителей Чебоксар не предполагает завершение процесса выхода из общественного транспорта, а включает лишь первый этап, связанный с работой водителя, – остановить движение транспортного средства, но не открыть двери и выпустить пассажира. *Оставить* в этом плане более емкий глагол, включающий три акта: ¹остановить – ²открыть дверь автобуса – ³позволить выйти пассажиру из него. Выход из автобуса – это совместное действие водителя и пассажира.

В-четвертых, другим важным моментом востребованности обсуждаемого регионализма следует признать правило, запрещающее использовать в одной фразе однокоренные слова. С этой точки зрения, *остановить на остановке* – нежелательное выражение с плеоназмом, предполагающее замену одного из слов синонимом. Таковым в нашем случае становится замещение глагола *остановить* словом *оставить*. Таким образом складывается фраза *оставить на остановке*, состоящая из этимологически более удаленных слов, нежели пара *остановить – остановка*. Кстати сказать, этим подходом можно объяснить существование пафосных эллиптических фраз типа *будьте добры / пожалуйста, на следующей*.

В-пятых, в русской лингвокультуре отсутствует общепризнанная кодифицированная фраза для выражения просьбы об остановке. И она по сути не нужна. Общественный транспорт совершает обязательные остановки в установленных местах независимо от желания участников по-

ездки. Просьба об остановке в традиционном пассажирском транспорте может возникнуть в редких случаях, как правило, спонтанно, например, в условиях, если водитель не останавливает автобус в оговоренном месте, если не срабатывает звуковой сигнал об остановке или если пассажиру почему-то понадобилось срочно выйти из автобуса вне остановки. Спонтанность предполагает разное речевое оформление просьбы.

С точки зрения социолингвиста Э. Алос-и-Фонта, фразу *оставьте на остановке*, вопреки правилам литературного языка, следует признать региональной нормой, поскольку она имеет широкое распространение в Чувашской Республике. В этом случае настоящая фраза совершенно заслуженно может стать первым кодифицированным чебоксаризмом. (Существующий словарь чебоксарского региолекта [4] не претендует на кодифицирующий статус включенного в него материала.)

Фраза *оставить на остановке* — речевой символ чебоксарского региолекта русского языка. Она используется в речи жителей г. Чебоксары не потому, что чебоксарцы сознательно хотят выделиться на фоне носителей русского литературного языка, а потому, что они более чем уверены в правильности такого словоупотребления. Значительная часть чебоксарцев, которая использует глагол *остановить*, скорее всего сознательно скорректировала региональную просьбу *оставить на остановке* под воздействием мнения компетентных носителей русского языка.

Безусловно, сама фраза является результатом влияния на русский язык чувашского, в котором просьба об остановке транспортного средства оформляется выражением *антарса хъвар*- ‘спуская, оставь’.

В понимании чебоксарцев, условное *остановить на остановке* включает лишь первый этап, связанный с выходом из автобуса. Между тем *оставить* в этом плане предполагает завершение всего процесса. В этом, кажется, существует некоторая парадоксальность: чебоксарская фраза семантически полнее отражает выход из общественного транспорта.

Литература:

1. *Алос-и-Фонт Э.* О региолекте Чебоксар (на основе просьб об остановках в маршрутных такси) // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Н. Ульянова. — 2018. — № 1. — С. 10–18.
2. *Ерина Т. Н., Фомин Э. В.* Говорят Чебоксары: монография. — Чебоксары: Изд-во Чувашского университета, 2021. — 158 с.

3. *Ерина Т. Н.* Чебоксарский региолект русского языка: лингвистические наблюдения // Вестник Чувашского университета. — 2015. — № 4. — С. 239–242.
4. *Фомин Э. В., Ерина Т. Н.* «На следующей оставьте»: словарь чебоксарского региолекта. — Чебоксары: Изд-во Чувашского университета, 2022. — 84 с.
5. *Фомин Э. В.* Чебоксарский региолект русского языка как возможная идиома новой самоидентификации жителей Чувашской Республики // И. А. Бодуэн де Куртене и мировая лингвистика. — Казань, 2021. — Т. 2. — С. 234–239.

М. С. Фомкин

**Поэтический перевод поэмы «Кутадгу билиг»
С. Н. Иванова как живой элемент современной
культуры тюркских народов
(к 100-летию С. Н. Иванова)**

Аннотация: Показано место поэмы «Кутадгу билиг» в истории тюркской литературы и культуры. Рассматриваются переводы поэмы на русский язык, в том числе поэтический перевод С. Н. Иванова. Исследуется проблема выбора метрического эквивалента при переводе поэмы на русский язык. Показана ее современная литературная судьба, связь поэмы с нашим временем.

Ключевые слова: Юсуф Баласагуни, «Кутадгу билиг», «Благодатное знание», поэтический перевод, С. Н. Иванов, метрический эквивалент тюркского стиха

M. S. Fomkin

**Poetic translation of the poem — “Kutadgu Bilig”
by S. N. Ivanov as a living element modern culture
of the Turkic peoples**

Abstract: The place of the poem “Kutadgu bilig” in the history of Turkic literature and culture is shown. The article considers translations of the poem into Russian, including the poetic translation by S. N. Ivanov. The problem of choosing a metric equivalent when translating a poem into Russian is investigated. It shows her modern literary fate, the connection of the poem with our time.

Key words: Yusuf Balasaguni, “Kutadgu bilig”, “Blessed knowledge”, poetic translation, S.N. Ivanov, the metrical equivalent of the Turkic verse

Литературная судьба поэмы «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Юсуфа Баласагуни имеет поистине удивительную историю. Как отмечал академик А.Н. Кононов, остается загадкой отсутствие как у современников этого поэта, так и у более поздних восточных биографов

и библиографов сведений об Юсуфе Баласагуни и его поэме. Это тем более странно, что многие его современники и земляки — поэты, не оставившие никакого следа в истории тюркской поэзии, упоминаются в различных библиографических справочниках, посвященных писателям XI века из Кашгарии и Средней Азии [9:498]. При этом о себе и своей поэме сам поэт пишет в прозаическом предисловии буквально следующее: «Сочинитель сей книги — уроженец Баласагуна, муж воздержный и благочестивый. Завершил же книгу сию он в Кашгаре, и представил ее ко двору властителя Востока Табгач-хана; повелитель почтил и возвеличил сочинителя, дав ему титул хасс-хаджиба; посему и известна слава имени его — Юсуфа, Великого хасс-хаджиба» [15: 60–61]. Полное имя и титул «властителя Востока», которому поэт преподнес свой труд, звучали так: Тавгач-Богра-Кара-хакан Абу Али Хасан, сын Сулеймана, Арслан-Кара-хакана (правил в 1056–1103 гг.) [1: 420]. Поэт в своей поэме называет его Табгач-Кара-Богра-хан (китайский великий Богра-хан).

Улугхасс-хаджиб — это самое высокое придворное звание, обладатель его был главою всего придворного штата; в современном понимании это звание примерно соответствует «министру двора» [9: 501] или визирю в средневековой Турции.

Академик В. В. Радлов полагал, что изначально поэма была написана арабскими буквами. Об этом, в частности, свидетельствует бейт № 1953, где поэт строит риторическую фигуру на основе букв арабского алфавита. Затем Тавгач-Богра-Кара-хакан приказал переписать ее уйгурским алфавитом для распространения в народе [10: 15–16].

Перечисленные факты — подношение поэмы хану, назначение поэта на высшую придворную должность, переписывание поэмы на другой язык — касались самых высокопоставленных людей государства. Эти факты никак не должны были и не могли остаться незамеченными и незафиксированными придворными летописцами, биографами и библиографами. И тем не менее, на многие века имя поэта погружается в безжизненную пустоту и забвение. Будто по чьей-то команде его имя и его поэма были стёрты со страниц истории.

Американский тюрколог Роберт Данкофф говорит об этом так: «Взяты вместе, сочинения Махмуда аль-Кашгари и Юсуфа Баласагуни представляют фундамент тюрко-мусульманской книжной культуры... Однако, возможно, в результате заката политической судьбы и

падения престижа Караханидов после XI в., эти сочинения не служат основой для дальнейшего совершенствования этой культуры» [16: 2–3 (Перевод мой. — М.Ф.)].

Но скорее всего, это забвение поэта и его поэмы стало результатом страшного монгольского нашествия, которое уничтожило культурную жизнь Туркестана того времени.

Бессчетны владыке всевластья даянья,
Мой дар — этот свод, «Благодатное знание».
Дары те не вечны — удел их таков,
А мой будет вечен во веки веков!
Что скопишь, сберешь — всё уйдет незаметно,
А слава письмен неизбывна, всесветна! [15: 75].

Эти слова Юсуфа Баласагуни оказались пророческими — беспощадное время оказалось не властным над его творением. Волею судеб в 1796 г. в Стамбуле обнаружилась первая рукопись «Благодатного знания». Через 100 лет, в 1896 г. в Каире была найдена вторая рукопись поэмы, а в 1913 г. в Намангане — третья. Дальнейшая история научного изучения поэмы представляет собой историю возвращения к жизни этого шедевра тюркской поэзии. На протяжении всего XIX и большей части XX вв. о Юсуфе Баласагуни и его поэме знал лишь очень узкий круг востоковедов-тюркологов. Уже много веков язык поэмы является мертвым, он не имеет прямой преемственности с современными тюркскими языками и он недоступен современным тюркам. Поэтому поэма оставалась мертвым текстом на мертвом языке и даже выдающиеся ученые часто не могли правильно перевести этот текст (подр. см. [11: 47–49]), не могли по достоинству оценить это произведение и понять его истинный масштаб, осознать масштаб личности самого поэта.

В XX в. тюркологи, специалисты по древне-тюркским языкам, стали делать переводы «Кутадгу билиг» на различные языки. В 1910 г. русский академик В. В. Радлов публикует перевод на немецкий язык, в 1959 г. турецкий ученый Рахмети Арат — на турецкий язык, в 1971 г. узбекский филолог Каюм Каримов — на узбекский язык, в 1983 г. американский ученый Роберт Данкофф — на английский язык, в 1986 г. известный казахский поэт и ученый Аскар Егеубаев — на казахский язык. Все названные переводы являются прозаическими и соответствуют понятию так называемого филологического перевода, т. е. перевода, мак-

симально точно передающего содержание переводимого произведения и потому с необходимостью носящего информационный характер. Но любое художественное произведение, и в особенности произведение поэтическое, по самой сути своей не ограничивается собственно информационными целями содержательного плана, и потому филологический перевод поэтического произведения являет собою всего лишь квалифицированный подстрочник, лежащий вне каких-либо художественных задач. При чтении подобных филологических переводов всегда остается ощущение недостаточности перевода, «рассыпанности» поэтического целого, утраты главного, самого существенного — эстетики и художественности оригинала.

В 1963 г. советский поэт Наум Гребнев опубликовал русский стихотворный перевод избранных глав «Кутадгу билиг» под названием «Наука быть счастливым», сделанный с немецкого подстрочника. Этим подстрочником послужил перевод поэмы на немецкий язык, выполненный В. В. Радловым в 1897–1910 гг. В отношении этого вольного стихотворного переложения Н. Гребнева надо сказать, что оно сделано с таким же мастерством, как и все работы этого известного советского переводчика. Однако — и это главное — названный перевод выполнен вне связи с самим оригинальным текстом и представляет собой версификацию немецкого подстрочника в переводе В. В. Радлова, во многом устаревшего и часто неверного. Это не позволило русскому переводчику до конца понять и адекватно воссоздать средствами русского языка особенности поэтического искусства Юсуфа Баласагуни, который соединил в своей поэме несколько литературных традиций, в результате чего его сочинение стало явлением своеобразной поэтической эстетики. Проявления этой эстетики — как формальные, так и содержательные — можно видеть лишь при тщательном исследовании и абсолютном понимании оригинала, что требует от переводчика больших специальных и фоновых знаний.

Чудесное преображение в литературной судьбе поэмы, а именно, ее реальное возвращение в литературную, научную, общественно – политическую жизнь произошло в 1983 г., когда профессор С. Н. Иванов опубликовал первый полный русский поэтический перевод «Кутадгу билиг», сделанный по научно-критическому изданию ее текста [14]. Этот перевод был издан в серии «Литературные памятники» АН СССР под редакцией и с вступительной статьей академика А. Н. Кононова.

Именно эти два выдающихся русских ученых-тюрколога расставили по своим местам все акценты в изучении этого литературного памятника, убедительно опровергнув существовавшие до той поры расхожие мнения о его якобы «вторичности» и «никчемности». Сформулированные ими научные выводы и оценки являются на сегодняшний день общепринятыми. В 1990 г. названный перевод был переиздан в «Большой серии» «Библиотеки поэта» [15].

Полный русский поэтический перевод поэмы «Кутадгу билиг» С. Н. Иванова представляет собой принципиально новое явление, поскольку он является поэтическим, художественным истолкованием текста, т. е. соединяет в себе достоинства компетентного филологического перевода и эстетическую ценность воссозданных художественных особенностей оригинала. Такое пересоздание не одного лишь содержания, но и поэтики подлинника является творческим кредо переводчика. Задача эта непомерно трудна, но только она, подчеркивает С. Н. Иванов, и достойна внимания как серьезная попытка ознакомить читателя с художественными поэтическими ценностями, созданными на неизвестном ему языке [5: 22–23; 7: 534].

При воссоздании поэтики стихотворного оригинала очень важную, во многом-решающую роль играет выбор переводчиком метрического эквивалента оригиналу. История русской переводной литературы знает своеобразную рецензию А. С. Пушкина на перевод поэмы «Илиада» Гомера, который выполнил Н. И. Гнедич: «Слышу умолкнувший звук божественной эллинской речи; Старца великого тень чую смущённой душой». Восхищение А. С. Пушкина вызвало, в том числе, то, что Н. И. Гнедичу удалось создать ритмический эквивалент оригиналу, и благодаря этому опять «зазвучала», «оживила» в русском обличии эллинская речь. Абсолютно то же самое произошло в случае с «Благодатным знанием».

Для передачи стихотворного размера, которым написана основная часть «Благодатного знания» (восьмистопный мутакариб, при котором одно мисра содержит 11 слогов), переводчик избрал четырёхстопный амфибрахий, в котором схема чередования ударных и неударных слогов выглядит следующим образом (v = ударный слог): -v-|-v-|-v-|-v(-). Число слогов в строке при этом получается либо 11 (при мужских рифмах), либо 12 (при женских рифмах). Чередование мужских и женских рифм используется в переводе, как отмечает его автор, для придания строкам и повествованию в целом интонационного разнообразия [7: 535–536].

Выбор указанного размера основан на теоретическом положении переводчика о том, что именно в трехсложных русских размерах следует искать ритмический эквивалент тюркского стиха, потому что заметное выделение ударного слога в этих размерах и, соответственно, протяженности ударного гласного создает эффект имитации долгот тюркского оригинала [6: 150].

В пользу такого выбора можно привести еще два соображения. Во-первых, выделяемые многими исследователями «напевность», «свобода дыхания» стиха, написанного арузом, суть проявления главной особенности аруза — музыкальной основы этой системы стихосложения, в которой напевность заложена органически [3: 34,36]. Поэтому при поиске в национальной просодической системе функционального эквивалента метрам аруза следует, конечно, обратиться к тем размерам, которые создают наиболее благоприятные условия для осуществления мелодического движения стиха, для напевного чтения. Такими в русской поэтической традиции и являются трехсложники, чрезвычайно распространенные в напевном стиле русской поэзии [4: 71,74; 13: 95]. Во-вторых, использование четырехстопного амфибрахия в данном случае целесообразно также благодаря его семантическому ореолу в классической русской поэзии [2]. Его нетрадиционность в ряду крупных классических русских поэтических форм создает благоприятные условия для передачи этим размером нерусской поэзии. Кроме того, внешние системные связи этого метра сразу настраивают читателя на необходимый круг образов, мотивов и эмоций, поскольку его общая семантическая традиция тяготеет к серьезным темам и отличается философической настроенностью, совпадая в этом с реальными семантическими и эмоциональными характеристиками текста «Благодатного знания».

Применение научно обоснованного метрического эквивалента позволило переводчику передать основную тональность поэзии Юсуфа Баласагуни и создать в конечном итоге смысловой поэтический эквивалент оригиналу, поскольку воссозданная в русском стихе интонация соответствует семантическим и экспрессивным характеристикам оригинального текста. Всё это и порождает ту завораживающую силу художественного впечатления, которое производят чеканно-певучие строки русского текста «Благодатного знания».

Воссоздание «Благодатного знания» на русском языке стало, по сути, воскрешением этого шедевра тюркоязычной поэзии. Перевод

С. Н. Иванова сделал русскоязычных читателей разных стран наследниками этого уникального явления тюркской культуры. Поэма получила новую, полнокровную художественно-литературную жизнь уже на русском языке.

Более того, сразу же этот перевод вошел в широкий научный оборот. Ученые из других областей гуманитарного знания — философы, культурологи, педагоги, литературоведы, историки религии — стали работать с этим переводом как с оригинальным источником, полностью доверяя компетентности переводчика и смысловой адекватности перевода. Это не замедлило сказаться на научных исследованиях: появились работы, анализирующие творчество Юсуфа Баласагуни с философских позиций [8], с точки зрения педагогики, поэтики [12]. В этом отношении очень показательна монография, появившаяся в 1990 г., авторами которой являются А. Х. Касымжанов и Д. М. Мажиденова. Монография посвящена анализу философских взглядов Юсуфа Баласагуни. Ее авторы прямо пишут: «Поскольку мы располагаем текстом «Кутадгу билиг» на русском языке, есть возможность вместе с читателем конкретно проследить, как фарабиевская концепция разума находит воплощение в поэме Баласагуни» [8: 51]. Соответственно, все свои рассуждения и выводы авторы строят на основании русского поэтического перевода «Благодатного знания» С. Н. Иванова, откуда и приводят все текстовые примеры [8].

Стали проводиться научные конференции, связанные с идейным наследием поэта, например, в 2016 г. в Казахском национальном педагогическом университете имени Абая под названием «Юсуф Баласагуни: истоки педагогики гуманизма и современность», где основной научной проблемой было воспитание молодежи сквозь призму гуманистических идей Юсуфа Баласагуни. В этом же 2016 г. в Казахском национальном университете имени аль-Фараби проходила Международная научно-теоретическая конференция «Вклад творчества Юсуфа Баласагуни в культуру тюркского мира». При этом практически во всех научных работах и докладах в качестве источника использовался именно русский поэтический перевод С. Н. Иванова, на который и давались соответствующие ссылки.

Очень показательна в этом отношении сфера Интернета, где выложены многочисленные статьи как титулованных ученых (например, сайт alfarabinur.kz), так и других авторов (например, портал «История Кыргызстана и киргизов»), посвященные Юсуфу Баласагуни и его по-

эме «Кутадгу билиг». Все эти авторы используют русский поэтический перевод С. Н. Иванова и для теоретических рассуждений, и для примеров.

Еще более важным в современной литературной судьбе «Кутадгу билиг» представляется то обстоятельство, что русский поэтический перевод С. Н. Иванова используют, например, казахские и киргизские студенты в своих рефератах, курсовых и дипломных работах по истории, педагогике, религиоведению, философии. Такие работы, например, за период 2010–2021 гг. также выложены в Интернете.

Самая впечатляющая сфера, где активно работает русский поэтический перевод С. Н. Иванова, — это школа, сфера среднего образования в Казахстане и Киргизии. Здесь благодаря Интернету можно найти многочисленные методические разработки школьных уроков и мероприятий по внеурочной деятельности, которые имеют задачу познакомить школьников с культурой народов Средней Азии, с тюркскими средневековыми просветителями; можно найти сценарии театрализованных представлений о деятелях тюркской духовной культуры, в том числе о Юсуфе Баласагуни. И везде, во всех школьных методических разработках в таких случаях используется только русский поэтический перевод С. Н. Иванова «Благодатное знание».

Более того, некоторые пользователи Интернета на своих страницах просто перепечатывают большие куски из «Благодатного знания» со своими восхищенными комментариями. Читателям, то есть народу нравятся эти стихи! Это действительно народное признание русского поэтического перевода С. Н. Иванова, а через него — и самой поэмы «Кутадгу билиг» Юсуфа Баласагуни.

Нужно особо отметить, что в приведенных примерах и ученые, и студенты, и школьники из среды современных тюркских народов используют не казахский, не турецкий, не английский переводы «Кутадгу билиг» — все они используют русский перевод профессора С. Н. Иванова!

Можно говорить и об определенной связи русского перевода «Благодатного знания» с общественно-политической жизнью современного Кыргызстана. Высокая оценка творчества Юсуфа Баласагуни, которую дали выдающиеся русские ученые, авторитет русской науки, издание в России переводов «Кутадгу билиг» на русском языке — думается, все это стало одним из весомых доводов в пользу принятия указа Президента Кыргызской Республики от 11.05.2002 г. о присвоении Нацио-

нальному университету в городе Бишкеке имени Юсуфа Баласагуни. В 2003 г. перед входом в этот университет установлен памятник великому тюркскому поэту.

В 2016 г. тюркоязычный мир широко отмечал 1000-летие Юсуфа Баласагуни. Международная организация тюркоязычных государств «Тюркской» объявила 2016 год «Годом Юсуфа Баласагуни». Торжественные мероприятия проводились в Турции, Кыргызстане, Азербайджане и Казахстане.

В Кыргызстане торжества проходили на территории архитектурно-археологического комплекса «Бурана» в Чуйской области, где в древности находился город Баласагун — родина поэта. Премьер-министр (впоследствии президент) Кыргызстана Сооронбай Жээнбеков в своей торжественной речи сказал: «Мысли Юсуфа Баласагуни, прозвучавшие много веков назад, актуальны и сегодня. “Кутадгу билиг” Юсуфа Баласагуни является бесконечным источником знаний. Книга Юсуфа Баласагуни “Благодатное знание”, написанная 10 веков назад, занимает свое бесценное место в мировой культуре и истории. “Благодатное знание” — кладезь умных и полезных советов, которые могут пригодиться каждому из нас. Эта книга может стать нашей настольной книгой» [17]. Как мы видим, в этой торжественной речи тоже используется перевод С. Н. Иванова.

Благодаря огромному и вдохновенному труду С. Н. Иванова настоящая жизнь «Кутадгу билиг» только начинается. С. Н. Иванов шел к этому переводу долгие годы, копил свои уникальные, бесценные знания, совершенствовал свое художественное, поэтическое дарование. И это помогло ему художественно истолковать и воссоздать средствами русского языка самый древний памятник тюркской поэзии. Недаром академик А. Н. Кононов в одной из наших бесед в 1986 г. заметил, что он не знает больше никого в мире, кто мог бы так же точно и с таким же художественным совершенством перевести «Кутадгу билиг», как это сделал Сергей Николаевич Иванов.

В теории поэтического перевода есть такое понятие: совпадение творческих личностей поэта и его переводчика. Если происходит такое совпадение, рождается настоящее художественное произведение. Юсуф Баласагуни, как это явствует из его поэмы, был прозорливым мудрецом, ученым, философом, и таким же должен быть переводчик его поэмы, чтобы миру явились именно те мысли, те чувства, которые пытался передать поэт. Можно с уверенностью утверждать, что в случае

с «Благодатным знанием» произошло именно такое счастливое совпадение творческих личностей: Сергею Николаевичу было свойственно очень мудрое, философское отношение к жизни, он был выдающимся ученым, в своих научных исследованиях он часто обращался к произведениям различных философов, в частности, к трудам Гегеля, чтобы проникнуть в самую суть изучаемых явлений. Думается, во многом именно духовное созвучие и внутреннее сопереживание переводчика своему автору и определило успех этого перевода.

В одном из наших разговоров после публикации «Благодатного знания» Сергей Николаевич произнес очень многозначительные слова. Он сказал мне так: «Теперь вряд ли кто-то сможет лучше перевести». Мастер слова сам отчетливо видел недостижимый для других переводчиков уровень, на который он поднял искусство поэтического перевода тюркской поэзии.

Поэма «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») совершила свой фантастический, но предсказанный ее автором прыжок из XI в XXI век. Ее литературная судьба продолжается. Это может показаться парадоксальным, но возвращение поэта и его поэмы в литературную жизнь, в современную тюркоязычную культуру, в общественную жизнь тюркоязычных стран произошло во многом благодаря переводу поэмы на русский язык. Именно этот перевод С. Н. Иванова стал той надежной основой, на которой стали развиваться различные явления живого взаимодействия культур разных народов.

Литература:

1. *Бартольд В. В.* Богра-хан, упомянутый в «Кутадгубилик» // Сочинения. — М., 1968. — Т. 5.
2. *Гаспаров М. Л.* Семантический ореол метра (К семантике русского трехстопного ямба) // Лингвистика и поэтика. — М., 1979.
3. *Джафар А.* Теоретические основы аруза и азербайджанский аруз. Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. — Баку, 1968.
4. *Жирмунский В. М.* Теория литературы. Поэтика. Стилистика. — Л., 1977.
5. *Иванов С. Н.* Лирика Насими и вопросы её переводческого истолкования // Советская тюркология. — 1973. — № 5.
6. *Иванов С. Н.* Поэма Алишера Навои «Язык птиц» // Мастерство перевода. — Сб. 10. — 1974. — М., 1975.

7. Иванов С. Н. О «Благодатном знании» Юсуфа Баласагунского // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Изд-е подг. С. Н. Иванов (Серия «Литературные памятники»). — М.: Наука, 1983. — С. 518–538.
8. Касымжанов А. Х., Мажиденова Д. М. Очарование знания. — Фрунзе: Кыргызстан, 1990. — 156 с.
9. Кононов А. Н. Поэма Юсуфа Баласагунского «Благодатное знание» // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. / Изд-е подг. С. Н. Иванов (Серия «Литературные памятники»). — М.: Наука, 1983. — С. 495–517.
10. Радлов В. В. Турфанские тексты в лингвистическом отношении // «Записки Восточного отделения Русского археологического общества». — Т. 21. — СПб., 1913.
11. Фомкин М. С. Сокровищница восточной мудрости (Вступительная статья) // Юсуф Баласагуни. Благодатное знание / Пер. С. Н. Иванова. — Л.: Советский писатель, 1990. — С. 5–59.
12. Фомкин М. С. Поэтическая картина мира Юсуфа Баласагуни (к 950-летию поэмы «Кутадгу билиг») // Art Logos (Искусство слова). — 2019. — № 4 (9). СПб., 2019. — С. 98–140.
13. Эйхенбаум Б. М. Мелодика стиха. — Пг., 1922.
14. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Изд-е подг. С. Н. Иванов (Серия «Литературные памятники»). — М.: Наука, 1983. — 558 с.
15. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание / Пер. С. Н. Иванова. Вступ. ст. М. С. Фомкина. — Л.: Советский писатель, 1990. — 560 с.
16. Yusuf Khass Hajib. Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes / Translated, with an introduction and notes by Robert Dankoff. — Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983.
17. https://www.inform.kz/ru/1000-letie-velikogo-myslitylya-yusufabalasaguni-otmechaetsya-v-kyrgyzstane_a2959031

А. С. Цветкова

Как обретение независимости сказалось на интерпретации событий прошлого узбекского и таджикского народов

Аннотация: В статье рассматривается влияние, оказанное обретением независимости Таджикистаном и Узбекистаном на интерпретацию исторических событий прошлого их историками и «придворными» идеологами. Тема работы является актуальной в связи с ростом национализма в вышеупомянутых республиках после обретения ими независимости в 1991 г., когда главным инструментом власти, из которого она могла черпать свою легитимность и авторитет для объединения людей в рамках единого государства, становится государственная идеология с опорой на историю. По результатам работы можно сделать вывод, что общее прошлое этих наиболее близкородственных народов Центральной Азии игнорируется, а одни и те же события интерпретируются совершенно по-разному и с националистической точки зрения, поскольку и Узбекистан, и Таджикистан претендуют на свою исключительность.

Ключевые слова: обретение независимости, Центральная Азия, Узбекистан, Таджикистан, национально-территориальное размежевание, этнические границы, этническая принадлежность, национализм, государственная идеология, культурное и историческое наследие, Бухара, пантюркизм, арийская цивилизация, таджикская нация, культ, нацистроительство, таджикская историография, узбекская историография

A. S. Tsvetkova

How independence affected the interpretation of the events of the past of the Uzbek and Tajik peoples

Abstract: This article examines the influence that the independence of Tajikistan and Uzbekistan had on the interpretation of historical events of the past by their historians and “court” ideologists. The topic of the work is relevant due to the increased nationalism in the above-mentioned republics after they gained independence in 1991, when the main instrument of the government, from which

it could draw its legitimacy and authority to unite people within a single state, became the state ideology based on history. Based on the results of the work, it can be concluded that the common past of these most closely related peoples of Central Asia is ignored, and the same events are interpreted in completely different ways and from a nationalistic point of view, since both Uzbekistan and Tajikistan claim their exclusivity.

Key words: independence, Central Asia, Uzbekistan, Tajikistan, national-territorial demarcation, ethnic borders, ethnicity, nationalism, state ideology, cultural and historical heritage, Bukhara, pan-Turkism, Aryan civilization, Tajik nation, cult, nation-building, Tajik historiography, Uzbek historiography

После обретения независимости в 1991 г., в условиях необходимости формирования новой государственной идеологии с опорой на историю, общее прошлое узбеков и таджиков — наиболее близкородственных народов Центральной Азии — игнорируется, а одни и те же события интерпретируются совершенно по-разному и с националистической точки зрения, а неразрывная ирано-тюркская, т. е., таджикско-узбекская связь, едва ли дает о себе знать.

Несмотря на то, что резкая конфронтация между Таджикистаном и Узбекистаном началась еще во время политики национального размежевания в СССР, ее последствия ощущались с наибольшей остротой именно после его распада. Никогда ни до, ни после представление таджикского «я» в такой степени не противопоставлялось узбекскому «другому», ведь сначала таджики были просто включены в состав Узбекской ССР (причем первоначально не более 40 % населения Таджикистана было включено в состав Таджикской АССР, так как фракция в специальном комитете, которому было поручено решать пограничные вопросы, пыталась убедить других членов в том, что таджики на самом деле являются узбеками, просто говорящими по-персидски [6: 180]), а потом, все же отделившись от нее в 1929 г., были лишены части своего культурного и исторического наследия. Например, Бухара и Самарканд отошли Узбекской ССР, что еще раз показывает, что этническое, религиозное и культурное смешение на территории Центральной Азии сделало невозможным установление четких этнических границ для новых административных единиц.

Таджикские историографы и советской, и современной эпохи оправдывают советские власти, изображая Москву жертвой пантюркистской/

панузбекской пропаганды [6: 183]. Как пишет один из таджикских ученых Рахим Масов, в течение новейшей истории таджики были лишены с помощью их собственных тюркизированных таджикских карьеристов их исконной территории и культурных центров [10: 72]. А автор современного учебника по «Истории таджикской нации» для 10-го класса Нозим Хакимов добавляет, что таджиков даже заставляли получать паспорта, в которых их этническая принадлежность указывалась как узбекская, и им было отказано в праве получать образование на их родном языке в составе Узбекской ССР [6: 180].

Современная узбекская идеология, в свою очередь, старается вообще не признавать присутствия таджиков как независимой группы в Узбекистане, ведь согласно официальной доктрине они являются лишь частью единого узбекского народа, говорящего на двух языках [10: 73]. Например, академик Аскарлов считает таджиков не более чем иранизированной частью тюркских народов, возникшей во время слияния турок и иранцев в Центральной Азии в VI–VII вв. н. э. [10: 70–71], а президент Рахмонов и его идеологи представляются многим узбекским историкам расистами, вооруженными идеологией расового превосходства и намеревающимися захватить чужие земли — в частности, Самарканд и Бухару [10: 73].

Таким образом, на современном этапе миф об арийской цивилизации становится ключевым элементом исторической идеологии таджикского режима и ключевым фактором в его конфронтации с соседним Узбекистаном, ученые и идеологи которого стремятся опровергнуть его, заявляя даже о тюркском происхождении арийских племен, которые всего лишь пришли в регион во II тыс. до н. э. и стали вести там оседлый образ жизни [10: 67]. Таджикская сторона, в свою очередь, опираясь на классиков российского и советского востоковедения, определяет таджиков как единственных законных наследников арийской цивилизации в Центральной Азии, что было лишним раз подчеркнуто празднованием в 2006 г. «Года арийской цивилизации» [10: 69]. Более того, в современных учебниках по истории термин «Арийская страна» используется взаимозаменяемо с «Таджикландией» [6: 177].

Было приложено немало усилий, чтобы доказать, что таджикская нация не была новой и имела очень древние корни. Нынешняя официальная история Таджикистана связывает этногенез таджиков с государством Саманидов, существовавшим в IX–X вв. Немалую роль в выборе

династии сыграло ее иранское происхождение, благодаря которому таджики могут в очередной раз противопоставить себя тюркам. Кроме того, именно в этот период происходит формирование классической персидской поэзии, «на языке иранской группы, позволяющем выделить таджиков среди их многочисленных тюркоговорящих соседей» [2: 409].

В качестве «отца» таджикской нации был избран Исмаил Самани, который считается самым могущественным и справедливым лидером государства Саманидов и перенес столицу государства в Бухару, что еще раз отсылает нас к ошибке, сделанной в ходе национально-территориального размежевания, когда последняя отошла Узбекистану. Бухара по сей день воспринимается исконно таджикским городом, что дополнительно пропагандируется еще и сверху: точная копия мавзолея Саманидов в Бухаре находится в музее неподалеку от мемориального комплекса в Душанбе на площади Дусти, а также его можно увидеть на таджикской банкноте в 100 сомони [2: 411].

Здесь стоит также отметить, что таджикский культ Исмаила Самани отражает культ Тимура (Тамерлана) в Узбекистане и одновременно противостоит ему: торжество по случаю 1100-летия Саманидов (1999) было реакцией на празднование 660-летия Тимура (1996), что еще раз подчеркивает узбекско-таджикское противостояние и единство пути развития в рамках нациестроительства [10: 70]. Однако нужно сказать и о почти полном игнорировании роли Тимура (1336–1405), национального героя Узбекистана, в современной таджикской историографии или об его упоминании в довольно своеобразных контекстах [6: 179], когда его военные заслуги занижаются, а зверства преувеличиваются.

Таджикские историки превозносят государство Саманидов как «высшую точку исламской цивилизации», и таким образом его разрушение «тюрко-монголами» становится уничтожением самой развитой культуры того времени [10: 69–70]. Даже говоря об основных причинах упадка династии, президент Таджикистана подчеркивает разрушительное влияние гвардии, состоявшей преимущественно из тюрков [3: 316].

Естественно, такое отношение не могло не вызвать отклик у узбекских историков, и в книге профессора Хидоятова «Падение Саманидов» автор указывает на то, что представители этой династии были всего лишь сатрапами багдадского халифа [10: 70].

Таким образом, мы сталкиваемся с тем, что дружба между двумя близкородственными народами Центральной Азии, так активно пропа-

гандировавшаяся во времена СССР, на этапе обретения их государствами независимости хоть и не перерастает в открытую вражду, но представляет собой таковую на уровне историографии, где и Таджикистан, и Узбекистан претендуют на свою исключительность.

Литература:

1. *Абашии С. А.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. — СПб.: Алетея, 2007. — 304 с.
2. *Болашенкова Е. А.* Образ Исмаила Самани и его место в современном Таджикистане // Лавровский сборник: Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. Этнология, история, археология, культурология. — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — С. 408–412.
3. *Болашенкова Е. А.* Эпоха и государство Саманидов (IX–X вв.) в представлениях современной Таджикской власти // Лавровский сборник: Материалы XI Среднеазиатско-Кавказских чтений 2016 г. Этнология, история, археология, культурология / отв. ред. М. С. Г. Албогачиева, М. Е. Резван. — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — С. 309–318
4. *Болашенкова Е. А.* Отсылки к эпохе Саманидов (IX–X вв.) в текстах современных таджикских поэтов // Материалы XXIX Международного конгресса по источниковедению и историографии стран Азии и Африки (21–23 июня 2017 г.) / Отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: Студия «НП-Принт», 2017. — Т. 1. — С. 178–179.
5. *Болашенкова Е. А.* Древняя история в школьных учебниках постсоветского Таджикистана. // Материалы XXXII Международного конгресса по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: Россия и Восток. К 300-летию СПбГУ (26–28 апреля 2023 г.) / Отв. ред.: Н. Н. Дьяков, А. О. Победоносцева Кая, П. И. Рысакова. — СПб.: Изд-во РХГА, 2023. — С. 177–179.
6. *Blakkisrud H., Nozimova S.* History Writing and Nation Building in Post-Independence Tajikistan // *Nationalities Papers*. — 2010. — Vol. 38. — No 2. — P. 173–189.
7. *Buisson A.* State-Building, Power-Building and Political Legitimacy: The Case of Post-Conflict Tajikistan // *The China and Eurasia Forum Quarterly*. — 2007. Vol. 5. — No 4. — P. 115–146.
8. *Fedorenko V.* Central Asia: From Ethnic to Civic Nationalism. — Washington: Rethink Institute, 2012. — 31 p.

9. *Frye R. N.* The Cambridge History of Iran. — New York: Cambridge University Press, 2008. — Vol. 4. — 698 p.
10. *Horak S.* In Search of the History of Tajikistan. What Are Tajik and Uzbek Historians Arguing About? // Russian Politics and Law. — 2010. — Vol. 48. — No 5. P. 65–77.
11. *Marat E.* National Ideology and State-Building in Kyrgyzstan and Tajikistan. — Washington: Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, 2008. — 98 p.

Б. И. Эминли

Речевой этикет и этнокультурное пространство

Аннотация: В современном языкознании растет интерес к выяснению этнокультурных особенностей общения, выявлению своеобразных сторон ясного выражения и интерпретации мысли, изучению сходных и различных сторон кодирования и декодирования речи. Интеграция народов и наций в разных сферах общественной и индивидуальной жизни закладывает основу для конвергенции языков на ряде функциональных уровней. Речевой этикет, сложившийся исторически и нормировано действующий в определенном этнокультурном пространстве, в настоящее время выходит за его пределы и проникает в разные культурные пространства. Поэтому вопросы речевого этикета являются объектом исследования в теории речевых актов, лингвистике текста, анализе дискурса, изучении разговорной речи, типологических исследованиях языков, психолингвистике и паралингвистике. Упомянутые являются основными факторами, которые делают изучение речевого этикета актуальным. Готовые шаблоны, выступающие основным средством установления отношений в процессе общения, обладают социальным функционалом. Также существует большая потребность в исследованиях по вопросам защиты сформировавшейся гармонии общения, общения в формальных и неформальных условиях, изменения речевого этикета под влиянием других факторов, а также проявления этих изменений в азербайджанском языке.

Ключевые слова: языкознание, речевой этикет, этнокультурное пространство, культура речи

B. I. Eminli

Speech Etiquette and Ethnocultural Space

Abstract: In modern linguistics, interest in elucidating the ethnocultural characteristics of communication, identifying the unique aspects of clear expression and interpretation of thought, and studying similar and different aspects of speech encoding and decoding is rapidly growing. The integration of peoples and nations in different spheres of public and individual life lays the foundation for the convergence of languages at a number of functional levels. Speech etiquette, which has developed historically and operates normally in a certain ethnocultural space, currently goes beyond its boundaries and penetrates into different cultural spaces. Therefore, issues of speech etiquette are the object of research in the theory of speech acts,

text linguistics, discourse analysis, the study of spoken language, typological studies of languages, psycholinguistics and paralinguistics. These are the main factors that make the study of speech etiquette relevant. Ready-made templates, which are the main means of establishing relationships in the communication process, have social functionality. There is also a great need for research on the issues of protecting the established harmony of communication, communication in formal and informal conditions, changes in speech etiquette under the influence of other factors, as well as the manifestation of these changes in the Azerbaijani language. Speech etiquette is subject to certain requirements regarding the form of expression, content, order and form of thought in a certain cultural field, depending on the circumstances.

Key words: linguistics, speech etiquette, ethnocultural space, speech culture

Элементы, входящие в систему речевых тегов, реализуются единицами разного уровня языка. На лексическом уровне — специальные слова, устойчивые сочетания, особые формы обращения, на грамматическом уровне — употребление суффикса множественного числа в смысле уважения, трансформация повелительного наклонения в вопросительные предложения, образность речи в стиле, отсутствие табу, уважительный тон в интонации фразы, правильное произношение и т. д.

Поскольку члены общества делятся на разные социальные группы, внутри каждой группы формируются определенный этикет и правила поведения. Эти нормы и правила влияют на речь этой группы и, следовательно, на ее речевой этикет. Рассмотрим несколько тезисов:

- речевой этикет связан с семиотическими и социальными понятиями этикета и раскрывается при выборе определенных регистров общения;
- речевые условия на азербайджанском языке следуют правилам этикета, специфичным для этой сферы, и выражаются в соответствии с внутренними законами каждого языка;
- в азербайджанском языке, жанры следуют друг за другом в нормах этикета.

«Речевой этикет — это речевые конструкции, регламентированные речевым поведением, выбранные обществом под национальную специфику собеседников для создания, поддержания языково-речевого контакта в определенной тональности» [7: 25]. К речевому этикету относятся формы общения, используемые людьми при приветствии, расспросе, извинении, интонационные характеристики, выражающие уважение. Каждый успешный акт общения характеризуется речевым этикетом, т. е. акт общения растворяет в себе речевую этикетку. Таким образом,

речевой этикет реализует взаимодействие участников акта общения и помогает ему быть успешным.

Речевой этикет — это языковая система, в которой этикетные отношения проявляются в узком смысле. Элементы этой системы могут быть реализованы на разных уровнях. В зависимости от уровней языка речевой этикет в основном включает в себя:

1) особые слова, устойчивые сочетания, особые формы обращения на уровне лексики и фразеологии;

2) на грамматическом уровне: употребление суффикса множественного числа в смысле уважения. Использование вопросительных предложений вместо повелительных;

3) на уровне стиля: образованная и культурная речь, не использующая табу;

4) на уровне интонации: интонация, выражающая уважение;

5) на уровне орфографии: использование принятой культурной формы слова;

6) на уровне коммуникативной организации речи: не перебивать чужую речь, не вмешиваться в чужой разговор.

Речь идет о единицах и средствах речевого этикета, относящихся к разным уровням языка. Поскольку их использование осуществляется по-разному, то существуют и разные аспекты их исследования [2: 28].

Все важные вопросы речевого этикета непосредственно и тесно связаны с теорией речевых актов, которая представляет собой отдельное научное направление в современном языкознании. Такая приверженность обуславливает частое использование ключевых понятий и терминов теории речевых актов в исследовательской работе. В результате становится актуальной краткая интерпретация важнейших понятий теории речевых актов. Разумеется, эти понятия и термины невозможно отделить от общей терминологической системы языкознания [4: 226]. При этом каждое из определяемых понятий тесно связано с теорией речевого этикета. Некоторые из этих понятий сформировались в процессе исследования речевого этикета и сформировались на определенном уровне. Например, термин, названный М. Бахтиным «речевое намерение», употреблялся как «коммуникативное намерение» [3: 175]. В теории современных речевых актов в качестве иллокутивной силы выражения используется «характеристика коммуникативного намерения, воспринимаемого адресатом» [6: 107].

Этикетные идиомы появляются как проявление социализации. Эти идиомы нормализуют общение, регулируют стандартные условия поведения. «Формы, используемые в общении, с одной стороны, являются как бы протянутой рукой социальной близости к учету, а с другой стороны, выступают показателем коммуникативной отчужденности» [5: 85].

В тюркских языках, в том числе в азербайджанском, существуют определенные готовые образцы, используемые в речевом акте, общий объем и набор которых ощущается более выраженным, чем в других языках. В связи с этим особое место занимают молитвы и проклятия, используемые в языке. Известно, что молитвы и проклятия имеют очень древнюю историю, они являются одним из распространенных жанров фольклора. Если обратить внимание на речь современных людей, то можно наблюдать, как часто там используются молитвы и проклятия и насколько сильно они влияют на психологическое состояние человека [1: 126].

Для каждого акта устной речи существуют условия для его возникновения. Эти состояния имеют как внутриязыковые, так и экстралингвистические формы. Интерлингвистические условия зависят от общения речи участников разговора, содержания вопросов и ответов и характеризуются языковыми особенностями перехода от одного говорящего к другому во время речевого акта. Экстралингвистические условия связаны с ситуацией, которая влияет на возникновение речи, ее структуру и другие характеристики. Речевые условия включают в себя все элементы условий, в которых происходит общение. В акте устной речи языковые единицы, имеющие место в разговоре, употребляются непосредственно в связи с речевыми условиями. Такие единицы называются ситуационными единицами.

Речевой этикет имеет ряд средств и методов. Выбор того или иного инструмента зависит от конкретной цели и конкретных условий. В литературном произведении этот выбор определяется художественным характером текста и служит решению определенных стилистических задач. Поэтому для выяснения механизма выбора выражения речевого тега необходимо подойти к вопросу не только с виртуального аспекта, но и через призму тегоспецифичных выражений. Анализ речевых этикетных выражений, упомянутых в литературных произведениях, написанных на азербайджанском языке, подтверждает, что писатели в основном используют традиционно принятые этикетные выражения. Кроме того, писатели и драматурги при необходимости создают специальные этикеточные

устройства. Такие ключевые фразы раскрывают характер персонажей, определяют их отношение к окружающему и событиям. Грамматическая форма единиц-ярлыков также привлекает внимание в лингвистике. Некоторые исследователи полагают, что словосочетания представляют собой готовые синтаксические единицы, не распадающиеся в речи, подобно языковым знакам, которые явно и неявно выражают категорию модальности, обозначают время и лицо. Предикативность в теговых идиомах включает настоящее время и первое лицо единственного числа, модальность этого лица. Теговые идиомы представляют собой фразеологизированные предложения, специфические конструкции разговорной речи. Они предикативны и менее продуктивны. Материалы английского и азербайджанского языков еще раз доказывают, что низкая производительность обусловлена крайней ограниченностью возможности создания теговых фраз по определенным моделям. Фразеологизированные предложения представляют собой не грамматическую структуру, а готовые фразеологизмы, оживающие в речи.

Речевой этикет является объектом исследования в теории речевых актов, при анализе дискурса, в лингвистике текста, в процессе изучения диалогической речи. При этом речевой этикет выдвигается на первый план в преподавании разных языков, правилах вежливости, этики, а также в теории перевода. В настоящее время речевой этикет занимает одно из центральных мест в лингвистических исследованиях как часть поведенческого этикета. Речевой этикет рассматривается не только с точки зрения его классификации, но и с точки зрения его использования в процессе общения. В речевом этикете широко используются готовые шаблоны. Эти закономерности принимаются обществом и разными слоями в процессе создания речевого общения. Готовые модели общения обслуживают такие вопросы, как создание собеседниками коммуникативных отношений, поддержание этих отношений, поддержание коммуникативной гармонии, сложившейся в речевом процессе, и включают в себя ведение общения в формальных и неформальных условиях. Это потому что в процессе конкретного речевого акта в языке возникают определенные готовые речевые образцы, точнее единицы речевых тегов. Язык выражает цели участников коммуникативного акта при выполнении коммуникативной функции. Для достижения этой цели участники акта общения выбирают определенную стратегию. Коммуникативная стратегия тесно связана с рядом понятий и определяется их набором.

Подтверждена универсальность речевых жанров для языков разных систем. В процессе общения участники используют определенные готовые шаблоны. Готовые шаблоны представляют собой единицы речевых тегов. Как сходство, так и различие выявляются в причинах возникновения и формах речевых тегов, используемых в разных языках, в семантике и структуре готовых образцов. Выяснение таких сходств и различий делает актуальным сравнительный структурно-семантический анализ таких единиц, относящихся как минимум к двум языкам. Структурный анализ речевого тега предполагает изучение особенностей сочетания используемых по нормам тега готовых шаблонов и составных элементов синтаксических конструкций, выполненных с их участием. Образцы этикеток, используемые в разных жанрах речевого этикета, состоят из одного слова, двух и более словосочетаний, а также предложений и коммуникативно-синтаксических конструкций. Нормы этикета актуализируют, что образцы, состоящие из одного слова, сочетаются с другими единицами в речевом акте, создавая определенное синтаксическое сочетание.

Литература:

1. *Mirzəyeva N.* Alqış və qarğışların dili haqqında qeydlər // Tədqiqlər. — Bakı: AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, 2005.
2. *Акишина А. А., Формановская Н. И.* Этикет русского письма. — М.: Русский язык, 1983.
3. *Бахтин М. М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных наук. Опыт философского анализа // Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. — М.: Художественная литература, 1986.
4. *Грайс Г. П.* Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. Лингвистическая прагматика. — Вып. XVI. — М.: Прогресс, 1985.
5. *Николаева Т. М.* Краткий словарь терминов лингвистики текста. — М.: Просвещение, 1978.
6. *Федосюк М. Ю.* Нерешенные вопросы теории речевых жанров // Вопросы языкознания. — 1997. — № 5.
7. *Формановская Н. И.* Употребление русского речевого этикета. — М.: Русский язык, 1984.

Сведения об авторах

АБДИНАЗИМОВ Шамшетдин Нажимович — доктор филологических наук, профессор кафедры каракалпакского языкознания Каракалпакского государственного университета (Нукус, Узбекистан)

АЛБОТОВА Фатима Руслановна — студентка магистратуры Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), направление Востоковедение и африканистика. E-mail: albotovafati2021@gmail.com

АШКЕНАЗИ Роза Сергеевна — магистрант Восточного факультета СПбГУ, кафедра теории и методики преподавания языков и культур Азии и Африки, профиль «Культура народов Азии и Африки». E-mail: an_igr@mail.ru

БАЙДА Илья Кириллович — студент Восточного факультета СПбГУ

БЕКДЖАЕВ Тагандурды Бекджаевич — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры туркменского языка факультета туркменской филологии Туркменского государственного университета им. Магтымгулы. E-mail: taganbekje@gmail.com

БЫЧКОВА Полина Андреевна — аспирант Университета Любляны (Любляна, Словения)

ВАСИЛЕВСКАЯ Елена Антоновна — студент бакалавриата Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва)

ДЕРКАЧЁВА Мария Олеговна — студентка Восточного факультета СПбГУ

ЕШИЛОТ Окан — доктор наук, профессор, Университет Мармара, Институт тюркологических исследований (Стамбул, Турция). E-mail: oyesilot@marmara.edu.tr

ЖДАНОВ Артемий Юрьевич — студент 4-го курса Восточного факультета СПбГУ

ЖЕВЕЛЕВА Александра Владимировна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ. E-mail: a.zheveleva@spbu.ru

ИБРАГИМОВ Эльчин — доктор филологических наук, профессор, заведующий Центром исследований тюркского мира Азербайджанского университета языков (Баку, Азербайджан). E-mail: elchinibrahimov85@mail.ru

ИНАЛДЖИК Гульджан — доктор наук, Университет Мармара, Институт тюркологических исследований (Стамбул, Турция). E-mail: gulcan.inalcik@marmara.edu.tr

КАМАЛОВА Шахназ Новруз кызы — Санкт-Петербургский государственный университет. E-mail: shahnazkamal@gmail.com

КАМЕНЕВА Ольга Николаевна — тьютор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва)

КОЛОТОВА Валерия Дмитриевна — студент Восточного факультета СПбГУ. E-mail: valkol_2004@mail.ru

КОРКМАЗ Телли — доцент, Университета Невшехир Хаджи Бекташ Вели, факультет истории (Турция). E-mail: telli.k@gmail.com

ЛЕБЕДЕВ Эдуард Евгеньевич — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Чувашского государственного института гуманитарных наук (Чебоксары). E-mail: edlebed@gmail.com

МИНАСЯН Нелли — кандидат исторических наук, доцент, научный сотрудник Отдела стратегических исследований сопредельных с Арменией государств и стран ближнего зарубежья Института Арменоведческих исследований Ереванского государственного университета

МИРХАЕВ Рифат Фирдинатович — доктор филологических наук, Ведущий научный сотрудник отдела общей лингвистики Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан

МУХАМЕТЬЯНОВА Розалия Айдаровна — студент бакалавриата Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва)

ОБРАЗЦОВ Алексей Васильевич — кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркской филологии Восточного факультета СПбГУ. E-mail: 0708ural@mail.ru

ПАНТЫКИНА Наталья Игоревна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры английской и восточной филологии Луганского государственного педагогического университета

ПЕРВУШИН Алексей Михайлович — студент Восточного факультета СПбГУ. Email: alexispervushin@gmail.com

ПОЛАТ Улькю / POLAT Ülkü — Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dilive Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili A. B. D., Gaziantep (Türkiye). E-mail: ulkupolat@gantep.edu.tr

РЕПЕНКОВА Мария Михайловна — доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой тюркской филологии ИСАА МГУ имени М. В. Ломоносова. E-mail: mmrepenkova@rambler.ru

РЫЖОВА Дарья Александровна — кандидат филологических наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва)

САГДЕЕВА Рената Ильмировна — студент Восточного факультета СПбГУ. E-mail: st087157@student.spbu.ru.

САЗАК Гёзде — доктор наук, доцент, Стамбульский университет, Институт тюркологических исследований (Стамбул, Турция). E-mail: gozde.sazak@istanbul.edu.tr

СВИРИН Глеб Тимурович — студент Восточного факультета СПбГУ

СИБАГАТОВ Флюр Шарифуллович — кандидат филологических наук, доцент, заведующей отделом рукописей и редких изданий Национальной библиотеки им. А. З. Валиди Республики Башкортостан

СУЛЕЙМАНОВА Алия Сократовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркской филологии Восточного факультета СПбГУ. E-mail: suleymanova2001@mail.ru

ТАШ Селяхаттин — обучающийся Подготовительного отделения (для иностранных граждан) СПбГУ. E-mail: selahattintas@mail.ru

ТЕРЕЩЕНКО Софья Михайловна — студент Восточного факультета СПбГУ. E-mail: sophie.7terre@gmail.com

ТЮЗЮН Нурсена — независимый исследователь

ФОМИН Эдуард Валентинович — кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Чувашского государственного института культуры и искусств (Чебоксары)

ФОМКИН Михаил Семенович — кандидат филологических наук, доцент Ленинградского государственного областного университета им. А. С. Пушкина (Санкт-Петербург)

ЦВЕТКОВА Арина Сергеевна — студентка Восточного факультета СПбГУ. E-mail: arishatsvetok@mail.ru

ЭМИНЛИ Беюкханум Ибрагим кызы — кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой азербайджанского языка и методики его преподавания Сумгаитского государственного университета (Сумгаит). E-mail: resadok50@gmail.com

Санкт-Петербургский центр развития
и поддержки востоковедных исследований

Научное издание

**Актуальные вопросы
тюркологических исследований**

Выпуск III

Корректор Е. Л. Белкина

Подписано в печать с оригинал-макета 10.10.24.

Формат 60×84^{1/16}. Бумага офсетная.

Объем 14,25 п.л.

Тираж 200 экз. Заказ 18.