

# ИССЛЕДОВАНИЯ ТЮРКСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

ГУЛЬНАР ЮЛДЫБАЕВА  
КУЛБАХТИНА А.З.  
ЛУКЬЯНОВА Р.А.  
ИВАНОВА О.М.  
АХМАДУЛЛИНА ЛЕЙСАН  
РИММА ПАРДАБАЕВА  
Е.Д. МОНГУШ  
Е.В.АЙЫЖЫ  
RAFIL ASILGUZHİN  
GAZIZ YUSUPOV  
САОДАТ ДАВЛАТОВА



ISBN 978-605-7510-01-3

# ИССЛЕДОВАНИЯ ТЮРКСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

ГУЛЬНАР ЮЛДЫБАЕВА  
КУЛБАХТИНА А.З.  
ЛУКЬЯНОВА Р.А.  
ИВАНОВА О.М.  
АХМАДУЛЛИНА ЛЕЙСАН  
РИММА ПАРДАБАЕВА  
Е.Д. МОНГУШ  
Е.В.АЙЫЖЫ  
RAFIL ASILGUZHIN  
GAZIZ YUSUPOV  
САОДАТ ДАВЛАТОВА



**ISBN**  
**978-605-7510-01-3**

**Institution Of Economic Development And  
Social Researches Publications®**

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TURKEY TR: +90 342 606 06 75

USA: +1 631 685 0 853

E posta: [kongreiksad@gmail.com](mailto:kongreiksad@gmail.com)

[www.iksad.org](http://www.iksad.org)

[www.iksadkongre.org](http://www.iksadkongre.org)

Kitabın tüm hakları İKSAD Yayınevi'ne aittir.

İzinsiz çoğaltılamaz, kopyalanamaz.

Metinlerden etik ve yasal olarak yazarlar sorumludur

**Iksad Publications - 2018© ISBN – 978-605-7510-01-3**

**ГУЛЬНАР ЮЛДЫБАЕВА**  
ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА БАШКИРСКОГО  
НАРОДА (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ  
ЭКСПЕДИЦИЙ)

**4**

**КУЛБАХТИНА А.З.**  
**ЛУКЪЯНОВА Р.А.**  
**ИВАНОВА О.М.**

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ В ЭТНО -  
КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ, ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ  
ПОЛИТИКЕ БАШКОРТОСТАНА: ИСТОРИЧЕСКИЙ  
ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВЫ

**18**

**АХМАДУЛЛИНА ЛЕЙСАН**  
ОТРАЖЕНИЕ СЮЖЕТОВ ИЗ «МЕСНЕВИ» ДЖ. РУМИ  
В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

**36**

**РИММА ПАРДАБАЕВА**  
ПРОЦЕСС РАЗВИТИЯ БАШКИРСКОЙ  
МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННЫХ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ

**63**

**Е.Д. МОНГУШ**  
**Е.В. АЙЫЖЫ**  
ИССЛЕДОВАНИЯ О РЕЛИГИЯХ ТУВЫ:  
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

**81**

---

**RAFIL ASILGUZHİN**  
**GAZIZ YUSUPOV**  
KATILIMCI BÜTÇELEME UYGULAMASINDA TÜRK  
KÜLTÜR UNSURU (DEVELOPMENT LEADING  
COMMUNITIES)  
**98**

**Саодат Давлатова**  
ЎЗБЕК ГИЛАМДЎЗЛИГИ АНЪАНАЛАРИНИНГ  
ЛОКАЛ ХУСУСИЯТЛАРИ (ЖАНУБИЙ ҲУДУДЛАР  
МИСОЛИДА)  
**113**

**Саодат Давлатова**  
ЎЗБЕК МИЛЛИЙ ҲУНАРМАНДЧИЛИГИ: АНЪАНА,  
УРФ-ОДАТ ВА МАРОСИМЛАР  
**135**

**Саодат Давлатова**  
СЕМАНТИКА СИМВОЛОВ В УЗБЕКСКОМ  
ТРАДИЦИОННОМ РЕМЕСЛЕННОМ ПРОИЗВОДСТВЕ  
**183**

---

**ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА БАШКИРСКОГО  
НАРОДА  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ  
ЭКСПЕДИЦИЙ)**

*Гульнар Юлдыбаева*

Башкирский народ все еще празднует те же праздники, что праздновали их далекие предки много веков назад. “Башкиры – один из тех народов, которые в силу определенных исторических условий сохранили в большей мере, чем ряд других народов, свою празднично-обрядовую культуру, различные жанры устного народного творчества, музыкально-хореографического фольклора и декоративно-прикладного искусства”. [Нагаева, 1999. С.4] Народные праздники восхищают чувством благодарности и почтения людей к природе, к обычаям предков, друг к другу. Башкиры объясняют происхождение своих праздников так: “Когда был создан мир, расселились люди в разных местах и стали жить-поживать. Каждому народу был дан свой язык, своя одежда, своя пища. Когда все необходимое было уже распределено, бог оповестил все народы: "В такой-то день прибудьте получить свои

праздники". Каждый народ отправил к богу своих людей. Бог каждому раздал по пять разных праздников. По пути домой у башкира сломалась ось телеги, тогда он один за другим передал свои праздники соседям, а сам бросил телегу и отправился дальше верхом на коне. Повсюду начались празднества, веселье, смех да песни. И только на башкирской земле тишина и покой. Башкиры решили еще раз отправить к Богу этого человека. "Кончились у меня праздники. Если вам праздники нужны, приглашайте гостей. Каждый гость принесет с собой свой праздник", – ответил Бог. С тех пор приглашение в гости стало у башкир народным обычаем. Пришел гость, значит, пришел в дом праздник". [БНТ, 1987. С.342]

У башкир, как и у многих народов, праздники связаны с временами года, поэтому башкирский фольклорист К. Мэргэн называет их сезонно-временными. [Мэргэн, 1981. С.34]. Праздники обычно проводились на лоне природы и семантика праздников была связана с идеей плодородия, почитания природы, растительности, птиц.

Цикл календарных праздников башкир начинался с общетюркского праздника «Навруз». Праздник нового дня,

день поклонения Солнцу проводился в марте, когда день равнялся с ночью (с 22 по 28 марта). В день Навруза в каждом доме готовили специальное блюдо: растолченную в деревянной ступе и вареную пшеницу раскладывали на отваренное кусками мясо. С раннего утра начиналось хождение детей и молодежи по домам стариков и пожилых людей. Заходя в дом, они приветствовали стариков, с почтением слушали благословение хозяев. Святым долгом считалось также посещение тех, кто вернулся из дальних странствий. Празднично одетые, все ходили по улицам с песнями, танцами. В старину делали большую соломенную куклу, украшали различными лоскутками и, произнося благопожелания, сжигали. Особенно счастливыми почитались бракосочетания и семейные торжества, приуроченные к Наврузу. [БНТ, 2010. С.202]

В конце марта, по случаю пробуждения природы, башкиры справляют праздник «Карға буткаһы» («Воронья каша»). Проведение праздника “непосредственное обращение к воронам, природе с просьбой даровать благополучие в новом году” [Нагаева, 1999. С.46]. По словам информантов, в празднике участвуют женщины и дети. Дети собирают с каждого дома крупу, молоко, масло,



сахар, яйца и заывают всех на праздник. Народ собирается на поляне, недалеко от деревни. Зажигается костер, и в большом казане заваривают кашу. В некоторых местах варят не кашу, а “эүмэлэ” или “саламай”, блюдо изготавливаемое из сметаны с мукой. [7] Остатки пищи оставляют воронам. “Основные идеи культуры обрядовой пищи восходят к магии плодородия и к архаичной семантике как средству общения и установления контактов. Обильная пища должна была сопутствовать обильному дождю, урожаю, плодородию почвы”. [БНТ, 2010. С.26] После трапезы играют народные игры, поют песни, танцуют. Пляски пользовались огромной популярностью на всех празднествах.

В каждом регионе “Карға буткаһы” отмечается по-разному. Где-то ограничиваются играми, плясками и праздничной трапезой за общим столом. А где-то совершают жертвоприношения. В наши дни празднество слилось с обрядом “Ямғыр теләү” (“Теләк теләү”), и одним из главных ритуалов считается зазывание дождя. Обряд сопровождается чтением молитв, произнесением приговоров, заговоров, обливанием водой, купанием.

В апреле башкиры отмечают праздник “Кар һыуына барыу” (За талой водой). Жители определяют место, где можно брать воду(снег). В празднике принимают участие все желающие. По словам информантов, эта вода очень полезна, она оказывает благотворное действие, как на людей, так и на животных, даже в народе называют “водой “зам-зам”. В этот день все устраивают праздник, пьют чай с блинами, поют и танцуют. [6]

“Кәжүк сәйе” (Кукушкин чай) представляет собой своеобразную встречу весны и приходится на так называемый месяц кукушки. Праздник проводится в июне месяце. Как говорят информанты, в это время голос кукушки становится особенно звонким. Это – женское празднество. Оно проводилось на горе или у реки. Женщины, девушки пили чай, пели песни, танцевали, играли, гадали. Кому-то кукушка отсчитывала, сколько лет осталось жить, как скоро выйдет замуж или получит весть, либо избавится от болезни. Перед уходом домой, остатки пищи оставляли кукушке.

В 2007 году в Аскинском районе Республики Башкортостан записана версия названного обряда: “У нас каждый год устраивали этот праздник. Проводилось после

первого кукования кукушки. Выходили только женщины. Пели песни, играли, занимались рукоделием. На празднестве чрезвычайно популярны были песенно-плясовые игры. В основном играли “Общий круг”. Все, взявшись за руки, вставали в круг, и плясали. Пляска сопровождалось такмаками”. [5] Популярен был праздник в годы войны. Жены солдат сравнивали свою судьбу с жизнью одинокой кукушки. Искусствовед Р.С.Сулейманов в своей монографии упоминает весенний обрядовый праздник: «весной на лоне природы солдатки устраивали своеобразный пикник. Там они обменивались впечатлениями. Пели песни, а иногда и куковали, подражая голосу кукушки. Излив на празднике все, что у них накопело в сердце, они получали душевное успокоение и поздно вечером возвращались домой». [Сулейманов, 1995. С.139]

Народ ценил пользу лекарственных трав, ягод, плодов деревьев которые дает природа. От голода, засухи и бедствий людей спасала природа, а в праздники природа радовалась вместе с народом. Например, у башкир есть “Кузгалак байрамы” (Праздник щавеля). Этот праздник проводится весной, на первые плоды природы, щавеля. По

словам информантов, если весной пробуешь первую зелень весны, выражаешь благодарность природе и не будешь весь год болеть. В честь праздника забивалось животное. Праздник сопровождался исполнением танцев, песен, играми.

В Гайском районе Оренбургской области нам удалось записать обычай “Баш ашы”. Раньше до весенних торжеств хранили головы забитых животных. В этот день близких родственников, соседей приглашают на аят (молитву), как говорит информант, “баш ашына сакырабыз”. Головы животного варят, ровно делят и всем присутствующим раздают. После читают аят (молитву), желают благополучия дому, хозяевам, плодовитости животным. [3]

После весенних полевых работ проводился праздник Хабантуй (хабан – плуг, туй – праздник). Сабантуй отмечается после завершения весенних полевых работ. Празднование сабантуя было большим событием, к нему долго готовились. Он включает в себя различные обряды, игры, соревнования. Перед праздником мужчины ходили с палкой (колға) по деревне собирали подарки для победителей в состязаниях и народных играх: вышитые

платки, полотенца, скатерти, рубашки, ленточки и т.д. Сбор подарков обычно сопровождался песнями, шутками. Подарки привязывали к палке. Самым почетным подарком считалось вышитое национальным узором полотенце. Для этого девушки, молодые женщины готовили подарки всю зиму – ткали, шили, вышивали. Каждой хотелось, чтобы, именно ее полотенце стало наградой самому сильному батыру – победителю в национальной борьбе “Куреш” или в скачках.

В день сабантуй люди с утра шли на майдан, недалеко от деревни. Одевались во все самое лучшее, те, кто приезжал на подводах, вплетали в гривы лошадей разноцветные ленты, дугу обертывали цветной тканью, к дуге подвешивали колокольчики. Кульминацией праздника был майдан, это – национальная борьба «Куреш» и конные скачки. Праздничное веселье продолжалось весь день, а молодежь гуляла до утра. “Раньше у нас сабантуй проводился два раза в год, в первый раз, после посева, назывался “Оло имән”, во второй раз, после осенних работ – “Оло кор”. Народ в этот день праздновал от души, везде готовили угощения для гостей. Пели, плясали, играли, проводились разные

состязания. Победителю дарили вышитое полотенце и платочек молодой снохи”, – рассказывал информант. [4]

Со временем сабантуй пережил изменения, праздник после весеннего сева отмечают, сначала в деревнях, затем в районах и в городах республики. В этот день весь народ собирается майдан, увидеть парад хозяйств сельских поселений, праздничное театрализованное представление под открытым небом с обычаями и традициями, конными скачками, национальной борьбой, выступлениями ансамблей старинных инструментов и фольклорных групп.

В разных областях Башкортостана бытовали праздники, которые обладая единой формой проведения, имели различное содержание. Так, сабантуй проводился после окончания посевных работ; майзан (майдан) знаменовал наступление лета; бэйге (байге), по свидетельству Н.В. Бикбулатова, праздновался в скачках, борьбе; джиин (йыйын) справлялся в честь успешного завершения собрания племен и родов.[Нагаева, 1999. С.10] Йыйын означал “съезд представителей целой волости или рода, а то и нескольких родов, на котором решались важные политические вопросы”. [Руденко, 1925. С.271] С

течением времени, йыйын потерял свой первоначальный смысл, обрел форму сабантуя.

Как показывают экспедиционные материалы, осенью северо-восточные башкиры уже несколько десятилетий справляют праздник “Быкрау” (Покров день – день Пресвятой Богородицы). Этот праздник заимствован у русских. Покров считался русскими крестьянами днем перелома в годичном круговороте жизни. С этого дня, по их представлениям, начиналась зима. В “Быкрау” молодежь заранее договаривается, где и у кого будут собираться. В вечерние время, ближе к ночи, парни “добывают” чью-нибудь курицу, гуся или любую другую живность и режут вечером. Девушки, в договоренном заранее доме, накрывают на стол и ждут парней. Парни отдают девушкам живность, они, в свою очередь, готовят из нее блюдо. Играют в различные игры, поют песни, танцуют. Трапеза длится всю ночь. Это праздник, открыв сезон посиделок после нелегких летних и осенних полевых работ, знаменовал начало долгой зимы. [Шарапова, 2011. С. 82; 13]

Нардуган, один из древних праздников, в переводе с тюркского – начало нового года, с персидского – новый

год. В этот праздник в одном из больших домов собирались гости, каждый приносил с собой угощение: мясо, масло, лапшу, пшено. Дети ходили по домам и распевали благопожелания. В каждом доме хозяева давали им гостинцы, различные угощения или пшено для приготовления каши. На улице в это время устраивались игры, увеселения. Старики проходили по улице, вознося хвалу Аллаху, девушки гадали на свою будущую судьбу. На другой день начинались хождения по домам. Праздник длится неделю. [БНТ, 2010. С.200]

В настоящее время у башкир проводятся и новые праздники: “Шәжәрә байрамы” (Праздник шәжәрә), “Һаумыһығыз, ауылдаштар!” (Здравствуйте, односельчане!). Цель этих праздников сохранение национальных традиций, укрепление семейно-родственных отношений, духовное воспитание подрастающего поколения, они являются поводом для общения и сближения.

В наши дни праздничной культуре башкирского народа устойчивое место занимают исламские праздники. Самым значительным из них является “Ураза-байрам”, “Курбан байрам”. Ураза-байрам отмечается по завершении



тридцатидневного поста в месяц рамазан. В этот день мусульмане с утра идут в мечеть на утренний намаз, вечером устраивается праздничное застолье. Во время гостеваний исполняются мунаджаты (мөнәжәт) – песни религиозно-этического характера.

Курбан-байрам, праздник жертвоприношения: пророк Ибрагим попытался принести в жертву Аллаху своего сына. За эту добродетельность и преданность Бог вознаградил Ибрагима, послав ему для этой цели барашка. Отмечается через 70 дней после празднования Ураза байрам, на 10 день двенадцатого месяца лунного календаря мусульман. Длится он на протяжении 3–4 дней. В дни праздника близким, друзьям и родственникам стараются сделать подарки, стараются посещать родных и близких знакомых, так как посещение считается благословенным и желательным.

Таким образом, праздничная культура башкир не только сохраняется, но и обогащается как за счет преданных забвению в советское время и возрождаемых в современных условиях праздников, в первую очередь исламских, так и заимствования у других народов, в частности русских.

## Литература

1. Башкирское народное творчество. Т. 2.: Легенды и предания // Сост., вступ. ст., коммент. Ф.А.Надршиной. Уфа: Китап, 1987. С.342.

2. Башкирское народное творчество. Т.12: Обрядовый фольклор // Сост., вступ. ст., коммент., глоссарий Р.А.Султангареевой, А.М.Сулейманова. Уфа: Китап, 2010. С. 202.

3. Записано Г.В. Юлдыбаевой от М.М. Ишанбаевой(1926 г.р.), 4 кл. образования, 6 детей, работала в колхозе, Оренбургская область Гайский район.

4. Записано Г.В.Юлдыбаевой в 2005 году в Янаульском районе(д.Акылбай) от М.С.Газетдиновой (1925 г.) / Современное состояние народного творчества башкир северного Башкортостан //Авт.-сост. Г.В.Юлдыбаева. Уфа: Деловая династия, 2008. С.84.

5. Записано Г.В.Юлдыбаевой в 2007 году в Аскинском районе(д.Кубияз) от Ф.М. Гариповой (1938 г.) / Современное состояние народного творчества башкир северного Башкортостан //Авт.-сост. Г.В.Юлдыбаева. Уфа: Деловая династия, 2008. С.85.

6. Записано Г.В.Юлдыбаевой в 2009 году в Бурзянском районе(д.Магадеево) от Н.М. Саяховой (1937 г.р.) / Материалы экспедиции – 2009: Бурзянский район. Уфа: Деловая династия, 2011. С.108.

7. Записано Г.В.Юлдыбаевой в 2009 году в Челябинской области Сосновском районе(д.Чишма) от

Б.К. Хужиной (1924 г.) / Фольклор Челябинских башкир. Материалы и исследования. Уфа, 2012. С.62.

8. Кирей Мэргэн. Башкирское народное творчество. Уфа, 1981. С.34.(на башк. яз.)

9. Нагаева Л.И. Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа: Китап, 1999. С.4.

10. Руденко С.И. Башкиры. Опыт этнографической монографии. Быт башкир. Л., 1925, ч. 2. С.271.

11. Сулейманов Р.С. Жемчужины народного творчества Урала. Уфа, 1995. С.139.

12. Шарапова И.Р. Башкирские народные праздники как социокультурный феномен. Уфа: РИЦ БашГУ, 2011.

13. Записано Г.В.Юлдыбаевой в Свердловской области Нижнесергинском районе(д.Уфа-Шигири) от З.Ш. Галяутдиновой (1931 г.) / Духовное наследие: фольклор свердловских башкир. Уфа, 2008. С.180.

**МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ В ЭТНО -  
КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ,  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ  
БАШКОРТОСТАНА: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И  
ПЕРСПЕКТИВЫ**

*Кулбахтина А.З.*

*Лукьянова Р.А.*

*Иванова О.М.*

**Аннотация:** Статья посвящена анализу особенностей межкультурного диалога в этноконфессиональной, образовательной политике Башкортостана. На материалах философских изысканий предприняты попытки проанализировать исторический опыт и перспективы сохранения и развития диалога между представителями разных народов, населяющих современный Башкортостан. В работе определяются основные противоречия и факторы развития образовательной политики региона. Утверждается, что диалог культур возможен. Более того, материалы исследования подтверждают необходимость и важность

исследования проблем межэтнических и межконфессиональных отношений в границах единства исторического прошлого, настоящего и будущего.

**Ключевые слова:** образовательная политика, духовные традиции, культура, Башкортостан, ислам, духовность, джадидизм, новометодная школа, межкультурный диалог, этноконфессиональная политика.

Геополитическое пространство, очерченное границами современной России, имеет развитые традиции полиэтничности и поликонфессиональности. Осознание важности и необходимости сохранения духовной культуры, подъем этнического сознания и самосознания, процессы этнического возрождения выступают как ответная реакция общностей на интеграционные процессы, показывают их стремление к самосохранению и дальнейшему развитию<sup>1</sup>. Опыт свидетельствует, что невнимательное отношение к традициям своего народа, к его прошлому, настоящему означает разрушение связи между поколениями. Возвращение культурных традиций, почитание героической истории своего народа, а также

---

<sup>1</sup> Файзуллин Ф.С., Зарипов Ф.Я. Этнос как субъект общественных отношений.-Уфа:Гилем, Башк.энцикл., 2013.С.115

героические действия утверждают нравственные ориентиры в обществе, придают ему веры в собственные силы открывают перспективы для духовного развития<sup>2</sup>

Исторически в Российской Федерации сосуществовали государственные образования с различными религиозными установками. Официальное принятие православия в 988 г. князем Владимиром в качестве государственной религии предопределило цивилизационный выбор Русского государства.

В первой половине XIII в. территория Поволжья и Приуралья была присоединена к языческой Золотой Орде. Ее правителей отличала веротерпимость к монотеистическим религиям, в частности к христианству. В 1261 г. в столице Золотой Орды г. Сарай была образована православная, а в 1315 г. – католическая епископии. Служители культа в соответствии с ханскими ярлыками освобождались от повинностей, а за уничтожение храмового имущества полагалась смертная казнь.

---

<sup>2</sup> Лукьянова Р.А. Нравственные основания в истории Великой Победы: философский анализ // Социально - гуманитарные знания №10 – Уфа, 2016.- с.24

Первым монгольским ханом, принявшим ислам, стал хан Берке, создававший равные условия для существования всех конфессий. Религиозная анархия внутри Золотой Орды завершилась официальным принятием ислама Золотой Ордой в годы правления хана Узбека в 1320 г. При Узбеке началась миссионерская деятельность мусульманских проповедников в Поволжье, Сибири и на Урале. На территории Башкирии большую известность получил один из миссионеров – Хусейн-бек (ум. в 1339 г.)<sup>3</sup>. Многие из исследователей первую половину XIV в. относят к началу распространения ислама на Урале. Именно в этот период на месте распавшейся Золотой Орды появились устойчивые очаги мусульманского мира в пределах Ногайского, Казанского, Крымского, Астраханского ханств. Ислам как религия глубоко пронизывала социальную жизнь людей, способствуя интеграции народов Урало-Поволжского региона в выстраивании межкультурного диалога, формируя рычаги будущей единой этно-конфессиональной

---

<sup>3</sup> В пос. Чишмы Чишминского района РБ расположено культовое сооружение – кэшэнэ Хусейн-бека, в котором находится надгробная плита с эпитафией, содержащей имя и дату смерти просветителя. В ноябре текущего года здесь состоялось открытие одноименной мечети.

политики централизованного русского государства. Намного позже подобная гибкая политика, сформированная в «исламском мире» в составе России позволила положить конец междоусобным распрям, объединив силы в борьбе с крепостничеством и насильственной политикой царизма – христианизацией.

Добровольно-договорной порядок вхождения Башкирии в состав Русского государства в 1557 г., определил политико-правовой статус башкирских земель, проложив иной курс государственно-исламских отношений в регионе. В документах того времени «Жалованные грамоты» оговаривались, как оказалось формальные условия сохранения свободы вероисповедания: «башкир, исповедующих ислам никогда не насиловать в другую религию». Согласно указам от 1680 и 1681 гг. за отказ креститься башкирские феодалы теряли земли, а рядовые были обращены в крепостных. Указ 1704 года содержал следующие требования: строить мечети по образцу христианских церквей, религиозные обряды «приблизить» к христианским, за посещение мечети платить налог, мусульманских мулл обложить податью. Указы, принятые в 1736 и 1744 гг. наложили



запрет на строительство мечетей. Нарушение условий договора в области вероисповедания, налоговых обязательств, земельных отношений и пр. повлекло рост многочисленных восстаний на территории Башкирии, которые были жестоко подавлены, а его участники подвержены принудительному крещению или приговорены смерти. Причем и возвращение к истокам своей веры (мусульманским традициям и законам шариата) каралось смертной казнью. Мулла Абдулла Галиев (Батырша) о беззаконии местных властей не побоялся написать в письме-показании императрице Елизавете Петровне. Многие историки считают, что именно этот документ Батырши послужил основанием для пересмотра политики в отношении ислама. Уже в 1756 г. позволялось строительство мечетей и школ при них, а в 1764 г. была ликвидирована «Новокрещенская контора» (ведомство по делам христианства и религии).

17 июня 1773 г. Екатерина II изданием Синодского указа «TOLERANCE ACT» провозгласила веротерпимое отношение к другим религиям. Согласно данному указу мусульманам гарантировалось право на строительстве мечетей и медресе, изданий текстов Корана за счет

правительства. 22 сентября 1788 г. был издан значимый Указ «Об учреждении Духовного собрания магометанского закона» в г. Уфе. Возглавил собрание Мухаммеджан Хусаинов, им же были заложены традиции сотрудничества муфтиев с православным миром.

Двойственный характер царской политики проявился в том, что с одной стороны имелся диалог власти с народом, а с другой созданы крайне тяжелые условия жизни для башкир, что и послужило причиной совместной борьбы народов Урала и Поволжья в борьбе за права угнетенных. Так в войске Емельяна Пугачева, в его командном составе плечом к плечу воевали как православные командиры, так и мусульмане. В этой связи любопытным и показательным нам представляется факт, когда в условиях войны стратегия пугачевского командира Салавата Юлаева основывалась на принципах религиозно-национального равноправия, т.е. на занятых им территориях (крепости и села) не менялся привычный уклад жизни христиан<sup>4</sup>.

В XIX в. начинается инкорпорация магометанского населения в православную государственность. Ни одна

---

<sup>4</sup> История башкирского народа. Т. III. С.363.

страница героической летописи русской армии написана подвигами башкирских воинов. Достаточно вспомнить Отечественную войну 1812 г. и славных северных амуров в заграничных походах русской армии 1813-1814 гг., где восхищение европейцев вызывал не только «дикий» вид воина (меховые шапки; колчан, лук и стрелы), но и мастерство, доблесть и отвага. И этот факт не случаен, будучи хорошими наездниками и бесстрашными воинами (башкиры несли воинскую повинность) они еще не раз в истории проявят мужество, защищая Отечество.

И все же особая роль царского правительства в процессе мирного развития региона отводилась распространению идей просвещения и образования. Этот подход власти в вопросах становления и укрепления внутренней политики царизма в условиях межкультурной и межконфессиональной интеграции народов Поволжья и Сибири, способствовал развитию интереса к изучению русского языка, открывая возможности для обучения мусульман, в том числе и за казенный счет (представители Башкирско-мещерякского войска могли обучаться в Казанском Императорском университете).

Итак, межкультурный диалог в этно-конфессиональной, политике современной России, имеет глубокие исторические корни. Этот период в Башкортостане условно можно разделить на три этапа: дореволюционный, советский и постсоветский. Исторический опыт показывает, что подход государства в решении данного вопроса неоднозначный.

На первом этапе (XIX - начало XX вв.) власть способствовала формированию процесса интеграции религиозного и светского образования, финансируя функционирование образовательных учреждений, а с другой стороны, государственная политика самодержавия по отношению к нерусским народам проводила реакционный курс русификаторских действий, недооценивая и не считаясь с традициями культурного наследия региона. В этот период на Урале складывается собственная образовательная среда с присущими ей характерными особенностями, - многообразием форм и методов обучения, а также учебных заведений (что объясняется, главным образом, многонациональным составом населения), своеобразным сочетанием современных и традиционных моделей образовательной

системы, определяя высокий темп роста количества начальных школ. По национальному признаку народные училища распределялись в основном на русские «инородческие» и «русско-инородческие». Одним из обязательных предписаний, являлось проявление уважения к религиозным чувствам нерусского населения: «инославные и иноверные вероучения преподаются сообразно с религиозными требованиями населения». Образовательная система большей части Уральского региона к концу XIX века административно подчинялась Оренбургскому учебному округу, образованному в 1874 году и включавшему в свой состав территории Пермской, Оренбургской и Уфимской губернии, а также Уральской и Тургайской областей, что обусловило определенную общность в характере государственной образовательной политике на Урале. Наряду с действующим и претерпевающим реформирование религиозным образованием в Башкирии складывается традиция светского обучения в средней и высшей школах. Создание в крупных городах Урало-Поволжья новометодных школ с включением светских предметов в программу обучения положило начало диалогу равноправных партнеров.

Мусульманская культура не только интегрировалась в общероссийский процесс обучения, но и обогатила культуру народов, издавна населявших Башкортостан новыми идеями воспитания и образования. Накануне первой мировой войны в крае функционировало около 3439 начальных школ. К 1915 году в Уфимской и Оренбургской губерниях насчитывалось 826 русско-национальных школ, из них 438 для башкир и татар, 110 для чувашей, 100 для марийцев, 58 для мордвы, 44 для латышей и немцев, 76 для прочих национальностей края<sup>5</sup>. Российский исследователь народного образования Обухов М.И. выделял пять основных категорий мектебов, где 4 и 5 типы являлись уже по существу новометодными школами (новометодный тип школ включал в программу обучения изучение предметов светских дисциплин). Относительно широко были распространены мусульманские духовные учебные заведения – медресе. К 1913 году в уфимской губернии их насчитывалось 323, в Оренбургской – 26. Наиболее известными были медресе повышенного типа (джадидистко-светские) – «Усмания» и «Галия» в Уфе,

---

<sup>5</sup> Начальные народные училища Уфимской губернии. 1914-1915 учебный год.-Уфа.1915.- С.11.

«Хусания» в Оренбурге, «Расулия» в Троицке. Стоит отметить, что по учебным программам обучения выпускники медресе «Галия», изучали предметы: историю (древняя, средние века, новая, новейшая, русская и тюркская), русский язык, географию, зоологию, ботанику, физику, химию, алгебру, геометрию, гигиену, педагогику. В стенах медресе обучались Г.Ибрагимов, С.Кудашев, Ш.Бабич, Х.Туфан и др. Развивая традиции просветительского движения, медресе «Галия» включило в орбиту своей образовательной деятельности мусульманское население не только Урала и Поволжья, но и Казахстана и Средней Азии.

Второй этап (20-90-ые годы XX века) знаменует советскую эпоху, где первостепенной задачей в области культуры являлись: формирование единой государственной светской модели образования, ликвидация неграмотности населения с введением всеобщего обязательного бесплатного обучения. После октябрьских событий 1917 года началось активное вытеснение религиозных дисциплин из общеобразовательных школ. И все-таки власти вынуждены были идти на компромисс, принимая решение от 23

октября 1919 г. Башвоенревкома «о допущении мулл и мудзинов в качестве школьных работников» и признавая в течение длительного времени на территории Уральского региона сосуществование светского (советского) типа школ с мусульманскими и другими национальными учебными заведениями. Вслед за принятием декрета СНК от 20 января 1918 г. об отделении церкви от государства и школы от церкви, 24 августа 1918 г. Госкомиссия по просвещению приняла постановление о закрытии духовных учебных заведений. При этом советская власть эффективно использовала исламский фактор во внешней политике на Востоке. В этот период новый импульс получила «народная дипломатия». Выпускники и шакирды, знающие Коран, владеющие тюркскими языками, арабской письменностью, основами мусульманского права, помогали устанавливать международные контакты с мусульманскими странами (блестящие знания, эрудиция, культура позволили послу К. Хакимову перевести формат дипломатических отношений в сферу неофициальных). Второй этап длительный и трудный складывается относительно успешно. На данном этапе межкультурный диалог в



этноконфессиональной политике Башкортостана выстраивается на основе советской модели культурной революции. Вместе со страной верующие переживает все тяготы гражданской войны; беспощадную и жесткую политику репрессий и гонений (в 1927 году ЦДУМ объединил около 14 825 приходов, но уже к маю 1930 года более 10 000 мечетей было закрыто, 90-97 % мулл и муэдзинов были лишены возможности исполнять свои обязанности); страшные годы Великой Отечественной войны (личный вклад Г.Расулева в разгром врага составил 50.000 рублей); трудности послевоенного периода восстановления хозяйства страны; монополию атеизма и идеологию коммунизма. Итак, власть с ее административным аппаратом реализовали советскую культурную доктрину с утверждением единообразной коммунистической идеологии.

Третий этап развития охватывает 90-е годы и начало 2000 гг. Именно это время знаменует поворотный период в развитии общества и создания в нем новой системы образования, согласующейся с вызовом времени в эпоху глобальных перемен. На *современном этапе*, учитывая непростую многовековую историю

взаимодействия государственных и религиозных структур, наблюдается тенденция выстраивания межкультурного диалога в этноконфессиональной политике современного Башкортостана. Одним из свидетельств является возрождение первого на постсоветском пространстве медресе «Галия» в январе 1989 г. в г. Уфе. Экономическое положение страны в этот период выдвинуло на передний план материальные вопросы, позволив духовной сфере развиваться стихийно. Итогом такой политики стало распространение религиозного экстремизма вследствие отсутствия в России собственной традиции духовного просвещения и восприятия в течение долгого времени «чужеродной» образовательной среды. С 2000-х годов вопросы религиозного (мусульманского) образования приобрели государственный статус: правительством решаются проблемы правового, финансового, кадрового обеспечения и др. В стране открываются мечети и медресе, официальное признание получили религиозные праздники. Религиозные институты, в свою очередь, берут на себя функцию духовного оздоровления и воспитания. В течение последнего десятилетия идет эффективная работа по возрождению в России религиозных и национальных

традиций, выстраиванию межкультурного диалога внутри российского культурного пространства.

Из всего вышесказанного вытекают следующие выводы.

1. Россия имеет глубокие традиции сосуществования на одной территории различных этносов, конфессий и культур. История полна непростых сюжетов, отражающих эволюционное становление стабильных государственно-конфессиональных отношений. На современном этапе (впервые за века) происходит диалог (не монолог) политического руководства страны и мусульманского мира России.

2. Сегодня Восток, в целом, и мусульманский Восток, в частности, становится серьезным фактором мировой политики. Перспектива интеграции восточных стран в социально-экономические, культурные, образовательные и политические структуры России требует знания историко-философских оснований концептуального поля потенциальных партнеров. Для успешной коммуникации в «глокализованном» пространстве современного Востока, необходимость изучения исторического опыта этно-конфессиональных и

культурных традиций народов в частности Башкортостана очевидна.

3. И последнее, современный Башкортостан может (и должен) стать примером межкультурного и межконфессионального диалога в границах исторической памяти и единства народов России.

### **Литература**

1. Лукьянова Р.А. Основания духовности бытия // Социально - гуманитарные знания №10 – Уфа, 2014. – с.203-213

2. Секта – деструкция отношений в современном социуме. Лукьянова Р.А., Абдрахманова Ф.Р. Этничность и власть: политика памяти и культурно-символические ресурсы этнополитической мобилизации: Материалы XIII международного семинара 20-25 мая 2014 г., г. Ялта, Ливадия. Ялта. 2014. С.144-151.

3. Лукьянова Р.А. Путь истины Ризаитдина Фахретдина: хрестоматия – Уфа: Изд-во БГПУ, 2014. – 167 с.

4. Галияскарова Л.Р., Лукьянова Р.А. ООН и ЮНЕСКО, ОИС И ИСЕСКО: структурный анализ деятельности // Социально - гуманитарные знания № 10 – Уфа, 2015. – с.74-87 (ВАК)

5. Лукьянова Р.А. Путь истины Ризаитдина Фахретдина // Социально - гуманитарные знания №10 – Уфа, 2015. – с.198-206 (ВАК)

6. Героические образы в исламе: учебное пособие - хрестоматия / сост., Р.А. Лукьянова; под ред. Хазиева В.С.– Уфа: Изд-во БГПУ, 2015. – 277 с.

7. III Всероссийская научно-практическая конференция «Фахретдиновские чтения» по теме «Коранический гуманизм как основа системы просвещения российского мусульманства в XXI веке». (18 апреля г. Уфа 2016г.) (выступление; в печати)

8. Лукьянова Р.А. Духовный интеллект и его основания в познании. Социальный и духовный потенциалы региона и их реализация: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 75-летию академика АН РБ, доктора философских наук, профессора Файзуллина Фаниля Саитовича / Уфимск.гос.авиационн.техн.ун-т.-Уфа: РИК УГАТУ, 2017. С.264-269

9. Файзуллин Ф.С., Зарипов Ф.Я. Этнос как субъект общественных отношений.-Уфа:Гилем, Башк.энцикл., 2013.-С.328

**ОТРАЖЕНИЕ СЮЖЕТОВ ИЗ «МЕСНЕВИ»  
ДЖ. РУМИ В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И  
ЛИТЕРАТУРЕ**

**Ахмадуллина Лейсан**

Понятие «всемирной литературы», предложенное И. В. Гёте в 19 в., ознаменовало начало нового этапа как в литературоведении, так и в истории литературы. Новая концепция поставила вопросы о самоценности, взаимосвязи, взаимодействии, взаимовлиянии национальных литератур не только родственных, но и народов, находящихся в территориальной отдаленности друг от друга. Как известно, практически в одно и то же время возникли две противоположные теории о причине типологических сходств между литературными произведениями разных народов: теория заимствования (основоположник Т. Бенфей) и теория самозарождения (представители – Э. Б. Тайлор и А. Ланг). Детально изучив сюжеты древнеиндийского сборника нравоучительных басен «Панчатантра» и распространенность его сюжетов, Т. Бенфей пришел к выводу о сходстве сюжетов многих произведений, принадлежащих к разным литературам.

Более того, известный санскритолог утверждал о «миграции» многих сюжетов именно из «Панчатантры»<sup>6</sup>.

Сторонники самозарождения, в свою очередь, отстаивали мысль о «единстве человеческой природы» и вытекающей из этого самостоятельности и своеобразности возникновения каждого отдельно взятого художественного произведения любого народа<sup>7</sup>. Далее своих зарубежных коллег пошел в этом направлении отечественный литературовед А. Н. Веселовский, объединивший оба подхода в теорию о «встречных течениях». «В сущности, ни одна из этих теорий в отдельности не приложима, да они и мыслимы лишь совместно, ибо заимствование предполагает в воспринимающем не пустое место, а встречные течения, сходное направление мышления, аналогические образы фантазии. Теория “заимствования” вызывает, таким образом, теорию “основ”, и обратно...»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Шор Р. Бенфей // Литературная энциклопедия: В 11 т. — [М.], 1929—1939. Т. 1. — [М.]: Изд-во Ком. Акад., 1930. — Стб. 450—451.

<sup>7</sup> Аникин В. П. Самозарождения сюжетов // Краткая литературная энциклопедия / Гл. ред. А. А. Сурков. — М.: Сов. энцикл., 1962—1978. — Т. 6 : Присказка — «Советская Россия». — С. 637.

<sup>8</sup> Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI—XVII // Известия Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. — Т. 4. — СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1889. — С. 119.

Как известно, тюркоязычная литература во многом складывалась по типу соседних восточных литератур и проходила те же самые этапы исторического процесса, поэтому в них можно обнаружить так много общего. Контакты тюркских народов с арабами и иранцами в различных сферах, в том числе в торгово-экономических, образовательных, политических и др., приводили к высокой интенсивности литературных взаимосвязей. Именно это “общее” наталкивало зарубежных и отечественных тюркологов и востоковедов на мысль о второстепенности тюркской литературы. Некоторые отмечали лишь ее «подражательный» характер<sup>9</sup>, другие вовсе называли великие произведения ничем иным, кроме как «переводом»<sup>10</sup>. Тем не менее более глубокий и всесторонний анализ литературы тюркских народов привел исследователей к выводу о его несомненной самостоятельности, оригинальности и самоценности.

Среди тюркских народов Урало-Поволжья, особую популярность получили сочинения таких авторов, как

---

<sup>9</sup> Габриэли Ф. Основные тенденции развития в литературах ислама / пер. с англ. А. С. Рапопорт // Арабская средневековая культура и литература. – М: Наука, 1978. – С. 29.

<sup>10</sup> Бертельс Е. А. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – С. 377.



Абуль-Аля аль-Маари, О. Хайям, Дж. Руми, Низами Гянджеви, Абу Хамид Газали, Ф. Аттар, Суфи Аллахияр и других. Их работы были распространены как на языке оригинала, так и в переводах<sup>11</sup>. Неудивительно, что отдельные элементы, сюжеты, идеи, образы и темы из сочинений этих авторов так часто находили отражение в произведениях местных литераторов и играли роль своего рода наглядного литературного пособия. Кроме того, сфера влияния восточных произведений распространялась и на фольклор. Как утверждает исследователями, если «на фольклор и литературу тюркских народов уже в глубокой древности оказывали влияние литературные традиции цивилизаций Древнего Востока», то с приходом ислама, культурный обмен между народами только усилился, а «сказочные сюжеты произведений при устном и письменном бытовании обогащались и вступали во взаимодействие с местными фольклорными традициями и

---

<sup>11</sup> Миннегулов Х. Ю. Восточная классика и татарская литература : учебное пособие для студентов КФУ. – Казань: Яз, 2014. – С. 15.

тем самым становились собственными сказками этих народов»<sup>12</sup>.

В данной статье мы затронем тему отражения творчества Джалаладдина Руми (1207-1273) в башкирской литературе и фольклоре. Не будет преувеличением сказать, что его художественное и духовно наследие проникло и оставило след в культуре всего тюркоязычного мира. Среди татарских и башкирских поэтов 19-20 вв. идейные, художественные отпечатки литературной традиции знаменитого поэта можно найти в произведениях Г. Тукая (1886-1913), А. Каргалы (1784-1826), Х. Салихова (1794-1867) и др.

Например, в своем религиозно-дидактическом трактате «Маджмаг аль-адаб» («Сборник благопристойностей») (1839) Х. Салихов обратился к двум сюжетам из эпико-дидактической поэмы Дж. Руми «Месневи». «Маджмаг» состоит из дидактических сентенций автора и иллюстративных включений к ним, заимствованных из известных произведений и переложенных автором. Несмотря на то, что некоторые

---

<sup>12</sup> Аккубеков Р.Ю. Башкирские народные сказки о животных: типология и взаимосвязь с письменными источниками : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.01.09. - Уфа, 2005. – С. 106

включения предоставлены без указания авторства, имя Дж. Руми упомянуто в трактате с почтением:

Нитэким, Мәүләви Руми гүзидә

Хикәйәт әйләйур ул «Мәснәви»дә<sup>13</sup>

(Действительно, в любимом Мавляна Руми,/ Рассказано им в «Месневи»).

Первая притча из «Месневи» приводится Х. Салиховым в контексте необходимости «мягкого увещевания»: удерживая людей от дурных поступков, нельзя допустить большего зла. Оригинальная притча называется «О том, как поверили в лесть и верность медведя». Несмотря на внушительный объем притчи (210 бейтов), его фабула ограничивается буквально несколькими предложениями. Основной сюжет таков: один храбрец спасает медведя от дракона. После этого медведь становится послушным помощником храбреца. Однажды храбрец заболел и медведь стал охранять своего спасителя. Проходящий мимо мудрец поинтересовался делами храбреца и посоветовал не привязываться к медведю. Подумав, что странник просто завидует их дружбе, храбрец не принял его советов и попросил

---

<sup>13</sup> Салихов Х. Мәжмәг әл-әдәб. – Казан, Чирков хатыны, 1900. – С.66

оставить их. Не сумев вразумить храбреца, мудрец удаляется. Большой храбрец засыпает под бдительным присмотром медведя. Охраняя сон своего спасителя, медведь отгонял муху, которая донимала спящего. Устав отгонять надоедливую муху, медведь решает избавиться от нее, раздавив камнем. А вместе с мухой неразумный медведь разбивает и голову храбреца.

Руми сдобривает сравнительно несложный сюжет эзотерическими смыслами, сопровождая каждый эпизод философско-дидактическими отступлениями. Кроме того, внутри этого рассказа автор приводит четыре вставных рассказа, поясняюще мысли автора. Если их убрать, то становится ясно, что сюжет восходит к «Панчатантре». Вот так сюжет выглядит в санскритском варианте: Один царь подружился с обезьяной, постоянно держал ее при себе. Однажды к спящему царю стала подлетать пчела, которая несмотря на отпугивания обезьяны, продолжала донимать спящего. Тогда обезьяна решает зарубить ее мечом. Вместе с пчелой, естественно, разбивается и голова царя<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Сыркин А.Я. (ред.) Панчатантра. М.: Академия наук СССР, 1958. — Сс. 132-133. 378 с.

Данный сюжет в действительности оказался довольно популярным. Аналогичная фабула также использовалась и в басне «Пустынник и медведь» французского баснописца Жана де Лафонтена (1621–1695), а его перевод на русский язык был осуществлен И.А. Крыловым (1769-1844)<sup>15</sup>. Кроме того, этот же сюжет представлен в хрестоматиях просветителей XIX века С. Кукуляшева (1811-1863) и М. Иванова (1812-?) в качестве популярного на Урало-Поволжье рассказа. Представленный ими вариант также отличается от индийской и персидской версий системой образов и ситуацией. В их варианте царя заменяет дровосек, образ медведя вводится вместо глупой обезьяны, муха – вместо пчелы и камень – вместо меча<sup>16</sup>. Схожие мотивы мы встречаем в башкирской народной сказке, где по глупости одного из трех братьев погибают двое остальных (стараясь

---

<sup>15</sup> Крылов И.А. Пустынник и Медведь // И.А. Крылов. Полное собрание сочинений. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1945—1946. Т. 3, с. 90—92.

<sup>16</sup> Миннегулов Х. Ю. Восточная классика и татарская литература. – С. 145.

отогнать слепней, младший брат бьет дубиной по голове обоих своих братьев)<sup>17</sup>.

Вариант сюжета, предложенного Х. Салиховым в «Маджмаг аль-адабе» таков: два глупца выходят в путь и вскоре решают остановиться на отдых и договариваются спать по-очереди. Пока спит первый путник, второй стоит на страже и обещает «утопить в крови» всякого, кто приблизится к другу. Однако «стражник» никак не реагирует на приближение к спящему другу змеи, полагая, что «пока не ужалит, в ней нет опасности». Через некоторое время змея уползает. Вслед за змеей прилетают мухи и буквально облепляют глаза спящего, что приводит в ярость бдительного товарища. Желая отогнать их, он бьет камнем и выбивает глаз мирно спящего путника. Проснувшийся путник, вскакивает и, не разбираясь ни в чем, ножом выкалывает оба глаза обидчика. После чего сам же отправляется к судье и просит их рассудить. Судья

---

<sup>17</sup> Хуббутдинова Н. А. Художественно-эстетическое значение фольклорных традиций в творчестве башкирских писателей XIX в. (на примере произведений Хибатуллы Салихова, Шамсетдина Заки, Акмуллы) // Гуманистическое наследие просветителей в культуре и образовании; Материалы международной научно-практической конференции «VII акмуллинские чтения». – Уфа, 2013. – С. 114.

же по-своему «очень справедливо» решает вопрос, вынося приказ выколоть истцу оставшийся глаз<sup>18</sup>.

Как видим, помимо ситуации, которая во всех случаях разная, основной сюжет и идея сохраняются. Сюжет построен на взаимодействии главного героя с неким глупцом, от рук которого он и погибает. Идея всех рассказов сводится к опасности и недальновидности дружбы с глупцом. Несмотря на имеющиеся непосредственные связи с Индией, считается, что распространение сюжетов «Панчатантры» среди народов Поволжья и Урала шло через многочисленные арабские, персидские, тюркские переложения. В случае с этим сюжетом, мы также смеем предположить, что среди башкир данный сюжет в большей степени распространился посредством «Месневи» Руми. Образы мухи, камня, медведя, предлагаемые в притче Руми и повторенные в местных произведениях, также говорят в пользу этого предположения.

Если Дж. Руми основной акцент, как и в других притчах из «Месневи», делал на эзотерическую, духовную составляющую, то Х. Салихова интересовала идея и

---

<sup>18</sup> Салихов Х. Мәжмәг әл-әдәб. – Сс. 15-16

дидактические наставления, оговоренные выше. Сюжетная линия, как мы видим, несколько изменяется: добавляется эпизод обращения к судье. Этот немаловажный дополнительный эпизод можно объяснить действующей на тот момент в регионе кантонной системы управления, при которой судьи имели широкие правовые возможности, воспользовавшись которыми они нередко притесняли народ. Композиционно эпизод с судьей стал связующим звеном между рассказом и дальнейшими рассуждениями автора о властимущих и их деяниях.

Перенимая образную систему Руми, Салихов отказался от аллегорического образа медведя, заменив его простым человеком. Отметим, что в целом в творчестве Руми образ медведя олицетворяет глупого человека<sup>19</sup>. В итоге, в «Маждмаг аль-адабе» мы видим упрощение оригинальной системы образов. Кроме того, замена образа медведя на образ человека делает рассказ намного реалистичнее.

---

<sup>19</sup> Хатам Занди. Перевоплощение животных в рассказах «Маснави Манави» Джалоладдина Руми»: автореф. канд. филол. наук : 10.01.03 / Ин-т яз. и лит. им. Рудаки. АН Респ. Таджикистан. – Душанбе, 2012. – С. 10.



Пояснения к текстам авторы также дают разные. Дж. Руми говорит, что любви и верности глупого медведя нельзя доверять, ведь «Телесная душа его – предводитель, разум – пленник»<sup>20</sup>. Х. Салихов акцентирует внимание на невежестве всех трех образов – двух путников и судьи. Описав ошибки каждого, автор с сожалением признает, что современное общество подобно этим троим.

Бәс имде бу хикәйәт анладуңмы?  
Бунуң кабахене камил тыңладуңмы?  
Йылан күрдекендә ғадаба дүшмәз,  
Аны душман белүб кутла булушмаз.  
Аның зиһри ирүрде татлу жана,  
Ғадувдур әдәмә ул, жәү бәдәнә.  
Чебен бичара күрдекдә кунмыш  
Кәлүб ул ғадаба камил анда нулмыш.  
Ғадабдан бәкләйү белмәз үзене  
Айырмаз анда йулдашы күзене  
У берин күр: идәм диб интикамы,  
Тәжәүз әйләмәк хәддин риүәме?

---

<sup>20</sup> Руми Дж. Маснави-йи ма'нави [Поэма о скрытом смысле]. – Второй дафтар. : [пер. с перс.] / Джалал ад-дин Мухаммад Руми; Ин-т истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – СПб: Петербургское востоковедение, 2009 – С. 128.

Бер үчдән ул ике күзен чыгарыр,  
Мәгә һәзә үзе кадыйга варур.  
Варуб икенче күзен вирде ул зар,  
Нә кылсун анда варғач, улды нә чар.  
Булырға ухшайур әһле замана  
Буңа да кылмасын имде гоманә (С. 16).

(Закончен рассказ, понял ли ты его?/ Прислушался ли ты к отвратительности ситуации?/ Завидев змею, не гневится он,/ Не старается избавиться от нее, видя в ней врага,/ Ее яд сладостен для души,/ Враждебен он человеку./ Увидев, как присела жалкая муха,/ Полностью предался он гневу./ Сдержит он себя от гнева,/то не навредил бы глазу спутника своего./ Посмотри же на второго: желая отмщения,/ Позволительно ли переходить границы?/ Из-за одной мести он выколол два глаза,/ И кроме того, пошел к судье./ Придя к судье, лишился и второго глаза бедолага,/ Но деваться некуда, ведь он сам обратился в суд./ На них похожи современные люди.)

Интересно отметить, что к данной притче восходят некоторые устойчивые слова и фразеологизмы. Одним из устойчивых выражений, распространившихся в немецком, норвежском, датском и русском языках, является

“медвежья услуга”<sup>21</sup>. Вдобавок, поговорка в русском языке «услужливый дурак опаснее врага»<sup>22</sup>, а также народная поговорка в башкирском и татарском языках «Юлдашың үзендән якшы булһын» («В путь выходи с товарищем лучше себя») также исходят из данного сюжета. Кроме того, можно предположить, что поговорка, бытующая у башкир “Каш төзәтәм тип күз емереү” (“Желая исправить бровь, лишить глаза”) появилась благодаря этой притче.

Темы невежества касается и вторая притча из “Месневи”, включенная в “Маджмаг аль-адаб”. Х. Салихов приводит ее в качестве иллюстрации невежественности некоторых учителей в отношении воспитания учеников. Сюжет у Дж. Руми сводится к следующему: улетевший от своего хозяина сокол приземляется у дома некой старухи. Увидев того красивого сокола “благородных кровей”, она пожалела его, схватила и связала лапки, подрезала перья, обрезала ногти и бросила на корм солому. Старуха объясняет свои действия заботой о птице. Далее по сюжету

---

21 Галынский М.С. Самый полный словарь крылатых слов и выражений : происхождение, толкование, применение / М. С. Галынский. - Москва : РИПОЛ классик, 2008. – С.110.

22 Там же, с. 206.

хозяин сокола находит своего покалеченного питомца, тот просит у него прощения. Устами хозяина Руми говорит, что сокол сам виновен в случившемся, ведь он проявил неверность и «совершил побег в дом вонючей старухи». Далее оригинальный текст продолжают рассуждения Руми о снисходительности хозяина сокола, в образе которого узнается Всевышний, который милостив и прощающ<sup>23</sup>.

В «Маджмаг аль-адаб» автор использует только фрагмент, где фигурируют старуха и сокол, опустив эпизод диалога сокола с хозяином. Взяв на вооружение довольно короткий оригинальный текст, Х. Салихов сдобривает его многочисленными деталями: С рук одного амира слетает сокол и приземляется в доме одной старухи. Старуха принимает его за красивую курицу. Однако ее насторожило безмолвное, неподвижное состояние сокола. Не ест он и не пьет. Взяв его на руки, старуха увидела когти и стала ругать хозяина птицы, который якобы не позаботился о питомце. Как же ходить «курице», если у нее такие когти? Обрезав их, старуха решила накормить птицу пшеном. Однако сокол снова отказался есть,

---

<sup>23</sup> Руми Дж. Маснави-йи ма'нави [Поэма о скрытом смысле]. –Второй дафтар. - С.30.

продолжая сидеть неподвижно. На этот раз причину такого поведения птицы старуха увидела в клюве. Еще раз нелестными словами отозвавшись о хозяине сокола и пожалев питомца, старуха ножом отрезала клюв, тем самым доведя его до полусмерти. Не зная, что предпринять далее, старуха принялась поносить хозяина, обвиняя его в том, что он не поил птицу, не давал ей пшеницы, не ухаживал должным образом. (С. 66).

Очевидно, что в варианте Х. Салихова некоторые сюжетно-композиционные детали изменены. Так, например, немногословная у Руми старуха изображена Х. Салиховым более разговорчивой: она сопровождает каждое свое действие поношением хозяев сокола и словами жалости к нему. Помимо этого, сюжет дается в укороченном виде, акцентируя внимание на образ ворчливой и глупой старухи, а образ хозяина сокола оказывается неуместным и вовсе опускается.

При построении своего повествования Дж. Руми обращается к любимейшему образу из творчества персидского поэта-мистика Ф. Атгара (1145 /1146/–1221) – соколу. “Руми часто говорит о душе как о соколе, изгнанном в ссылку к воронам, или как о соловье,

окруженном воронами, или как о газели в ослином стойле. И подобно тому, как Аттар создал каламбур из имени Симурга, Руми употребляет каламбур, основанный на слове “сокол”, баз – птица получила это имя, потому что всегда стремится “вернуться” к баз, на грудь своего султана. Как трогательна его образность, когда он описывает гордую птицу, возвращающуюся на звук соколиного барабана из своего земного изгнания. Сокол садится на плечо хозяина, трется головой о его грудь – как потерянная и смущенная душа однажды вернется с миром к своему Господу»<sup>24</sup>. И если притча Руми направлена на раскрытие образа сокола, то главный образ у Х.Салихов-старуха. Образ старухи довольно традиционен в мусульманско-арабской культуре. Этот образ, несущий явно негативную окраску, был, возможно, подсказан Пророком Мухаммадом. В одном из его изречений бренный мир уподоблен уродливой старухе, которая обманывает людей. В дальнейшем этот образ не раз был использован литераторами для сравнения с чем-то пагубным. Так, в трактате поэта-суфия Абу Талиба аль-

---

<sup>24</sup> Шimmel А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. – М.: Алетея, Энигма, 1999. – С. 240.

Макки «Кут аль-кулуб» («Пища сердец») образ голубоглазой старухи выступает как символ всех порочных черт в характере человека<sup>25</sup>. У Руми под личиной старухи мы также понимаем «мирское», которое покалечило странника.

Несущий негативную коннотацию образ старухи есть и в тюркском фольклоре. Этот образ со множеством дополнений – ворчливая, вредная, тощая, злая, лицемерная и т. д. – часто играет роль главного отрицательного персонажа и противопоставляется образу юной красавицы или главного героя-батыра. Назовем среди прочих старуху Убыр, Жылмавыз, Мэскей и др. Таким образом, тюркский языческий образ старухи посредством религиозных текстов получил еще одну формулировку – образ земной жизни и всего порицаемого, что в ней есть. Несмотря на то что в анализируемом сюжете данный образ не представлен во всей полноте своих смыслов, наличие подобного образа в фольклоре делает его близким и знакомым тюркскому читателю. Возможно, это стало не последней

---

<sup>25</sup> Проблема веры и знания в суфийском трактате Абу Галиба аль-Макки «Кут аль-кулуб» («Пища сердец») // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2008, – С. 180.

аргументацией при выборе Х. Салиховым материала для своего трактата. Образ шаха, который Х. Салихов не стал включать в свой вариант, в религиозной литературе часто соответствует Всевышнему, как и у Руми.

Сюжет еще одной притчи из “Месневи” мы находим среди башкирских народных сказок. Персидская притча известна под названием “История купца, которому его заточенный попугай передал весть попугаям Хиндутана, когда тот отправлялся торговать”<sup>26</sup>. Башкирская народная сказка названа просто «Һандуғас» (“Соловей”)<sup>27</sup>. Чтобы сравнить фабулу обоих произведений, придется опустить все дополнительные эпизоды, красноречивые описания, дидактические наставления Руми, занимающие большую часть притчи, общий объем которой равен 372 бейтам. Сюжет притчи из «Месневи»: у некоего купца был умный и красивый разговаривающий попугай. Отправляясь по торговым делам в Индию, купец спросил у своих работников и

---

<sup>26</sup> Руми Дж. Маснави-йи ма'нави [Поэма о скрытом смысле]. –Первый дафтар. : [пер. с перс.] / Джалал ад-дин Мухаммад Руми; Ин-т истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – СПб: Петербургское востоковедение, 2007. – Сс. 120-141.

<sup>27</sup> Башкорт халык экиәттәре. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1984. – Бб. 74-76



наложниц что им привезти из заграницы. Спросил он и попугая, не нужно ли ему чего-нибудь. Услышав, что хозяин собирается на родину попугая, он просит его встретиться со своими родственниками и рассказать им о том положении, в котором он находится и как худо живется ему в заточении. Управившись с делами в Индии, купец отправился в лес, где обитали родственники попугая. Когда купец передал привет и просьбу своего питомца, одна из птиц встрепенулась и упала замертво. Сожалея, что невольно погубил птицу и, предположив, что его попугай и эта птица, должно быть, являлись двумя телами с одной душой, он возвратился домой. Рассказав своему любимому попугаю о случившемся в Индии, купцу пришлось пожалеть, что не держал языка за зубами во второй раз. Поскольку как только его попугай услышал что произошло, тут же упал и тело его охладело. Но стоило хозяину вынуть попугая из клетки и выкинуть на улицу, он ожил. Удивленный купец просит пояснить секрет его действий, называя его дорогим «соловьем». На что попугай отвечает, что этой хитрости научил его собрат из Индии, ведь его держали в заточении из-за красоты его голоса и тела. Когда же их не стало, от него пришлось

избавиться. Поблагодарив попугая за ценный совет, купец прощается с ним.

Таким образом, Дж. Руми выводит один из важных умозаключений из данной притчи: тело является для человека клеткой, чтобы обрести свободу необходимо избавиться от красот «мирского». Кроме того, сожалея о том, что высказался, не подумав, купец афористически замечает:

Замечание, что соскочило нечаянно с языка,  
Подобным стреле считай, что вырвалась из лука<sup>28</sup>.

Аналогичное сравнение «грубое слово-стрела» мы также находим в «Маджмаг аль-адабе». На основе этой аналогии Х.Салихов строит образную ситуацию, где грешник стоит на краю берега. Грубое замечание, сказанное в его адрес, «выстрелит» в него, словно лук, и он упадет. А мягкое увещание станет для него удочкой, зацепившись за которую, он выйдет из опасной зоны<sup>29</sup>. Вместе с тем, можно предположить, что популярная башкирская народная поговорка “Әйткән һүз – аткан ук”(“Сказанное слово-выпущенная стрела”) связана с

---

<sup>28</sup> Руми Дж. Маснави-йи ма'нави [Поэма о скрытом смысле]. Первый дафтар . - С. 126

<sup>29</sup> Салихов Х. Мәжмәг әл-әдәб. – Б. 32

притчей Руми или же ее переложением в “Маджмаг аль-адабе”.

Фабула башкирской сказки повторяется без изменений. Однако в отличие от оригинала, в сказке присутствуют описания богатства купца (ковры из Персии, посуда из Китая, работники из Индии, одежда из Турции), беззаботности жизни соловья (он жил в золотой клетке со стеклянным потолком, а полы были усыпаны золотым песком, еду приносили в янтарной посуде, а воду- в серебряной). Поскольку главный персонаж из попугая превращается в соловья, то и торговец едет не в Индию, а просто безымянную заграничную страну. Если в персидском варианте важен суфийский символизм, дидактический компонент, то в сказке, понятное дело, акцент сдвигается в сторону развлекательности. В сказке нет ни намека на какое-либо морализаторство, вместе с тем, вводится элемент плутовства.

Таким образом, в рамках данной статьи мы представили несколько притч из “Месневи” Дж. Руми, идеи, сюжет, художественность которых нашли место в творчестве Х. Салихова и башкирских народных сказках. Многогранное произведение персидского поэта является

отличным образцом, показывающим многогранность духовной жизни людей и их взаимоотношения друг с другом. В этом плане справедливо замечание: «Шедевры мировой художественной культуры [к которым, несомненно, относится и «Месневи» Дж. Руми. – *Л. Я. Ахмадуллина*] обладают секретами долгожительства, надолго сохраняя эстетическое воздействие на сознание последующих поколений, кроме того, они не одинаково воспринимаются, интерпретируются в разные периоды социально-эстетической жизни»<sup>30</sup>.

Кроме того, подтверждая теорию А.Н. Веселовского о «встречных течениях», мы наблюдаем, что в рассмотренных примерах перенимались те рассказы, образы, идеи, художественная обработка которых близка башкирской культуре. А трансформации, произошедшие уже при переходе, направлены на полное «растворение» чужого текста.

### Список литературы:

---

<sup>30</sup> Межнациональные литературные связи : Межвед. сб. науч. трудов / Латв. гос. ун-т им. Петра Стучки, каф. рус. лит.; под ред. С. Ивановой. – Рига, ЛГУ, 1979. – С. 25.

1. Аккубеков Р.Ю. Башкирские народные сказки о животных: типология и взаимосвязь с письменными источниками : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.01.09. - Уфа, 2005. 183 с.
2. Аникин В. П. Самозарождения сюжетов / В. П. Аникин // Краткая литературная энциклопедия / Гл. ред. А. А. Сурков. – М.: Сов. энциклопедия, 1962–1978. – Т. 6 : Присказка – «Советская Россия». – С. 637.
3. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. / Е. Э. Бертельс. – [Т. 3]. – М: Наука, 1965. – 527 с.
4. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI–XVII / А. Н. Веселовский // Известия Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. – Т. 4. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1889. – 486 с.
5. Габриэли Ф. Основные тенденции развития в литературах ислама / Ф. Габриэли; пер. с англ. А. С. Рапопорт // Арабская средневековая культура и литература. – М: Наука, 1978. – 216 с.
6. Галынский М.С. Самый полный словарь крылатых слов и выражений : происхождение, толкование,

применение / М. С. Галынский. - Москва : РИПОЛ классик, 2008. 510 с.

7. Крылов И.А. Полное собрание сочинений. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1945—1946. Т. 3. – 619 с.

8. Литературная энциклопедия: В 11 т. — [М.], 1929—1939. Т. 1. — [М.]: Изд-во Ком. Акад., 1930. — 768 стлб.: ил.

9. Миннегулов Х. Ю. Восточная классика и татарская литература : учебное пособие для студентов КФУ / Х. Ю. Миннегулов. – Казань: Яз, 2014. – 291 с.

10. Межнациональные литературные связи : Межвед. сб. науч. трудов / Латв. гос. ун-т им. Петра Стучки, каф. рус. лит.; под ред. С. Ивановой. – Рига, ЛГУ, 1979. – С. 25.

11. Проблема веры и знания в суфийском трактате Абу Талиба аль-Макки «Кут аль-кулуб» («Пища сердец») // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2008. – 186 с.

12. Руми Дж. Маснави-йи ма'нави [Поэма о скрытом смысле]. Второй дафтар : [пер. с перс.] / Джалал ад-дин Мухаммад Руми; Ин-т истории, археологии и

этнографии ДНЦ РАН. – СПб: Петербургское востоковедение, 2009. – 376 с.

13. Руми Дж. Маснави-йи ма'нави [Поэма о скрытом смысле]. Первый дафтар. : [пер. с перс.] / Джалал ад-дин Мухаммад Руми; Ин-т истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – СПб: Петербургское востоковедение, 2007. – 448 с.

14. Салихов Х. Мэжмэг эл-эдэб. – Казан, Чирков хатыны, 1900. – 96 с.

15. Сыркин А.Я. (ред.) Панчатантра. М.: Академия наук СССР, 1958. — 378 с.

16. Хатам Занди Беймгород. Перевоплощение животных в рассказах «Маснави Манави» Джалоладдина Руми» : автореф. канд. филол. наук : 10.01.03 / Хатам Занди Беймгород; Ин-т яз. и лит. им. Рудаки. АН Респ. Таджикистан. – Душанбе, 2012. – 22 с.

17. Хуббутдинова Н. А. Художественно-эстетическое значение фольклорных традиций в творчестве башкирских писателей XIX в. (на примере произведений Хибатуллы Салихова, Шамсетдина Заки, Акмуллы) / Н. А. Хуббутдинова // Гуманистическое наследие просветителей в культуре и образовании;

Материалы международной научно-практической конференции «VII акмуллинские чтения». – Уфа, 2013. – С. 113–117.

18. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / А. Шиммель; пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. – М.: Алетейа, Энигма, 1999. – 416 с.

19. Башкорт халык экиэттәре. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1984. 224 б.



# ПРОЦЕСС РАЗВИТИЯ БАШКИРСКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ

**Римма Пардабаева**

В условиях современного развития общественной жизни происходят значительные социальные и экономические преобразования. На все сферы человеческой деятельности оказывает влияние, как научно-технический прогресс, так и законы рыночной экономики. Повышенные требования к уровню развития музыкальной культуры заключаются в ряде задач, среди которых, важное значение приобретает не только профессиональная подготовка молодых кадров культуры и искусства, но и активизация социально-экономических отношений для дальнейшего развития искусства.

Рассматривая вопрос о музыкальной культуре Башкирии в современных экономических условиях, мы, прежде всего, должны рассказать об истории становления и развития музыкальной культуры нашей республики. Фольклорная культура и искусство каждого народа

являются неотъемлемой частью жизни всего мирового сообщества. Знание, любовь и уважение к искусству своего народа смогут быть основой для воспитания уважения к культуре других народов мира.

В художественных проявлениях красоты звуковых образов, в поэтической мудрости тончайшим образом отражаются мысли и чувства, фиксируется характер отдельного этноса, его отношение к миру в целом. Исследователи отмечают, что наступит время, когда будут говорить об общемировой музыке, потому что уже сейчас, как указывает В.Л. Бенин, «моноэтнических стран в мире вообще не осталось. Но если во Франции все же доминирует французская национальная культура, а в Норвегии – норвежская, то в таких странах, как Канада, Австралия, Россия (и, в особенности, ряде ее регионов, к которым относится и Башкирия), где веками проходил мощный процесс межэтнического взаимодействия, взаимовлияния и взаимопроникновения культур, понятие «национальная классика» уже утрачивает свою «химически чистую» национальную специфику» [1, с.136-137].

Россия огромная многонациональная страна. Я, как представитель башкирского народа хочу привлечь внимание уважаемого читателя информацией о культуре моего этноса. Можно, с уверенностью, констатировать, что башкирское искусство, также как и искусство других народов, отвечает самым высоким требованиям эстетических и нравственных канонов общества. Всем известно, что в Российской Федерации проживают люди из разных республик. Моя республика географически расположена в самом центре России, на территории древних Уральских гор, на лоне прекрасной природы, глубоких рек и озер.

Музыкальный фольклор характеризуется большим разнообразием жанров: песни, танцы, комплексы бытовых обрядов, инструментальная музыка, эпические жанры (кубаиры, баиты, мунажаты) и другие. В свою очередь, песенный материал также можно классифицировать по содержанию и характеру музыки (песни исторические, эпические, лирические, бытовые и т.д.). Народная песня имеет преимущественно монодийный склад. У башкирского народа исключением можно назвать прием

исполнения узляу – своеобразное двухголосие одновременного горлового извлечения звуков.

Базовая основа башкирских песен строится на стилевых чертах их мелодики: озон-кюй – медленные, протяжные и кыска-кюй – короткие, скорые. В медленном, степенном разворачивании мелодики и поэтического текста озон-кюй воплощены особенности национального характера башкирского народа: глубоко чувствовать, сострадать, любить природу, философски обобщать действительность жизни. Ладовая природа озон-кюй не ограничивается пентатоникой, нередко заметно превалирование диатоники или переменного ладового строя. В ионийском ладу сложены такие песни, как «Туялас», «Кара юрга»; в эолийском – «Семь девушек»; переменный лад в напевах «Кагарман-кантон», «Круглое озеро» и т.д.

Для башкирского озон-кюй характерна импровизационность, именно этим объясняется многообразие вариантов одной и той же песни (например «Буранбай», «Салават» и другие). Образцы лучших народных песен написаны в стиле озон-кюй. Ярким примером могут служить такие народные шедевры, как

«Урал», «Бииш», «Тевкелев» и многие другие. По меткому определению Л.Н. Лебединского «озон-кюй – башкирская народная музыкально-поэтическая классика» [3, с.12 ].

Песенный стиль кыска-кюй обнаруживает наибольшую близость к быту в жизни народа. Если озон-кюй исполняли, в основном, только музыкально одаренные люди, имеющие хорошие вокальные способности, то в стиле кыска-кюй могли музицировать (петь, танцевать) все любители песни. Кыска-кюй воплощают в себе эмоциональную приподнятость, энергичность, веселый, шуточный тон. Мелодии в стиле кыска-кюй имеют свои специфические черты: небольшой диапазон, мелодическую лаконичность и периодичность, оstinatность ритмического рисунка, отсутствие орнаментики, пентатоническая ладовая структура, квадратность формы. К разновидностям скорых песен относятся – умеренные халмак-кюй, танцевальные плясовые наигрыши, частушечные «такмаки», марши и др. Такие песни, как: «Гюльназира», «Шаль вязала», «Хатиря», «Шесть джигитов», «Семь девушек», «Вороной иноходец» – находят живой отклик у современного слушателя

благодаря доступности для восприятия, простоте мелодического рисунка, ритмической танцевальности.

К башкирским народным музыкальным инструментам относятся: *курай*, изготовленный из стебля зонтичного растения; *кубыз* (*кумыз*) - это губной варган, известный и у других тюркских народов; *думбыра* – подобие мандолины и *кылкубыз* – струнно-смычковый инструмент.

Около 500 лет назад произошло присоединение Башкирии к Русскому государству. Население из центральной России стало переселяться на территорию Башкирии. С этого времени культура и искусство нашей республики получило развитие. В городе Уфе быт местного общества сильно изменился: появились частные оркестры, театры, военные оркестры и хоровые коллективы.

В конце XVIII в. в Башкирии проживали ссыльные люди, осужденные царским правительством. Среди них были талантливые музыканты: пианист и дирижер А.К.Новицкий, русский композитор А.А. Алябьев, который записывал башкирские песни и сочинил

«Башкирскую увертюру» для симфонического оркестра. В 1890 году Уфу посетил

Федор Шаляпин. Многие талантливые музыканты, общественные деятели занимались собиранием и изучением башкирских народных песен (Р.Игнатъев, А.Н.Оводов, Г.Х.Еникеев, С.Г.Рыбаков). В 1901 году в Лейпциге был издан сборник «Мусульманские песни», куда вошли свыше 50 башкирских мелодий.

Начало процесса формирования современной композиторской школы приходится на период XX столетия. В 1919 году республика получила статус автономии. С тех пор прошло почти 100 лет. Безусловно, произошло много событий, связанных с появлением новых ярких произведений музыкальной культуры.

В период всего XX века профессиональная музыка получила свое развитие. В Уфе открываются первая государственная музыкальная школа (1920г.), в 1922 г. - музыкальное училище (ныне колледж «Уфимское училище искусств». В Москве и Ленинграде открываются открываются национальные студии для обучения талантливой башкирской молодежи.

В 1938г. в Уфе открывается Башкирский оперный театр, в 1939г. - Башкирская государственная филармония. В годы Великой Отечественной войны в Уфе проживали московские музыканты и композиторы, которые писали музыку для Театра оперы и балета: оперы «Карлугас» Н.К.Чемберджи, «Акбузат» Х.Ш.Займова, и А.Э. Спадавеккиа, «За Родину» Ш.Ибрагимова и Ф.Е.Козицкого, «Айхылу» М. Валеева и Н.И. Пейко, «Мэргэн» и «Ашкадар» А.А.Эйхенвальда, балет «Журавлиная песнь» Л.Б.Степанова. Молодой башкирский композитор Х.Ахметов пишет «Лирическую сюиту» для симфонического оркестра, Н.Сабитов сочиняет «Героическую поэму», З. Исмагилов пишет «Увертюру на две башкирские темы», Р. Муртазин «Праздничную симфониэтту». Состоялась премьера балетов «Горная быль» А. Ключарева, «Горный орел» Н.Сабитова и Х.Ахметова, премьера опер «Салават Юлаев», «Шаура», «Кодаса» З.Исмагилова.

В 1968 году в Уфе открывается высшее учебное заведение культуры и искусства: Уфимский государственный институт искусств (ныне УГИИ имени Загира Исмагилова). В 1970-90-е гг XX столетия в оперном



театре были поставлены оперы «Волны Агидели» и «Послы Урала», «Акмулла» З. Исмагилова, балеты «Страна Айгуль» Н.Сабитова, «Легенда о курае» Р.Хасанова, оперы «Черные воды», «В ночь лунного затмения» С.А.Низамутдинова. Жанры симфонической музыки представлены в творчестве Л.З.Исмагиловой, М.Х.Ахметова, Р.Р.Зиганова, Р.Г.Касимова, Р.Газизова, Д.Хасаншина, А.Р.Сальмановой и др.

В области музыковедения ученые-музыковеды разрабатывают актуальные вопросы профессиональной музыкальной культуры. В творчестве башкирских композиторов наблюдается преломление фольклорных традиций. Творчество композиторов, навеянное интонациями башкирских народных песен в виде цитат или в трансформированном виде, показывает степень усвоения основ архаического фольклора, проведенного сквозь призму композиторского мышления. Известно, что истинные художники-творцы черпают свое вдохновение из народной культуры, и поэтому композиторы в своей музыке используют интонации песен своего народа. Г.Л. Головинский пишет: «Потребность опереться на духовные ценности далекого прошлого влечет

композиторскую мысль в глубь национальной культуры, к ее древним профессиональным слоям. Важно подчеркнуть, что мотивы здесь те же, что и при использовании древнейших жанров фольклора: национально-почвенное помогает воплотить проблемы современности» [2, с.266].

Авторская интерпретация фольклорного музыкального текста композиторов С. Шагиахметовой, Д. Хасаншина, Н. Даутова, С. Низамутдинова, М. Ахметова, Л. Исмагиловой, Р. Касимова, Р. Газизова, Р. Хасанова, А. Кубагушева и других подвигает нас к трепетному отношению к культурным ценностям своей нации. Композиторы используют различные средства трансформации народного источника (варьирование, гармонизацию, переинтонирование, стилизацию, ритмическое и мелодическое вычленение элементов музыки, ладогармонические и инновационные методы атональной музыки – алеаторики, пуантилизма, сонористики) с целью достижения красочности, яркости, выразительности звучания.

Таким образом, наше повествование можно продолжить новыми сведениями из области культуры и искусства нашей республики. Однако, в свете заявленной

нами темы, вопрос о влиянии современных экономических преобразований на область культуры и искусства затрагивает проблему развития профессионального менеджмента, который будет способствовать совершенствованию социально-культурной жизни общества.

Известно, что понятие «менеджмент» включает в себя как профессионально-художественные, так и финансовые функции. Безусловно, главной особенностью менеджмента в сфере культуры являются способы привлечения денежных средств, которые зарабатываются как на основе простой коммерции, государственного бюджетного финансирования, так и привлечения средств спонсоров, фандрайзинга и благотворительности. Деятельность артистических коллективов всегда нуждается в финансовом обеспечении из различных источников.

В Российской Федерации финансирование государственных и муниципальных учреждений культуры производится на безвозмездной и безвозвратной основе в порядке, предусмотренном бюджетным законодательством РФ. Однако существуют коммерческие организации, в

деятельности которых наблюдается отсутствие целостной системы развития механизмов менеджмента, задач рыночных отношений и управленческих механизмов.

Многие исследователи данной проблемы поднимают тему о роли и значении деятельности менеджеров в сфере учреждений культуры. PR - менеджмент – это работа по связям с общественностью. PR – менеджмент учреждений культуры осуществляют PR – менеджеры, которые должны вести посредническую работу между организацией и ее целевой аудиторией. К основным обязанностям пиар-менеджера относится информирование зрителей о творческой деятельности театра, филармонии или творческого коллектива. Пиар-менеджер занимается распространением рекламы, отвечает за имидж и репутацию учреждения.

К сожалению, многие из поднятых вопросов остаются малоизученными, несмотря на устойчивый интерес ученых-экономистов в области культуры и искусства к обозначенной проблеме и требуют более глубокого анализа. Е.Л. Шекова пишет по этому поводу следующее: «В настоящее время одной из актуальных задач менеджмента является проблема мотивации

сотрудников сферы культуры. Сфера культуры традиционно объединяет специалистов творческих профессий: художников, музыкантов, писателей, актеров. Каким образом можно способствовать этим специалистам в самореализации, направлять их творческую энергию в нужное русло, повышать их производительность труда?» [7, с. 55].

Во всех учреждениях культуры и искусства нашей республики очень давно и успешно работают PR – менеджеры, которых именуют администраторами. Благодаря их деятельности в последние годы стали очень популярными корпоративные мероприятия крупных компаний и холдингов с участием солистов филармонии и других учреждений культуры. Театрально-развлекательные центры постоянно повышают привлекательность своих спектаклей-представлений. Если кассовые сборы падают, то в данной ситуации пиар-менеджер и руководитель учреждения культуры выбирают иную стратегию, во главу угла ставится учет индивидуальных и корпоративных культурных потребностей, расширяется использование новых

социокультурных технологий, формируется сеть новых концертных площадок учреждения культуры.

Учреждение культуры, оказывающее арт-услуги населению должно работать в условиях внутренней корпоративной культуры, благоприятного психологического климата, потому что в такой непростой кризисно-конкурентной обстановке PR-менеджер в одиночку не сможет добиться желаемых результатов. PR-менеджер учреждения культуры, по своей сути является одним из руководителей заведения, потому что занимается управлением кадров коллектива: принимает ответственные решения, выступает от лица театрального заведения в сторонних организациях, занимается миссией организации. Д.В. Овсянко отмечает, что под миссией организации понимается «основная общая цель организации, выражающая причину ее существования. Это то, чем организация полезна окружающему миру, то полезное (продукты, услуги), чем организация обменивается с внешней средой для получения ресурсов, необходимых для собственного выживания» [5, с. 106].

Современная управленческая культура пиар-менеджмента должна строиться на основе «прозрачности и

открытости» системы, с переходом от вертикали власти на горизонтальные добровольно-общественные методы управления. Управление концертной организацией концентрируется на механизмах регулирования социокультурной деятельности в соответствии с целями и задачами культурной политики государства, поэтому регулирование финансовых, правовых, организационно-управленческих, кадровых процессов входят в функции деятельности пиар-менеджера.

В современных экономических условиях организации культуры и искусства переживает непростые времена. Так, например, если до девяностых годов XX столетия концертные организации находились на полном государственном обеспечении, то в настоящее время государственное финансирование некоторых организаций значительно уменьшилось. Организации должны самостоятельно искать источники дохода, что в экономике называется - фандрайзинг. Фандрайзинг (от англ. fundraising (to raise fund), фандрайзинг (фэндрайзинг, фандрэйзинг, fundraising) - процесс привлечения внешних, сторонних для компании ресурсов, необходимых для

реализации какой-либо задачи, выполнения проекта или с целью деятельности в целом[6,с. 378).

В настоящее время в организациях культуры и искусства нередко функции материального обеспечения коллектива через активизацию концертной и гастрольной деятельности берут на себя художественные руководители, дирижеры оркестров и пиар-менеджеры, потому что бухгалтерия в этом направлении не может работать эффективно. Инновационные преобразования в системе менеджмента повышают значимость процесса подготовки кадровых специалистов. Это в свою очередь повышает значимость процесса арт-менеджмента. Анализ работы организаций культуры и искусства республики, показывает положительные результаты их деятельности в сфере маркетинга. Эффективность реализации процесса развития современного арт-менеджмента доказывается результатами работы.

Таким образом, чтобы сохранить и преумножить достижения в области культуры и искусства нашей республики, необходимы новые пути решения проблем в свете новых экономических условий, а чтобы поближе познакомиться с неповторимой культурой Башкирии,



необходимо посетить нашу республику и ознакомиться с прекрасными образцами произведений культуры и искусства.

### **Список использованной литературы**

1. Бенин, В.Л. Педагогическая культурология: курс лекций: учеб. пособие [Текст] /В.Л. Бенин - Уфа: Изд-во БГПУ, 2004. – 515 с.

2. Головинский, Л.Г. Композитор и фольклор: из опыта мастеров 19-20 веков: очерки [Текст] /Л.Г. Головинский. – М.: Музыка, 1981.- 279 с., нот.

3. Лебединский, Л.Н. Башкирские народные песни и наигрыши [Текст] /Л.Н. Лебединский. – М.: Музыка, 1965. – 265 с.

4. Композиторы и музыковеды Республики Башкортостан. Очерки жизни и творчества. [Текст] /науч.редактор Е.Р. Скурко, отв.редактор С.М. Платонова.- Уфа: Вагант – 2011. - 406с.

5. Овсянко, Д.В. Основы менеджмента. – СПб.: ОЦЭиМ, 2003.- С.103

6. Словарь-справочник по социальной работе/ Под ред. Е.И. Холостовой. – М.: ЮРИСТЪ, 1995. – 424 с.

7. Шекова, Е.Л. Особенности менеджмента некоммерческих организаций культуры: российский опыт // Вестник СПбГУ. Сер. 8. – 2003. – Вып. 1 (№8). – С. 55–75.

## ИССЛЕДОВАНИЯ О РЕЛИГИЯХ ТУВЫ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

*Е.Д. Монгуш*

*Е.В. Айыжы*

В статье представлен историографический обзор современных научных исследований, посвященных традиционным религиям Тувы - шаманизму, буддизму и христианству, а также нетрадиционным религиозным направлениям, получившим распространение в республике после 1990-х годов. Наименее изученными на сегодняшний день остаются нетрадиционные конфессии, а вопрос их взаимодействия с традиционными религиями Тувы практически не освещен. Чтобы всесторонне оценить деятельность каждой нетрадиционной конфессии в контексте ее взаимодействия с местным населением и с другими религиозными направлениями требуются отдельные исследования религиоведов, историков, этнологов и культурологов.

**Ключевые слова:** религии Тувы, тенгрианство, шаманизм, буддизм, христианство, старообрядчество, нетрадиционные конфессии.

Республика Тува, одна из трех буддистских республик Российской Федерации наряду с Калмыкией и Бурятией. Тувинцы официально исповедуют буддизм традиции Махаяны, их традиционным верованием является шаманизм.

Активное проникновение русских в Туву во второй половине XIX в. изменило не только этнокультурную, этноязыковую, но и этноконфессиональную ситуацию в Урянхайском крае. Русское население принесло с собой не только русский язык, но и христианскую веру двух направлений – православие (в том числе объединение евангельских христиан-баптистов), представлявшее собой официальную религию бывшей Российской империи и старообрядчество, образовавшееся в результате раскола того же православия в ходе реформ патриарха Никона в 50-е годы XVII в.

Сегодня в республике в качестве традиционных конфессий признаны буддизм, шаманизм и православие. Целью настоящей статьи является историографический

обзор современных научных исследований, посвященных этим трем конфессиям, а также нетрадиционным религиозным направлениям, получившим распространение в республике после 1990-х годов.

В настоящее время специальных исследований, посвященных современной конфессиональной ситуации и межконфессиональным отношениям в Туве, не так много. Существующие работы по этой тематике можно разделить на две группы. К первой относятся исследования, посвященные традиционным религиям – шаманизму и буддизму, ко второй – исследования по христианству, преимущественно по старообрядцам.

Известным исследователем тувинского шаманизма является М.Б. Кенин-Лопсан. Он же президент тувинских шаманов и учредитель шаманского общества «Дунгур», действительный член Нью-Йоркской академии наук (1995) и обладатель почетного звания американского Фонда шаманских исследований «Живое сокровище шаманизма». Им написан ряд серьезных работ по обрядовой практике и фольклору шаманства, по *алгышам* (культовым песням) шаманов и т.д. [5; 6]. Достоинством работ М. Б.Кенин-Лопсана является то, что в них представлен богатый

материал, который собирался автором на протяжении нескольких десятилетий. В этом смысле его работы неоченимы. Однако их недостатком является отсутствие методологической базы и теоретического осмысления феномена шаманизма.

О тувинском шаманизме писали также В. П. Дьяконова, О. М. Хомушку и М. В. Монгуш [4, с.268-292; 19, с.94-100; 12]. С точки зрения методологии интерес представляет статья М. В. Монгуш, в которой не только в полной мере раскрыт сложный по содержанию и длительный по времени процесс эволюции одного из вариантов сибирского шаманизма, но и предложена новая типология, позволяющая совершенно четко увидеть разницу, существующую между традиционным шаманизмом и современным неошаманизмом [12].

Особняком стоят работы, посвященные тенгрианству - добуддийским культам, главным из которых является культ Тенгри – обожествленного Вечного Синего Неба. Исследователи справедливо считают, что эта культовая практика тюрко-монгольских кочевников Саяно-Алтая, в том числе тувинцев, во многом сближалась с традиционным шаманизмом, хотя и не

сливалась с ним. Поскольку тенгрианство не имело сакральных текстов, оно основывалось на устной традиции. В этой мировоззренческой системе помимо Тенгри присутствовал культ Богини Земли Умай, а также было известно о владыке подземного мира Эрлике. Все эти сюжеты скрупулезно рассмотрены в работах Н. В. Абаева, О. М. Хомушку, У. П. Бичелдей и Е. В. Айбжы [1; 2; 17, с.161-169; 3].

Так, У. П. Бичелдей утверждает, что пришло время, когда необходимо возродить тенгрианство, начать вновь рассматривать его не как бессистемный набор родовых, племенных, семейных культов, а как стройную целостную мировоззренческую систему, в которой каждый элемент органично встроен в общесистемный комплекс и образует органично-функциональное единство. Необходимо рассматривать культ гор, культ Неба, культ земли-воды в неразрывной связи друг с другом.

Исследований по тувинскому буддизму (ламаизму) достаточно много и они весьма разноплановы. Они касаются самых разных аспектов: проблем его изучения и проникновения в Туву; роли буддизма в семейной жизни; медицинской практики лам; истории появления института

Камбы-лам; проблем буддийского возрождения и т.д. [8, с.43-48; 14; 15]. Отдельные статьи посвящены истории буддийских храмов в Туве [10, с.133-147; 7]. Наиболее подробно история Верхнечаданского хурэ описана в работах М. В. Монгуш . История создания Верхнечаданского хурэ интересна по многим причинам. Во-первых, инициатором его строительства был Хайдып *угерда* (правитель Тувы – М.М.), чья деятельность отмечена большими заслугами в области буддизма. Во-вторых, это был единственный на территории Тувы хурэ, построенный по канонам тибетской храмовой архитектуры, что выделяло его из числа всех остальных. В-третьих, история его создания документирована многими достоверными свидетельствами, в то время как сведения о других монастырях крайне скудны.

За короткое время этот монастырь стал одним из престижных образовательных центров Тувы, в школе которого изучали традиционные для гелугпинской традиции дисциплины, а также, по сведениям старожилов, боевые искусства, которые, вероятно, были заимствованы у китайских монахов.



Однако последовавшая в 1921 году народная революция в Туве, затем вступление республики в состав СССР в 1944 году, заметно изменили позиции религиозных институтов в стране. Исключением был Верхнечаданский хурэ, который, несмотря на активно проводившуюся антирелигиозную пропаганду, продолжал функционировать, благодаря небольшой группе оставшихся лам. Очевидцы рассказывают, что несколько лам пытались сохранить хурэ, перенеся его на другое место. В местности Теве-Хая, что недалеко от Чаданской долины, они поставили шесть юрт для жилья и построили два молитвенных дома, в которых стали принимать людей, отправлять службы и религиозные обряды.

В сентябре 1992 г. состоялся первый в истории официальный визит правительственной делегации Тибета во главе с Далай-ламой XIV в Туву. Его Святейшество, посетив руины Верхнечаданского хурэ, сказал: «Пламя веры еще не погасло в этих местах». Тибетский лидер таким образом вдохновил братьев по вере на восстановление и реконструкцию храма, к созданию которого в свое время был причастен его соотечественник, тибетский монах Кунтан Римпоче. В Министерствах

культуры Российской Федерации и Республики Тыва был положительно решен вопрос о восстановлении на прежнем месте Верхнечаданского хурэ. С целью привлечения внимания общественности к проблеме восстановления храма, ежегодно в городе Чадан под девизом «От живой музыки к живой вере» проходил популярный музыкальный фестиваль «Устуу-Хурээ». Символом фестиваля служили разрушенные стены Верхнечаданского монастыря, удивительным образом уцелевшие до наших дней. 23 июля 2012 года состоялось торжественное открытие буддийского храма Устуу-Хурээ, который восстанавливался при поддержке Правительства Республики Тыва и общественности с 2009 года [7].

Тувинский шаманизм и буддизм на сегодняшний день изучены более полно, чем другие конфессии, хотя, конечно, многое предстоит еще сделать в этом направлении, поскольку каждодневные изменения, происходящие в сфере религиозной жизни Тувы, заставляют исследователей по-новому осмыслить и проанализировать их.

Тувинцы официально считаются буддистами, но в то же время продолжают оставаться приверженцами

шаманской традиции. С начала XX века прочно сложился синтез буддизма и шаманизма и это отражается на бытовой обрядности коренного населения республики: рождение, наречение именем, свадьба, похороны и поминки; смена сезонов года, подношения духам с целью увеличения плодородия и поголовья скота и т.д.

До сих пор в повседневной жизни тувинца буддийско-шаманский синтез находит свое отражение во внутреннем убранстве дома, где предметы буддийского культа сочетаются с шаманскими оберегами.

Интересен обряд освящения *обо*. Он стал в настоящее время общественным праздником, призванным играть консолидирующую роль. Самым подходящим местом его проведения по-прежнему являются горы, так как возвышенности, по представлениям кочевников, любимое место обитания духов – хозяев местности. Чтобы соорудить *обо* на горе, туда на машинах (раньше на волах и лошадях) подвозят тальник, из которого делают нечто вроде шалаша с входом во внутрь; основание *обо* обрамляют большими плоскими камнями, чтобы сильный ветер не смог разрушить сооружение.

Именно на возвышенности во время обряда совершаются действия сакрального характера. Религиозная часть обряда в основном сводится к тому, что специально приглашенный по этому случаю лама или шаман устраивает «кормление» духов-хозяев местности, приносит им ритуальную жертву, просит их содействовать хорошему травостою, богатому приплоду скота, здоровью и долголетию людей. Значительное место отводится благопожеланиям, хвалебным гимнам, высоким речам, которые произносятся почетными членами общества в особо торжественной тональности. В своих речах люди прежде всего восхваляют родную землю, вскормившую их и дарующую им свои богатства, людей, живущих на ней, которые своей активной трудовой деятельностью преобразуют ее в «райский уголок земли».

Затем все участники обряда спускаются в долину: долина – противоположность возвышенности, - это место, где живут обычные люди с их радостями и бедами, болезнями и грехами. Чтобы не тревожить духов своими мирскими забавами, заключительную часть обряда устраивают в долине. Она, как правило, насыщена всевозможными элементами праздника: исполняются

песни и танцы, устраиваются традиционные спортивные состязания по борьбе, конным скачкам и стрельбе из лука.

Долгое время малоизученными оставались старообрядцы Тувы. Существенный вклад в их изучение внесла М. П. Татаринцева [16, с.141-148]. Она считает их хранителями старорусской культуры - в вере, обрядах, обычаях, быту. Даже внешний их вид свидетельствует об этом. Бережно относясь ко всему традиционному, старому, и весьма настороженно ко всяким новшествам, старообрядцы сохранили в своей жизни черты корневой русской культуры, уже утраченной в других слоях русского населения страны. Именно к таким выводам она приходит в своем комплексном историко-этнографическом исследовании «Старообрядцы в Туве» [16]. Принятие частью тувинского населения христианства способствовало тому, что христианская религия в Туве перестала быть прерогативой только русских. Открытие самостоятельной епархии, Кызылской и Тувинской, Русской православной церкви, строительство Воскресенского кафедрального собора в Кызыле более заметно активизировала в регионе миссионерскую

деятельность Московского патриархата. О православных Тувы писали также и другие авторы [11; 18].

Иначе обстоит дело с нетрадиционными конфессиями, получившими широкое распространение в Туве после 1990-х годов. В основном это миссионерские движения из США и Запада, преимущественно протестантского направления, которые имеют свои филиалы не только в крупных городах России, но и в провинциальных городах как Кызыл. Контингент верующих пополняется не только за счет русскоязычного населения, сколько самими тувинцами. Специальных фундаментальных исследований о них пока не существует. Однако есть отдельные статьи [13, с.96-105; 9, с.16-32], которые дают общее представление о деятельности зарубежных миссионеров в тувинской среде.

На сегодняшний день нетрадиционные конфессии остаются наименее изученными, а вопрос их взаимодействия с традиционными религиями Тувы практически не освещен. Думается, что в перспективе этот пробел будет восполнен, так как деятельность иностранных миссионеров в республике с каждым годом становится активнее. Это в свою очередь дает пищу для

исследователей - религиоведов, историков, этнологов и культурологов, чтобы всесторонне оценить деятельность каждой нетрадиционной конфессии в контексте ее взаимодействия с местным населением и с другими религиозными направлениями, а также проанализировать современную этноконфессиональную ситуацию в Республике Тува.

Таким образом, настоящий историографический обзор исследований о религиях Тувы показал, что в целом для современной конфессиональной обстановки (ситуации) в Туве характерна поликонфессиональность, в которой доминируют традиционные религиозные верования: буддизм, шаманизм, православие, а также возрастает влияние протестантских религиозных направлений.

### Список литературы

1. Абаев Н.В. [Синергетические и метафизические основы тэнгрианской религии Чингис-Хана](#) [Электр. ресурс] // Новые исследования Тувы. 2009, № 2. URL: <http://www.tuva.asia/persons/82-abaev.html>

2. Айыжы Е.В., Базырчап А-Х.О. Обряды и обычаи, связанные с культурами природы у тувинцев Республики Тыва РФ, Китая, Монголии в начале XXI в. (сравнительный аспект)// Вестник КемГУ, 3(55) т.1, 2013г. С.18-23.

3. Бичелдей У.П. Тэнгрианство и Махаяна в Туве: история и взаимодействие. Диссертация на соискание ученой степени доктора наук (Ph.D.). Улан-Батор: Институт общественных наук Монгольского государственного университета, 2012.

4. Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.,1976 –С.268-292.

5. Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Тыва хамнарнын торулгалары. (на рус. и тув. языках). – Кызыл: Новости Тувы. - 2002 – 544с.

6. Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск: Наука.- 1987. - 168 с.

7. Монгуш Е. Д. Буддийские храмы как объекты религиозного туризма в России [Электронный ресурс] //



Новые исследования Тувы. 2015, № 3. URL:  
[http://www.tuva.asia/journal/issue\\_27/8170-mongush.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_27/8170-mongush.html).

8. Монгуш М.В. Буддизм в Туве: история и современность // Буддизм России, № 32. Санкт-Петербург: Нартанг. - 1999.– С.43-48.

9. Монгуш М.В. Деятельность нетрадиционных конфессий в Туве: 1990–2010 гг. [Электр. ресурс] // Новые исследования Тувы. – 2012, №1. URL:  
[http://www.tuva.asia/journal/issue\\_13/4472-mongush-mv.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_13/4472-mongush-mv.html).

10. Монгуш М.В. К вопросу о восстановлении Верхнечаданского хурэ // Гуманитарные исследования в Туве. М.: Наука. – 2000. - С.133-147.

11. Монгуш М.В. Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака: Национальный музей этнологии. - 2010 - 358с.

12. [Монгуш М.В.](#) Эволюция шаманской традиции в Республике Тува [Электр. ресурс] // Культурологический журнал. 2014, №1(15). URL:  
[http://www.cr-journal.ru/rus/journals/247.html&j\\_id=18](http://www.cr-journal.ru/rus/journals/247.html&j_id=18)

13. Мышлявцев, Б. А., Юша, Ж. М. Протестантизм и его влияние на этнические процессы в

современной Туве (2002 г.) // Проблемы межэтнического взаимодействия народов Сибири. Новосибирск: Наука. - С.96–105.

14. [Отрощенко И.В. Буддизм и политика в истории Тувы \(о появлении института Камбы-ламы\)](http://www.tuva.asia/journal/issue_21/6944-otroschenko.html) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2014, № 1. URL: [http://www.tuva.asia/journal/issue\\_21/6944-otroschenko.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_21/6944-otroschenko.html)

15. Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (Основные проблемы). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук.- М. – 2007. – 26с.

16. Татаринцева М.П. Старообрядцы в Туве. Историко-этнографический очерк. Новосибирск: Наука. – 2006 – 216с.

17. Хомушку О.М. Буддийские и добуддийские культуры народов Саяно-Алтая // [Мир психологии](#), № 1. – 2006. - С. 161-169.

18. Хомушку О.М. Религиозный синкретизм у народов Саяно-Алтая. Диссертация на соискание ученой

степени доктора философских наук.- Москва, МГУ. – 2006. - 36с.

19. Khomushku O.M. Shamanism as a Worldview Basis of Ethnocultural Traditions of the Peoples of the Sayan-Altai in Present-day Society//[Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки.](#) Т. 3. [№ 1.](#) – 2010. - С. 94-100.

# KATILIMCI BÜTÇELEME UYGULAMASINDA TÜRK KÜLTÜR UNSURU

**Rafil Asılguzhin**

**Gaziz Yusupov**

Uluslararası uygulamada kamu altyapısının pekiştirmesinde yerel toplulukların (örneğin işadamları dernekleri, kurumlar vs.) kullanılan çeşitli finansman mekanizmaları mevcuttur. Genel adıyla onlar KATILIMCI BÜTÇELEME (ileride – KB) adı ile geçer (ing. participate budgeting). 1993-1994 yılında Latin Amerika'da (Brezilya) bir doğrudan demokrasi biçimi olarak ortaya çıktı. Temel fikir ve düşünce: kamu alanındaki yapılandırmalarda halk katılımını ve mahalle halkı arasında etkili bir oylama yapılmasını sağlamaktır.

KB temel unsurları şunlardır:

- yerel bütçenin halk tarafından oylanması ve tartışılmalı alanda ortak noktanın bulunması;
- kamu idare orgalarının katılımı;
- dernek ve temsilcilerin katılımı;

- kısa vadeli projeler yapma süreci (uzun vadeli projelerde birkaç aşama görülmeli);
- kamu alanında tartışma;
- proje gerçekleştirilmesinin sonunda kamuya hesap verme.

Katılımcı bütçeleme bir ülkedeki sıradan insanların kamu bütçesinin dağılımı hakkındaki kararlara katılabildiği bir süreçtir. Bu anlamda katılımcı bütçeleme, 1990'lı yıllarında Brezilya'nın Porto Alegre kentinde ilk defa uygulanan ve o günlerden bugüne müzakereci demokrasinin en iyi örneklerinden biri haline gelmiş demokratik bir yeniliktir. Katılımcı bütçeleme her ülkede kendine has özellikler taşır. Avrupa Birliği ülkelerinde bu uygulama Communities Leading Development (CLD) adını taşır.

1996 yılında İstanbul'da yapılan UN Habitat konferansında KB uygulamaları uluslararası düzeyde en iyi doğrudan demokrasi enstrümanı olarak tanındı. İstanbul konferansından sonra KB pratikleri dünya çapında yayılmaya başladı [1. C.5].

Katılımcı bütçeleme meseleleri Türk bilimadamları tarafından da incelenmiştir. özellikle bu konuda Balıkesir Üniversitesi'nden dr. Arman Zafera Yalçın, [2] ve Çukurova

Üniversitesi'nden Zuhâl Ergen [3] çalışmaları tanınmıştır. Ayrıca Dokuz Eylül Üniversitesi'nde araştırmacı grubu tarafından 2015-2019 arasında yapılmış türk kentlerindeki katılımcı bütçeleme uygulamalarının araştırması ilgi çekicidir [4].

### **Rusya Federasyonu'nda KB pratikleri**

Rusya Federasyonu'nda inisiyatif bütçeleme (rusçası 'инициативное бюджетирование') adı ile tanınır. Rusya'da bu program 'Yerel girişimleri destek programı' YGDP (rusçası 'Программа поддержки местных инициатив' — ППМИ) ile 2007 senesinde uygulanmaya başladı ve Dünya Bankası uzmanları tarafından bu program (YGDP) en verimli sayıldı.

100

---

Rusya Federasyonu çapında üç temel ekol oluşmuştur ve onlara has birkaç ortak noktaları tesbit edilir:

- Kural olarak Rusya Federasyonu'da katılımcı bütçeleme sürecinde hiçbir şekilde banka kredisi kullanılmaz (çoğu ülkede araç olarak banka kredilerine, senet veya tahvil başvurulur).

- Rusya Federasyonu uygulamalarında proje bütçesinin önemli payı – %70 ila %90 arası —yerel yönetim (cumhuriyet/oblast/kray), il, vilayet yere bütçesinden karşılanır. Geri kalan da halk ve gönüllü işadamları tarafından karşılanır.

Mesela Başkörtöstan Cumhuriyeti'nde asgari halk katılım oranı köylüler için %3 düzeyinde, şehirlerde – %5, işadamları için belli bir oran belirlenmemiş – onların katılımı nihayi puanları arttırır.

- Halkın katılımını sağlama – önemli unsurlardan birisidir. Rusya'da halkın doğrudan parasal katılımı tüm yerleşik idari, mali ve vergi sistemlerini kapsar. Böylece yerel bütçe ile ilgili meselelerde vatandaşların ilgisi sağlanır [1. S. 8].

Rusya'da ilk olarak bu tür projeler 2007 yılında Stavropol bölgesinde başlatıldı. Bölgede yaşayan farklı etnik ve dini gruplar da mevcut: ruslar, rus kazakları, nogaylar, stavropol türkmenleri, darginler, vb.

KB uygulamalarının olumlu sonuçları:

- Yerel kamu hizmetlerden faydalanan vatandaşlarla yerel yönetim arasında doğrudan bir ilişki kurulmakta;

- Yerel yönetimlerin halka hesap verme sorumluluğunu yerine getirir, hem yerel yönetimler üzerindeki kamuoyu denetiminin sağlanması için elverişli bir ortam oluşturur;

- Yerel kamu hizmetlerin yerine getirilmesinde ek finanslama olanağı oluşturur;

- Ortak sorunların çözümü üzerinde beledye halkını birleştirir.

### **Başkurdistan Cumhuriyeti'nde KB pratikleri**

Başkurdistan Cumhuriyeti'ndeki KB uygulamaları 2014 senesinde Ural bölgesinde başlatıldı. Bu bölge göreceli olarak az gelişmiş kamu altyapısına sahiptir. 2014-2015 senelerinde Başkurdistan hükümeti tarafından yürütülen KB, 2016 senesinden itibaren Başkurdistan Stratejik Araştırmalar Enstitüsünün Sivil inisyatifleri araştırma merkezi (SİYAM) önde gelen araştırma ve aynı zamanda uygulama grubu oldu.

2014-2015 yıllarında Başkurdistan'ın yedi Ural bölgesinde KB uygulaması yapıldı. 2016'te ise tüm alanlarda Yerel girişimleri destek programı (YGDP) projeleri başlatıldı.

2014 yılında 116 proje gerçekleştirildi. SİYAM bilimadamlarının katılımı ile 2016'da - 666, 2017'da — 787 proje gerçekleştirildi. Bu öncelikli projeler halk oylaması ve parasal katılımı temel alan puanlama sonucu belirlendi. En çok tutulan projeler: yol onarım, eğitim kurumlarının ve kasabaların kültür merkezlerinin tamiri, su sistemlerinin kurulması, çevre düzenlemesi, mezarlıklar, çocuk ve spor alanları oldu.



2017 yılında 4 milyon nüfuslu Başkörtöstan’da 450 000 kişi proje belirlemesine katıldı ve parasal katkısı ile seçtikleri projeleri için oy verdi. Sonuçta beledyelerin %75'den fazlası YGDP’den istifade edebildi.

YGDP projeleri SİYAM bilimadamları tarafından beledyelerin özellikleri gözönüne alarak ayrıca kırsal kesim ve kentler için yapıldı. SİYAM bilimadamlarının 2018 senesinin araştırma gündeminde TV ve online projeler, tarım kooperatifleri yer almaktadır.

2016-2017 sonuçları ile Başkurdistan’daki SİYAM uygulamaları Rusya Federasyonu çapında en başarılı uygulamalar arasında yer aldı (Rusya Federasyonu Maliye Bakanlığı tesbiti) ve bu nedenle BRICS ülkelerinin katılımcı bütçeleme forumu Başkurdistan Cumhuriyeti'nin başkenti Ufa’da yapıldı (Eylül 2017) [5]. Portekiz, İngiltere, ABD ve Brezilya, Dünya Bankası, Rusya Federasyonu Maliye ve İktisat Bakanlıklarından uzmanlar katılımcı bütçeleme deneyimlerini paylaştı.

### **YGDP başarısında türk kültürü unsuru**

Başkurdistan’daki KB uygulamalarının başarısında belli ölçüde yerli türk kültür unsurları da etkili oldu. 2002’de yapılan araştırmalardaki demografik dağılıma bakarsak, rus

nüfusu ağırlıklı olarak kentlerde yaşar (%82,7), başkurtlar – taşrada (%57,6), tatarların 1/3’ü – taşrada (%33). Başkortostan genelinde de türk kökenli halklar %60 göstermektedir. Dolayısıyla YGDP’ye katılan kırsal oturma yerleri ağırlıklı olarak türklerden (başkurt ve tatarlardan) oluşturulmuş.

Rusya türklerinde, bilhassa başkurtlarda, toplumsal yardımlaşma enstrümanları “ӨМӨ” (ÜММЕ) olarak geçer ve hala yürürlüktedir <http://xn--80ab4e.xn---7sbacsfscnbdnzsqs3h5a6ivbm.xn--p1ai/index.php/10218>

(Başkortostan Ansiklopedisi).

Belli başlı üç grup kollektif iş tesbit edilir: ev inşaatı, yaz işleri, kış işleri. Çoğunlukta ümme yardımı inşaat işlerinde kullanılır: ev inşaatı için ağaçları hazırlama işleri (Бура бурау өмөһе), temel atma ümmesi (Нигез һалыу өмөһе), tomruklardan ev kurma ümmesi (Өй күтәртәу өмөһе), yosun tıkma ümmesi (evi ısıtmak için) (Мүк тығыу өмөһе), ev yıkama ümmesi (Өй йыуыу йолаһы). Yaz işleri ümmeleri – ot biçme, ot hazırlama işleri ile bağlıdır (бесән туйы). Kış işleri ise kuş: kaz ve ördek kesilmesi (Каз өмөһе) ve hayvan kesilmeleri (Һуғым һуйыу өмөһе) ile bağlıdır.

[https://proufu.ru/news/culture/m\\_kollektivnaya\\_rabota\\_kak\\_bashkiry\\_pomogali\\_drug\\_drugu\\_v\\_trudnyu\\_minutu/](https://proufu.ru/news/culture/m_kollektivnaya_rabota_kak_bashkiry_pomogali_drug_drugu_v_trudnyu_minutu/)

KB uygulamalarında bu yerel unsurun etkisini başvuruların içeriği ve oylama sonuçlarında gözlemleyebiliriz. 2016 ve 2017 senelerdeki başvuruların çoğu yapım, inşaat ve tamirat ile bağlı oldu: yol yapımı - %13, imar - %13, okul, kültür merkezleri, kütüphaneler - %32, mezarlıklar - %10. (отчет по итогам ППМИ 2017 года).

YGDP'de halkla ilişkiler tekniklerinin kullanımı pratikleri

2016 senesi YGDP kampanyasından ayrılmalı olarak 2017'de halkla ilişkiler enstrümanları verimliliği görüldü.

Başkurdistan hükümeti SİYAM projesine koyduğu talepler başlıca şunlardı:

1. YDGP'ye katılımcı sayısını artırmak.
2. YDGP'ye karşı halk arasında güven ortamı oluşturmak.
3. Açık ve anlaşılabilir bir puanlama sistemini kurmak.
4. KB programının enformasyon ve veri tabanının güvenliliği.

Sorunları çözmek için Başkurdistan stratejik araştırmalar Enstitüsü bilim adamları tarafından puanlama sistemi yapıldı. Bunun yanısıra halkla ilişkiler teknikleri de kullanıldı.

### **Birinci aşama: analiz.**

a) kırsal alanlarda yerel iktidara güven oranı az olduğu tesbit edildi (Strateji-2030 araştırması sonuçları).

b) bilimadamlarına güven oranı yüksek olduğu da belirelendi (fokus-grup test sonuçları <http://isirb.ru/2017/04/respublika-bashkortostan-demograficheskij-doklad-vypusk-1/> ).

c) yerel otoritelere güven oranı yüksek olduğu tesbit edildi (Sosyo-kültürel araştırmalar merkezi araştırmaları uzmanları tesbiti).

d) başkurt ve tatar köylerinde güçlü yerel gelenek өмә (ortak işler) ve кәһәш (danışma, dayanışma) geleneklerinin toplu kültür sisteminde güçlü yer aldığı belirlendi (Sosyo-kültürel araştırmalar merkezi araştırmaları <http://isirb.ru/tsentr-sotsiokulturnogo-analiza/> ).

### **İkinci aşama: PR altyapısının oluşturulması.**

1. Anlaşılır uygulama sistemini kurma ve açık puanlama sistemini oluşturma. SİYAM bilimadamlar ve uzmanları;

2. Medyaya YGDP Őemasının anlatımı: resimler, Őemalar, basın için dosyalar hazırlanması. Yerel yayınevlerin dizaynerleri ve ressamaları ile Stratejik araŐtırmalar Enstitüsünün basın grubu.

3. "Kart"lar - "Beledye ile birlikte yerleŐiminize gerekenleri yapmak için beŐ ipucu" gibi.

4. Daima 'online' danıŐmanlar.Bilimadamları grubu YGDP bölgelerini paylaŐıp her bir soruya cevap vermeye hazırđılar.

5. YGDP puanlamasına ek puan getirebilecek dört parametre eklendi: sosyal medyada grup oluŐturma, yerleŐimin merkezinde ilan tahtası koyma, yerel gazetede makale ve yerel radyo/televizyonda yayın yapma.

### **Üçüncü aŐama: medya**

1. Kampanya 08 Őubat 2017 günü basın toplantısı ile baŐlatıldı. 08 Őubat – Rusya'da Fen Günü olarak bilinir. Dolayısı ile bilimadamlar kutlamaları çerçevesinde YGDP daha çok akademisyen araŐtırmalar ile baŐlantılı olarak kamuoyuna tanıtıldı.

2. Basın bültenleri ve basın toplantısı makaleleri BaŐkortostan basımında yer aldı.

3. Talk-showlara YGDP bilimadamları katıldı.

4. "Daha önce neler oldu?" – önceki yıllarda yapılan başarılı projeleri gösterdik.

5. 54 yerel gazete için infografili basın bülteni hazırladı, bilimadamlarının açıklamaları verildi.

Bunun yanısıra:

Eğitim programları sırasında katılımcılara ek puanlar hakkında söylendi:

a) ilan tahtası halka açık, göze çarpan, tüm köylülerin görebilecek bir yerde kurulmalı;

b) yerel gazetelerde yayın;

c) yerel radyo ve televizyonda programlara katılım;

g) sosyal medyada grup oluşturmak.

Yerel otoritelerin katılımı

Bu adımlar sonucunda yerel otoriteler de (eskiden otorite olan yaşlı köy öğretmenleri, ‘ağaylar’ ve ‘abıstaylar’) YGDP sürecine katıldı. Başkurdistan’a has ‘Ak anneler’ (Ак инәйзәр) hareketi otoritesi yüksektir ve onların aktif katılımı da etkili oldu. Kampanyanın özelliği şundadır – halk kendi gerekli otoriteleri seçer ve ‘devreye sokar’.

Sayılarda sonuçlar

Diğer şartlar aynı olduğu halde 2016 yılına kıyasen 2017 sonuçları daha verimli oldu:

- eğitim programlarına katılımcı sayısı arttı: 2200 kişi (2016 - 1580 kişi, artış 40 %);

- ön etkinliklere ve proje belirleme aşamalarında YDGP'ye 450 bin kişi katıldı. 4 milyon nüfuslu Başkurdistan'ın hemen\*hemen ¼'ü (2016 - 200 bin kişi, artış %125);

- nihai toplantılara 70 bin kişi katıldı (2016 - 50 bin, artış 40%);

- inisyatif gruplarına 6000 kişi dahil oldu (2016 - 4000, %50 artış);

- 2500'den fazla yerel sorunlar çözümlü (2016 - 2000, %25 artış).

Proje sitesi <https://ppmi.bashkortostan.ru/>

### **Sonuç**

Belediyeler, halkla ilişkiler ve bütçenin kamuoyu tarafından onaylanması ve halk tarafından bütçe masrafları hakkında destek alması konusunda önemli bir takım problemlerle karşı karşıya bulunmaktadır. Bu problemlerin başında, halkın bütçe kullamından mahrum edilmişliği,

duygusudur. Katılımcı bütçelemenin çözdüğü en önemli problem de budur.

Bu kopmanın giderilmesi katılımcı bütçelemenin şu özelliklerine kurulum:

- Yerel kamu hizmetlerden faydalanan vatandaşlarla yerel yönetim arasında doğrudan bir ilişki kurulmakta;

- Yerel yönetimlerin halka hesap verme sorumluluğunu yerine getirir, hem yerel yönetimler üzerindeki kamuoyu denetiminin sağlanması için elverişli bir ortam oluşturur;

- Yerel kamu hizmetlerin yerine getirilmesinde ek finanslama olanağı oluşturur;

- Ortak sorunların çözümü üzerinde beledye halkını birleştirir.

Başkurdistan Cumhuriyeti'nin Stratejik Araştırmalar Enstitüsünün Sivil İnisiyatifler Araştırma Merkezi'nin bilimadamları gerçekleştirdiği projeler katılımcı bütçelemeye türk kültür unsurlarının verimliliğini göstermektedir. Türkler arasında yaygın yardımlaşma gelenekleri (başkurt ve tatar halklarında – “өмө” (“ümme’)) katılımcı bütçeleme pratiklerinin kolayca halk tarafından desteklemesine yol açtığı gözlemlendi.



## **Kaynakça**

1. 25 вопросов об инициативном бюджетировании: учебное пособие. В.В. Вагин, Е.А. Тимохина, и соавт. – Москва: Т8 Издательские технологии, 2017.

3. Arman Zafer YALÇIN. Yerel Yönetimlerde Katılımcı Bütçeleme YÖNETİM VE EKONOMİ Yılı: 2015. Cilt:22 Sayı:2 311-329.

3. Ergen Z., "Yerel Yönetimlerde Stratejik Planın Önemi", VI.Yerel Yönetimlerin Mali Forumu, ANKARA, TÜRKİYE, 11-12 Aralık 2013, ss.1-15.

4. Ahmet ÖZEN, Ayşe ATILGAN YAŞA, Habip DEMIRHAN. Katılımcı bütçeleme anlayışı çerçevesinde İzmir büyükşehir belediyesinin 2015-2019 stratejik planının değerlendirilmesi/ Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi.Güz-2016 Cilt:15 Sayı:59 (1296-1310).

5. Международные эксперты оценят разрабатываемые в Башкортостане проекты инициативного бюджетирования // ссылка на электронный ресурс: <http://isirb.ru/2017/09/mezhdunarodnye-eksperty-otsenyat-razrabatyvaemye-v-bashkortostane-proekty-initsiativnogo-byudzhetirovaniya/>

6. Elmir Abdrakhimov. Başkurtlarda yardımlaşma geleneği / Ahilik. Uluslararası sempozyumu/19-20 Eylül 2012. Kırşehir. 100-101 s.

7. Özdemir, A.T. (2011), “Mahalli İdarelerde Halk Katılımı Bağlamında Kent Konseyleri”, Sayıştay Dergisi, Sayı:83, Ankara.

8. Urhan, V.F. (2008), “Türkiye’de Yerel Yönetimlerin Yeniden Yapılandırılması”, Sayıştay Dergisi, Sayı:70, Ankara.

9. Цуркан М.В. Влияние партисипаторного бюджетирования на возможности развития территорий // Среднерусский вестник общественных наук. 2016. Т. 11. № 3. С. 150-158.

10. Партисипаторный подход в повышении качества жизни населения: Монография. Под общ. Ред. Н.М. Римашевской, Н.Н. Ивашиненко. Нижний Новгород – Москва: Изд-во Нижегородского госуниверситета. 2013. 268 с.

**ЎЗБЕК ГИЛАМДЎЗЛИГИ**  
**АНЪАНАЛАРИНИНГ ЛОКАЛ ХУСУСИЯТЛАРИ**  
**(ЖАНУБИЙ ҲУДУДЛАР МИСОЛИДА)**

*Саодат Давлатова*

**Резюме:** Мақолада ўзбек гиламдўзлиги анъаналарининг жанубий ҳудудлар (Қаш-қадарё ва Сурхондарё) га хос локал хусусиятлари ёритилади. Шунингдек, ўзбек ҳунармандчилигида гилам тайёрлаш усуллари, гилам тўқиш хом-ашёлари, тўқувчилик дастгоҳлари, гиламларни тўқишда ишлатиладиган ипларни бўйаш жараёни, гилам турлари ва уларнинг фарқли жиҳатлари кўрсатилади.

**Калит сўзлар:** гиламчилик, ҳунармандчилик, дастгоҳ, гилам турлари, жун, гилам маҳсулотлари.

Гиламдўзлик узоқ ривож топган тўқимачиликнинг ноёб турларидан бири ҳисобланиб, асрлар давомида ўз анъаналарини давом эттириб шаклланиб келган<sup>31</sup>. Гиламчилик билан асосан аёллар шуғулланиб, улар уй

---

<sup>31</sup> Жабборов И. Ўзбек халқи этнографияси. – Т.: Ўқитувчи, 1994. Б.309

жиҳозлари, намат, кигиз, гилам ва гилам маҳсулотларини кўплаб тўқишган.

Гиламдўзлик асосан, чорвачилик билан узвий боғлиқ бўлиб, Ўзбекистоннинг Андижон, Самарқанд, Қашқадарё, Сурхондарё, Бухоро шаҳарларида, Амударёнинг қуйи томонларида тараққий этган ва бугунги кунгача давом этиб келмоқда. Жумладан, Ўзбекистоннинг жанубий ҳудудлари (Қашқадарё ва Сурхондарё вилоятлари) қадимий ва такрорланмас ўзига хос этнографик минтақа эканлиги билан ажралиб туради. Воҳаларда бу ҳунар тури аёллар ишлаб чиқаришига асосланган бўлиб, гиламдўз усталар ўзига хос тукли ва туксиз гиламлар тўқишнинг турлича техникасига эга бўлганлар<sup>32</sup>.

**Гилам тўқиш усуллари.** Гиламлар, асосан табиий бўёқларда бўялган маҳаллий жун ва пахта, жуда кам ҳолларда эса ипак толалардан уй шароитида тўқилган. Эчки жуни, туя юнги, пахта, ипак толасидан йигирилган иплар гиламдўзликда ёрдамчи маҳсулот сифатида ишлатилган.

---

<sup>32</sup> Фахретдинова Д.А. Декоративно-прикладное искусства Узбекистана. Ташкент, 1972. стр.17-20.

XIX аср охири XX аср бошларида гиламдўзликнинг асосий хом ашёси қўй жуни ҳисобланган. Жанубий воҳалар гиламдўзлари Россиядан келтирилган жун турларидан деярли фойдаланишмаган. Бирок, Афғонистон, Эрон ва Шарқий Туркистондан келтирилган маҳсулотлардан ишлатилагнлиги борасида маълумотлар учрайди<sup>33</sup>.

Қашқадарё гиламларида дашт чорвадор қабилаларининг гиламдўзлик анъаналари сезилиб туради. Воҳа гиламдўзлигида асосан геометрик нақшлар ва қисман ислимий безаклар ишлатилган. Асосий хом – ашёси қўй, эчки<sup>34</sup> жуни ҳамда туя юнгидан бўлган гиламдўзлик илгари кўчманчи ҳаёт кечирган халқларда (туркман, араб, ўзбекларнинг қўнғирот, сарой, манғит уруғлари) кенг тарқалган бўлиб, уларга Қашқадарёнинг ғарбий ва марказий туманлари (Мубо-рак, Дехқонобод, Чироқчи, Ғузор, Қамаши) киради. Вилоятнинг ғарбий ва жануби - ғарбидаги Муборак, Дехқонобод туманларида қадимдан яшаган кўч-манчи ва чорвадор ўзбек қабилаларидан

---

<sup>33</sup> Қобулов Э. Сурхон воҳаси хўжалиги. – Тошкент.: Академнашр, 2012. Б.183.

<sup>34</sup> Эчки жунидан тўқилган гиламлар асосан рўзғор учун ишлатилган. Баъзида тежаб қолиш учун унга қўй жуни аралаштирилган. Эчки жунидан Самарқандда кўпроқ фойдаланишган.

қўнғиротлар, шунингдек, туркманлар, араблар гилам буюмларидан кенг фойдаланганлар<sup>35</sup>.

Гилам турли жойларга ўтов, қапа ёки уй хоналарининг ҳажмига қараб турли ўлчовларда, безакли хандасавий шаклда, нилуфар гул ва кенг ҳошияли, шохдор буғулар тасвири туширилган ҳолда тўқилган. Табиий ишлов берилган-лиги сабабли гиламлар ўз рангини ва сифатини узоқ вақт йўқотмаган. Бироқ жун ёмғирли ва баланд ҳароратга чидамсиз бўлганлиги туфайли қадимги турлари сақланиб қолмаган.

Жанубий воҳа ҳисобланган Қарши чўлларида яшовчи чорвадор араблар ва туркманлар Қамаши, Жейнов, Чирокчи туманларида яшаган<sup>36</sup> ва ҳозирга қа-дар ҳам гиламдўзлик анъаналарини давом эттириб келмоқдалар. Улар тўқиган гиламдўзлик буюмлари сирасига *бозор гилам, қиз гилам, жулхирс, араби, қоқ-ма, жун каби* гиламлар, *патсиз паласлар*, турли буюмлар солиб кўйиладиган гилам, хуржун, халта, тўрва ва, қопларни киритиш мумкин. Қолаверса, Қарши шаҳри Ўрта Осиё

---

<sup>35</sup> Ҳакимов А, Носирова З. Косонсой анъанавий каштачилиги .....8-бет

<sup>36</sup> Мошкова В.Г. Ковры народов Средней Азии конца XIX – начала XX вв. Ташкент: Фан, 1970. С.105.

худудидаги гилам тўқиш энг ривожланган жойларидан бири ҳисобланади.

Жанубий минтақаларнинг XIX – XX аср бошларига мансуб гиламлари ўзининг юқори сифати ва нақшларининг ранг-баранглиги билан Ўзбекистон-нинг бошқа худудларидан ажралиб туради. Жумладан, Қашқадарё воҳасининг Муборак тумани (Геолог қишлоғи ва Жайнай кўрғони), Қарши шаҳри (Шойхўжа қишлоғи), Деҳқонобод (Оқйиртма қишлоғи), Косон (Оқтепа, Жиззали, Оброн қишлоқлари), Касби (Касби маркази), Чироқчи (Маданият, Чияли қишлоқлари), Яккабоғ (Қорасув ва Ғуржоб қишлоқлари), Китоб (Дониёршайх, Варганза, Қурама, Чиркай ва Ўрус қишлоқлари), Шаҳрисабз (Дўнг, Аваз, Малик, Шомби, Овул, Учуйли, Мироқи, Паландара, Наримонов, Ҳазрати Башир ва бошқа қишлоқлар) каби туман ва қишлоқларида гиламчиликнинг асосий марказлари ҳисобланади<sup>37</sup>. Бу жойларда бугун гиламдўзликнинг анъанавий гиламдўзлик усуллари билан бирга замонавий нақш солиб безаш ва технологик

---

<sup>37</sup> Ҳакимов А. Қашқадарё вилоятининг анъанавий хунармандчилиги // Мозийдан садо. 2008. №4. 4-бет

хусусиятларининг локал усуллари ўзига хос тарзда ривожланиб келмоқда.

Гидам тўқиш учун зарур бўлган дастгоҳлар кичик бўлиб, олиб юришга қулай ва ўрнатиш ҳам осон бўлган<sup>38</sup>. Дастгоҳларда узунаси ва энига тортилган ипларнинг эни 40 см келадиган йўл-тахтни ташкил этади.

Одатда, гидам тўқиш учун қўй жунидан ёки айрим ҳолларда пахта ипидан ҳам фойдаланилади. Битта гидамга 8-12 кггача хом-ашё керак бўлади. Қўйлардан олинган баҳорги қирқим жун сифатли бўлиши керак. Ахборотчиларнинг таъкидлашича, кузги қирқим жундан яхши гидам тайёрлаб бўлмайди. Чунки баҳор ва кузги қирқимларнинг фарқи шундаки, айнан баҳорги жун узун ва майин, тўқиш учун қулай бўлиб, ялтироқлиги юқори ва тайёрлаш жараёнида кам қайишқоқлиги яъни, бунда чатишиб кетиш ҳолати паст бўлади. Кузги жун эса қаттиқ ва дағал бўлиб, асосан кигиз босиш учун ишлатилади. Гидамдўзлик учун асосий хом-ашё ҳисобланган жун тури олинадиган қўйлар қирқимдан олдин алоҳида ажратиб олинган ва эътибор бериб боқилган. Бу ҳолат қўйнинг озиқланишининг яхши бўлишига ва айниқса жуннинг сифатли бўлишига ёрдам

---

<sup>38</sup> Дала ёзувлари. Қашқадарё вилояти, Ғузур тумани. 2009 йил.



берган. Шунга қараб унинг сифати ҳам белгиланган. чунки озгин қўйнинг жунни ёғсиз, қуруқ ва узилиб кетиши осон бўлган<sup>39</sup>. Қўй жунини қирқишдан аввал қўйларни дастлаб бир неча бор сувга солиб ювишган, юқори сифатли тоза жунни олиш учун бу ишлар амалга оширилган. Масалан, Сурхондарё вилоя-тида гилам тўқиш учун асосан 20 августдан 10 сентябргача ўтказилган тирик қирқим жунлардан кенг фойдаланилган<sup>40</sup>.

Гиламдўзлар кўпроқ ҳайдов жунидан унинг ялтироқлиги, эгилувчанлиги кам меҳнат талаб қилиши ва кўп чиқиши учун ҳам фойдаланишган<sup>41</sup>. Фақат кам ҳоллардагина ювилмаган қўйнинг жунидан фойдаланишган. Жунни катта лоҳан (охур)ларда оқаётган совуқ сувда ювишган. Жун бир мунча муддат ивитиб қўйилган, кейин яхшилаб ишқалаб сиқиб олинган. Шундан сўнг жун офтобда қуритилган. Жунни ювиш жараёни турлича бўлиб, Қашқадарё араблари, Амударё бўйи туркман қизлари (гиламдўзлар) дастлабки ювишни қилмасдан тайёр маҳ-сулот(ишларни) яъни, йигирилган

---

<sup>39</sup> Дала ёзувлари. Қашқадарё вилояти. 2010 йил.

<sup>40</sup> Қобулов Э. Сурхон воҳаси хўжалиги. – Тошкент.: Академнашр, 2012. Б.200.

<sup>41</sup> Дала ёзувлари. Қашқадарё вилояти. Ғузур тумани. Яргунчи ва Қорасув кишлоқлари. 2010 йил.

ипни ювганлар. Сурхондарёда ҳам тирик кир-кимда олинган қўй жуни яхшилаб ювилиб, титилган ва савоб чўп билан саваланган<sup>42</sup>.

Гилам тўқиш ишлари аввало жунни ювишдан бошланган бўлиб, жун ювилган ва жунтароқда текис таралган жун калава қилиниб, сўнг урчукда ип қилиб эшилган(йигирилган –С.Д.). Дастлаб жун иплар(калава) шўр сувга солиб, қайнатилиб, захри кесилган. Калава иплар асосан, тузли сувда қайнатилганлиги учун пишиқ ва чидамлилиги билан ажралиб турган. Жун иплар қозонда қайна-тилгандан сўнг, қуритилган<sup>43</sup>. Улар яхши қуригач, яна тоза сувда ювилган ва пишиқ, мустаҳкам, чидамли бўлиши учун хамир қоришмасига ҳам солинган. Жунни тайёрлаш ишлари асосан, қўлда бажарилгани учун иш жараёнида инсон қўлига салбий таъсир кўрсатиб, турли тери касалликларига сабаб бўлган. Қолаверса, одатда аёллар жун ипларни ишлатганда қўллари қизарган, териси шилиниб қаварган, баъзан терининг турли хил аллергия касалликларга чали-нишига ҳам олиб келган. Шу сабабли

---

<sup>42</sup> Томина Т.Н. Ткани и одежды кочевых и полукочевых народов Средней Азии. – М.: Наука, 1989. С.231.

<sup>43</sup> Давлатова С.Т. Қашқадарё миллий кийимлари: анъанавийлик ва замонавийлик. - Т: Янги аср авлоди, 2006. 94-бет.

ип тузли сувда қайнатилиб, унинг захри йўқотилган. Баъзан сувга ун солиб қайнатилган ва қуюқ елим ҳолатига келган унли қоришмага жун ипларни солиб, қозонларнинг қопқоғи 2-3 соат беркитиб қўйилган<sup>44</sup>.

Жунни тараш иши энг асосий тайёрлов жараёни бўлиб, унда жунни чигилини ёзиш, тараш, турларга ажратиш, узунлиги бўйича тахлаш ишлари амалга оширилган. Буларнинг ҳаммаси битта тароқ тараш мосламаси мураккаб дастгоҳ ёрдамида бажарилган. Жунни тарайдиган дастгоҳ (ўзбекча – тароқ, туркманча – йўндарак) икки қаторли бир-бирига нисбатан ўткир бурчак остида жойлашган темир тишлардан иборат бўлиб, ёғочга ўрнатилган бўлади. Бундай тароқлардан Туркменистон гиламдўзлари ҳам кўп фойдаланишган. Ўзбе-кистоннинг баъзи жойлари ва Қирғизистоннинг жанубий туманларида тароқдан кам фойдаланишган. Тароқ ўрнида Ўзбекистон ва жанубий Қирғизистонда кўл билан ёки ювиш жараёнида узун савоқ чўплар билан уриб ёзишган. Қарши араблари жунни тараманлар, балки уни бўлакларга ажратиб

---

<sup>44</sup> Баъзи туркий халқларда жундан бўлган ип калавалар сутга ботириб олинган. Қаранг: Томина Т.Н. Ткани в одежде кочевых и полукочевых народов Средней Азии...С.230. Туркманларда ҳам буғдой уни қоришмасига туз солиб жун ипларни қайнатишган. Қаранг: Васильева Г.П. Туркмены-нохурли. // СЭС. 1. М., 1954. С. 82-215.

йигиришган. Сурхон воҳасида ҳам жун асосан тарокда таралган. Тарокдан ўтказилган жун урчукда йигирилган<sup>45</sup>. Урчукда йигирилган жун калаваланиб тўқиш учун тайёрланган ва бу билан гилам тўқиш учун хом-ашё тайёрлашнинг биринчи босқичи тугаган.

**Гиламларни бўйаш жараёни.** Ҳар қайси халқнинг гиламдўзлик соҳа-сидаги техник ютуқлари ўзига хос бўлиб, бу асосан гилам тўқиш учун ишла-тиладиган хом ашёни бўйашга ишлатиладиган материалларга боғлиқ. XIX аср охиригача гилам тўқишда фойдаланишга мўлжалланган калава иплар тоғда ўса-диган турли ўсимликлардан олинадиган бўёқларда бўйланган. Кейинчалик Россия сифатсиз бўёқларининг кириб келиши бу муаммони бироз енгиллаштирган бўлди. Бироқ, ишлаб чиқарилган гиламларнинг сифати ва қиймати анча пасайишига олиб келади. Ҳозирда эса ўсимликларнинг илдизи, пўстлоғи ва мева-лардан турли хил ранглар олиш қайта йўлга қўйилмоқда ва механик услубда олиш учун тажрибалар қилинмоқда. Шунини алоҳида таъкидлаш жоизки, ҳамон Ўзбекистон ҳудудлари гиламчилигида

---

<sup>45</sup> Элшунос олима Б.Кармишева урчукнинг саккизта тури бўлганлигини таъкидлаган. Бу ҳақда қаранг: Томина Т.Н. Ткани в одежде кочевых и полукочевых народов Средней Азии...С.220.

бўёқлар ҳали ҳам табиий усулда бўяли-ши ва кўпроқ фойдаланилиши гиламларда ўзига хос локал хусусиятларни акс эттиради. Чунончи, Сурхондарё вилояти Бойсун тумани Гуматак қишлоғида қора бўёқни татум деган дарахт мевасидан, сариқ бўёқни ёнғоқ дарахтида ўсувчи замбуруғдан, қизил бўёқни эса ёввойи рўяндан оладилар. Бўёқ сифатида яна жийда, ўрик, терак илдизларидан фойдаланадилар, улар қизил ва жигарранг бўёқ олишда жуда қулай. Аммо, бу бўёқларда бўялган жунларнинг ранги тиниқ чиқмайди, кўриниши жиҳатдан бироз хирароқ кўринади<sup>46</sup>. Бўялган иплар тўқиладиган гиламнинг беазага қараб олинади. Гилам ипларни ўриш ва бир-бирига оддий тўқиш йўли билан ҳосил қилинади. Гиламнинг арқови бўялмаган бўлади. Чунки, у тўқилганда юқори ва пастки ўриш иплари остида умуман кўринмайди. Натижада гилам икки ёклама бўлиб чиқади: ўнг томони сидирға, йўллари турли энликда бўлиб, тескари томонидан сира фарқ қилмайди. Бир томондан ўтказилган арқоқни гиламдўз тез ҳаракатлар билан ёнғоқ дарахтидан тайёрланган ёғочдан қилинган махсус *ёғоч қилич* билан уради, натижада ип қаттиқ зичланади. Бу қилич

---

<sup>46</sup> Гюль Э. Қўнғирот гиламлари // Мозийдан садо. 2004 №1. 6.8.

гиламдўзликнинг асосий иш қуроли ҳисобланиб, хунармандчиликнинг моддий қадрияти ва мулки сифатида аждодлардан авлодларга ўтиб келмоқда.

Жанубий Ўзбекистоннинг дашт, тоғли ва тоғолди минтақаларида чорвачилик билан шуғулланувчи қўнғиротлар орасида жундан кийимлар ва кундалик хўжалик маҳсулотлари- чакмон, пўстин, турли хилдаги гиламлар, халта, хуржунлар тайёрлаш расм бўлганлиги боис, жундан ип йигириш ҳам айнан мазкур минтақаларда кенг тараққий этган. Тадқиқотчилар Бойсун ва Нурота қўнғиротларининг XIX аср ва XX аср бошларидаги гиламларида акс этган безак-нақшларида қўпгина ўхшашлик мавжудлигини таъкидлашади. Бун-га сабаб, иккала туманда яшовчи қўнғиротларнинг азалий оилавий муносабат-ларидан дарак беради<sup>47</sup>. Қўнғирот аёллари ёз фаслида маҳаллий усулда гилам тўқишган. Анъанага кўра, қизларни турмушга бераётганда махсус гилам - "*қиз гилам*" тўқишиб ва буни сеп тариқасида беришган. Қизлар ва келинлар эса бу гиламни мерос сифатида сақлашган. Бундан ташқари, гиламнинг бир неча тури-(қоқма,

---

<sup>47</sup> Гюль Э. Ковроткачества Байсуна // История и традиционная культура Байсуна. Труды Байсунской научной экспедиции. Вып.2. Т., 2005. С.27.

жулхурс ва ш.клар) худди каштали кийим-кечаклар сингари сепнинг асосий қисми ҳисобланган<sup>48</sup>. Демак, бундан кўриниб турибдики, воҳа аҳолиси тайёрлаган хунармандчилик маҳсулотлари бозорга кам миқдорда чиқарилган бўлиб, асосан, ўз фарзандлари ва уйлари, қариндош-уруғлари ўртасида фойдаланиш учун ишлаб чиқарилган. Шу боис, каштачилик юксак маҳорат билан бажарилган бўлиб, рангларнинг уйғунлигига ҳам қатъий амал қилинган<sup>49</sup>.

Гилям тўқишда Фарғона водийсида кўплаб Эрон, Озарбайжон “боғли”(Кирман, Тебриз, Ардебил) ва Хитой (уйғур) “анор”(Қошғар, Хотан) намуналарини кўриш мумкин. Чунки, маҳаллий гилямчиликда интерпретация ўзига хос услубга эга эди<sup>50</sup>.

Тукли гилям маҳсулотларида айниқса, Андижон, Самарқанд гилямлари ва қорақалпоқ юртасининг жиҳозлари ўзига хос ўрин тутади. XIX асрнинг иккинчи

---

<sup>48</sup> Дала ёзувлари. Қашқадарё вилояти. Чирокчи, Муборак, Касби туманлари. 2010 йил.

<sup>49</sup> Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // СМАЭ. Т.7. - Л., 1928. С. 139-140.

<sup>50</sup> Элмира Гуль. Свообразие этнокультурных взаимодействий в искусстве Узбекистана XIX – нач. XX вв.// Марказий Осиёда анъанавий ва замонавий этномаданий жараёнлар. 2.қисм.Т., 2005. 71-бет.

ярмида Андижон гиламлари Фарғона водийсининг ўзбек ва қирғиз аҳолиси томонидан ишлаб чиқилган<sup>51</sup> бўлиб, гиламларда ўзига хос локал бадий асослар, гилам юзасида такрорланиб турувчи крестга ўхшаш мотивлар, нақшлар хошияларида "тўлқин" кучли сезилади.

Жанубий Ўзбекистонда шол гилам, патли гилам, жулхирс, араби гилам, ғажари гилам, хуржун тўқиш, чакмон тикиш, супра тикиш ва кигизга гул босиш кенг расм бўлган<sup>52</sup>. Гиламдўзликнинг энг йирик марказларидан бири бу воҳанинг Жайнай қишлоғи бўлиб, бу ерда ўрта асрларданок кўчиб келган араблар яшашади. Ҳозирги кунда улар маҳаллий аҳолига сингишиб кетишган. Шундай бўлишига қарамасдан улар ўзларининг қадимий анъаналарини сақлаб қолишган. Бу ерда асосан қадимий ҳисобланган жиҳиз гиламлар тўқилади ва сақланади. Ўз ўрнида шуни таъкидлаш керакки, бу ерда тўқиладиган “жиҳиз гилам”ни Г.Мошкова ўз асарида “қиз гилам” деб кўрсатган<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Хидирша - Андижонда яшайдиган қирғиз уруғи.

<sup>52</sup> Бўриев О. Хўжамбердиев Т. Ўзбек халқи боқий қадриятлари (Этнотарихий лавҳалар). Қарши. “Насаф”. 2005. 73-бет.

<sup>53</sup> Мошкова В.Г. Кўрсатилган асар..



Сурхон воҳаси тожик аёллари жундан нақшли наMATлар (кигизлар) тайёрлашган ва ҳатто ўтов учун тукли маҳсулотлар ҳам тўқишган<sup>54</sup>.

Чорвачилик узоқ йиллар давомида ўлка аҳолиси, хусусан ўзбеклар, турк-манлар, араблар ва қорақалпоқлар учун асосий ва сердаромад тармоқ ҳисоб-ланган. Анъанавий гилам тўқиш билан бу ерда асосан араблар шуғулланишган. Гиламлар ўзининг яхши сифати боис доимо харидоргир бўлган. Бу эса гилам тўқишга бўлган интилишни кучайтирган. Қаршидан 30 км узоқликдаги Қама-ши, Хўжаки, Жейнов қишлоқларида гилам тўқиш ривожланган. Бу ерда “араби гилам” деб юритиладиган патсиз гиламлар тўқилган. Шунингдек, жойнамоz, парда, тўрва, коз, хуржун, турли маиший буюмлар учун ғилоф, жилдлар тайёр-ланган. Бу буюмларда кўчманчи чорвадор халқларнинг ўзига хос маданияти акс этган. Гилам тўқишда кенг ғалтакли дастгоҳдан майда маиший уй-рўзғор буюм-ларини тўқишда эса тор ғалтакли дастгоҳдан фойдаланилган. Гиламлар жундан тўқилган. Гилам ва бошқа буюмларнинг чекка хошияси учун ипак ип қўл-

---

<sup>54</sup> Султанов М.Х. Этнографические наблюдения в Сурхандарынской области // Материалы по истории Узбекистана. – Т., Фан, 1966. – С. 74-75.

ланган. 1870 йилгача гилам учун фақат табиий бўёқлардан фойдаланишган. Кейинчалик табиий бўёқлар ўрнини анилин бўёқлар эгаллайди. Бўёқлар бир-биридан аниқ ажралиб турадиган қизил, тўқ сариқ, кўк, яшил, оқ, қора рангдан иборат бўлган. Гиламлар тўқилиши ва безаклари жиҳатидан ҳам бир-биридан алоҳида ажралиб туради. Қоқма, ғажари, терма, беш кашта ёки ҳурбовлик (нақшга кўшимча ип кўшиш) усулида тўқилган гиламлар бир-биридан фарқ қилади. Араби гиламлар безаклари тишсимон, поғонасимон, квадрат, ромб, учбурчак шакллардан иборат. Безакларга кўшимча сифатида турли рангларда занжирсимон квадрат ёки ромб шакллари кўшилган. Араби гиламлари билан ўзбек гиламлари тўқилиши, безаклари (геометрик шакллар алмашилиши) жиҳатидан муайян умумийликка эга. Бу икки мусулмон халқ анъаналари яқинлигидан келиб чиққан. Шунингдек, ўзбек ва араби гиламларнинг ўзаро фарқли жиҳатлари ҳам бор.

Сурхон воҳасида эчки жунига талаб катта бўлиб, маҳаллий ҳунармандлар ундан *гилам, кигиз, хўржун, қоп, арқон, матолар, қўй терисидан этик, маҳси, кавуш, меш, дам, чолвар, камар* каби буюмлар тайёрланган.

Гидам тўқиш касбини уй шароитида оиланинг кекса ёшли аёллари ўргатган ва қизлар болалик вақтидан бошлаб урчуқ йигиришга ва сўнгра вақти соати етгач, ўрмак(гидам тўқиш - С.Д.) тўқиш ҳунарини ўзлаштириши шарт бўлган. Улар асосан, поёндоз, халтача, мапрамачлар тайёрлашган.

**Гидам турлари.** Қашқадарё воҳасида гидамларнинг энг машҳур - *гажари гидам, қаттиқ гидам, тақир гидам, арава гидам, араби гидам* ва Сурхондарёда эса, *тақир, шерозий, шойи, гажакли, араби, терма, ироқи, қоқма, тақир, шол, бозорий, қуроқи* каби турлари халқ орасида кенг тарқалган. Сурхондарёда гидамнинг патсиз тури ривожланган бўлиб, бундай гидамлар “қоқма гидам” деб аталган. Бундан ташқари гидамлар уларга туширилган гуллар ва нақшинкор безакларнинг шаклига қараб ҳам *олча, қулф-калит, қўзи тиши, тумор гул, чумчуқ боши, бўри кўз, қуроқ гул, балиқ кўз, гулдор, атлас, иттовон* каби бир неча турларга бўлинган<sup>55</sup>. Гидамларнинг бундай аталиши ўзига хос рамзий маъно акс этган. Масалан, *қулф-калит* номли гидам бир-бирига қарама-қарши турган шохдор кўчқор калласини эслатувчи тасвир туширилган бўлиб, уй эгасининг эшиги дўстга очик, душманга ёпиқлигини

---

<sup>55</sup> Дала ёзувлари. Сурхондарё вилояти. 2010 йил.

билдирувчи рамз ҳисобланган<sup>56</sup>. *Бўриқўз* деб аталувчи гилам эса хонадон аъзоларини бало-қазодан ва инс-жинслардан асровчи, ҳимояловчи буюм сифатида қадрланганлиги боис уй тўрида ҳамманинг кўзи тушадиган ерга осиб қўйилган. Бу гилам асосан безаклари оқ айлана ичига қора гардиш ва нукталар туши-рилган ҳолда тўқилган. Шунингдек, байрам, сайил, тўй-маракаларда қиматбаҳо совға ва соврин сифатида ҳам қадрланган.

Ғажари гилам - чорвачилик билан шуғулланувчи аҳолининг энг оммабоп гиламларидан саналиб, тўқилишининг ўзига хослиги билан ажралиб туради. Бу гиламларда йўл-йўл чизиқлар билан узунчоқ нақшлар туширилиб, ранг-баранг шаклда товланиб туради. Оқ тагликда тўқ қизил, қора тагликда сариқ гул маҳаллий аҳолининг ўзига хос локал ечими ҳисобланади. Тўқ қизил, яшил рангларни қора, оқ, қора йўллар бир-биридан ажратиб туради. Айнан бундай ранглар уйғунлиги ғажари гиламлар учун анъанавийдир. Безаклар тор йўлларга тикилгани учун уларнинг барча узвлари чўзиқроқ ҳолда шакл олади.

---

<sup>56</sup> Турсунов С. ва бошқалар. Сурхондарё этнографик макон. – Тошкент.: Академнашр, 2011. Б.62.

*Ғажари гилам* тўқишда ингичка қилиб йигирилган жун иплардан фойдаланиб, чийратиб бўлгандан кейин бўйаш олдидан роса чингланади, яъни иккита катта - катта қозик қоқиб тайёр иплар айлантириб солинади ва қайноқ сув қўйилиб, ўртасидан урчуқ солиб, нам ҳолдаги иплар урчуққа ўраб айлантирилади. Бу усул бир неча бор такрорланиб, иплар ўралган ҳолда қуритилади. Бундай йигирилган иплар анча ингичка бўлади ва гиламнинг чиройли чиқишини таъминлайди.

Ғажари гилам учун икки қават ип қилиб ўрмак қурилади. Ҳар иккала ип қўшилиб, жуфт ҳолда кузув ипга боғланади ва қўшқузув деб аталади. Бунда со-линадиган нақшлар бир текис чиқади. Кузув боғланиб, ўрмак жойлаштирил-гандан сўнг турли нақшлар солинади ва юзига қизил ип чиқиб оқ иплар тагида турган бўлса, нусха олинаётган гиламнинг нақшига қараб ип санаб тагидаги оқ ип юзига олиниб, ўрнига ўша кузув ипдаги қизил ип ботирилади. Ғажари гилам терма қилиб тўқилганлиги учун тўқиш жуда диққат ва катта эътибор талаб қилади.

*Ойгилам* ҳам қўнғиротларнинг уй деворига осиб қўйиладиган безак гила-ми бўлиб, келинларнинг сепига 1-2тача солинган. Ойгиламини тўқиш учун оқ қўй жун

титилиб, таралиб, йигирилади. Кейин қайноқ сувда тозалаб ювилади ва қуришиб калава қилинади. Ойгиламнинг юзи, яъни нақшли қисмини тўқиш учун битта тўқиб бўлинган ойгиламдан андоза сифатида фойдаланиб, нақшидан нусха кўчирилади.

*Тақир гилам* йирик-йирик тўқилган бўлиб, уни бутун энини қоплаб олган меҳроб шаклидаги безагидан ажратиб олиш мумкин.

Ўзбек гиламлари орасида айниқса, Жанубий Ўзбекистонга хослари ўзининг нақшлари, тўқилиш услублари ва безалишига кўра локал хусусиятлар касб этади. Бу хусусиятлар эса аҳолининг гилам тўқиш технологияси, гиламлар учун ишлатиладиган хом-ашё ва уларни бўяшга кетадиган бўёқларга боғлиқ. Гиламдўзлик анъаналари эса бугунги кунгача ўз аҳамиятини сақлаб қолган ва воҳалар аҳолиси эҳтиёжига кўра тўқилиб келинмоқда.

### **Фойдаланилган адабиётлар рўйхати:**

1. Бўриев О. Хўжамбердиев Т. Ўзбек халқи боқий қадриятлари (Этнотарихий лавҳалар). Қарши. “Насаф”. 2005. 73-бет.
2. Васильева Г.П. Туркмены-нохурли. // СЭС. 1. М., 1954. С. 82-215.
3. Давлатова С.Т. Қашқадарё миллий кийимлари: анъанавийлик ва замонавийлик. - Т: Янги аср авлоди, 2006. 94-бет.
4. Жабборов И. Ўзбек халқи этнографияси. – Т.: Ўқитувчи, 1994. Б.309.
5. Гюль Э. Қўнғирот гиламлари // Мозийдан садо. 2004 №1. б.8.
6. Гюль Э. Ковроткачества Байсуна // История и традиционная культура Байсуна. Труды Байсунской научной экспедиции. Вып.2. Т., 2005. С.27.
7. Гюль Э. Своеобразие этнокультурных взаимодействий в искусстве Узбекистана XIX – нач. XX вв.// Марказий Осиёда анъанавий ва замонавий этномаданий жараёнлар. 2.қисм.Т., 2005. 71-бет.
8. Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // СМАЭ. Т.7. - Л., 1928. С. 139-140.
9. Мошкова В.Г. Ковры народов Средней Азии конца XIX – начала XX вв. Ташкент: Фан, 1970. С.105.
10. Султанов М.Х. Этнографические наблюдения в Сурхандарынской области // Материалы по истории Узбекистана. – Т., Фан, 1966. – С. 74-75.

11. Турсунов С. ва бошқалар. Сурхондарё этнографик макон. – Тошкент.: Академнашр, 2011. Б.62.
12. Томина Т.Н. Ткани и одежды кочевых и полукочевых народов Средней Азии. – М.: Наука, 1989. С.231.
13. Фахретдинова Д.А. Декоративно-прикладное искусства Узбекистана. Ташкент, 1972. С.162.
14. Қобулов Э. Сурхон воҳаси хўжалиги. – Тошкент.: Академнашр, 2012. Б.183
15. Ҳакимов А. Қашқадарё вилоятининг анъанавий хунармандчилиги // Мозийдан садо. 2008. №4. 4-бет.
16. Ҳакимов А, Носирова З. Косонсой анъанавий каштачилиги // Мозийдан садо. №1., 2009. 8-бет.
17. Муаллифнинг 2009-2016 йилларда Ўзбекистоннинг Қашқадарё, Сурхондарё, Фарғона, Бухоро вилоятларида олиб борган дала тадқиқотлари материаллари.



**ЎЗБЕК МИЛЛИЙ ҲУНАРМАНДЧИЛИГИ:  
АНЪАНА, УРФ-ОДАТ ВА МАРОСИМЛАР.**

**Саодат Давлатова**

**Резюме:** Бу мақолада ўзбек миллий ҳунармандчилиги билан боғлиқ анъана, урф-одат ва маросимларнинг Жанубий Ўзбекистонга хос локал хусусиятлари борасида ёритилади. Шунингдек, унда ҳунармандчилик бирлашмалари, уларда ҳунар турлари билан боғлиқ урф-одат ва маросимларнинг аҳамияти, ўтказилиш тартиби, уларнинг иштирокчилари ҳақида батафсил ёритилади. Бундан ташқари, бошқа халқлар ҳунармандчилиги хусусиятлари билан таққосланади.

**Калит сўзлар:** Марказий Осиё, Жанубий Ўзбекистон, ўзбек ҳунармандчилиги, урф-одат, маросим, анъана, ҳунармандчилик бирлашмалари, уста, шогирд, белбоғ боғлаш маросими, ҳунармандчилик устахонаси, бобо, оқсоқол, пир, рисола қоидалари, ҳунармандчилик турлари, темирчилик, саннонпазлик, ҳунармандчилик маҳсулотлари.

Марказий Осиё узоқ асрлар мобайнида халқларнинг анъанавий ҳаёти ва урф-одатлари билан чамбарчас боғлиқ хунармандчиликнинг йирик марказларидан бири бўлиб келган. Қолаверса, уста хунармандлар турли касб-хунарларнинг бадий ва техник усуллари, безаклари, анъаналарини яратиб, такомиллаштириб, уларни ўз шогирдларига етказишган.

Шунингдек, узоқ йиллар давомида шаклланган ва тараққиёт босқичларини бошидан кечирган ўзбек халқ хунармандчилигида уста-шогирд анъаналарини ўрганиш ҳамда бугунги кун замонавий хунармандчилигидаги кўринишлари билан солиштириш, қадимий анъаналарни модернизация қилишда ва ёш авлод онгида миллий кадриятларга садоқат руҳини шакллантиришда, ўша анъаналарни қайта тиклаш, уларда касбий малака, маҳоратларни оширишда ҳам катта аҳамият касб этади. Айниқса, хунармандчиликнинг ривожланишида инсон омили муҳим бўлиб<sup>57</sup>, уста-шогирд муносабатлари эса алоҳида ўрин тутган.

Жумладан, ўзбек анъанавий хунармандчиликнинг ўзига хос хусусиятларидан бири - маълум бир соҳа

---

<sup>57</sup> Тойнби А. Ж. Постигение истории. – М., 1991. – С.247.

хунармандларининг муайян ижтимоий ташкилотга эга бўлишидадир. Бу ташкилотлар ўзига хос жамоатчилик анъаналарига таянган махсус уюшмаларга бириккан бўлиб, хунармандчилик техникаси ва ишлаб чиқариш характери билан боғлиқ равишда ўз ҳамкасблари манфаатини кўриқлаш мақсадида ташкил топган. Ўзбек хунарманд-усталари ўз уюшмаларига эга бўлиб, бу уюшмалар маҳаллий аҳоли орасида “касаба” деб аталган<sup>58</sup>. Касабалар хунармандчиликни ташкил этишда ўзига хос ички бошқарув органи сифатида муҳим ўрин тутган. Хоразмда касаба аъзолари “улпагарлар” дейилган<sup>59</sup>.

Қашқадарёда эса касабанинг ишлари билан шуғулланувчи киши марказда бўлиб, у бобо, яъни катта бобо деб аталган<sup>60</sup>. Шаҳрисбз шаҳрида эса металга ишлов берувчиларнинг бошлиғи, яъни *голиб* нафақат Шаҳрисабзлик темирчиларнинг балки, Китоб, Яккабоғ, Чирокчи туманлари ва бошқа дашт, чўл ва

---

<sup>58</sup> Пещерова Е.М. Гончарное производства Средней Азии.-М-Л.:АН СССР,1959. с.311

<sup>59</sup> Тураева С.Р. XVIII асрнинг иккинчи ярми – XIX асрнинг 70-йилларида Хива хонлиги хунармандчилиги тарихи. Тарих фанлари ном. дараж. олиш учун ёзилаган дисс. - Тошкент, 2010. - 139-бет.

<sup>60</sup> Пещерова Е.М. О ремесленных организациях Средней Азии в конце XIX \ начале XX в. // КСИЭ. Вып. XXXIII. 1960. М., с.41.

кишлоқлардагиларнинг ҳам бошлиғи саналган<sup>61</sup>. Катта бобо бир неча цехларнинг бошлиғи ҳисобланиб, уларни хаттоки, Шаҳрисабз, Китоб, Яккабоғ ва Чироқчи кулолларига ҳам бош бўлишгани ҳақида кекса хунармандлар эслашади<sup>62</sup>. Уларнинг айтишига қараганда, энг сўнги кекса бобо Шаҳрисабзда яшаган. Уни юқоридаги шаҳарларнинг кулоллари сайлашган. Уни сайлашаётган пайтда цехда йиғилганлар йигирмата лаълида - (бист лаъли) турли хил ширинликлар, тортлар ва матолар олиб келишган<sup>63</sup>. Катта усталар бу поднослардаги ширинликлар билан оғалиқнинг олдига боришиб, унга катта бобони сайлашганликлари ҳақида ҳисобот берганлар. Оғалиқ уларни қабул қилган ва меҳмон қилиб сайланган бобога халат, чопон кийдирилган. Оғалиқ эса катта бобо сайлангани ҳақида амирга хат ёзган ёки шахсан етказган. Амир эса сайланган катта бобо учун у қайси хунармандчилик тури учун сайланган бўлса, унга махсус ёрлик юборган. Оғалиқ эса буни бобога етказган. Бобо цехлардаги барча ечилиши лозим бўлган

---

<sup>61</sup> Ўша ерда.

<sup>62</sup> Дала ёзувлари. Шаҳрисабз тумани. 2010 йил.

<sup>63</sup> Бу ҳада Ценкирнинг айтишича соврин деб аталган. J.Zenker. Dictionnaire turc-arab-person. Leipzig, 1886, p. 494.

муаммоларни ҳал этган, бироқ катта усталарни жойларига тайинлаш учун эса доимо оғалиқ билан маслаҳатлашган. Оғалиқ (Шаҳрисабзда оғалиқ, Қаршида оғалук)лар ҳам ўз навбатида сайланишган. Уларни халқнинг энг сара вакиллари сайлашганки, бу вакиллар ҳам халқнинг тарафдорларидан бўлиши керак эди. Ва улар ўз навбатида беклардан ҳеч қандай ёрдамсиз ўзлари амалга оширишган. Боболар қайсики кўплаб уста ва ишчилар, яъни *луччаконлар* – камбағаллар, қашшоқлар, бева-бечоралар бор цехларда юқори лавозимга эга бўлган.

Заргарликда боболар туманлардаги цехларнинг бошлиқларисиз сайланган ва уни қози калон(Бухоронинг олий суди)га тақдим этганлар. Қози калон қачонки амирдан шаҳодатнома олгандан кейин сайланган бобонинг номига ёрлик юборган.

Тарихий манбаларнинг гувоҳлик беришича, Марказий Осиёда бундай ҳунармандчилик уюшмалари Х асрлардаёқ мавжуд бўлган экан<sup>64</sup>. Бундан ташқари, бундай касаба уюшмаларнинг пайдо бўлишига йирик ҳунарманд – савдогарлар ҳам сабаб бўлган. Улар асосан четдан рақобатчининг пайдо бўлишини ҳоҳламаганлар, шу сабаб

---

<sup>64</sup> История народов Узбекистана.-Т., 1950.-Т.1.с.224

хунармандчилик уюшмаларида бир қанча уста-хунармандларга бош бўлиб маҳсулот ишлаб чиқарганлар. Хунармандчилик устахоналари асосан маҳалла-гузарларда жойлашган бўлиб, хунармандларнинг ўзлари ҳам шу гузарларда яшашган<sup>65</sup>. Ҳатто, бозорда ёки савдо расталарида яқинроқ ерда жойлашган алоҳида дўкон ҳамда устахоналарига эга хунарманд уюшмалари ҳам мавжуд бўлган.

Маълумки, Марказий Осиёда хунармандчиликнинг турлари, хусусан *мато тўқиш (тўқувчилик), каишачилик, зардўзлик, гиламдўзлик, бўёқчилик, мисгарлик, дегрезлик, темирчилик, заргарлик, кулолчилик, ёғоч ўймакорлиги* ва бошқа бир қатор хунар турлари бўлганки, уларда моҳир хунарманд-усталарнинг эстетик диди ва маҳорати акс этиб туради. Албатта, бу усталар узоқ ривожланиш йўлини босиб ўтган бўлиб, уларда ўзига хос анъана ва ишлаб чиқариш усулларининг бетакрор услубга эгаллиги, буюм шакллари, безаклари билан ажраб турадиган хунармандчилик мактабларини вужудга келтирган. Шу боис ҳам йирик-йирик хунармандчилик марказлари ўртасида узлуксиз маданий

---

<sup>65</sup> Қадимги Кеш – Шаҳрисабз тарихидан лавҳалар.Т.,1998.б.172

алоқалар туфайли улар яратган асарларда ўзаро ўхшашлик ва яқинликлар мавжуд бўлганлигини кўрсатади.

Ҳунармандчилик уюшмалари қошида бобо ва оқсоқол турган бўлиб, бирлашма фаолияти махсус ҳужжат, рисола<sup>66</sup> асосида амалга оширилган. Рисолада соҳага оид ахлоқий, ҳуқуқий ва ижтимоий нормалар шариат қонунларига асосланган ҳолда баён этилган. Жумладан, мазкур ҳужжатда технологик жараёнлар, маҳсулотларнинг турлари, сифати, меҳнат қуроллари ва ҳунармандчиликнинг ушбу соҳасига оид турли хил урф – одат ва маросимлар батафсил ёритилади. Рисолада баён этилган масалалардан ташқари, ривоят ва ибратли матнлардан ҳам шогирдларни тарбиялаш мақсадида фойдаланилган. Шунингдек, рисолада уста ва шогирд мажбуриятлари ҳам белгилаб қўйилган бўлиб, унга кўра уста ўз шогирдига шариат, тариқат илмидан сабоқ бериши, уни тарбиялаши, ўз ҳунарини пухта ўргатиши лозим

---

<sup>66</sup> Батафсил қаранг: Комаров П.А. Несколько слов о рисола // Туркестанские ведомости., Ташкент, 1901, №45., Гаврилов М.Ф. Рисола сартовских ремесленников. Т., 1912. Его же. О ремесленных цехах Средней Азии и их статусах- рисола // Изв. Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып. III. Т., 1928., С.354-357.; Сухарева О.А. Рисола как исторический источник // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока., М., 1984., С.201-215 и др.

бўлган бўлса, шогирд эса ўз мажбуриятига кўра устозини хурмат қилиши, унга самимий муносабатда бўлиши ва устанинг рухсатисиз устахонани тарк этмаслиги керак бўлган<sup>67</sup>.

XIX асрнинг охири – XX аср бошларида ўлкамиз худудида мавжуд бўлган барча хунармандчилик бирлашмалари ўзининг асрлар давомида шаклланиб келган урф-одат ва маросимларига эга бўлган. Бу бирлашмалар Фарбий Европа мамлакатларининг хунармандчилик бирлашмалари каби ягона мақсад яъни, хунармандлар манфаатларини ва уларнинг фаолиятини ислоҳ қилиш йўли орқали ҳимоя этишдан иборат бўлган<sup>68</sup>.

Ўрта аср цехларида бундай фаолият асосан, аъзолар билан иқтисодий муносабатларда асосий роль ўйнайди. Жумладан, Ўрта Осиёга хос бўлган кўринишлар системали(тизимли) ёрдам тарзида цех хунармандларига хўжалик мақсадларда, уюштирилган жамоавий тарздаги ёрдамдир. Бирлашмаларда хунармандлар жамоавий тарзда

---

<sup>67</sup> Атаджанова Д. Рисола – источник по изучению отдельных отраслей истории ремесла // О'zbekiston tarixi. Т.,2005.№2. С.82.

<sup>68</sup> Пешерова Е.М.О ремесленных организациях Средней Азии в конце XIX – начале XX вв.... С. 315.



битта ишлаб чиқаришга уюшган бўлиб, бу анъаналар бугунги кунгача ўз аҳамиятини йўқотмаган.

Бирлашмалар асосан четдан у ёки бу ишлаб чиқариш учун ёрдам сўраши, битта турдаги икки хунарманднинг маҳсулот ишлаб чиқариши кўпайишига кўмаклашиш, маънавий баъзан ҳуқуқий жавобгарлик, эҳтиёткорлик билан буюртмани тез бажарилиши, ишлаб чиқариш ва хунармандлар ўртасидаги ўзаро ҳисоб-китобларни назорат қилишга ўхшаш масалаларни ҳам ҳал этган.

Хунармандчилик оқсоқоллари ва сарқори ёки ишбошчилари, бугунги кунгача алоҳида хунармандлар гуруҳларида ҳам мавжуд бўлиб, битта умумий машғулот остида бирлашиб, маъмурий ташкилий ишларни бажарганлар. Қолаверса, ҳукумат бошқаруви ва хунармандлар орасидаги воситачи ҳисобланиб, баъзан "софдил даллол" сифатида уларнинг савдо ишларида ҳам иштирок этган<sup>69</sup>. Демак, ўз-ўзидан кўриниб турибдики, оқсоқол цехнинг малакали ва "мўйсафид"ларидан бўлиб, шариат қоидалари, ўтмиш васиятларнинг ҳимоячиси

---

<sup>69</sup> Бухоронинг Вобкент тумани оқсоқоли роли ҳақида қаранг. Современ. Кишлак Ср. Азии. В.ІУ стр. 141.

хамдир. Шунингдек, Ўрта Осиё цехларида маҳсулот айирошлашни тартибга соладиган ва бу ҳаракатларни бирдек ушлайдиган, бир хил турдаги ва бир вақтда яратиладиган маҳсулотлар ишлаб чиқаришда цех аъзоларини тузиш ёки улар ишлаб чиқарадиган маҳсулотларни сони, миқдорини чегаралайдиган иш юритувчи киши ҳам ҳисобланади.

Хунармандчиликка оид урф – одат ва маросимларнинг аксарияти, аждодлар култи билан боғлиқ ҳолатда бўлган. Маҳсулот ишлаб чиқарувчилар асосан усталар, ёлланма усталар ва шогирдлардан иборат бўлган. *Бобо* уюшма, яъни касаба бошлиғи бўлиб, обрўли хунармандлар ичидан сайланган ва аксарият ҳолларда умрини охиригача шу лавозимда турган<sup>70</sup>. Бобо лавозими асосан XIX – XX аср бошларигача сақланиб қолган. Бошқа бир қатор хунармандчилик турлари , жумладан, темирчилик, дегрезлик, мисгарлик, ўймакорлик, кўнчилик ва бошқа касаба бошлиқлари *оқсоқол* ёки *золиб* деб ҳам номланган<sup>71</sup>. Ўрта Осиё хунармандчилик бирлашмаларига

---

<sup>70</sup> Сухарева О.А. К истории городов Бухарского ханства (Историко-этнографические очерки).-Т.,1958.с.100-107.

<sup>71</sup> ПешероваЕ.М. кўрсатилган асар....316-бет.

хос оқсоқол лавозими, Туркиянинг цех корпарацияларида "ога-уста"<sup>72</sup> номи билан юритилади.

Кулолчилик ҳамда тўқимачилик устахоналарида ҳам бобо, ҳам оқсоқол лавозими мавжуд бўлган бўлиб, иккаласи ҳам уста- хунармандлардан сайлаб қўйилган. Касабанинг ҳақиқий бошлиғи бобо бўлиб, оқсоқол унинг ёрдамчиси саналган. Бобо ёки оқсоқолни сайлашда уюшманинг барча аъзолари иштирок этишган. Оқсоқолликка тайинланувчи устанинг ёши аҳамият касб этмаган ва у умр бўйи шу лавозимда қолмаслиги ҳам мумкин бўлган. Оқсоқол уюшма аъзоларининг норозилиги билан лавозимдан четлаштирилиши ёки бобонинг ўлимидан кейин унинг ўрнига янгиси сайланиши ҳам мумкин бўлган. Жумладан, заргарларда уюшма бошлиқлари саркор деб номланган ва улар кўпинча сарой амалдорларидан бўлган<sup>73</sup>.

Маълумки, боболар уюшма аъзолари олдида ушбу хунармандчилик соҳаси пири номидан иш тутган. У

---

<sup>72</sup> Гарбузова В.С. Эвлия Челеби о стамбульских ювелирах XVII в // Труды отдела истории культуры и искусства Востока. Т. III. - Л., 1940. - С. 314-324.

<sup>73</sup> Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара конца XIX- начала XX века.-Т.,1962.с.54

\* Пойкор- бобонинг хизматида бўлган юқори табақа аҳлидан тайинланган ёш хизматчи ҳисобланган.

бошлиқ сифатида шогирдларини усталikka қабул қилишда фотиҳа берган, устоз кўрмаган ҳар қандай шогирдни яъни уюшма устаси қилиб қабул қилиш ҳам фақат бобо томонидан ҳал этилган. Бундан ташқари, бобонинг қўл остида уюшманинг барча халифалари бириккан бўлиб, улар деярли бобонинг уйида яшашган. Шунингдек, бобо оқсоқол ва халифалар ўртасидаги келишмовчиликларни ҳам ҳал қилган, ёрдамга муҳтож ёки бемор халифалар бўлса, уларни қўллаб-қувватлаган. Баъзи бир боболар бойбадавлат бўлиб, нафақат ўз уюшмаси балки бошқа хунармандчилик уюшмалари аъзолари томонидан катта ҳурматга сазовар бўлиб, ночор аҳволда бўлган касаба бошлиқларига ёрдам берганлар. Ҳаттоки, ишчи кучига муҳтож бўлган уюшмаларга ишчилар жўнатилиб турилган. Баъзи ҳолларда боболар халифалар билан устахона бошлиқлари орасидаги келишмовчиликларни ҳам бартараф этишда ёрдам беришган. Бу муаммолар бобо пойкори\* орқали ҳал этилган. Пойкор бобонинг барча топшириқларини бажарган, яъни ёлланма ишчиларни ишдан бўшатган, уста керак бўлган устахоналарга ишчиларни ҳам жойлаштирган. Улар ўз хизмати учун келишаолмаётган ҳар иккала томондан икки танга-дан

ундириб олишган. Вазият аниқланиб, келишмовчилик устахона бошлиғи зарарига ҳал этилган, баъзида устахона бир неча кунга ёпиб ҳам қўйилган. Бобонинг қўл остида нафа-қат хунармандлар, балки савдогарлар ҳам бириккан. Масалан, тўқимачилик устахона-ларида матоларга берилган буюртмалар фақат бобо орқали ўтган. Юқори табақа вакил-лари ўз буюртмаларини боболарга етказган ва тайёр маҳсулот ҳам олдин унинг кўригидан ўтиб, буюртмачига етказиб берилган.

Оқсоқоллар уюшма назоратидан ташқари, бозор билан боғлиқ масалалар билан ҳам шуғуланганлар. Улар маҳсулот сифатини назорат қилган, ҳамда ушбу маҳсулот сифатига яраша сотилишини таъминлаган. Улар иштирокида алоҳида усталар билан буюртмага оғзаки шартномалар тузилган. Ўз хизмати учун оқсоқоллар йилига тўрт марта бир бозор кунининг бутун фойдаси ҳисобига ҳақ олган. Алоҳида олинган бундай кунларда даромаддан кимдир ўмариб кетмаслиги учун қаттиқ назорат қилинган. Кейинчалик йирик шаҳарларда бобо бошқаруви йўқолиб, уларнинг ўрнини оқсоқол ва ғолиблар эгаллаган<sup>74</sup>. Чеккароқ ўлкаларда бобо лавозими касаба

---

<sup>74</sup> Пешерева Е.М. кўрсатилган асар...с.317.

бошлиғи, пирлар ўринбосарлари сифатида уюшмалар қанча фаолият кўрсатган бўлса шунча вақт мавжуд бўлган.

Ўлкада мавжуд хунармандчилик турларининг бошқарув тартиби жамият бошқарувининг маълум бир соҳадаги содда идора қилиш усулига асосланган бўлиб, у аср-лар давомида такомиллашиб давр руҳига мослашиб борган. Рус босқини натижасида ўлка-га капиталистик муносабатларининг кириб келиши, хунармандчилик корхоналарининг йириклашуви, товар-пул муносабатларининг аҳоли ҳаётида катта ўрин эгаллаши хунар-мандларнинг идора усулини маълум бир ўзгаришларга олиб келган. Ўз навбатида, шу вақтгача амал қилиб келган бобо ва оқсоқол хизматида бўлган эҳтиёжнинг камайиб бори-ши, шогирдларга хунар ўргатиш учун маълум миқдорда ҳақ олина бошланиши, усталарнинг кўплаб масалаларни шаҳар, уезд маъмурияти билан яқка тартибда ҳал қилишга одатланиши юқоридаги талаблар аста-секин издан чиқишига сабаб бўлди. Аммо шунга қарамаздан, хунармандларнинг ўзини-ўзи бошқариш тартиби ўлканинг сиёсий-иқтисодий ҳаётида муҳим ўрин тутди ҳамда хунармандчилик соҳаларининг

сақланиб қолиши ва бизгача етиб келишида муҳим аҳамият касб этди.

Ҳунармандчилик уюшмалари уюшма бошида бобо (кулолчилик, тўқимачилик, нонвойчилик, отбоқарларда), оқсоқол ёки ғолиб (темирчилик, дурадгорлик, кўнчилик ва бошқаларда), устакор яъни устахона эгаси ва унинг фарзандлари, қариндош-уруғлари, кейин халфалар, шогирдлар тартибдаги ҳунармандлар гуруҳидан ташкил топган. Четдан келган ёлланма ишчилар *халфа* деб номланган. Уларнинг шогирдлардан фарқи шундаки, халфалар асосан шогирдликдан юқори даражага кўтарилган уста ҳунармандлар бўлиб, ўзларининг устахоналарига эга бўлмаганликлари учун ҳунармандчилик уюшмаларида ёлланиб ишлаганлар(улар деярли ўз усталари қўлида меҳнат қилган<sup>75</sup>) ва иш ҳақи олишган. Унинг шогирддан фарқи шундаки, у анча эркин бўлган, иккинчидан, уста билан келишувга мувофиқ иш ҳақи олган. Халфа истаган пайтида ўз устасидан кетиб ишлаши ва бошқа устага ёлланиши мумкин эди.

---

<sup>75</sup> Дала ёзувлари. Сурхондарё вилояти. Шеробод тумани. 2009 йил.

Пешерова Е.М<sup>76</sup>. манбаларни таҳлил этар экан, бир қатор тадқиқотчиларнинг *халфа* терминига изоҳига қўшилмайди Унингча, халфа бу бир неча олимларнинг фикрича шо-гирд эмас, балки бошқалардан фарқли ўлароқ, ёлланма ишчидир. Яъни, у келишилган иш ҳақи эвазига ёлланиб ишлайдиган ишчи ҳисобланади.

Корхона бошлиғи уста деб юритилиб, унинг қўл остида бир неча халфа, яъни ёрдамчи ва шогирдлар касб – хунар ўрганар ҳамда хунармандчилик маҳсулотлари ишлаб чиқарар эдилар<sup>77</sup>. Одатда, шогирдлардан ёрдамчи ишчи кучи сифатида корхонадан таш-қари, уй хўжалигида ҳам кенг фойдаланиларди. Малакали усталар ҳар кимни шогирд қи-либ олавермас ёки шогирдликдан халифаликка кўтармас эдилар. Масалан, ўша даврнинг таниқли хаттотлари ёки наққошларига, заргару зардўзларига, фақат бой хонадонларнинг фарзандларигина шогирд бўла оларди. Шу боис ҳам хунармандлар шаҳарнинг маданиятли табақаси гуруҳига мансуб кишилар эдилар.

Хунармандчилик уюшмаларида касаба уйи-тақия мавжуд бўлиб, у қўллаб-қувват-лаш, таянч, бошпана, дам

---

<sup>76</sup> Пешерова Е.М. Из истории цеховых организацией в Средней Азии...С. 34-35.

<sup>77</sup> Ўзбекистон Республикаси .Энциклопедия.Т.,1997.Б.138.



олиш жойи деган маъноларни англаган. Тақия одатда, кўпгина ёлланма ишчиларга эга бўлган уюшмаларда мавжуд бўлган. У уюшма аъзолари томонидан йиғилган пул ҳисобига қурилиб, яшаш хонаси – хужралардан ва чойхонадан иборат бўлган. Унда вақтинчалик бошпаналар ҳам мавжуд бўлиб, шаҳарга иш излаб келган ёл-ланма усталар яшаганлар. Юқори малакали усталар тақияда яшамаганлар, улар ишлатиш-га олиб келган уста уйда яшаган. Тақия шунингдек, уюшма клуби вазифасини бажариб, у ерда ишчилар ва хунармандлар ҳордиқ чиқарганлар<sup>78</sup>.

Ўрта Осиёнинг барча шаҳарларидаги каби Бухорода ҳам халфаларга бўнак - пиндисиз қарз бериш удуми мавжуд бўлган. Қарздор халфа бошқа устахонага ўтиши таъқиқланган ва фақатгина бошқа устахона эгаси унинг қарзини узиб, ўзига ўтказиши мумкин бўлган. Бўнак асосан кўп сонли ёлланма ишчи кучи керак бўлган уюшмаларда, асосан этикдўзлар, тўқимачилик устахоналарида ва қисман кулолчиликда мавжуд бўлган. Бу анъана мисгарлар, заргарлар ва зардўзларда учрамаган, чунки уларда халфалар деярли бўлмаган. Мисгарлар

---

<sup>78</sup> Пешерева Е.М. кўрсатилган асар..с.327

шогирдларини маълум даражада касбга ўргатганларидан сўнг, усталикка фотиҳа бериб, уларга устахоналар очишга кўмаклашганлар ёки ўз устахонала-рида уста билан бир қаторда ишлашларига рухсат берганлар<sup>79</sup>.

Ҳунармандчилик уюшмалари аъзоларининг қуйи табақаси вакили шогирдлар бўлган. Шогирдлар четдан устага ёшлигидан ҳунар ўрганиш учун ёлланиб, 5-15 йил давомида ёрдамчи ишларни бажариб туришга мажбур бўлган. Улар иш хақи олиш ҳуқуқига эга бўлмаганлар ва асосан қора ишларни бажарганлар. Уларнинг маълум иш вақти белгиланмай, тонг отгандан кун ботгунгача давом этган<sup>80</sup>. Заргарлар ва зардўз уста-лар четдан жуда кам ҳолларда шогирдликка олинган. Бу ҳунармандчилик турларида асосан касб-ҳунарни мерос қолдириш удуми мавжуд бўлиб, деярли барча заргар ва зар-дўзлар устазодалар бўлган. ХУІ асрда шогирдликка олиш тўғрисидаги шартномалар ёзма тузилганлиги ва

---

<sup>79</sup> Пешерева Е.М. кўрсатилган асар...с.321

<sup>80</sup> Мукминова Р.Г. Очерки по истории ремесла в Самарканде и Бухаре вХІУ веке.-Т.,- с.154-157.

шогирдлик муддати қисқарок (5 йил муддатгача ) тузилганлиги хақида маълумотлар мавжуд<sup>81</sup>.

XIX-XX аср бошларида эса заргарликда ҳам четдан олинган шогирдлари мавжуд бўлгани, ҳунар ўрганиш муддати эса 10 йилдан 15 йилгача чўзилган ва ёзма хужжатлар имзоланмагани борасидаги маълумотлар адабиётларда учрайди<sup>82</sup>.

XX аср бошларида шогирдларнинг аҳволи анча яхшиланган бўлиб, ҳунармандчилик корхоналарида ишлаётган 17 ёшгача бўлган шогирдлар умумий овқатланиш вақтидан ташқари 3 соат мактабда ўқиб келишга ҳақли бўлган<sup>83</sup>. Шогирд йиллар давомида ҳунар ўрганиб, маълум даражага эришгандан кейин уста унга усталик учун фотиҳа ва ўрганган ҳунарига қараб унинг қўлига иш қуроли ҳамда бир марта бирор буюмни ишлаб чиқаришга етадиган хом-ашё берган . Шогирдлар устазода бўлса, фотиҳа олгандан кейин устози ёнида ёки

---

<sup>81</sup> Мукминова Р.Г. Социальная дифференциация населения городов Узбекистана конец ХУ-ХУІв.-Т.:Фан, 1985. с.81

<sup>82</sup> Сухарева О.А. Кўрсатилган асар.с.161; Гулямов Я.Г. Из истории организации ремесла в Ферганской долине.....с.29

<sup>83</sup> Ўз.Р.МДА.Фонд И-1.опись-12. Дело-.1775.

бирор бир устахонасида келишув асосида ёлланиб ишлаган<sup>84</sup>.

Ўзбек хунармандчилиги билан боғлиқ анъана, урф-одат ва маросимлар алоҳида локал аҳамиятга эга бўлган. Жумладан, Ўзбекистон жанубий ҳудудлари (Қашқадарё ва Сурхондарё вилоятлари)да ҳар бир хунарманд усталар сафига кириши учун ўз ўрнида анъаналарга мувофиқ, аввал шогирдлик курсини ўташи керак бўлган. Бунинг учун, у ўз устозидан "фотиха" олиши керак, иккинчидан эса урф-одатни бажариши керак, яъни "арвоҳи-пир маросимини"<sup>85</sup> ўтказиб, хунармандлар биродарларига тортиқлар улашиши, ўтган хунар пирлари ҳақиқа дуо қилиш, катта усталарга совғалар тортиқ қилиш, учинчидан белбоғ боғлаш маросимидан ҳар бир уста ўтиши шарт бўлган. Бу "камар-банд ва миён-банд" акти ҳисобланади<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Пешерова Е.М.О ремесленных организациях Средней Азии вконец XIX – начале XX вв.Краткое сообщения инс.этнологии.- М - Л.,1960.- Вып. XXXIII. с.311-317.

<sup>85</sup> Грузин цехларида бу маросим "худо оши" ёки "худо учун ош пишириш" деб аталади.// Соврем. Кишлак...с. 140-144.

<sup>86</sup> ("опаясаню поясом и перевезке им своей поясницы"). Бугунги кунда "белбоғ боғлаш" ишга қадам қўйиш бўлиб, бу икки жараён устага бағишланган маросим ҳисобланади. Тўқувчилик рисоласига кўра, пайғамбар Сиф(библияга кўра) 21 ёшида устозига белбоғ боғлаган, 40 ёшида унга шогирди белбоғ боғлаган. Бу "усталик

Хунарманд-уста учун бу уч шарт ниҳоятда муҳим бўлган. Кўпгина хунармандчи-лик анъаналари, хусусан устозга миннатдорчилик билдириш, ундан дуо олиш анъанаси хунармандчилик рисолаларида сақланиб қолган “камарбанд”, ”камарбаста”(камар боғлаш ва камар олиш) тартиб қоидалари билан боғлиқдир<sup>87</sup>. Асосан, “камарбаста” термини маъ-лум касб сирларини эгаллаган хунармандларга нисбатан ишлатилган. Афсуски, эндиликда бу одатларнинг аксарияти унутилиб кетган.

Бухорода ўз анъаналарини сақлаб қолиш кўпроқ металлга ишлов берувчиларда-(темирчилар, мисгарлар, чўян қуувчилар), тўқувчилар ва этикдўзларда сақланиб қолган<sup>88</sup>. Масалан, кўнчилар ва этикчилар ҳам ўз анъаналарига кўра уста-шогирд муносабатларига амал қилиб, ўз ишини бошлаш ва устахона очиш, мустақил пул топиши учун устозидан "фотиҳа" олган. Бундан ташқари, уларда ҳамон йилда бир марта умумий йиғилиш "анжуманлар" ўтказиб турилган. Бундай анжуманларда ҳам янги

---

белбоғи" бахрама матосидан қилинган. Қаранг: Пещерева Е.М. О ремесленных цехах Средней Азии в конце XIX - начале XX в...С.39.

<sup>87</sup> Атаджанова Д. Ремесленный обряд «камар басте»(посвящение учуника в мастера)в Средней Азии. / San'at. 2009. №1. С.2.

<sup>88</sup> Современный кишлак Средней Азии. Вып. IV. Вобкентская волость. Т., 1926. Стр. 140-141.

усталарнинг кўшилиши, "арвоҳи пир" маросимини ўтказилиши, пирларга атаб худойи қилиш, уларга атаб тортиқ-лар пишириш, кекса ва ҳурматли усталарга чопон, тўн ва халатлар кийдириш биргина "белбоғ боғлаш" маросимининг ўзини сақланиб қолганлигини ҳозиргача ҳам кўриш мумкин. Замонавий усталарнинг ҳақиқий уста номини олиши учун аввало бу маросимни ўтказиши керак бўлган.

Таъкидлаш жоизки, уста агар ҳунарманднинг бирон-бир аждоди ёки уруғидан уста ҳунарманд бўлса, бу маросим ўтказилган. Агар шогирд устанинг ўғли ёки қариндоши бўл-са, унинг фақат фотиҳа олиши етарли ҳисобланган. Бундай пайтда уста обрўли усталарни таклиф қилиб, устахонанинг ўзида зиёфат уюштирган ва шогирдини ишини намойиш этиб, дуо қилиб, унга мустақил ишлашга рухсат берган<sup>89</sup>.

Ўзбек ҳунармандчилигига оид урф-одат ва маросимларнинг аксарияти аجدодлар култи билан боғлиқ ҳолатда бўлган. Ушбу ҳолат айниқса, уста томонидан ўз

---

<sup>89</sup> Сванидзе А.А. Ремесло и ремесленники средневековой Швеции (XIV-XV вв.). Москва, 1967. С. 244-246.; Он же. Наемный труд и трудовая этика в ремесленных цехах Швеции: уставные принципы. / Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 2. Жизнь города и деятельность горожан. М., 1999. С. 1-20.

шогирдига фотиҳа бериш маросимида, аждодлар руҳига миннатдорчилик билдириш кўринишида содир бўлади. Шунингдек, анъанавий хунармандчиликнинг ҳар бир соҳасида хунарнинг муқаддас ҳисобланиши ва авлоддан-авлодга ўтиб келиши маросимини ҳам аждодлар култи билан боғлаш мумкин. Рус тадқиқотчиси А.Кун томонидан XIX асрнинг ўрталарида Хоразмда ота вафотидан сўнг, хунар катта ўғилга ўтиши маросими мавжуд бўлганлиги келтирилиб ўтилади<sup>90</sup>. Ҳар бир хунарманд уста ўз касбининг нозик сирларини биринчи навбатда ўз ўғлига ўргатиб келган, яъни хунар билан боғлиқ сирларни оиладан ташқарига чиқармасликка ҳаракат қилинган. Бу одат, асосан темирчиларда кўпроқ учрай-ди.

Усталар сулоласига мансуб шогирд усталикка тавсия қилиш маросимидан ўтиши шарт эмас. Чунки, темирчилар фарзандларига ўз хунарларини болаликдан ўргатишган ва 15 ёшга тўлганларида катта усталар билан ёнма-ён ишлашган<sup>91</sup>. Европанинг баъзи давлат-ларида ҳам устанинг шогирдлари асосан унинг оила аъзоларидан

---

<sup>90</sup> Кун А. Поездка по Хивинскому Ханству в 1873 г. ИРГО. Т.Х, вып. I. 1874. С.57.

<sup>91</sup> Атаджанова Д. Ремесленный обряд «камар басте»(посвящение учуника в мастера)в Средней Азии....С.2.

бўлган<sup>92</sup>. Устанинг қариндошлари ҳам устахонага шогирд тушишда алоҳида имтиёзга эга бўлишган. Устанинг хотини ва болалари фақат шогирдлик даврини ўтаса шунинг ўзи етарли бўлган. Улар пул тўлашмаган, зиёфат беришмаган ва устахона асбоблари ва ускуналари уларга мерос қолдирилган. Устанинг беваси эса устахонага эгалик ҳам қилолган ва эрини ишини давом эттириш ҳуқуқини ҳам олган<sup>93</sup>. Бундан ташқари, Хивада бу маросимни ўтказишда уста ва шогирд ўртасида рози-ризолик ҳам сўралади ва маросим якунида шогирд ўз устозига чопон кийдириб, калантар (Хивада устахона бошлиғи)га кўйлак тортиқ қилади<sup>94</sup>. Этикдўзлар устахонасида ўтказиладиган камарбаста маросимигача шогирд ишлаган маҳсулот бозорга чиқарилиб, маҳсулот устанинг қайси шогирди томонидан тайёрланганлиги айтилган. Агар маҳсулот сифатсиз бўлса, калантар шогирдини бозордан қувиб юборган ва маҳсулот йиртиб ташланган.

---

<sup>92</sup> Anton Spiesz. Statuty Bratislavskych cechov. Dokumenty. Bratislava. Obzor, 1978. P. 508.

<sup>93</sup> Сванидзе А.А. Ремесло и ремесленники средневековой Швеции (XIV-XV вв.)... С. 244-246.

<sup>94</sup> Джаббаров И.М. Ремесло узбеков южного Хорезма в конце XIX – начале XX в. // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. III. Ленинград. 1971, С. 131-132.



Қашқадарёнинг Қарши ва Шаҳрисабз шаҳрида металлга ишлов берувчилар Бобога атаб доимо маълум бир даврда маросим худойи - *саннонгарлик* \ \ *саннонпазлик* ўтказиб туришган. Бу худойи маросими 2-3 йилда бир марта қилиниб, унда асосан хунармандларнинг жамоавий ишлари, уларнинг хунар пирлари раҳномалиги остида қандай кечаётганлиги борасидаги масалалар кўрилган. Саннонпазлик маросимида Қуръондан ва хунармандчилик низоми Рисоладан парчалар ўқилган, кимдир яна кўй ва эчки олиб келиб қурбонлик ҳам қилишган<sup>95</sup>.

Саннонпазлик бу арвоҳи пир маросимининг ўзгинаси бўлиб, бу маросимга барча металлга ишлов берувчилар, яъни темирчилар, мисгарлар, заргарлар ҳам таклиф этилган. Маросимни салқин ва сўлим жойларда, баъзан металлчи усталарнинг кўрғонлари ёки мачит ҳовлиларида ҳам ўтказилган. Худойи маросими тайин қилинган кунда барча таклиф қилинганлар ташриф буюришган, кимгадир темир-терсақлар, кўмир ва бошқа маҳсулотлар керак бўлса, маросим куни тортиқлар ва пишириқлар билан бирга етказиб берилган. Бундан

---

<sup>95</sup> Пещерева Е.М. О ремесленных организациях Средней Азии в конце XIX – начале XX в. ...С.43.; Муаллиф қайди. Қашқадарё вилояти, Шаҳрисабз шаҳри. 2009 йил.

ташқари, оқсоқолга барча умумий ҳаражатлар учун бир қисм пул ҳам берилган. Келган одамлар юқорида ўтирган ҳурматли имом, бобо, оқсоқол ва катта усталар билан саломлашишган. Ҳамма йиғилгандан кейин Қуръон ўқилиб, рисола ва ҳунар пирларига сажда қилинган. Кейин устхоналарни таъмирлаш бошланиб, бу бир неча кун давом этган. Ҳар куни катта қозонда овқат қилинган ва барча ҳунармандчиликка алоқадор кишилар келишган, таом ейишгани учун бу маросимни оши худойи - қурбонлик оши деб аташган. Буни амалга ошириш учун 20 яқин киши иштирок қилган. Бу худойини энг яхши уста ҳунармандлар амалга оширишиб, саннонганлик, худди байрамга ўхшаб ўтказилган. Иш охирида Қуръондан суралар ўқилиб, оқсоқол барча ишчиларга бир неча кун ўз иш жойларида ишламаганликлари учун иш ҳақи тарзида пул тарқатган. Катта усталарга ишлаш бепул бўлган, чунки қилинган бу худойи барча ўтган уста-ҳунармандлар руҳига аталган.

Бундай усталикка ўтиш маросими ёқут темирчиларида ҳам бўлиб, темирчи бўлишни ҳоҳлаган

одам зарур асбобларни сотиб олиб ишни бошлайверган<sup>96</sup>. Агар унинг ҳақиқий темирчи бўлиб етишиши устахонасида болғаларнинг тақиллаши ва босқоннинг овози эшитилган. Бу эса темирчилик устахонаси ўз устасига эга бўлганлиги билдирган. Кулолчиликда бу маросим сал бошқача ўтказилган. Яъни, уста кулол шогирди тайёрлаган маҳсулотни сотган ва тушган пулни камар баста маросими учун йиғиб қўйган. Умумий зиёфатдан сўнг усталикка номзод катта усталар қаршисида турган. У устахона рисоласини овоз чиқариб ўқиғач, устахона бошлиғи номзодга белбоғ бойлаган. Сўнгра уста шогирдига кулолчилик асбобини совға қилиб, унга оқ фотиҳа берган. Шундан кейин уста ва шогирд устахона бошлиғи ва йиғилган кекса ҳунармандларга чопон ҳадя қилган<sup>97</sup>.

Туркияда ҳам шогирдни усталикка ўтказиш маросими мавжуд<sup>98</sup>. Унда шогирдлар етакчиси (Туркияда

---

<sup>96</sup> Докторов П.И. Ремесло и кустарное производство якутов (История и современность). Якутск: Якутский государственный университет, 1999. С. 49-51.

<sup>97</sup> Пещерева Е.М. Городское гончарное производство Средней Азии. Москва – Ленинград., 1959. С. 312-314.

<sup>98</sup> Гордлевский В.А. Из жизни цехов в Турции. К истории Ахи // Азиатский музей. Записки коллегии востоковедов. Т. II. вып. 2. Ленинград, 1927. С. 239-243.; Он же. О футувет-номе(справка) /

жўрабоши ҳисобланади) устахона аъзоларини тўплаб, “уч хошияли қизил энтари” кийган шогирдлар қатор ўтиришади ва маросимни очиш учун шайх оят-лардан ўқийди. Шогирдлар маросимгача калима келтиришиб, жўрабоши уларга белбоғ боғлаб қўяди<sup>99</sup>. Бу маросимда уста ва шогирдлар ўртасида савол-жавоблар ўтказилиб, шогирднинг усталик мақомига қабул қилинганлиги эълон қилинади. Тадбир устозга совғалар ином қилиш ва зиёфат билан яқунланади. Афғонистоннинг Тошқўрғонида эндиликда усталик маросими йўқ қилинган экан<sup>100</sup>.

Қашқадарё воҳасида ҳунармандчилик доирасида ва деҳқончилик соҳасида *кайвони* деган атама ҳам учрайди. Бу атама тоғли тожиклар орасида катта оилалардан тайинланган аёл киши бўлиб барча аёлларга ишни таъминлаб берувчи бўлган<sup>101</sup>. Кайвони катта ҳурматга лойиқ киши бўлиб, барча оилавий маросимларни

---

Избранные сочинения. Т. I. Исторические работы. Москва, 1960. С. 307-318.; Куравлев В.П. К организации ремесленных цехов в Турции // Социальная история народов Азии. Москва, 1975. С. 260-269.

<sup>99</sup> Ислам. Энциклопедический словарь. Москва, 1991. С. 231, 246.

<sup>100</sup> Centlivres-demont M. Un corpus de risola du Turkestan Afgan // Madrassa la transmission du savoir dans le monde musulman. Sous la direction de Nicole grandin et Mart Caborieau. Paris, 1997. 84-88.

<sup>101</sup> Пещерева Е.М. О ремесленных организациях Средней Азии в конце XIX – начале XX в....С.44.; Муаллиф қайди. Қашқадарё вилояти. Яккабоғ шаҳри. 2010 йил.

Ўтказишда маслаҳат берган. Бухоронинг текисликларида яшовчи тожикларида эса кайвони оиладаги барча дафн маросимлари ва байрамларни ўтказишда иштирок этиб, меҳмонларга совға беришда ва егуликларни тортишда маслаҳат берган. Бу мансаб ҳам баъзан оиладаги ва қишлоқдаги аёллар, қизлар ўртасида сайланган. Кайвони Фарғона водийсида *ходим*, Тошкентда эса *дастурхончи* деб аталган.

Қашқадарё вилоятининг туркитли аҳолиси орасида кайвони атамаси аёлларга нисбатан эмас, балки тожик оқсочлари ва турк оқсоқоллари билан тенгликда бўлган шунчаки катта ёшдаги эркаклар қишлоқ ва маҳаллалардаги хунармандчилик цехлари масалалари билан мурожаат қилувчилар номланган. Бу атама бошқа ҳеч қаерда, қолаверса Ўрта Осиё хунармандчилиги соҳасида умуман учрамайди, фақатгина А.М.Беленицкий томонидан топилган Самарқанднинг ўрта асрларга оид қозилик ҳужжатлари орасида *коргар* термини учрайди<sup>102</sup>. Унинг “Самарқанднинг ХУ-ХУІ асрлардаги хунармандчилик ташкилотлари” мақоласида: “Хунармандчилик ишлаб чиқаришида уста асосий бошчи - устахона хўжайини ва

---

<sup>102</sup> Беленецкий А.М.

шогирд ўқувчи ҳисобланган. Демак бундан кўриниб турибдики, Ўрта Осиё шаҳарларида хунармандчилик устазодани билмаган, худди ўрта аср европаликларигадек характерда бўлган. Уста ва шогирдлар қаторида коргар-ишчи номи ҳам келтирилиб, уни аниқлаш жуда мушкулдир”<sup>103</sup>.

Беленецкий Ўрта Осиё цехларида шогирд шахсини билишмаган, фақатгина Ғарбий Европаникига ўхшаш тарзда бўлган дейди. Бизнингча бу мутлоқ нотўғри фикр, чунки қа-димдан Ўрта Осиёда ҳар бир хунармандчилик соҳасининг уста-шогирд анъанаси бўлган. Эҳтимол, унинг кузатишича, бу кўриниш бошқача номланган ҳам бўлиши мумкин. Нима бўлган тақдирда ҳам ўзбек миллий хунармандчилиги бу нарсани инкор этмайди. Балки, бу ёлланиб ишлайдиган ишчи *халфа-хунарманд* ҳам бўлиши ҳам мумкин. (- С.Д.) Қолаверса, ҳеч бир хунар уста-шогирд анъанасисиз давом этмайди. Буни хунармандчилик Рисолалари ҳам исботлайди.

Е.М.Пещереванинг маълумотларига кўра, у *коргар* атамасини қаршилиқ кўнчилардан эшитган, ва бу сўз

---

<sup>103</sup> Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. IV. Москва–Ленинград, 1940. С. 46.

хунармандчилик ишлаб чиқаришида ёлланиб ишлайдиган халфалардан бўлган, бироқ у ўзларининг одамларидан эмас балки бошқа ердан келганлар ҳисобланган<sup>104</sup>. Одатда, шунинг учун бўлса керак Ўрта Осиё хунармандчилиги ва халфалар ҳақида ёзадиган этнографлар, тарихчилар ва иқтисодчилар бу ҳақда кўп ўйлашади. Шуниси эътиборлики, нафақат эркаклар, балки аёллар ҳам ўз касбини оила аъзолари ва шогирдларига мерос қилиб қолдиришган. Хусусан, каштачилик касби оқ фотиҳа бериш билангина ўтказилган ва кичикроқ зиёфат ҳам берилган<sup>105</sup>.

Уста ўз шогирдига оқ фотиҳа бераётиб, вафотидан кейин унинг руҳи қўллашини айтган. Шогирд усталик мақомига эга бўлгач, топган маблағини бир қисмини бу дунёдан ўтган усталар руҳини шод этиш учун худойи қилиб турган<sup>106</sup>. Шундай қилиб хунармандлар маросимлари орасида шогирднинг усталикка ўтиши алоҳида ўрин тутиб, шогирднинг маълум хунар тури билан мустақил шуғулланишида муҳим ўрин тутди. Айниқса,

---

<sup>104</sup> Пешерева Е.М. кўрсатилган асар...44-бет.

<sup>105</sup> Дала ёзувлари. Шаҳрисабз тумани. 2010 йил.

<sup>106</sup> Сухарева О.А. Сузани – среднеазиатская декоративная вышивка. Москва. 2006. С. 44.

бугунги кунда Ўзбекистонда ҳам аёллар ҳамон каштачилик, тикувчилик, зардўзлик ва бошқа майда хунар турларини ўз шогирдларига ўргатиб келишмоқда. Қашқадарё воҳасида ҳам устахонага бағишланган маросим фотиҳа бўлган, яъни устознинг шогирдига берадиган дуоסי ҳисобланади. Иккинчи маросим *камарбандон* деб номланиб, бу маросимда белбоғ тақиш ҳисобланади. Фотиҳани ташқаридан келган шогирд ўз отасидан эмас, балки хунар ўргатган устозидан олган. Бундан кейин эса фотиҳа олган шогирд ўз иш фаолиятини халфадек давом эттирган. Устози эса унга ўзини тутиб кетиши учун анча ёрдам берган ва у бирданига уста бўлиб ишлай олмаган. Шериклар ёрдамида устачилик ишларини олиб борган. Бу коида фақатгина четдан келганларга хос бўлиб, ўз шаҳридан чиққан устазода фотиҳа олгандан кейин ҳеч қачон халфа бўлиб ишламаган. Фақат шерик сифатида иш олиб борган. Ўз шаҳаридан кетгандан кейин эса у халфадек иш юритган. Шунинг учун ҳам халфаларни фотиҳа олиб уста бўлиб чиққан. Аммо мустақил иш юритиш учун ҳали қуввати етмаганларни аташади.

Халфа билан камарбандонлар орасида, деярли фарқ бўлмаган. Қачонки икки маро-сим ўтказилиб, устозидан



ажраб чиққан шогирд ўзи алоҳида устахона очиб мустақил иш юри-тиши мумкин бўлган. Шундагина у ўз устозлари билан бир қаторда ўтириб ўтган кетганларни эслашган. Чунки, уни катта боболарни дуосини олган ва камар бойлаган деб аташади. Унинг ўзи ҳам бир-иккита шогирд чиқариши лозим бўлганлиги учун ҳам *пахта силар* маросими ўтказилган, яъни улар усталар меросига содик қолиш учун. Бу маросимни ўтказилишидан мақсад, у кўпроқ ҳунар, дастгоҳ, кулолчилик ўчоқлари ёки чармчилардошқозонлари пири, руҳлари билан боғлиқ бўлиб, улар одамни “ушлаб қолиши” ёки “уриши” туфайли устахона ва унинг атрофида киши касалга чалиниб қолса деб ўйлашган. Шу сабаб ҳам касалликка чалинганлар тез-тез фолбинларга фол (пол - киши тақдирини олдиндан башорат қилиш - С.Д.) очириш учун ва касаллик тарихини билиш учун бориб туришган. Агар фолчи унга “сизни чармгарни пири ушлади” деса, у тезда бир сиқим пахта олиб устозларидан бирига мурожаат қилган. У борган одам устазода бўлмаса, у уни мен устазода эмасман, бошқа кишиникига боринг деб усталарникига юборади. Ва уста уни олиб борган пахта билан силаб, ўқиб қўядива пахтасини қайтариб беради. Касал одам пахтани уйига

олиб келади ва бир неча кун устахонага қурбонликлар(ёғда қовурилган ислар, чалпақлар) ва пахтадан қилинган чирок пиликлар (улар ҳам ёғ билан хўлланади) олиб боради. Чалпақларни ўша пайтда устахонада қайси усталар бўлса еган ва мойли пиликлар ёқилиб, ундан таралган ҳидга хунар руҳлари, пирлари озиқланган деб эътиқод қилинган.

Айрим усталар ўз шогирдлари учун талаблар ҳам ишлаб чиққанлар. Шогирдларидан покизаликни, иш вақтида чалғимасликни, эгри ва номаъқул ишларга қўл урмасликни, устозни рухсатсиз бирон ножўя иш қилмасликни қатъий талаб қилганлар. Негаки ҳар бир хунарни ўрганиш ўта нозик дид, сабр- қаноат талаб қилган. Таълим муддатини ўтаган шогирд устозидан “оқ фотиҳа” олган. Шогирд уйига қайтишнинг ўзи бир маросим бўлган. Уни касб-хунар ҳомийларининг руҳи қўллаб юрсин деб “арвоҳи пир ” маросими ўтказишган. Бу маросим шогирднинг зиммасига тушиб, уюшма аъзолари иштирокида унинг уйида ўтказилган. Устоз шогирдининг белига белбоғ боғлаб, мустақил иш бошлашга ижозат берган. Маросим кунда устозга бош-оёқ сарпо, тугун инъом қилинган. Бу тугунлардан бобо, оқсоқол ва пойкор ҳам қуруқ қолмаган. Борди-ю “оқ фотиҳа” олган шогирд

иктисодий жиҳатдан ночор бўлиб, мустақил иш бошлашга кўзи етмаса, устози уйида қолиб ишлашни сўраган. Бундай ҳолда унга халфа тарзида ишлаш ҳукуки берилиб, ҳар иккала томон ана шу шарт асосида иш ҳақини келишиб олган. Усто томонидан ўз шогирдига фотиҳа бериш маросимида, аجدодлар руҳига миннатдорчилик билдириш кўринишида яққол намоён бўлади. Шунингдек, хунармандчиликнинг ҳар бир соҳасида хунарнинг муқаддас ҳисобланиши ва авлоддан – авлодга ўтиб келиши (айниқса, зардўзлик хунари) маросимини ҳам аجدодлар култи билан боғлашимиз мумкин. Бухоро усталарининг зардўзлик касбини ўғил отадан ўрганиб ва у фарзандларига ҳам ўргатган<sup>107</sup>. Ўғли йўқ оталар бу касбни энг яқин қариндошларига ўргатганлар. Зардўзлик касбини ўрганиш учун 10-12, айрим ҳоллардагина ундан каттароқ ёшдаги болаларни жалб этганлар. Болани уста олдига олиб бориш ўзига хос тантана бўлган. Боланинг ота-онаси ва қариндош-уруғлари бўй деган бўғирсоқ, ҳолвайтар қилиб, устанинг ҳузурига келганлар ва “боланинг эти сизники, суяги бизники”, қабалидаги гаплар билан устага

---

<sup>107</sup> Гончарова П.А. Бухоро зардўзлик санъати.Т.: Ғ.Ғулом., 1986. 82 - бет.

топширганлар. Келтирилган пишириклар ўша пайтдаёқ биргаликда тановул этилган. Уста болага ҳунар ўргатиш билан бирга бутун ўқиш давомида уни озиқ-овқат билан ҳам таъминлаб турган. Иккала келишувчи томонлар ўртасида ёзма шартномалар бўлмаган. Касб- ҳунар бепул ўргатилган. Янги шогирдга чинакам таълим бериш ишларини уста бирдан бошлавермаган. Дастлабки пайтларда шогирд уй юмушларига қарашган, устахонани супуриб сидиришган, сув ташиган, бозор-учар қилган, орадан бир йил ёки ундан сал кўпроқ муддат ўтганда унга тикиш сирлари ўргатила бошлаган. Шогирдга маблағ тўплаш борасида маълум қоида бўлмаган. Ҳунар ўргатиш муддати ҳам чекланмаган. Таълим бериш 4 йилдан 7 йилгача давом этган, бордию шогирд ўта қобилиятли чиқиб қолса, бундай малакали ишчисидан маҳрум бўлишни истамаган устоз уни 8-10 йилгача ҳам сақлаган. Бундай пайтларда шогирд оқсоқолни ўртага солиб, устаси тезроқ рухсат беришини сўратган. Бордию шогирдни талаби ҳақ бўлса, оқсоқол устадан шогирдига оқ фотиҳа беришни сўраган ёки бўлмаса меҳнатига яраша ҳақ тўлаши лозимлигини айтган. Албатта, шогирдига тўланадиган ҳақ халфаларга тўланадиган ҳақдан анча кам бўлган.

Норозилик туғилмаслиги учун уста қисқа вақт ичида зардўзлик сирларини пухта эгаллаган лаёқатли шогирдларини ахён- ахёнда четдан иш олишига монелик қилмаган. Гап шундаки, тушган даромаднинг каттагина қисми устага ундан ортгани шогирдига қолган.

Развадовский В.нинг берган маълумотиға кўра, кулолчиликда шогирдликка олиш 17-20 ёшдан бошланади<sup>108</sup>. Фикримизча, бу маълумот бироз муболағалидир. Чунки, кулолчиликда бугунги кунда ҳам шогирдликка олиш ёшлиқдан, яъни бола ақлини танигандан хунар ўрганиши шарт қоида асосида ёшлигидан ўргатилади. Баъзи ҳолларда авлоддан-авлодга ўтадиган ҳолларда кичиклигидан хунар ўргатилади. Чунки, бунда бир ёш чегарасини танлаш ғоятда ноўриндир.

Хунарамандчиликнинг барча турларида хунар отадан болага мерос қолдирилган ва уни давом эттирмаслик гуноҳ ҳисобланган. Халқона қарашларга кўра, ота хунари давом эттирилмаган уйда пирлар чироксиз қолган. Шунинг учун ўғил фарзанди бўлмаган уста қизини

---

<sup>108</sup> Развадовский В.К. Исследование гончарного и некотор...- № 6. - С. 641.

энг яхши шогирдига турмушга берган ва уни ўз ўғли сифатида кўрган<sup>109</sup>.

Бундан ташқари, хунармандчиликда усталар меросига содиқ қолиш учун *пахта силар* маросими ҳам ўтказилган. Бу маросимни ўтказилишидан мақсад, у кўпроқ хунар, дастгоҳ, кулолчилик ўчоқлари ёки чармчилар дошқозонлари пири, руҳлари билан боғлиқ бўлиб, улар одамни “ушлаб қолиши” ёки “уриши” туфайли устахона ва унинг атрофида киши касалга чалиниб қолса деб ўйлашган. Шу сабаб ҳам касалликка чалинганлар тез-тез фолбинларга фол (пол - киши тақдирини олдиндан башорат қилиш - С.Д.) очириш учун ва касаллик тарихини билиш учун бориб туришган. Агар фолчи унга “сизни чармгарни пири ушлади” деса, у тезда бир сиким пахта олиб устозларидан бирига мурожаат қилган. Касал борган одам устазода бўлмаса, у унга мен устазода эмасман, бошқа кишиникига боринг деб усталарникига юборади. Ва уста уни олиб борган пахта билан силаб, ўқиб кўяди ва пахтасини қайтариб беради. Касал одам пахтани уйига олиб келади ва бир неча кун устахонага қурбонликлар(ёғда қовурилган ислар, чалпақлар) ва пахтадан қилинган чирок

---

<sup>109</sup> Дала ёзувлари. Қашқадарё вилояти, Шахрисабз тумани. 2007 йил.

пиликлар (улар ҳам ёғ билан хўлланади) олиб боради. Чалпақларни ўша пайтда устахонада қайси усталар бўлса ейишган ва мойли пиликлар ёқишиб, ундан таралган хидга хунар руҳлари, пирлари озикланган деб эътиқод ҳам қилинган.

Ёқут темирчиларида агар 2-3 йил ишлаганларидан сўнг қўл ва оёқларида қадоқлар пайдо бўлса ёки бели оғривса, бу унинг аجدодидан темирчи ўтганлигини, у аجدодлари хунари билан яхши шуғулланмаётганлигини билдирган<sup>110</sup>. Шунинг учун ҳам уларда аجدодлари хунари билан шуғулланмаган темирчилар оғриб қолади деган ақида ҳозиргача мавжуд экан. Шундай ҳолатда темирчи уч ёшли қора буқани қурбонлик қилиш учун шомонга келтириб бериши керак бўлган. Тадбирлардан сўнг касаллик чекинади ва темирчи ҳақиқий уста бўлиб қолади деб тушунилган<sup>111</sup>.

Темирчиларга азалдан сеҳр-жоду, азайимхонлик, табиблик билан шуғулланади деб қаралган. Е.М.Пешерованинг маълумот беришича, темирчилар

---

<sup>110</sup> Докторов П.И. Ремесло и кустарное производство якутов (История и современность). Якутск: Якутский государственный университет, 1999.С. 49-51.

<sup>111</sup> Ўша ерда. 49-51 бетлар.

устахонасига кўп беморлар келишган ва улар иш жараёнида ҳам иштирок этишган. Беморлар ўзлари билан кўзачада қайнаган сув олиб келишган. Уста бу сувга чўғ бўлиб турган металл парчасини ташлаган. Чунки, кумуш ионлари сувдаги бактерияларни зарарсизлантирган. Бу сувни ичган бемор тузалиб кетган<sup>112</sup>. Мисгарлар тўғрисидаги рисоаларда ҳам бундай маълумотлар учрайди<sup>113</sup>. Бухоронинг темирчилик хунармандчилиги музейида сақланаётган “Рисолаи оҳангари ва мисгари”(темирчилик ва мискарлик рисоласи)да тажрибали темирчилар ҳафтанинг чоршанба ва шанба кунлари “Оятал курси” сурасини уч марта ўқиб, ушбу муолижаларни бажаришган<sup>114</sup>. Бухорода ҳозир ҳам темирчилар қадим табибларнинг бу усулидан фойдаланиб беморларни даволайдилар.

Энди Ўзбекистонда хунармандчилик билан боғлиқ урф-одатларга кўра, келин куёвнинг уйига ипақдан тикилган кашта безакларини сеп сифатида олиб

---

<sup>112</sup> Пещерова Е.М. Organizations of craftsmen in Central Asia in the late XIX th and early XX th centuries // Труды XXV Международного конгресса востоковедов 9-16 августа 1960. Москва, 1963. Т. III.

<sup>113</sup> Рисола медников // Туркестанская туземная газета. Ташкент. 1902, №29.

<sup>114</sup> Атаджанова Д. Бухоро темирчилик хунармандчилиги / San’at. 2008. №1.19-бет.



боришган<sup>115</sup> ва ҳар бир келиннинг сарпосида албатта кашта маҳсулотлари бўлиши шарт бўлган. Ва бу одат ҳозиргача барча қатламдаги аҳоли орасида сақланиб қолган. Бундан мақсад, келин-куёвларнинг фаровон турмушга эришиши, бахтли ва тотув яшашларига ишорадир. Қолаверса, келин сарпосида ҳам куёв учун совға сифатида алоҳида каштали дўппи ва белбоғ тайёрлаганлар<sup>116</sup>. Шунингдек, Тошкентнинг айрим жойларида келинни куёвниқига олиб боришда келинни бошида сўзана ёпишиб олиб боришган бўлса<sup>117</sup>, қизнинг уйига совчи келганда эса хонадон эгалари розилиги сифатида совчилар дастурхонига кизи тиккан кашталардан намуналар солиб қайтаришган<sup>118</sup>. Бундай одат Ўзбекистоннинг Қашқадарё ва Сурхондарё вилоятларида ҳам ҳозиргача давом этаётганлиги кузатилади. Чунки, келин-куёв бахтли яшашлари учун улар бошидан сўзана ёпишиб гўшангага кузатилади. Қолаверса, тўй сарполарида

---

<sup>115</sup> Дала ёзувлари. Қашқадарё вилояти. Шаҳрисабз тумани, Филон қишлоғи. 2010 йил.

<sup>116</sup> Фахретдинова Д.А. Декоративно – прикладное искусство Узбекистана. Т., 1972. С. 21.

<sup>117</sup> Дала ёзувлари. Тошкент шаҳри маҳаллалари 2009 йил.

<sup>118</sup> Дала ёзувлари. Тошкент шаҳри. 2009 йил.

албатта гилам, каштали маҳсулотларнинг бўлиши ҳам шарт бўлган<sup>119</sup>.

Ўрта Осиё ҳунармандчилигининг ўзига хос хусусиятларидан яна бири, бу ҳар бир ҳунар соҳасининг ҳомийси ҳисобланган ўз пирларига эга бўлишидир. Жумладан, тўқувчиларнинг пири Сиф алайҳи салом, темирчиларники эса Довуд алайҳи салом, жувозчиларнинг пири Хўжа Рўшои ва бошқалар. Пирларга сиғиниш ҳунармандчилик тараққиётида ва ҳунармандларнинг ҳаётида ҳам катта аҳамиятга эга бўлган. Пирлар асосан, маълум соҳадаги ҳунармандларни жипслаштириб туришга хизмат қилган. Жумладан, Марказий Осиёда барча кулолларнинг пири Саид кулол яъни Шамсиддин кулол саналган<sup>120</sup>. Баҳовуддин Нақшбандий эса ўз устахонасига эга бўлмаган, ёлланиб ишлайдиган уста- халфалар ва шогирдларнинг пири ҳисобланган<sup>121</sup>. Олов билан ишловчилар яъни заргарлар, темирчилар, дегрезлар, нонвойлар ва кулолларнинг бир қисми ҳазрати Довудни

---

<sup>119</sup> Дала ёзувлари. Қашқадарё вилояти. 2009 йил.

<sup>120</sup> Жаббаров И. Дресвянская Г. Духи, святые боги Средней Азии.- Т., 1993. с.174

<sup>121</sup> Жаббаров И. кўрсатилган асар...с.179.

ўзларига пир деб билганлар<sup>122</sup>. Игна билан ишловчилар яъни тикувчилар, зардўзлар, этикдўзларнинг пири Бобо Порадўз ҳисобланган<sup>123</sup>. Бундан ташқари, зардўзлар Ҳазрати Юсуфни ўзларининг пири деб билганлар. Усталарнинг айтишларича, энг биринчи уста зардўз, энг биринчи устоз, ғойибона ҳомий пир Ҳазрати Юсуф бўлган<sup>124</sup>. Қолаверса, ҳунармандчилик устахоналарида озодаликка риоя этиш, меҳнат қуролларини тартиб билан жойлаштириш, жамоатчилик анъаналарига риоя этиш каби ҳолатлар ҳам бевосита аجدодлар култи ва соҳа пири билан боғлиқ ҳисобланади<sup>125</sup>. Тўқимачиликда тўкувчи ва ип йигирувчиларнинг пири яъни бибиси Биби Сешанба бўлган. Баъзи жойларда уни Биби Чоршанба деб атаса, Усмон турклари Биби Пайшанбаи - кори деб атаганлар. Марказий Осиё халқлари афсоналаридаги машҳур Деви Сафед, Биби Сешанба<sup>126</sup>, Амударёнинг юқори оқимида

---

<sup>122</sup> Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара....-С.54.

<sup>123</sup> Пешерова Е.М. Гончарное производство Средней Азии....С.320.; Алимов У.А., Мирзаахмедов Д.К. К истории мавзолея Бобои - Порадўз в Бухаре// История материальной культуры Узбекистана. – Т.,1982.- Вып.ХУШ.- С.169.

<sup>124</sup> Булатов С. Ўзбек халқ амалий безак санъати.Б.321.; Гончарова П.А.

<sup>125</sup> Дала ёзувлари. Қашқадарё воҳаси туманлари.2005 йил.

<sup>126</sup> Сулайманов Р.Х. Нахшаб – унитилган тамаддун сирлари.-Т.,2004.- Б.43.

Биби Расонда, Афғонистонда Биби Чархан деб аталган ушбу пирлар яъни бибилар умуман олганда ип йигирувчилар ҳомийси ҳисобланган<sup>127</sup>. Ипакчиларнинг пири Айюб пайғамбар саналган. “Рисолаи бофандачилик” ёки “Бофандалик рисоласи” номли тўқувчилик рисоласида келтирилишича, олача тўқиш санъати асосчиси Шайх Нажмиддин Кубро бўлган<sup>128</sup>. Отбоқарларнинг пири Али, дехқонларники эса Бобо Дехқон, чорвадорларники Занги бобо ҳисобланган.

Касаба бошлиқлари яъни, бобо ёки оқсокол пирларнинг ердаги акси ёки давомчилари сифатида ҳурмат қилинган. Усталар пирлар ҳаққига ҳар бир иш бошланмасдан олдин дуо ўқиб, улардан ишига барака ва ҳар хил зиён – заҳматлардан асраш учун мадад тилаган. Бундан ташқари, айрим тадқиқотларга кўра уй-жой қурувчиларнинг ҳам пирлари бўлиб, уйнинг тўсинини ёки ёғочини кўтаришда усталарга кескилик ҳаққи берилган<sup>129</sup>. Унга кўра, уста ўзи ишлаб пул топаётган ушбу ҳунар

---

<sup>127</sup> Женщина в мифах и легендах / Состав.Валянская О.П.-Т.,1985.-С.57

<sup>128</sup> Мукминова Р.Г. К характеристики Самаркандских тканей конца XV - XVI века.// Общественные науке в Узбекистане.1970,№9. С.102.; Же же. Очерки по истории ремесла...С.53.

<sup>129</sup> Аширов А.А. Ўзбек халқининг турар жойлар билан боғлиқ урф-одатларида диний эътиқодлар симбиози// O'zbekiston tarixi. 2007. №3. 59-бет.

асосчисининг ҳаққига дуои-фотиҳа қилиб туриши лозим бўлган. Устачиликнинг пири Иброҳим Ҳалилуллоҳ ҳисобланган. Чунки, бу пайғамбар одамлар орасига иморат курган киши ҳисобланган. Айримлар эса, Нуҳ пайғамбар одамлар орасига энг биринчи бўлиб, ёғочдан қайиқ ясаган инсон бўлганлиги сабабли уни ёғоч хунармандчилиги пири сифатида тан оладилар<sup>130</sup>.

Заргарлик хунармандчилик турининг ҳар томонлама ривожланиши ва маҳсулотларни юқори санъат даражасига етиши учун усталар ўз хунарларига содиқлигини, қадимий анъаналарини давом эттириш, яъни уста-шогирд анъаналари, хунар пирлари, пайғамбарлари, авлиёлари ҳақиқа дуолар қилиш учун хунармандчилик рисолаларидан фойдаланишган. Ҳар бир заргар устанинг ўз маҳсулотларини яратиш техникаси ва технологияси махсус ҳужжат рисолага асосланган. Заргарларнинг ушбу рисолалари фақатгина хунармандчилик аҳамиятига молик бўлмасдан, балки устахоналарни ривожлантириш билимлари, асбоблари, хунармандчилик маҳсулотлари ишлаб чиқариш технологиялари манбаси ҳам ҳисобланган.

---

<sup>130</sup> Ўша ерда. 60-бет.

Рисолага кўра заргарлик хунарининг пири – Довуд пайғамбар ҳисобланган<sup>131</sup>.

Халқ хунаромандчилигининг барча соҳаларида маҳаллий халқнинг урф-одат, маросим, байрам, диний ва дунёвий дунёқарашлари билан бевосита боғланган тасвирлар, доимо рамзий оҳангда, етакчи мавзу сифатида талқин этиб келинган ва уларда йил фасллари, урф-одатлар билан боғлиқ маросимларида айтиладиган айтишув, эртақ, лапарларидаги асосий қаҳрамон – инсон, табиат ва коинот бўлиб ҳисобланади. Урф-одат, маросимларда дастлаб дунёнинг пайдо бўлиши, табиат ҳодисаларини илоҳийлаштириш тараннум этилса, даврлар оша улар орасидаги боғлиқлик, аввал диний, кейин фалсафий мушоҳада тарзида намоён бўлади.

Бундай урф-одат ва маросимларни ўрганишдан асосий мақсад ўзбек хунаромандчилигининг шаклланиши, тарихий илдизлари, турли даврдаги ижтимоий-иқтисодий омилларининг унга таъсири, ишлаб чиқариш жараёнлари, муносабатлари, анъаналари, табиий ривожланиш жараёни

---

<sup>131</sup> Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. – Тошкент: Литература и искусство, 1988. С.73.

ва трансформацияси каби масалаларни тадқиқ қилишдан ҳам иборатдир.

Ушбу анъаналар ҳунармандларни асрлар давомида бир – бирига боғлаб жипслаштириб келган. Бугун “Усто - шогирд” мактаблари ташкил қилиниб, миллий ҳунамандчиликни ривожлантириш мақсадида ёшларга касб, ҳунар ўргатиш учун уларни уюшмаларга бирлаштирилмоқда. Уларнинг ишлаб чиқарган маҳсулотлари Россия, Франция, Германия, Жанубий Корея, Ҳиндистон, Япония давлатларида кўрғазмаларда қўйилиб, ўз харидорларини топмоқда.

Ҳунармандчиликнинг халқ амалий санъати даражасига кўтарилишида миллий анъаналарнинг ўз ўрни бор. Бунда асосан анъанавий ва ноанъанавий ҳунар турларининг замонавийлиги, модернизацияси, қолаверса улар ўртасидаги уйғунлик кўзга ташланади. Чунки анъаналар даврдан даврга ўтиши жараёнида ўзида тўлақонли хусусиятларини сақлаб қола олмайди. Қолаверса, ҳар бир ҳунарманд ўзи ясаган буюмга ўз дунёқарashi, ўзи яшаб турган муҳит нафасини сингдира олиши табиий ҳолдир. Ўтмишдаги анъаналарни юзаки ўрганиб бўлмайди. Ундаги фалсафий, маънавий- ахлоқий,

бадий- эстетик, ижтимоий- тарихий шароитлар ва улардаги диалектик боғланишларни эътиборга олиш лозим.

Мустақиллик шарофати ила ўзбек халқининг тарихий турмуш тарзи, урф-одатлари, қадимий анъаналари, бой миллий ва маънавий қадриятлари, асрлар давомида яратилиб, бизнинг давримизгача етиб келган моддий маданият дурдоналари, амалий санъат асарлари, нодир ёзма манбалар, шунингдек халқимизнинг ақлидроки ва тафаккури ютуғи ҳисобланмиш хунармандчилик турларини илмий тадқиқ этиш учун имконият туғилди. Қолаверса, хунармандчилик турлари тарихи, ишлаб чиқариш жараёнлари, буюмлар шакллари, безаклари, рангларини билиш, уста-шогирд муносабатлари, анъаналарини ўрганиш янада долзарбдир.

Умуман олганда, ўзбек хунармандчилигидаги маросим ва анъаналарни илмий ўрганишда шундай хулосага келиндикки, улар диний-фалсафий қарашлар билан узвий боғлиқ бўлибгина қолмай, балки ердаги ўсимлик, ҳайвонат олами, диний аҳамият касб этган рамзий тасвирлар ва коинот рамзи, инсон ва табиатнинг зарраси эканлиги ва руҳ абадийлиги ҳам ифода этилади.



## СЕМАНТИКА СИМВОЛОВ В УЗБЕКСКОМ ТРАДИЦИОННОМ РЕМЕСЛЕННОМ ПРОИЗВОДСТВЕ

Саодат Давлатова

Вопрос о семантике форм и украшений, используемых в узбекском традиционном ремесленном производстве, является не только одной из актуальных проблем искусствоведения, но имеет присущее место в изучении некоторых проблем этнологии. В частности, всякое изображение и цвет в ремесленном производстве, т.е. в народном прикладном искусстве, имело определенное значение. Подобно этому, символы, изображения и различные элементы, употреблявшиеся в них, отражали религиозные и духовные воззрения людей. Особенностью украшений, изделий и вышивки является также и то, что по прошествии времени они сохраняют в себе забытые особенности символов о природных событиях. Эти формы и семантические изображения являются воплощением огромной информации, которые со временем следует классифицировать и описать.

Орнаменты, используемые в прикладном искусстве украшения, т.е. занявшие место на различных ремесленных изделиях, являются не просто художественными формами, но считаются также одним из важных этнографических источников. Эти орнаменты непосредственно связаны религиозными представлениями и верованиями народа. Орнаменты по своим особенностям делятся на следующие виды: геометрические, растительные, зооморфные и антропоморфные<sup>132</sup>. В искусстве кочевых народов широко распространены также орнитоморфные сюжеты<sup>133</sup>. Среди них зооморфные орнаменты включают в себя стилизованные изображения реальных и мифических животных (такие орнаменты обычно называются также стилем «ёввойи» - «дикий»). Зооморфные орнаменты можно часто встретить особенно на изделиях области ткачества и вышивки.

В композициях ювелирных изделий также нашли свое выражение изображения антропоморфных, зооморфных и растительных орнаментов.

---

<sup>132</sup> Гуль Э. Диалог культур в искусстве Узбекистана. – Т. 2005. С.12.

<sup>133</sup> Богословская И. Қорақалпоқ нақш санъатида зооморф унсурлар // San'at. 2009. №2.16-бет.

В узбекских вышивках иногда можно встретить также антропоморфные узоры, изображения напоминающие мужчину и женщину. Считается, что женщина является символом земли, а мужчина символом неба, и от союза двух этих миров возникает семья<sup>134</sup>. Эти узоры в основном являются символом того, что молодожены будут жить счастливо и дружно, иметь детей<sup>135</sup>.

Изображения на коврах и паласах Средней Азии также большей мере основаны на воображении и представлены растительным, зооморфным орнаментом, узорами в виде предметов и родовых тамг: следы тигра и верблюда, цветы яблони, виноградная лоза, скорпион, шея верблюда, щит, целебные и продовольственные растения<sup>136</sup>. Среди них самым распространенным символом были изображения рогов. В культуре кочевых тюркских народов издревле имела традиция изображать

---

<sup>134</sup> Богословская И. Қорақалпоқ безак нақшларидаги сирли хатлар.// Сан'ат. 2008. №2. 8-бет.

<sup>135</sup> Полевые записи. Кашкадарьинская область Шахрисабзский район. 2010 год.

<sup>136</sup> Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.УП., Л., 1928. с. 102- 104.; Его же. Ковровые словарь русского языка. Т.1, М-СПб., 1912. С. 140.; Семенов А. Ковры русского Туркестана. Спб, 1908. С. 43.

животных<sup>137</sup>. В центре жемчужин в форме круга, нашедших свое отражение на согдийских коврах, тканях и одежде, часто встречаются изображения цветка хлопчатника<sup>138</sup>. Эти узоры, отражающие в себе присущие себе местные особенности, образовывали сильные геометрические картины. В этих коврах и паласах, имеющих разноцветные изображения, преобладает красный цвет. Вместе с тем, локальной особенностью этих территорий является присущее себе искусное изображение геометрических форм.

В частности, в Узбекистане на коврах ручной работы заняли место различные узоры, зооморфные изображения, которые имели определенное значение. Вода, лошадь, птицы, цветы и геометрические узоры воспринимались в качестве символов счастья, изобилия, светлого будущего, дружбы, достатка<sup>139</sup>.

Со временем изменялась истинная символическая сущность изображений, которые стали восприниматься в

---

<sup>137</sup> Мошкова В. Ковры народов Средней Азии. Конца XIX – начала XXвв. Ташкент. 1970.

<sup>138</sup> Суюнова Д. Сўғд аёлларининг либослари./ San'at. 2012. №4. 5-бет.

<sup>139</sup> Низомов А., Низомова М. Гилам жилоси // Мозийдан садо. 2003.№3-4. - Б. 67.

качестве только красивых изображений<sup>140</sup>. Среди них стоит отметить широко распространенный среди кочевых этносов ромбовидный крестообразный узор, украшенный рогами. Известность этих узоров свидетельствует об их генетической близости<sup>141</sup>. Этот стиль затем получил широкое распространение и среди оседло-земледельческих этносов. Ромб, начиная с эпохи энеолита, считается символом «плодородия» и многодетности. Наши предки воспринимали его в качестве символа Матери Природы и праматери Евы<sup>142</sup>.

Изображение в виде рогов барана часто встречаются на предметах домашней утвари народов Средней Азии. В вышивке в основном один из признаков барана также обозначал его рог. Подобные узоры у местных оседлых и кочевых народов Средней Азии назывался “*қўчқорак/қоққарäk*”, у кыргызов Ферганской долины “*қайқалак/qayqalak*”, у узбеков-туркменнов Нураты

---

<sup>140</sup> Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988. С. 99-100.

<sup>141</sup> Вайнштейн С.Н. Мир кочевников центра Азии. – М., Наука, 1991. – С.178.

<sup>142</sup> Есбергенов Х. Вопросы этнической истории и традиционной культуры каракалпаков // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989. 67-бет.

“*мўйиз/моуиз*<sup>143</sup>”, а у туркмен “*чач бўйиз/џаџ бойиз*”. Этот узор, представленный в виде двух завернутых спиралей, занимал место в центральной части узорной композиции<sup>144</sup>. Нет сомнения в том, что узор рога барана также использовался исходя из культа барана.

Точно такие же узоры и сегодня используются на коврах и кошмах населения Гузарского и Дехканабадского районов Кашкадарьинской области, занимающегося животноводством. Люди рассматривали животных в качестве покровителя семейства, имеющих божественную силу приносить счастье и изобилие. Лошадь, корова, собака, кабан, бык, верблюд, подобные им животные и даже козел и баран считались священными и воспринимались в качестве существ, связанных с небесными силами<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> Этот символ был элементом, занимающим важное место в узорах на украшениях народов Центральной Азии, Кавказа и Сибири, который воспринимался в качестве оберега.

<sup>144</sup> Сухарева О.А. Орнамент декоративных вышивок Самарканда и его связь с народными представлениями и верованиями (вторая половина XIX – нач. XX в) // СЭ. 1983. №6. С.78.

<sup>145</sup> Богословская И. Қорақалпоқ нақш санъатида зооморф унсурлар // San'at. 2009. №2.16-бет.

Изображение на вышивке изображений незамкнутого круга, напоминающего «след от подковы лошади»<sup>146</sup> также связаны с шаманскими представлениями.

Если брать в общем, согласно древним религиозным представлениям, баран считался животным, защищающим от злых духов и дурного глаза<sup>147</sup>. В свою очередь, изображение рогов барана выполняло функцию защиты от «злых» сил. В некоторых случаях их изготавливали из дерева и пришивали к головным уборам детей и девушек. Рельефное изображение рогов барана наносилось также на поверхность необожженных тандыров. Как видно из этого, теперь в средство защиты превратилось не само животное, а определенная часть его тела<sup>148</sup>. На тибетейках, которые шьют ремесленники Байсунского района Сурхандарьинской области и сегодня встречаются изображения рогов барана. Это также воспринимается в качестве магического сильного символа,

---

<sup>146</sup> Кармышева Б. Локайские мапрачи и ильгичи // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. Вып. 2. История и этнография. Сталинабад, 1955. С. 149.

<sup>147</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. – С.315

<sup>148</sup> История материальной культуры народов Узбекистана. – Т.,1961. – С.87.

оберегающего от различных бед и несчастий<sup>149</sup>. В Кашкадарье в угол комнаты, в котором сидели новобрачные в первый вечер свадьбы или же комнату молодоженов вешали сюзаны, на которых был вышит узор в виде рогов барана. Это делалось с целью того, чтобы животное-покровитель защищало молодоженов от различных злых духов<sup>150</sup>. Тем более, эта продукция прикладного ремесленного производства, которую вывешивали в доме, выполняла также роль украшения. Эта традиция до сих пор сохранилась среди населения селений Кашкадарьи в качестве символа благополучия. Кроме этого, изображение головы барана также издавна использовалось в народном прикладном искусстве. Так как изображение головы барана напоминает мужчину, спустившего руки к поясу и сложившего их полукругом, оно считалось символом мужского начала<sup>151</sup> и кроме того

---

<sup>149</sup> Полевые записи. Сурхандарьинская область селения Байсунского района. 2011 год.

<sup>150</sup> Полевые записи. Кашкадарьинская область Гузарский район селение Яргунчи. 2010 год.

<sup>151</sup> Кадишева О. Гидамда юлдузли тунлар жилоси. // San'at. 2013. №1. 26-бет.



означало также плодородие и преемственность поколений<sup>152</sup>.

В общем, среди племен, занимающихся животноводством, божественные силы традиционно понимались в качестве тотемных животных и птиц. Поэтому на их молитвенных ковриках, коврах часто можно встретить изображения рогов барана или когтей птиц. Символические знаки тотемных животных являются указанием на условную передачу веры в их божественную силу<sup>153</sup>. Особенно, упомянутые выше традиционные темы в узорах на коврах Кашкадарьи, больше связываются с понятиями мира и счастья. Причиной того, что изображение подобных традиций сохранилось больше среди животноводческих этносов, является указанием на их хорошее знание строения органов, анатомии крупного и мелкого рогатого скота исходя из их хозяйственной деятельности.

На арабских коврах Кашкадарьи зооморфные знаки, являющиеся выражением символов животных, не используются в качестве украшения. В культуре же

---

<sup>152</sup> Kate Fitz Gibbon and Andrew Hale. Uzbek Embroideries in the nomadic tradition. Minneapolis Institute of Arts. 2007. P. 122.

<sup>153</sup> Гул Э. Жойнамоздаги рамзлар // San'at. 2001. №3.15-бет.

кочевых тюркских народов традиция изображать животных имела с древности<sup>154</sup>.

Зооморфные мотивы нашли свое отражение и на войлочных коврах кунгратов Сурхандарьи, среди которых особое место занимают узоры «*қўчқор шоҳи*» («рога барана») и «*қурбақагул*» («цветок-лягушка»). Кроме того на войлочных коврах имеются также фигуры треугольников, ромбов, меандров, знаки вихря, изображения небесных тел, различные цветочные узоры<sup>155</sup>. Среди узоров на коврах кунгратов представлены, в частности, геометрические формы, представленные ромбом, темами меандра, W- и S-образными символами, восьмиконечной звездой, треугольником, небесные и мистические символы, крест, а также группа зооморфных орнаментов – изображения птиц, диких и домашних животных. На них в качестве орнамента использованы только определенные части живых существ, как рога, копыта, когти, глаза и т.п. Эти узоры в данном оазисе получили название *қўчқор шоҳи* («рога барана») или

---

<sup>154</sup> Мошкова В. Ковры народов Средней Азии. Конца XIX – начала XXвв. Ташкент. 1970.

<sup>155</sup> Бинафша нодир. Ўзбекистон жанубий худудидаги кўнғиротлар бадий хунарамдчилиги / San'at. 2013. №2. 18-бет.

*қўчқора* («барашек»), *туя бўйин* («шея верблюда»), *ит изи* («след собаки»), *каклик тўши* («грудка кеклика»), *қурбақагул* («цветок-лягушка»), *хўкиз кўзи* («глаз быка») и др<sup>156</sup>.

Среди узоров на коврах «гажари» Сурхандарьи встречаются W-образные - *каклик тўши* и S-образные формы - *гажак* или *қўчқорак*. Геометрические формы называются *келин қоши*, прямоугольные, решеточные части – *эрганак (тўсиқ, ўтов эшиги)*, формы с рядом веток - *туғдонагул, оқ-қора йўл туморча*, а шахматный узор - *ит изи*. Кроме того, на коврах кунгратов Сурханской долины встречаются также геометрические цветы в форме треугольника, ступенек или ромба.

Михраб, изображенный на коврах «тақир», в большинстве случаев выполнялся узором *қўчқорак*. Михрабы, иногда были простыми в форме ступенек или колокольчиков, окружались шестиугольной, многоугольной рамкой. Они располагались в центре ковра в один, два или несколько рядов.

---

<sup>156</sup> Хақимов А., Гюль Э. Байсун. Атлас художественных ремесел. Ташкент. 2006. С. 153-155.

Издревле на коврах «ойгилам» имелось изображение луны и звезд. Не исключено, что эти ковры являлись выражением изумления такими чудесами природы как луна и звезды и чувства какой-то веры по отношению к ним. Затем ковры «ойгилам» стали украшаться различными узорами и изображениями, что немного понизило их ценность. Ковры «ойгилам», состоящие из шерстяной основы, поверх которой нанесены изображения луны и звезд из шелка, окрашенного натуральными красками, не так много сохранили свой древний облик<sup>157</sup>.

Орнаменты, используемые в ковроткачестве кунгратов, свидетельствуют об их принадлежности к культуре скотоводческого населения. Именно такое собрание геометрической и животной интерпретации характеризует прикладное искусство кунгратов<sup>158</sup>.

Если обратить внимание на ковры кунгратов, в особенности на ковры «гажари», то можно увидеть, насколько возвышенны и глубинны их интеллектуальные способности. В этих орнаментах, наряду с тонкими

---

<sup>157</sup> Личные наблюдения. 2008-2013 годы.

<sup>158</sup> Гюль Э. Кўнфирот гиламлари...Б.10.

художественными линиями, нашли свое отражение также высокий вкус, мастерство и талант, интеллектуальная глубина и проницательность. В свою очередь, различные древние изящные узоры воплощают в себе красоту и изящество животного и растительного мира, географические изображения, искусство рисования. Ковровщицы создавали каждый узор, символично выражая свои надежды и помыслы. В годы засухи в ожидании дождя ковровщицы украшали ковры узором, являющимся выражением капель дождя. В годы войны в ожидании ушедших на войну своих отцов, братьев или мужей украшали ковры узорами, отражающими сплошные линии или же в виде завитков, похожих на рога барана<sup>159</sup>. Ковровщицы придумывали узоры, смотря и на простые растения, которые находили свое отражение на сотканных ими коврах. В таких орнаментах мы можем увидеть также поэтапное развитие сознания человека. Таким образом, не зря на национальных коврах нашло свое отражение восхищение природой, которая издревле вдохновляла людей творчества.

---

<sup>159</sup> Полевые записи. Кашкадарьинская область Яккабагский и Чиракчинский районы. 2010 год.

В вышивке кунгратов также встречаются различные орнаменты, являющиеся общими для других видов прикладного искусства, как различные типы *рогов барана* (*қўчқор шоҳи*), разновидности трех пальцевых *қўшоёқ*, а также узоры *илон изи*, *ит изи*, *от туёқ*, *туморча*, *жиллик* и др., изображения растений и цветов<sup>160</sup>.

S-образные символы очень часто встречаются на головных накидках женщин Чиракчинского района Кашкадарьинской области, и они считаются тамгой, свидетельствующей о принадлежности обладательницы одежды к определенному роду<sup>161</sup>.

Народное ремесленное производство в качестве составной части бытовой жизни каждого народа воплощает в себе национальные особенности, сформировавшиеся в течение веков. В притягательных символах, нашедших свое отражение на ганче и керамике, металлических и золотых изделиях, разноцветных изделиях ткачества и вышивки, монетах и образцах настенного искусства, найденных на исторических

---

<sup>160</sup> Fitz Gibbon K., Hale A. Uzbek embroidery in the nomadic tradition (The Jack A and Aviva Robinson collection at the Minneapolis Institute of Arts)/ Singapore, 2007. P. 118

<sup>161</sup> Полевые записи. Кашкадарьинская область Чиракчинский район. 2005 год.

памятниках в результате археологических раскопок, изображена вся сфера бытовой жизни (панно, на которых изображены сцены из жизни и обряды, проводимые при участии людей и различных животных).

В вышивке родов племени кунграт, проживающих в оазисах Южного Узбекистана, также присутствуют зооморфный орнамент, представленный в основном изображением птиц. Эти изображения вышивальщицы называют «товус нусха»<sup>162</sup>. Мастерицы, занимающиеся рисованием узоров для вышивания, в узорах, нарисованных на тюбетейках и вышивках (кашта) привели в гармонию геометрические фигуры, цветные изображения, взятые из растительного и животного мира. Кроме того, тюбетейки шились также из парчи, плюша, цветистых и простых материй. Это было связано с мастерством, знанием и мировоззрением женщин, которые шьют тюбетейки<sup>163</sup>.

В вышивке лакайцев нашли свое выражение символы и знаки, среди которых ведущую роль занимают солярные (вышивки с изображением солнца) и астральные

---

<sup>162</sup> Носирова З. Бойсун накшларида баҳор ифори // Мозийдан садо. 2008. №1. Б. 7.

<sup>163</sup> Турсуналиев К. Все цвета радуги. Ташкент, 1991. С. 4.

(вышивки с изображением звезд) мотивы. Узоры в форме круг, занявшие центральное место в большинстве вышивок, отражают в себе символ солнца или луны<sup>164</sup>.

Отражение символа солнца в вышивках тюркских народов отражает в себе историко-традиционную сущность, как символа надежд и чаяний в качестве этно-исторической ценности переходит из поколения в поколение. Использование в прикладном искусстве изображений солнца, луны и звезд, издревле было присуще тюркским народам, что подтверждается многочисленными находками, найденными благодаря археологическим исследованиям. Сегодня сохраняются трансформированная форма этих традиций, которые воплотили в себе положительные грани каждой исторической эпохи и культур.

На изделиях вышивки, являющейся ярким образцом ремесленного производства, нашел свое выражение эстетический мир, а также в них прочное место заняли религиозные и мирские представления. Вышивка в

---

<sup>164</sup> Назаров Н. Ўзбек-лақайлари этномаданий кирраларини ўрганишнинг баъзи жиҳатлари // Ўзбекистон этнологиясининг долзарб муаммолари. Тошкент. Наманган. "Акад.К.Шониёзов ўқишлари" туркумидаги ГУ Республика илмий-назарий конференция материаллари.2007. 96-бет



качестве прикладного искусства украшения является формой, на которых заняли место цветы и узоры, искусно выполненные руками девушек при помощи иглы и крючка. На вышивке нашли свое отражение также различные узоры, изображение небесных тел, фруктов и цветов, а также различных животных. По признанию специалистов, вышивание берет свое с древности, когда люди начали шить одежду из шкур животных, и развивалось в результате общественно-исторического прогресса.

Археологические и этнографические находки, происходящие с территории Узбекистана, дают полные сведения о тотемизме, существовавшем в то время. Например, змея считалась символом доброго и злого начала<sup>165</sup>. Она считалась также хранителем богатства и сокровищ, защитником рода и семьи. Парные изображения змей сохранились в наскальной живописи, на различных изделиях из камня и металла. Имеются многочисленные находки серебряных скрученных браслетов с изображением змей. Ранние формы браслетов были представлены фигурой обвивающихся, смотрящих друг на

---

<sup>165</sup> Сирожиддинов Ш. Дин ҳақида сухбатлар // Ёшлик. №1.. 2008. 39-бет.

друга двух змей. Парное изображение змей, не только имело свой смысл в искусстве, но и являлось указанием на то, что начало человеческой жизни началось от мужчины и женщины. Не исключено, что эти серебряные браслеты являлись средством, защищающим женщин и детей от дурного глаза. В музее Истории народов Узбекистана хранится подковообразный каменный амулет в виде двух обвивающихся змей<sup>166</sup>.

Каждый драгоценный камень, использовавшийся в ювелирном ремесле, имел свой особый смысл<sup>167</sup>. В качестве основы для формы ювелирных изделий и непохожих друг на друга стилей для их украшения: *растительный* и *геометрический*, был взят животный мир.

Использование ювелирами Сурхандарьи для женского нагрудного украшения «*хапамат*» раковин каури, считающихся традиционным символом и наличие среди них раковин, называемых “*жилан бош*” («голова змеи»), связано с традицией почитания в древности

---

<sup>166</sup> Музей Истории народов Узбекистана.

<sup>167</sup> Альмеева Д. Бухорои шарифнинг заргарлик санъати // Мозийдан садо. Тошкент, 2002. №3, 9-бет.

народами Средней Азии змей<sup>168</sup>. До сих пор в Сурхандарье с целью защиты от сглаза и злых сил на халате детей сзади пришивают изображение змеи<sup>169</sup>.

В древнем искусстве Узбекистана широко использовались образы быка, газели, горного барана, которые являлись символами природы и космоса. Было широко распространено также изображение льва в качестве символа могущества и мужества. Издревле в этом регионе некоторые птицы почитались в качестве священных. Так, петух, павлин и фазан считались “птицами солнца”. Если изображение орла выражало силу и власть, то фазан, павлин, голубь и кеклик, в большинстве случаев, изображались в качестве птицы счастья.

Наличие в образцах прикладного искусства тюркских народов XI века мифической птицы Анка (другое название Хума) также свидетельствует об этом. Она издревле являлась излюбленным символом защиты семьи у тюркских народов, олицетворяя богиню плодородия и изобилия. Птицы издревле почитались в

---

<sup>168</sup> Бинафша Нодир. Хапамат ва гулбанд безаклари маънолари. // San'at. 2009. №1. 6-бет.

<sup>169</sup> Полевые записи. Сурхандарьинская область Байсунский районы. 2011 год.

качестве священных нашими предками и, считая их «существами солнца», рассматривали птиц в качестве символов плодородия. В доисламскую эпоху в Средней Азии женщины прикрепляли к своим украшениям перья и когти птиц. Они воспринимались и рассматривались в качестве средства, дающего возможность связаться с божественными силами. Следует отметить, что заколки и ювелирные изделия, используемые в головных уборах и прическах, также украшались перьями птиц. Пучок перьев считался самым лучшим украшением для головных уборов. Это свидетельствует о наличии у древних людей стремления быть похожим внешне на птиц. Это же самое явление непосредственно связано с древними религиозными верованиями людей<sup>170</sup>. То, что мастера ювелиры отражали на предметах украшения изображение птиц, издревле было связано с духовным мировоззрением народа.

Согласно верованиям народов, после смерти человека птица возносит на своих крыльях его душу на небо (дорога в гору). Птицы, наряду с тем, что возносят

---

<sup>170</sup> Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 284.

души умерших на небо, приносят с неба на землю души рождающихся детей (путь с горы). Верование о том, что аист приносит людям детей осталось с тех времен и оно непосредственно связано с троичностью “мирового дерева”<sup>171</sup>. Т.е., считалось, что «нижний мир» (корни) этого дерева представлен насекомыми, пресмыкающимися, «средняя часть» (ствол) – мир людей и животных, а «верхняя часть» (ветви) связана с жизнью мира птиц. Согласно верованиям кочевых и полукочевых народов, птицы, наряду с защитой от злых сил, приносили добро, изобилие и имели силу устранять несчастья. По этой причине в образе птиц выражались свои различные добрые намерения.

В каракалпакском прикладном искусстве украшения геометрические (космогонические), зооморфные, растительные, предметные, антропоморфные темы, в особенности, зооморфные изображения в орнаментах олицетворяются в качестве “разделенного на части целого”<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> Богословская И. Қорақалпоқ нақш санъатида зооморф унсурлар // San’at. 2009. №2. 16-бет.

<sup>172</sup> Богословская И. Қорақалпоқ нақш санъатида зооморф унсурлар / San’at. 2009. №2. 15-бет.

В течение многих веков кочевые и полукочевые народы уделяли особое внимание животным. Тот факт, что в прикладном искусстве животные стали мало изображаться целиком, а больше стали встречаться изображения их отдельных членов, возможно связано с ослаблением их обожествления.

Известно, что дунганские ювелиры изготавливали серебряные нашейные украшения в виде цепочек, на которые вешались знаки и кольца, а на некоторые в качестве символа защиты «амулет» и различные фантастические животные, выражающие различные действия. Кроме этого, мастера с большим мастерством изготавливали серьги в форме петуха, бабочки, кольца в виде лягушек и литые браслеты с тисненым орнаментом<sup>173</sup>. По утверждению Л.И. Ремпеля, изображение лягушки издавна употреблялось в прикладном искусстве Центральной Азии в качестве символа вызова дождей, счастья и благополучия<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Левтеева Л. Дунган либослари ва такинчоқлари //San'at. 2005. №3-4. 20бет.

<sup>174</sup> Ремпель Л.И. Цепь времен. Вековые образы и бродячие сюжеты в традиционном искусстве Средней Азии. Ташкент, 1987. С. 37.

Сегодня простые украшения такой формы очень часто можно увидеть на всей территории Узбекистана. Их носят в качестве красивого украшения женщины и девушки всех возрастов. Украшения «хапамат» и «гулбанд», изготавливаемые ювелирами Сурханского оазиса, в основном, надевали замужние женщины. Так как их носили на груди и шее, украшения этих ожерелий охраняли их от злых сил и сглаза. Считалось, что они защищают здоровье для продолжения потомства. Эти украшения образовывали ожерелье, сплетенное из разноцветных шелковых нитей. Термин «хапамат» таджикского происхождения и происходит от двух слов «хафа» - «печальный, грустный» и «банд» - «завязанный, преграждающий», имея значение преграждающий путь печали и грусти<sup>175</sup>. Форма «хапамат»а непосредственно связана с техникой его изготовления и имеет геометрический характер. Узор ожерелья представлен формами ромба, треугольника, трапеции, образованными сплетением нитей, на которые нанизаны белые, красные, желтые, синие, черные бусины. В основе этих

---

<sup>175</sup> Бинафша Нодир. Хапамат ва гулбанд безаклари маънолари. // San'at. 2009. №1. 7-бет.

геометрических форм лежат древние символические значения, отражающие в себе мифологические представления, мировоззрение народа о бытии. Треугольник на предметах украшения связан с именем божественной матери Умай. Согласно верованиям древних тюрков, эта богиня занимала особое место среди духов-покровителей, являясь символом божества жизни, рождения, создания семьи, смерти, покровительства детям и матерям, плодородия. Треугольник, лист, луна, гребень, ножницы и копья также являлись символом матери Умай. Эти узоры были связаны с дочерью матери-Земли, одним из главных образов в верованиях тюркианства, древнетюркской богиней-матерью Умай. Умай, у всех тюркских народов, считалась также покровительницей беременных женщин и новорожденных. Само слово Умай означает материнский фактор. Это слово означает утробу матери и даже отрезанную пуповину<sup>176</sup>. Некоторые исследователи отмечают, что рисунок скорпиона на изображениях также связан с образом богини-матери<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.2001.

<sup>177</sup> Потапов Л.П. Умай- божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М. 1973. С. 6.



Наличие большого числа растительных изображений на вышивках также связан с изображением Великой богини-матери в качестве покровительницы всего мира, в том числе, растительного мира и природы. На вышивках можно встретить многочисленные традиционные символы, как гребень, лук, копыя, символизирующих богиню.

Ромб также считался символом плодородия<sup>178</sup>. Ромб с двенадцатью крючками в орнаментах также считался тамгой. Двенадцать крючков на тамге являлось указанием на двенадцать лет. Как известно, в календаре древних тюрок учитывались не только дни, месяцы, но и двенадцатилетний животный цикл. По этой причине каждый год имел название определенного животного.<sup>179</sup>

Украшение «гулбанд» также состояло из нитей красных бусин. В прежние времена в долине Сурхана его носили с целью предотвращения такой болезни, как краснуха, от которой в то время умирало много детей. По этой причине женщины оазиса носили его также в качестве

---

<sup>178</sup> Бинафша Нодир. Хапамат ва гулбанд безаклари маънолари. // San'at. 2009. №1. 6-бет..

<sup>179</sup> Керимов Л. Азербайджанский ковер. В 3-х т. Т. III. Баку. 1983. С. 229.

амулета, оберегающего семейное счастье и спокойствие. К тому же, амулет являлся не просто представлением о защите, а символической идеей развитой с целью<sup>180</sup>.

Одними из самых древних изображений, используемых в ювелирном деле, являются такие органы человека, как рука и голова. Несомненно, в древности люди считали руку человека основой его способности работать. Амулеты в форме руки назывались у христиан “руками Марии”, у мусульман “руками Биби Фатимы”, у вавилонян “руками Иштар”, а у древних египтян “руками Исиды”. По утверждению Д. Фахретдиновой, так как изображение головы, нашедшее свое отражение на предметах украшения, было похоже на бутон, зерно, его можно считать символом начала жизни, процветания природы. А изображения таких небесных тел, занявших место на украшениях, как солнце и звезды, считаются символом сил природы, дарующих людям плоды<sup>181</sup>.

В Средней Азии, как и в других странах, солнце представлялось в форме шара и круга, которые

---

<sup>180</sup> Gibbon K.F., Hale A. Uzbek Embroideries in the nomadic tradition. Minneapolis Institute of Arts. 2007.

<sup>181</sup> Фахретдинова Д.А. Указанное произведение. С. 9.

изображались рядом со звездами и другими небесными телами. Во многих случаях, круг и шар изображались рядом с изображениями ромба или соцветий.

В прошлом в изделиях вышивки кочевых племен одной из основных тем была тема небесных светил, т.е. звезд и солнца, т.к. им требовалось хорошо знать карту звездного неба, дабы находить правильный путь при сезонных перекочевках, ориентируясь по звездам<sup>182</sup>. На вышивках всех народов Средней Азии встречаются символы солнца и звезд, словно указывая на то, что они взяли людей под защиту неба. В тенгрианстве верховное божество отец Небо, вечное и бескрайнее, не представлялось в антропоморфном облике. Поэтому они изображались в форме дериватов небесных тел.

На арабских коврах Кашкадарьи очень много изображаются такие небесные тела, как луна и звезды. Это связано с верой в небесные тела, которая имела у арабов доисламскую эпоху. В ковроткачестве арабов оазиса особое место занимают ковры «қизгилам». Этот ковер хранился в каждой семье в качестве священной реликвии. На этом ковре изображались священные символы, которые

---

<sup>182</sup> Гул Э. Лақай кашталари. // San'at. 2012. №3. 10-бет.

должны защищать молодую семью от дурного глаза и злых сил. В частности, на данном ковре изображается стилизованное изображение двух птиц. Под символом двух птиц подразумевается муж и жена, и он имеет значение счастливый брак и продолжение поколений<sup>183</sup>.

Уместно отметить, что подобные изображения, в частности, встречаются на каждом атрибуте шамана и имеет присущие себе символические значения. Согласно этому, на бубен шамана наносятся рисунки соответственно «модели мира», т.е. на него наносятся также рисунки духов, являющихся помощниками Неба<sup>184</sup>. Т.к., одной из основных целей шаманской практики была направлена на охрану здоровья и лечение больных, а также введения их в состояние транса. В частности, у практикующих шаманство нанайцев небесные божества и духи изображались на материи и бумаге в виде утки, змеи и других обликах<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Полевые записи. Кашкадарьинская область махалли города Касан. 2013 год.

<sup>184</sup> Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение // Народы Нижнего Амура. Москва, 1972.

<sup>185</sup> Там же.

Растительный орнамент, охватывая малочисленные темы, обширнее использовался в основном в архитектуре, гончарном производстве, вышивке и ковроткачестве.

В Кашкадарье на кошельках, безрукавках, камзолах, халатах, тюбетейках и других изделиях, изготавливаемых женщинами, наносится узорная вышивка, имеющая определенный смысл. К примеру, перец воспринимался как символ для защиты от сглаза, цветы – символ любви, жизни, а гранат – хлеба насущного и изобилия<sup>186</sup>.

В частности, среди них был хорошо изучен символ граната, что нашло свое отражение во многих в научных исследованиях. Этот символ связан с процветающей на этой территории культурой земледелия и связанными с ней обрядами. Гранат считался символом плодородия. Богиня плодородия Анахита изображалась держащей веточку граната в руке. Китайцы также предавали гранату особое значение, и изображение граната считалось у них одним из символов мужского потомства (считалось много зерна – много детей, много сыновей; зерно и дети изображались одним иероглифом – цзи). Поэтому считалось, что в

---

<sup>186</sup> Полевые записи. Кашкадарьинская область город Шахрисабз. 2007 год.

приданном невесты обязательно должна была быть заколка с изображением граната<sup>187</sup>. Это сходство в значении символов связано с тем, что в древности через эти территории проходил Великий шелковый путь, а также прочными культурными и этническими связями, имевшими место между двумя регионами. Учитывая, что появление граната в Китае относится к средним векам, то станет ясным, что обычаи, связанные с гранатом были заимствованы Китаем из Средней Азии.

На вышивках «ироқи» Шахрисабза изображение граната встречается в нескольких разновидностях – ветвистые гранаты, гладкие, с трещиной, с завитками, которые вышивались на ткани канва\* в гармонии с другими мелкими узорами<sup>188</sup>. Например, если гранат был символом изобилия и плодородия, то такие изображения, как перец означал защиту от сглаза и различных бед, миндаль – хлеб насущный, раскрывшиеся цветы – любовь, собрание ветвистых цветов – благополучную жизнь. Кроме

---

<sup>187</sup> Фахретдинова Д.А. Указанное произведение. С. 11.

\* Эта материя, называемая сегодня канва, в древности называлась боранбай и считалась специальной клетчатой материей. Узор вышивается так, как нанесен рисунок. Поэтому, если материя в клетку, узор получается тонким и изящным.

<sup>188</sup> Там же. С. 9.

того, иногда на вышивки наносились изображения кувшинчиков, птиц, деревьев и они означали образ жизни<sup>189</sup>.

В вышивках в основном использовался растительный орнамент – ислими, в дополнение которому на них вышивались изображения птиц, луны, солнца, цветов, бутонов, сложные комбинированные узоры, а кроме того, с целью защиты от дурного глаза изображения ножа, меча. По этой причине, хозяева дома вешали вышивку для охраны семьи от сглаза и, кроме того, эти вышивки играли роль оберега.

В древнем Иране нанесение на головные уборы изображения деревьев и листьев превратилось в традицию. Лист издавна считался символом жизни и пробуждения природы<sup>190</sup>.

Тюльпаны, пара птиц и ветви с распускающимися цветами, изображенные узбекских национальных сюзане, зардеварах (золотошвейное покрывало), также пробуждали присущие себе локальные семантические представления. В

---

<sup>189</sup> Полевые записи. Кашкадарьинская область Шахрисабзский районы. 2009 год.

<sup>190</sup> Лунеева В. Ўзбекистонда бош кийимлари безаги тарихидан // San'at. 2005. №3-4. 9-бет.

частности, такие сюзаны вывешивались в комнату молодоженов с хорошими помыслами, т.е. чтобы их жизнь была счастливой, и они всегда ходили парой.

Кроме того, заслуживает внимания, что вышитые «бўғжом» (большой квадратный кусок материи для завёртывания одеяла, одежды и т.п.) кунгратов, в основном, украшены узорами в виде растений, пробуждающие чувство предвещения мира и согласия<sup>191</sup>.

Цветовой колорит на вышивках Сурхана в основном состоит из ярких желтых, синих, красных, фиолетовых цветов. Вышивальщицы отображали на своих вышивках различные цветы, как «гулихавтранг» (состоящий из семи цветов, подобных радуге – *Авт.*), «гулисавсар», «гултожихўроз», «зомуча гул», «рафида гуллар»<sup>192</sup>.

Нашедшие отражения на предметах ремесленного производства изображения серпа месяца выражает связь с животным миром, а солнечный круг с растительным и человеческим миром. К тому же, в этих семантических символах, также нашли свое отражение идеология,

---

<sup>191</sup> Носирова З. Бойсун накшларида баҳор ифори ...Б.8.

<sup>192</sup> Там же. С. 82.



высокая духовность, многовековые традиции и обычаи, религиозное и мирское мировоззрение, образ жизни, и они основаны на бессмертном наследии предков. В частности, зооморфные изображения на узорах появились в связи верованиями, религиозными представлениями древних народов и отражают в себе символические смыслы.

Хотя уже в начале XX века смысл многих узоров был уже забыт, одна их часть и сейчас используется в качестве символа защиты от злых сил. Кроме того, вышивки Ташкента выделяются красными, темно-красными и светло-красными цветами от местных вышивок других областей, что составляет их локальные особенности<sup>193</sup>. В Ташкенте имелось два вида вышивки: «палак»\* и «гулкўрпа». Слово «палак» заимствовано из арабского языка и является производным от слова “фалак” в значении небо<sup>194</sup>. Кроме того, вышивка, называемая в Ташкенте «палак», вышивалась шелковыми или простыми нитями, и их такие разновидности, как “ой палак”, ”тоғора

---

<sup>193</sup> Абдуллаев Т.А. Ремесла Узбекистана XIX – XXвв. Путеводитель. Т., Фан. 1976. с. 33.

\* Название вышивки, украшенной узором в виде круга и звездами, в Ташкенте и Пскенте. В конце XIX – начале XX века так называлось также украшение вышивок Самарканда.

<sup>194</sup> Сухарева О.А. Сузани. Среднеазиатская декоративная вышивка. М., 2006. с. 133.

палак”, “юлдуз палак”, изображались, обогащаясь небесными телами<sup>195</sup>. Если вышивки Бухары выделялись легкими изящными веточками с цветами, кругами, вышитыми на белой материи, то вышивки Нураты своими растительными орнаментами занимали высокие места в Средней Азии. На вышивках Шахрисабза разновидности «ироки» узорами заполняется вся поверхность, не оставляя пустого места (в форме ковра – *Авт.*), а вышивки Сурхандарьи выделяются кругами темно-красного и желтого цвета последовательно расположенными на сатине, которые со всех сторон украшены веточками, а также своими яркими цветами. Надо обратить внимание на то, использование различных цветов в таких отраслях ремесленного производства Южного Узбекистана, как ткачество (в основном, производство материи), вышивание, гончарное ремесло, ковроткачество и др., являясь своеобразными, имели также определенный символический смысл. В частности, гармония синего, голубого, желтого и красного цветов на вышивках

---

<sup>195</sup> Ўзбекистон амалий санъати...20-бет.

Шахрисабза является выражением процесса пробуждения природы<sup>196</sup>.

На неглазурованных керамических изделиях Кашдарьинского оазиса было широко распространено нанесение выпуклых орнаментов. Самыми распространенными среди них в основном были зооморфные орнаменты, изображения змей, груди женщины, рогов барана и др.

Среди предметов гончарного ремесла, произведенных в Карши в конце XVIII – начале XX века, выделяются хумы, покрытые белой блестящей глазурью, на которых имеются узоры “юлдуз гул” («цветок-звезда»), “бахор новдаси” («ветвь весны»), хлопковая коробочка.

Уместно отметить, что с развитием гончарного ремесла, глазурованная керамика стала украшаться узором в виде отдельных пятнышек. В узорах получили развитие неразделимо геометрические, стилизованные растительные и эпиграфические мотивы<sup>197</sup>. В гончарном ремесле оазиса для украшения продукции также использовали в основном геометрический и растительный

---

<sup>196</sup> Гул Э. Ўзбекистон бадий тўқимачилигида ранглар жилоси. / San'at. 2008. №3-4. 23-бет.

<sup>197</sup> Пугаченкова Г.А. Очик осмон остидаги музей. Т. 1981. 15-бет.

орнаменты. Среди них изделия с узорами в виде локонов, множества цветов, очень много встречаются в гончарном ремесле Шахрисабза.

В том числе, если для гончарного ремесла Бухары и Гиждувана характерны узоры «жийдагул», «чертак», «бўтагул», «бодомча гули», то на гончарных изделиях Каттакургана широко распространены орнаменты «панжагул», «қалам-чиндаста», «шопа», «чашмик», «булбул» и др.

Таким образом, узоры на предметах ремесленного производства указывают на наличие связи между духовным миром, характерного для эпох и всех слоев общества. Они останутся вечным источником, раскрывающим домусульманские и исламские традиции, национальный культурно-исторический процесс. Мы можем наблюдать, что такие семантические символы находят свое отражение во всех отраслях узбекского народного ремесленного производства.

### **Литературы:**

1. Абдуллаев Т.А. Ремесла Узбекистана XIX – XXвв. Путеводитель. Т., Фан. 1976. с. 33.

2. Альмеева Д. Бухорои шарифнинг заргарлик санъати // Мозийдан садо. Тошкент, 2002. №3, 9-бет.
3. Бинафша Нодир. Ўзбекистон жанубий худудидаги қўнғиротлар бадиий ҳунармандчилиги / San'at. 2013. №2. 18-бет.
4. Бинафша Нодир. Хапамат ва гулбанд безаклари маънолари. // San'at. 2009. №1. 6-бет.
5. Богословская И. Қорақалпоқ нақш санъатида зооморф унсурлар // San'at. 2009. №2.16-бет.
6. Богословская И. Қорақалпоқ безак нақшларидаги сирли хатлар.// San'at. 2008. №2. 8-бет.
7. Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 284.
8. Вайнштейн С.Н. Мир кочевников центра Азии. – М., Наука, 1991. - С.178.
9. Gibbon K.F., Hale A. Uzbek Embroideries in the nomadic tradition. Minneapolis Institute of Arts. 2007.
10. Гул Э. Жойнамоздаги рамзлар // San'at. 2001. №3.15-бет.

11. Гюль Э. Диалог культур в искусстве Узбекистана. – Т. 2005.С. 12.
12. Гул Э. Ўзбекистон бадий тўқимачилигида ранглар жилоси. / San'at. 2008. №3-4. 23-бет.
13. Гул Э. Лақай кашталари. // San'at. 2012. №3. 10-бет.
14. Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.УШ., Л., 1928. с. 102- 104.
15. Дудин С.М. Ковровые словарь русского языка. Т.1, М-СПб., 1912. С. 140.
16. Есбергенов Х. Вопросы этнической истории и традиционной культуры каракалпаков // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989. 67-бет.
17. История материальной культуры народов Узбекистана. – Т.,1961. – С.87.
18. Кадишева О. Гидамда юлдузли тунлар жилоси. // San'at. 2013. №1. 26-бет.
19. Кармышева Б. Локайские мапрачи и ильгичи // Сообщения Республиканского историко-краеведческого

музея. Вып. 2. История и этнография. Сталинабад, 1955. С. 149.

20. Kate Fitz Gibbon and Andrew Hale. Uzbek Embroideries in the nomadic tradition. Minneapolis Institute of Arts. 2007. P. 122.

21. Керимов Л. Азербайджанский ковер. В 3-х т. Т. III. Баку. 1983. С. 229.

22. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.2001.

23. Левтеева Л. Дунган либослари ва тақинчоқлари //San'at. 2005. №3-4. 20бет.

24. Личные наблюдения. 2008-2013 годы.

25. Лунеева В. Ўзбекистонда бош кийимлари безаги тарихидан // San'at. 2005. №3-4. 9-бет.

26. Мошкова В. Ковры народов Средней Азии. Конца XIX – начала XXвв. Ташкент. 1970.

27. Назаров Н. Ўзбек-лақайлари этномаданий кирраларини ўрганишнинг баъзи жиҳатлари // Ўзбекистон этнологиясининг долзарб муаммолари. Тошкент. Наманган."Акад.К.Шониёзов ўқишлари" туркумидаги IY Республика илмий-назарий конференция материаллари.2007. 96-бет.

28. Низомов А., Низомова М. Гидам жилоси // Мозийдан садо. 2003. №3-4. - Б. 67.

29. Носирова З. Бойсун нақшларида баҳор ифори // Мозийдан садо. 2008. №1. Б.7-8.

30. Полевые записи. Кашкадарьинская область город Шахрисабз. 2007- 2013 годы.

31. Потапов Л.П. Умай- божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М. 1973. С. 6.

32. Пугаченкова Г.А. Очиқ осмон остидаги музей. Т. 1981. 15-бет.

33. Ремпель Л.И. Цепь времен. Вековые образы и бродячие сюжеты в традиционном искусстве Средней Азии. Ташкент, 1987. С. 37.

34. Семенов А. Ковры русского Туркестана. Спб, 1908. С. 43.

35. Сирожиддинов Ш. Дин ҳақида суҳбатлар // Ёшлик. №1.. 2008. 39-бет.

36. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969.

– С.315



37. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение // Народы Нижнего Амура. Москва, 1972.

38. Сухарева О.А. Орнамент декоративных вышивок Самарканда и его связь с народными представлениями и верованиями (вторая половина XIX – нач. XX в) // СЭ. 1983. №6. С.78.

39. Сухарева О.А. Сузани. Среднеазиатская декоративная вышивка. М., 2006. с. 133.

40. Суюнова Д. Сўғд аёлларининг либослари./ San'at. 2012. №4. 5-бет.

41. Турсуналиев К. Все цвета радуги. Ташкент, 1991. С. 4.

42. Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988. С. 99-100.

43. Fitz Gibbon K., Hale A. Uzbek embroidery in the nomadic tradition (The Jack A and Aviva Robinson collection at the Minneapolis Institute of Arts)/ Singapore, 2007. P. 118 .

44. Хакимов А., Гюль Э. Байсун. Атлас художественных ремесел. Ташкент. 2006. С. 153-155.

