



ТРАДИЦИИ ВО ВРЕМЕНИ

IV Международные чтения
памяти В. М. Гацака

Уфа 2025

Российская академия наук
Отделение историко-филологических наук РАН
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
Уфимский федеральный исследовательский центр РАН
Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы УФИЦ РАН

ТРАДИЦИИ ВО ВРЕМЕНИ

*Тезисы докладов IV Международных чтений
памяти Виктора Михайловича Гацака
(Уфа, 2–4 июня 2025 г.)*

УФА
ИИЯЛ УФИЦ РАН
2025

УДК 39(063)
ББК 82.3
Т65

*Печатается по решению заседания Ученого совета Ордена Знак Почета
Института истории, языка и литературы Уфимского федерального
исследовательского центра Российской академии наук
(Протокол № 5 от 26.05.2025)*

Рецензенты:

Б.А. Азнабаев, д-р ист. наук (ФГБОУ ВО УУНиТ, Уфа, Россия);
Ф.Г. Галиева, д-р филол. наук (ИЭИ им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, Уфа, Россия)

Ответственные редакторы:

В.Л. Кляус, д-р филол. наук (ИМЛИ РАН, Москва, Россия);
З.Я. Рахматуллина, д-р филос. наук (ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия)

Редакционная коллегия:

Е.В. Миненок, канд. филол. наук (ИМЛИ РАН, Москва, Россия);
Г.Р. Хусаинова, д-р филол. наук (ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия);
Г.Н. Ягафарова, д-р филол. наук (ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия)

**Традиции во времени : тезисы докладов IV Международных
Т65 чтений памяти В.М. Гацака (Уфа, 2–4 июня 2025 г.) / отв. ред.
В.Л. Кляус, З.Я. Рахматуллина. [Электронный ресурс]. – Уфа :
ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2025. – 180 с.**

URL: http://rihll.com/files/Knigi/2025/05/file_269_2.pdf

ISBN 978-5-91608-269-2

В сборнике представлены тезисы докладов IV Международных чтений памяти В.М. Гацака «Традиции во времени», которые состоялись 2–4 июня 2025 г. в Уфе.

Издание адресуется фольклористам и ученым, работающим в смежных гуманитарных дисциплинах.

УДК 39(063)
ББК 82.3

ISBN 978-5-91608-269-2

DOI <https://doi.org/10.31833/269-2.2025.49>

© ИМЛИ РАН, 2025

© ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2025

© Коллектив авторов, 2025

Все права защищены. Книга или любая её часть не может быть скопирована, воспроизведена в электронной или механической форме, в виде фотокопии, записи в память ЭВМ, репродукции или каким-либо иным способом, а также использована в любой информационной системе без получения разрешения от издателя. Копирование, воспроизведение и иное использование книги или её части без согласия издателя является незаконным и влечёт уголовную, административную и гражданскую ответственность.

ПАМЯТИ УЧИТЕЛЯ...

Виктор Михайлович Гацак (2 июня 1933 г., Липканы – 20 февраля 2014 г., Москва) – известный отечественный фольклорист, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент РАН (2000), исследователь традиционной культуры народов России и Восточной Европы, создатель этнопоэтического подхода в изучении типологии фольклора, основатель ряда направлений экспериментальной фольклористики, долгие годы работал в Институте мировой литературы им. А.М.Горького (ИМЛИ РАН).

В.М.Гацак – автор, соавтор, редактор многочисленных научных публикаций, фундаментальных монографий, таких как «Восточнороманский героический эпос: исследование и тексты» (1967), «Текстологическое изучение эпоса» (1971, соавт. с А.А.Петросян), «Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи» (1975), «Типология народного эпоса» (1975, редактор), «Фольклор: поэтическая система» (1977, соавт. с А.И.Баландиным), «Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: поэтика и стилистика» (1980, редактор), «Фольклор: поэтика и традиция» (1982, редактор), «Фольклор: образ и поэтическое слово в контексте» (1984, редактор), «Фольклорное наследие народов СССР и современность» (1984; соавт. с С.С.Чиботару), «Фольклор: проблемы историзма» (1988, редактор), «Устная эпическая традиция во времени: историческое исследование поэтики» (1989). Ученый разработал фундаментальные вопросы комплексной текстологии фольклора, в том числе с привлечением мультимедийных технологий. В.М.Гацак осуществил многочисленные экспедиционные исследования в Болгарии, Македонии, Румынии, Украине, Югославии и России (в Вологодской, Пензенской и Ярославской областях, Алтайском крае). В 1997–1999 гг. совместно с финскими учёными руководил российско-финской экспедицией на Горный Алтай.

Под руководством В.М. Гацака защищены 23 кандидатские и 11 докторских диссертаций, и в память о своем учителе и научном наставнике ученики заложили добрую и красивую научную традицию: проведение научных конференций «Международные чтения памяти В.М. Гацака “Традиции во времени”».

Первая научная конференция состоялась в Москве в 2018 году. На ней были заслушаны 44 доклада ученых, шесть из которых представляли фольклористику Республики Молдова, Республики Абхазии, а также Китая, Германии и США. Тезисы докладов Первых чтений опубликованы в электронном журнале «Новые российские гуманитарные исследования»: *Миненок Е.В.* «Международная научная конференция “Традиции во времени”», посвященная памяти Виктора Михайловича Гацака» (<https://arxiv.nrgumis.ru/articles/2064/>).

Вторая конференция «Международные чтения памяти В.М. Гацака “Традиции во времени”» состоялась в 2021 г. в Сухуме (Республика Абхазия). На Вторых чтениях выступили 46 исследователей, в том числе из Китая и Украины. Результаты работы первых двух Чтений подробно освещены в научной периодике: *Миненок Е.В.* «Вторые международные научные чтения памяти В.М. Гацака “Традиции во времени”» (Живая старина, 2021. № 4. С. 68-70), *Миненок Е.В.* «Хроника конференции «Вторые международные научные чтения памяти В.М. Гацака “Традиции во времени”» (Традиционная культура, 2022. Т. 23. № 1. С. 167-178). Онлайн-трансляция Второго форума сохранена по ссылке: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLHh-tsZYpcD92OHu6rLnFv6zwdxzWRLmi>

Третья конференция «Международные чтения памяти В.М. Гацака “Традиции во времени”» состоялась в г. Москве с 1 по 3 июня 2023 года. 2023 год был юбилейным для отдела фольклора ИМЛИ РАН: в 1943 году была создана группа по изучению современного фольклора, основной задачей которой стало собирание и изучение устного народного творчества периода Великой Отечественной войны. Создание группы ознаменовало начало долгого и плодотворного пути длиною в 80 лет. Вторая важная дата – 90-летие со дня рождения Виктора Михайловича Гацака, который заведовал отделом фольклора ИМЛИ РАН в 1966-2012 гг. Проведение конференции также было приурочено к 300-

летию Российской академии наук. Было заслушано 49 докладов (https://imli.ru/images/pdf/Программа_конференции_Гацак.pdf).

Местом проведения Четвертой конференции «Международные чтения памяти В.М. Гацака “Традиции во времени”» стал Орден Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН (Уфа), поскольку выдающимся учёным были подготовлены два фольклориста для Башкортостана: в 1990-1994 гг. – Г.Р. Хусаинова (в настоящее время – заведующая отделом фольклористики ИИЯЛ УФИЦ РАН), в 1994-1998 гг. – Ш.Р. Шакурова.

Одна из важнейших задач проводимых конференций – создание научной площадки для обмена результатами исследовательской деятельности в области фольклористики. Актуальные проблемы сохранения и изучения устного народного творчества: эпическое наследие, методология комплексных исследований, текстология, эдиционная практика, этнопоэтический подход в изучении фольклора, динамика фольклорных традиций во времени и пространстве, экспериментальная фольклористика, инновационные методики, мультимедийные и информационные технологии в изучении фольклорных традиций, «отреченные» разделы фольклора и фольклористики, фольклорные мотивы и сюжеты в современном кинематографе, базы данных и корпусная фольклористика, формы современного фольклора города и деревни, история создания и развития отдела фольклора ИМЛИ РАН и др. – становятся предметом исследовательского внимания отечественных и зарубежных фольклористов и ученых, работающих в смежных гуманитарных дисциплинах.

Оргкомитет

МИФОНИМ КАФ-ТАУ В БАШКИРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Ключевые слова: мифоним Каф-тау, функция образа Каф-тау, иносказание, традиционный образ, архетип

Каф – распространенный мифоним в словесном искусстве разных народов исламской культуры, который обозначает горную цепь, опоясывающую землю, расположенную где-то в невидимой дали, на краю земли, вершинами уходящую в небо. Упоминание о горе Каф встречается в цикле сказок «Тысяча и одна ночь», в средневековой эпической поэме Фирдоуси «Шахнаме» и т. д.

В башкирской духовной культуре мифоним Каф-тау занимает особое положение и представляет из себя некое вымышленное географическое место, находящееся где-то очень далеко, за тридевять земель, за семью морями. В башкирской мифологии и фольклоре Каф-тау – это высокая гора на краю света, которая является обителью таких демонических существ, как аждаха (часто в виде многоголового огнедышащего змея), дию (дэв), пярйи и т. п.

В эпосах и сказках данный мифоним употребляется в значении далекого, труднодоступного места. Чтобы добраться туда, герой (батыр) проходит через какие-то препятствия, сложные испытания и непременно добирается до нее. В сказках «Дандан-батыр», «Кагарман-батыр», например, демоны похищают красавиц и уносят за Каф-тау, куда за ними отправляется батыр и спасает их. В сказке «Алтындуга-батыр» главный герой женится на дочери дию, живущей на Каф-тау, победив её в поединке.

Мифоним Каф-тау закрепился в башкирском языке в виде фразеологизма *Кафтау арты* ‘за Каф-тау, за горой Каф’, который имеет значение ‘очень далекое место, край земли’ (близкие к нему синонимы ‘за семью морями’, ‘место, куда не долетают птицы’ и т. п.): *Гәлйөзөм, һин кайғырма. Улар теләһә һине Кафтау артына алып барып ташлаһындар, барыбер мин һине улар кулында калдырасак түгелмен.* (Гульюзум, ты не беспокойся. Если они даже отвезут тебя за Каф-тау, все равно я им тебя не оставлю. (Х. Давлетшина)). Зафиксировано также употребление *Кафтау*

арты в заговорах как места, куда изгоняются нечистая сила и духи болезней: *Көндөң байышына күс, Кафтаузың артына күс* (Перейди туда, куда солнце заходит, перейди за гору Каф. (Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010).

В художественной литературе значение дальности мифонима Каф-тау сужается, остается значение недосыгаемости. Поскольку это фольклорный или мифологический образ, то в быту он воспринимается как вымышленное место: *Кафтау аръягында йәшәмәйһеңдер? – тине, көлөңкөрәп.* (Ты что, живешь за горой Каф? – усмехнулся он. (А. Баймухаметов)) *За горой Каф* здесь воспринимается как *за тридевять земель*.

В художественных текстах у мифонима Каф-тау возникает значение иносказания, которое указывает и на даль, и на скрытый смысл, и на ирреальность, и на неоправданность ожиданий, и на прекрасные, но несбыточные надежды, и на грандиозность мечтаний. Получается, что стремления, сопряженные с мечтами и чаяниями, связываются с этой горой. Так, мифоним Каф-тау приобретает значение какого-то сказочного, волшебного места, что только усиливает смысл недосыгаемости, ирреальности. Например, *Безгә тигән именлек Каф тауы артында, Ялсыгол ағай.* (Предначертанное нам благополучие находится за Каф-тау, дядя Ялсыгул) (М. Карим). Здесь благополучие, мир воспринимаются героем как что-то недостижимое, которое находится где-то за абстрактной горой Каф. Поскольку Каф-тау – это недосыгаемость, то часто связывается со счастьем.

Мифоним Каф-тау может участвовать и в противопоставлении понятий, приводя к возникновению стилистического приема антитезы: *Картлык... Кафтау артында түгел, капка артында ғына булган икән ул!* (Старость... Не за горой Каф, а за воротами только, оказывается, была она!) (Л. Хайруллина). Как видно, в предложении противопоставляются понятия дальности и близости. Например, в отрывке из стихотворения:

Каф тауы артында түгел,

Езем буйында Юлык. (Ф. Кужин). (Не за горой Каф, а возле Зилима Юлык). Речь идет о деревне Юлык, которая расположилась вдоль речки Зилим, но никак не находится где-то за Каф-тау.

Таким образом, мифоним Каф-тау стал традиционным образом в художественной литературе. Это целый архетип, символ, имеющий иносказательный смысл. Примеры можно найти и в прозе, и в поэзии, и в драматургии. Если в народном творчестве Каф-тау имеет значение дальности, волшебности, то в художественных произведениях смысл больше тяготеет к недостижимости, абстрактности. В языке мифоним нашел закрепление во фразеологизме, также может участвовать в образовании антитез.

Абсалямова Ю.А., к. ист. н.,
Мигранова Э.В., к.ист.н.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ ЧЕРЕЗ ИГРУ: ВАЖНОСТЬ СОХРАНЕНИЯ ИГРОВЫХ ТРАДИЦИЙ БАШКИР

Ключевые слова: башкиры, игровая культура, традиционная культура, Фонд грантов Главы Республики Башкортостан

Башкирская народная игровая культура – это важная часть культурного наследия, имеющая глубокие исторические корни. В ней находят отражение традиционный образ жизни народа, особенности его быта и мировоззрения, любовь к природе родного края, уважение к старшим. Народные игры, передаваясь из поколения в поколение, способствуют формированию характера, развивают физические и умственные способности, смекалку и ловкость, прививают традиционные нравственные ценности, присущие башкирскому народу. Кроме того, игры тесно связаны с окружающей средой и традиционными занятиями: скотоводством, охотой, ремеслами. В них часто используются предметы быта, природные материалы, имитируются действия взрослых. Это позволяет детям с раннего возраста знакомиться с особенностями жизни своего народа, учиться взаимодействовать друг с другом, осваивать социальные роли. Традиционные игры как сложившийся веками инструмент народной педагогики способствуют развитию когнитивных и эмоциональных навыков, воспитывают инициативность, умение постоять за себя и пр.

Игровая культура башкир неоднократно становилась объектом исследования этнографов, языковедов и фольклористов, в числе которых можно отметить Г.Р. Шагапову, Ф.Ш. Абсаликову, Ф.Г. Хисамитдинову, У.И. Газина, И.Г. Галяутдинова, А.М. Сулейманова, Г.Р. Хусаинову и других.

Актуальной проблемой на сегодняшний день является недооценка потенциала народных методов педагогики, ухода традиционной игровой культуры башкир из повседневной жизни народа, превращение ее в неживой объект, который зачастую представлен только на страницах книг. Между тем народные игры могут быть вполне жизнеспособными и в наши дни. Через игру ребенок познает жизнь, входит в общество, усваивает его нормативы, становится полноправным членом коллектива.

Одной из бед современности является чрезмерная роль гаджетов в жизни подрастающего поколения. Не секрет, что они далеко не всегда способствуют здоровому образу жизни. Стремительно развиваются цифровые, компьютерные технологии, само понятие игры уже приобрело совершенно новое значение. Народные игры могли бы стать интересной альтернативой проведению свободного времени детей, частично заменив технические девайсы. Наполнение досуга традиционными играми, безусловно, способствовало бы более гармоничному развитию детей, формированию благоприятного психологического климата в их коллективах. Кроме того, проведение игр на родном языке может помочь развитию речевого этикета у детей, не владеющих либо плохо владеющих башкирским. Участие в традиционных играх уже предполагает приобщение к культуре своего народа и способно пробудить интерес ко всему национальному. В народных играх заложены важные культурные коды, нацеленные на всестороннее развитие личности – физическое, эмоциональное, умственное, нравственное, эстетическое, трудовое и т. д. Они могут найти свою нишу и в современной детской субкультуре. При определенной поддержке традиционные игры и забавы вполне способны составить конкуренцию компьютерным играм и другим развлечениям.

Учитывая перечисленные факторы, в 2023 г. научными сотрудниками отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы Уфимского федерального

исследовательского центра Российской академии наук был подготовлен проект «Обучающие видеоролики по традиционным играм башкир» (руководитель – к. и. н. Ю.А. Абсалямова; исполнители – д. г. н. А.В. Псянчин, к. и. н. Р.Р. Баязитова, к. и. н. Э.В. Мигранова). Он был поддержан Фондом грантов Главы Республики Башкортостан и реализован при содействии АНО «Центр поддержки академических инициатив» (АНО ЦПАИ) (директор – к. социол. н. А.Г. Каримов). Основной целью проекта было возрождение и популяризация башкирских народных игр, что, безусловно, способствовало бы более гармоничному физическому и ментальному развитию современных детей. Проект также включал проведение конкурса на лучшую башкирскую игру среди детских коллективов. Более 175 заявок и видеороликов с традиционными башкирскими играми поступили из детских садов, коррекционных и общеобразовательных организаций пятнадцати городов и двадцати шести районов республики, а также соседней Оренбургской области. Среди участников были и фольклорные ансамбли, и танцевальные студии, и центры детского творчества, и дома культуры.

Перед исполнителями проекта стояла задача выбрать для съемок десять башкирских народных игр, соответствующих ряду условий: чтобы в них могли играть небольшие группы детей во время школьных перемен, чтобы игры были относительно малоизвестны или совсем забыты, развивали физические навыки, не предполагали употребления множества речевых формул (это усложнило бы обучение детей, плохо знающих башкирский язык). Были отобраны как подвижные игры, так и развивающие когнитивные способности: «*Алырым кош*» (Возьму птенца), «*Буяу*» (Краски), «*Һызма туп*» (Игра в мяч), «*Һуҡыр тәкә*» (Слепой козел), «*Ырғыуыс*» (Прыгалки), «*Мөйөш*» (Уголки), «*Өс таған*» (Треножник), «*Үгез йөзөк*» (Бычье колечко), «*Биш ашыҡ*» (Пять альчиков), «*Ямғыр таи*» (Дождь-камень). Правилам восьми игр были обучены учащиеся среднего звена Башкирской гимназии № 122 г. Уфы, большую помощь оказала заместитель директора по воспитательной работе И.Д. Гарифуллина. Игры «*Биш ашыҡ*» и «*Ямғыр таи*» снимались в Республиканской башкирской гимназии-интернате им. Р. Гарипова при участии руководителя культурного центра «Атайсал» З.М. Лира. Древняя и некогда чрезвычайно

популярная у скотоводческих народов игра в альчики (*ашык*), или в кости, на данный момент уже почти полностью исчезла из игровой культуры башкир, хотя в прошлом разновидностей этой игры у башкир было много. Для обучения нами были выбраны игры, сохранившиеся в башкирских деревнях Бурзянского района. Принцип игр заключается в подбрасывании и захватывании косточек-ашыков разными способами. Игроки отметили, что «*Биш ашык*» и «*Ямгыр таи*» – очень захватывающие игры, которые помогли развить у них моторику, ловкость, координацию движений, быстроту реакции, меткость, глазомер. Привлекало детей и то, что в них можно играть и в помещении, и на улице. Благодаря возможности замены изготовленных из бараньих суставов ашыков, традиционного аксессуара игры, обычными камешками небольшого размера, эти игры доступны почти повсеместно.

Для видеосъемок была приглашена профессиональная студия документальных фильмов «Уфимский трактъ». Обучающие видеоролики были выложены на YouTube-канале «Bashkirskiye Igru», на официальной странице проекта Вконтакте (<https://vk.com/public221484651>) и на сайте АНО ЦПАИ. Кроме этого, Вконтакте можно ознакомиться с присланными на конкурс редкими и забытыми играми; играми, связанными с фольклором и обрядами; книгами по игровой культуре и другими материалами по данной теме.

В ходе проведения конкурса было принято решение выделить номинации отдельно от призовых мест. Жюри, оценивавшее конкурс, отметило высокий уровень подготовки многих коллективов, неподдельный интерес детей, их вовлеченность в процесс игры. В январе 2024 г. прошло торжественное награждение победителей и номинантов конкурса, были вручены дипломы, кубки и ценные призы.

В целом, реализация проекта показала, что возрождение игровой культуры башкир возможно и необходимо в современных условиях, а видеофиксация является ценным методическим материалом для обучения башкирским играм. Был найден эффективный инструмент возрождения и популяризации традиционной игровой культуры. Многими участниками конкурса было высказано пожелание о продолжении данного проекта, о

более активном включении игр в программы республиканских праздничных, спортивных и фольклорных мероприятий.

Несомненно, эта тема еще хранит в себе нераскрытый потенциал для башкирской этнографии и фольклористики и нуждается в дальнейшем исследовании.

Аккубеков Р.Ю.,
к. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ОБ ОДНОМ СЮЖЕТЕ БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК О ЖИВОТНЫХ

Ключевые слова: башкирский фольклор, башкирская сказка о животных, сюжет, пчела

История башкирского бортничества (солоксолок) насчитывает более тысячи лет. Доказательством этому предположению служат археологические находки остатков липового мёда в глиняной посуде, обнаруженной в одном из погребений кара-абызской культуры (III-II в. до н.э.), а также инвентарь бортника (топор, тесло, скобель и др.) из более позднего Бахмутинского могильника (VI-VII вв.).

Сохранились у башкирского народа и сказочные сюжеты, отражающие тотемистические мировоззрения башкир о пчеле. Одним из таких является сказка «Кто видит издалека» о соперничестве журавля, ворона и пчелы, кто из них самый зоркий. Сказка была записана в селе Юмагузино Юмагузинского района (ныне Кугарчинский район Республики Башкортостан) Исламгуловым Ахматом Хибатулловичем 3 июня 1940 г.

Повествование начинается с традиционного для большинства сказок о животных зачина поиска пищи. В сказке встретившиеся журавль и ворон жалуются друг другу на трудности добывания еды. Они, как бы высоко ни летали и как бы далеко ни глядели, не могут раздобыть подходящую для себя еду и больше недели летают голодными. Тут одна из птиц и говорит: «Все хвалят пчелу, что она видит издалека. Давай проверим её зоркость». В сказке возникает мотив соперничества, спора, который необходимо решить. Журавль

и ворон летят на поиски бортовой пчелы, и она соглашается участвовать в споре, кто из них зоркий.

В сказке описан традиционный образ жизни башкир: летнее кочевье, табун пасущихся лошадей, дети, соревнующиеся в стрельбе из лука, женщина, доящая кобылу, деревянный сосуд и т. д. Все это описано глазами журавля, вороны и пчелы. Рассказчик в решении спора упоминает меры измерения, употреблявшиеся в старину у башкир: «алтмыш билэн» (мера измерения площади), «алтмыш батман бал» (шестьдесят кадок меда), «кырк кыр ашаһында» («за 40 полей от нас»), «күз күреме ер» (расстояние видимости глаз). События происходят вблизи башкирского кочевья, женщина доит кобылу, дети играют в старинную игру, пускают в небо стрелы с разноцветными лентами, соревнуясь, у кого выше и дальше пролетит стрела. В споре с птицами выигрывает пчела, которая видит очень хорошо и до мельчайших подробностей описывает стрелу, путника, его одежду, блоху на одежде и др. Сказка завершается словами: «С тех пор самыми зоркими в мире стали считаться журавль, ворон и пчела» («Шулай итеп, донъяла ин күргән йән торна, козғон һәм бал корто булып сыкты»). Очевидно, что рассказчик ставит пчелу в один ряд с журавлем и вороном и подчеркивает ее равновеликий статус с тотемными птицами.

Таким образом, сказка «Кто видит издалека», прославляющая победу маленькой бортовой пчелы над журавлём и вороном, показывает существование древнего культа пчелы у башкир.

С течением времени сказка «Кто видит издалека», пропитавшись характерными для неё чертами башкирского быта и фольклорными мотивами, потеряла своё сакральное значение и приобрела иную интерпретацию, сохранив при этом основу изначального сюжета.

Безусловно, сказки, воспевающие культ пчелы, могли возникнуть только у народа, издревле занимающегося бортничеством. Известно, что бортничество как народный промысел башкир письменно зафиксировано в записках арабского путешественника Ахмеда ибн-Фадлана в 922 году (А.П. Ковалевский «Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу», 1956). Существование данного культа можно проследить и в других башкирских сказках с участием бортовой пчелы (в сказках «Медведь и пчелы», «Благородный медведь» и т. д.).

Сказка «Кто видит издалека» также может рассматриваться как отголосок мифов и преданий о существовании культа бортовой пчелы. На примере этого сюжета видно, что между культовыми животными могло иметь место соперничество, которое принимало форму не только жестокой и кровавой борьбы, но и мирного, «цивилизованного» состязания. Очевидно, существовала и какая-то иерархия культовых животных (кто сильнее, кто зорче и т. д.). Сказка «Кто видит издалека» показывает, что многие сюжеты и мотивы, нашедшие отражение в башкирских сказках о животных, имеют очень древнюю историю, уходящую вглубь тысячелетий.

Аминев З.Г.,
к. филос. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ФОРМИРОВАНИЯ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ БАШКИР

Ключевые слова: эпосы «Урал-батыр», «Акбузат», «Куныр-буга», «Заятуляк и Хыухылу», «Кузыйкурпяс и Маянхылу», Идукай и Мурадым»

Башкиры, принадлежащие к огромному тюркоязычному миру, являются одним из самых древних этносов. Можно уверенно сказать, что из всех тюркоязычных народов, перечисленных Махмудом Кашгари (XI в.) в его труде «Диван лугат ат-тюрк» (Свод тюркских слов), только башкиры сумели сохранить свой первоначальный этноним «башкорт» и ту землю, где они были зафиксированы впервые в то раннее средневековье и обитают по сегодняшний день. Все остальные перечисленные Махмудом Кашгари тюрки пережили те или иные трансформации, и на сегодня многих из них уже нет.

За тот прошедший долгий исторический путь башкиры создали уникальную культуру и богатое духовное наследие, в котором особое место занимают эпические произведения. Среди своих тюркоязычных сородичей башкиры выделяются обилием именно эпических произведений.

Башкиры сохранили свой древнейший эпос «Урал-батыр», где

описываются процессы возникновения Мира. В этом произведении предки башкир дают ответ на вопросы, кто, когда, где, каким способом и из чего создал этот мир, под которым они подразумевали Урал. По их представлениям, первоначально не было ничего, кроме мрака и хаоса, всюду была вода (дингез), и в этом водном хаосе возникает некая точка «бер урын», где поселяются Йанбирде и Йанбика, которые описаны как муж и жена. Со временем у них рождаются двое детей – старший по имени Шульган и младший по имени Урал. Этот «бер урын» есть идиллическое место, где, кроме них, никого нет, нет и движения. Развитие начинается тогда, когда Шульган и Урал по указанию Йанбирде пускаются в путь, чтобы найти и уничтожить Смерть. В ходе этого наполненного разными событиями странствования Урал и Шульган становятся врагами. Младший Урал осушает господствующий всюду водный хаос и из тел уничтоженных вредоносных существ (аждаха, дейеу) складывает сушу, окропляет ее добытой живой водой и создает удобную для жизни людей землю. В результате этих титанических усилий создается горная страна, куда Урал поселяет свое потомство, под которым подразумеваются башкиры. После смерти Урала хоронят в созданной им самой горной стране, над его могилой потомки возводят огромную гору, и вся эта горная страна с тех пор стала называться башкирами именем их предка «Урал».

Старший брат Шульган, куда бы ни пришел, начинает вредить всему живому и пытается уничтожить созданное Уралом все положительное. После поражения от своего брата Урала Шульган уходит в созданную им самую пещеру – вход в подземелье – и становится владыкой потустороннего мира.

В эпосе «Акбузат» описывается, как батыр по имени Хаубан спускается в подводное царство и с помощью дочери царя подводного царства Шульгана выводит на земную поверхность скот – коней, коров, овец, разновидности которых соответствуют суровым природно-климатическим условиям Урала и были окультурены башкирами. Таким образом, эпосы «Урал-батыр» и «Акбузат» описывают процесс обустройства башкирами просторов Южного Урала и прилегающей территории, где они себя считают первонаселенцами.

Эпос «Заятуляк и Хыухылу» своим содержанием также связан

с мифологическими представлениями и содержит тот же мотив добывания для народа скота с помощью дочери царя подводного царства. Только в данном случае главным героем эпоса является персонаж по имени Заятуляк, который, подобно Хаубану в «Акбузате», спускается в подводное царство и выводит оттуда для народа разные виды скота, где главенствующим являются, как и в хозяйстве башкир, кони.

К этим эпосам по своему содержанию примыкает эпос «Куныр-буга» («Бурый бык»), в котором описывается, как женщина по имени Тандыса ищет своих пропавших коров, и путь ее поиска проходит по водоразделу Уральского хребта. Конец эпоса счастливый: коровы, оказывается, ушли к дому родителей Тандысы, которые когда-то своей дочери при выходе замуж, по существующему у башкир обычаю, подарили в качестве приданого корову и др. скот. Впоследствии башкиры этот древний путь, проложенный Тандысой в ходе поисков пропавших коров, стали называть дорогой «Куныр-буга». Таким образом, данный эпос также содержит в себе космогонические моменты. В эпосе также описываются брачные связи башкир, существовавший у них в древности обычай экзогамии (заключение брака за пределами своего рода).

Древним эпосом, также имеющим в своем содержании элементы мифологии, является «Кузыйкурпяс и Маянхылу». Здесь, как и в эпосе «Куныр-буга», описываются правила экзогамии в бракосочетании: господствовавший у башкир принцип дуализма, когда жену можно было брать только из другого рода. На дуализм указывают даже имена главных героев эпоса (Карабай и Сарыбай), отражающие деление на две дуальные части – «кара» (черное) и «сары» (белое, светлое). Кузыйкурпяс, сын Карабая, уходит из дома на поиски своей суженой Маянхылу, являющейся дочерью Сарыбая. Через описание пути главного героя (Кузыйкурпяс) сказители увлекательно повествуют о бытующих в традиционном башкирском обществе обычаях, разъясняют, как подобает башкиру вести себя в том или ином случае, т. е. это и свод правил поведения для башкирского общества.

Эпос «Идукай и Мурадым» отражает более поздний этап башкирской истории, когда башкиры находились в составе Ногайской Орды. Главным героем эпоса является ногайский

беклярбек Идегей, который боролся за власть с ханом Туктамышем. Через борьбу за власть сказители подробно описывают жизнь средневекового башкирского общества в период нахождения в составе Ногайской орды. При этом ногайский беклярбек Идегей характеризуется сказителями не чуждым для башкир персонажем, а преподносится как башкирский батыр, потомок и продолжатель дела Урал-батыра в борьбе за свободу народа, хотя реальность была иной, и Идегей по происхождению никак не мог быть потомком Урала, т. е. башкиром. В представлениях же башкирских сэсэнов реальный исторический персонаж Идегей как фольклорный герой переживает трансформацию, получает уже совершенно иную, башкирскую, окраску. Идегей интересен также и тем, что в фольклоре разных тюркоязычных народов (ногаев, крымских татар, казахов) получает характеристику, соответствующую их представлениям об этом историческом персонаже и его роли в истории того или иного народа.

Таким образом, краткий обзор вышеперечисленных башкирских эпосов показывает их связь с историей башкирского народа: это и освоение просторов Уральских гор, и развитие скотоводства и охоты как видов хозяйства, а также установление брачных связей между башкирскими племенами и т. д.

Басангова Т.Г.,
д. филол. н., КалмГУ, Элиста, Россия

МОТИВ «ВСТРЕЧА ЧЕЛОВЕКА СО ЗМЕЕЙ» В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ КАЛМЫКОВ

Ключевые слова: калмыцкий фольклор, несказочная проза, легенда, предание, мотив, костоправ

В устной традиции калмыков важное место занимают легенды, мифологические рассказы или былички, предания, которые в фольклористике принято объединять общим термином *несказочная проза*. В народе эти жанры называются общим термином *хуучан келх* – *говорить о старине*. Сюжетно-мотивный состав несказочной прозы калмыков является одной из

малоизученных проблем фольклористики. В полевых исследованиях калмыцких фольклористов, а также в записях знатоков калмыцкой культуры сохранились мифологические рассказы, связанные с миром животных, в частности со змеей. Основной сюжетобразующий мотив этих мифологических рассказов – это «встреча со змеей» и ее последствия.

По представлениям калмыков, со змеей может встретиться не всякий человек, а только человек с хорошей кармой, с хорошими и добрыми чувствами. Имя калмыков, встретивших рогатую змею, становится известным многим калмыкам. Одним из них, согласно семейному преданию Умкеевых, был Баган Буджи, отправившийся в путь на белом коне. Мужчина, сильно испугавшись змеи, начинает молиться, расстелив белый платок. Пока он пребывал в чтении молитвы, в траве что-то зашуршало, и оттуда выползла змея, затем она сбросила свои рога на этот платок. Змеиные рога переходят из рода в род по мужской линии – Буджи, Умкя, Нима, Гаха, Ноха. После проведения ритуала получения змеиных рогов человек становился знающим *медлгчи*. По верованиям, с помощью змеиных рогов излечиваются разные опухоли женской груди, а также опухоль коровьего вымени, потертости от седла на теле коня. Человек должен был аккуратно обращаться со змеиными рожками. В традиционной медицине калмыков большая роль принадлежит костоправам, известным в народе в разные исторические периоды, которые «служили» людям, реализовывая свой природный дар.

Известный народный целитель Иван Лагаев, 1928 г. р., также получил дар от двурогой змеи. Когда Ивану исполнилось десять лет, с ним произошёл необычный случай. Однажды он, как обычно, пас овец в степи. В полдень овцы в небольшом урочище прилегли на отдых, и мальчик под солнечными лучами заснул на траве, подстелив свою белую рубашку, а когда открыл глаза, то увидел, что на него смотрит змея. Не обычная змея, какие часто встречались в степи, а с рожками. Увидев такое чудовище, Иван от испуга бросил овец и убежал домой. Дома мальчик все рассказал матери. Мама сразу поняла, что произошло. Вместе они вернулись в степь и увидели, что на рубашке лежат два небольших светлых рожка. Змеи уже рядом не было. Мама Ивана завернула рожки в рубашку и принесла домой. Маленькие рога имели изогнутую форму. Они были светлого цвета, матовые, гладкие, не мягкие, а окостеневшие.

После той встречи у Ивана стали проявляться способности лечить людей. Он был маленьким, и ему было тяжело брать на себя людские страдания. Из-за этого Иван стал падать в обмороки. Тогда этот дар приняла его мать, пока сын не повзрослел. Постепенно, по прошествии многих лет, Иван Лагаев пришел к своему предназначению – лечить людей не только змеиными рогами, но и небесными камнями, серебряными монетами. Он лечил рогами змеи опухоли и младенческие болезни.

В представлениях монгольских народов змею считают духом воды, ее, как и домашнюю змею, не убивают, почитают. Человек традиционно сохраняет *особые* отношения со змеей. Змея, обладая поглотительной функцией, представляет опасность для других обитателей животного мира, например мышей. Так, монгольский исследователь Е. Баярсайхан отмечает, как должен вести себя человек, если змея встретится с застрявшей в горле мышью: ее нужно поглаживать, чтобы она проглотила добычу, и тот, который поглаживал змею, становится костоправом – *бярряч*.

Таким образом, образцы сказочной прозы калмыков, в которых присутствует мотив встречи человека со змеей, придают человеку сакральный статус лекаря – костоправа (отчи, бярряч), медлгчи – знающего. В сказочном фольклоре калмыков змея учит человека языку животных.

Баязитова Р.Р.,
к. истор. н., доцент, ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ В БАШКИРСКОМ ЭПОСЕ «ИДУКАЙ И МУРАДЫМ»

Ключевые слова: эпос «Идукай и Мурадым», этнография башкир, традиционная культура, образ батыра, почитание старших

Привлечение материалов устного народного творчества для изучения жизнедеятельности этноса, безусловно, представляет собой актуальную и ценную практику. В фольклорных текстах запечатлены некоторые аспекты этнической истории, хозяйственной деятельности, общественного и семейного быта

народа, религиозных верований и народных знаний. Уникальные фольклорные тексты не только сохраняют и передают из поколения в поколение культурное наследие и мудрость народа, но и становятся источниками для современного осмысления и изучения жизни этноса. Особый интерес в данном контексте представляет башкирское эпическое сказание «Идукай и Мурадым» как этнографический источник. Используя методы сравнительного анализа, типологии и описания, можем сказать, что произведения башкирского фольклора способствуют воссозданию картины мира определенной этнической общности, некоторых аспектов традиционной культуры и особенностей описываемой эпохи.

Рассматриваемый памятник башкирской словесности «Идукай и Мурадым» восходит к историческим событиям конца XIV – начала XV в., исторической личности Идиге, общетюркскому эпосу «Идиге» и бытует в стихотворно-прозаической форме. В основе сказания лежат события, характерные для периода упадка и распада Золотой Орды. По данным ученых, о записанных вариантах башкирского эпоса «Идиге» было известно еще в конце XIX в.

Одна из ключевых тем в эпосе – любовь к родной земле, которая переплетается с такими эпическими произведениями башкир, как «Урал-батыр», «Акбузат», «Конгур-буга». Герои и персонажи, топонимы, упомянутые в эпосе «Идукай и Мурадым» (Урал-батыр, Шульген, Акбузат, Идель, Яик и т. п.), подчеркивают эту связь. Если в эпосе территориальная привязанность выражается через понятие «Родина», то принадлежность героев к башкирской этнической общности находит отражение в родоплеменных названиях, именах батыров: Кыпсак, Катай, Тамьян, Табын, Юрматы.

Социальный статус героев эпоса раскрывается с помощью атрибутов: элементов одежды, оружия и убранства коня. Символами статуса в одежде считались качество используемых материалов и богатство украшений. Например, Тухтамыш-хан, назначив Идукая главным воеводой, главным бием своего дворца, определяет следующие статусные предметы его одежды (элементы одежды) и конского убранства: на плечах позументы, выдровая шуба, серебряный пояс с каймой, золотой бляхой, белый сокол со шнурком бесценной красы, вороной конь, кожаное седло, украшенное сердоликом.

В эпосе отражены и некоторые аспекты семейной жизни. Любовь к детям, стремление иметь большую семью были характерны для традиционных обществ. Наличие детей определяло статус семьи и положение женщины в ней. В эпическом тексте встречается также мотив рождения внебрачного ребенка. Отношение общества к женщине, родившей такого ребенка, можно увидеть на примере образа Ганаки. По сказанию, Ганака покидает ханский дворец, испугавшись, что ее назовут греховодницей и, вымазав лицо сажей, поведут по улице. Также в эпосе очевидно негативное отношение к детям, рожденным вне брака.

Духовно-нравственные ценности башкир наиболее четко прослеживаются во взаимоотношениях между мужчинами и женщинами, родителями и детьми, а также представителями различных социальных слоев. В эпосе происходит сознательное или неосознанное нарушение норм поведения (разногласия Идукай с отцом, ссора Идукай с сыном, ложь Ыньекай, подстроенные Кадир-бирде и Янбаем, и др.).

В эпосе «Идукай и Мурадым» нравственные ценности описываемой эпохи раскрываются через образы женщин, ханов и батыров. Особо следует подчеркнуть образ Хабрау-сэсэна, вобравшего в себя мудрость народа. Так, в его речи много иносказаний, недосказанности. Типичный для многих башкирских эпосов образ старика (Хабрау-сэсэна) показывает роль старших в обществе.

Важно отметить, что в эпосе создан идеализированный образ Идукай-батыра – храброго, смелого, мудрого защитника родной земли. Именно о таком герое мечтал народ. Это вполне объяснимо, ведь любой факт реальной жизни в устах сказителей подвергался творческому переосмыслению, художественной обработке. Несмотря на то, что фольклор является хранителем этнической истории, духовной и материальной культуры, все же отдельные фольклорные данные требуют тщательной проверки и научного анализа.

Таким образом, у башкирского народа сохранилось уникальное эпическое произведение «Идукай и Мурадым», пронизанное народными обычаями и обрядами, содержащее описание традиционно-бытовой культуры, выражающее идеи свободы, справедливости и освободительной борьбы против захватчиков. Башкирским сказителям удалось воссоздать художественно емкие, отчасти исторически достоверные картины

далекого прошлого разных этнических общностей. Герои сказания динамичны, сюжет быстро развивается, охватывает продолжительное время и обширные территории. Анализ произведения показал, что эпос содержит богатый этнографический материал, который передает дух эпохи, этнический колорит, надежды и чаяния разных слоев общества.

Борлыкова Б.Х.,
к. филол. н., КалмГУ, Элиста, Россия

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ПЕСЕН-ШАСТР МОНГОЛАЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

Ключевые слова: ранние записи, песни-шастры, архивные материалы, монголоязычные народы, песни хошутов Калмыкии, «генетическая первооснова»

Среди ранних записей песен монголоязычных народов, хранящихся в российских и зарубежных архивах, определенное место занимают песни-шастры, воспевающие буддийское учение, божества, духовенство, буддийские монастыри, паломничество в Тибет, святыни и др. Впервые термин «песни-шастры» в отечественном монголоведении упоминается в работах А.М. Позднеева «Образцы народной литературы монгольских племен» (1880) и Б.Я. Владимирцова «Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия)» (1926). Исследователи, опираясь на личный полевой материал, собранный среди народов Монголии, отмечают их популярность в народе и связывают данный факт с широким распространением буддизма в Центральной Азии. А.М. Позднеев предполагает, что авторами самых ранних текстов песен-шастр были духовные лица, знавшие наизусть буддийские сутры, ритуальные тексты, а также буддийские гимны (шастры).

Термин шастра (санскр. *śāstra*, тиб. *khirms*) в лексикографических работах отмечен как «поучение», «специальная научная дисциплина», «трактат», «толкование на священный текст». Буддийские гимны (шастры) как жанр пришли в Монголию через Тибет из Индии, где в течение полутора тысяч лет

многие выдающиеся индийские авторы сочиняли на санскрите гимновые тексты, восхваляющие различных будд, тантрических божеств, выдающихся буддийских наставников, различные аспекты состояния будды и т. д. В монгольской литературе известны гимны, посвященные Авалокитешваре, Махакале, Ямантаке, Манджушри, богине Таре. В руках переводчиков и переписчиков тексты шастр претерпевали изменения, случалось, что изменялись и названия, и разночтения между различными версиями иной раз бывали различными. Некоторые заимствованные отрывки из шастр стали принадлежностью песенного фольклора монгольских народов. В песенной традиции шастры подвергались еще большей переработке.

По содержанию песни-шастры, как и буддийские гимны, можно разделить на песни, восхваляющие будд (в буддизме высшее состояние духовного совершенствования, все, достигшие Просветления), архатов (достойные войти в нирвану – Будда Шакьямуни, его многие ученики и последователи), идамов (класс обожествленных существ: мирные – Авалокитешвара, Манджушри, Тара и т. д., устрашающие (дхармапалы, докшиты) – Хаягрива, Ямантака и др.), бодхисаттв (стремящиеся к пробуждению «бодхи»), образы высших иерархов тибетского буддизма (Цзонхава, Далай-лама, Панчен-лама).

Особый интерес в этом плане представляют хошутские песни-шастры, зафиксированные в XX-XXI вв. на территории Калмыкии, в сопоставлении с ранними текстами калмыцких песен XVIII-XIX вв., анализ которых позволит выявить их композиционную структуру, содержание и жанровую специфику. «Народные песни, как и самый народ, имеют свою историю: одни из них изменяются, обновляются, принимают новые формы; другие отживают свой век, постепенно угасают, по мере того как в народе слагаются новые убеждения, и наконец делаются совершенно чуждыми народу, когда он начинает жить новой духовною жизнью».

Материалом для исследования послужили тексты хошутских песен, вошедшие в монографию Б.В. Меняева «Историко-культурное наследие хошуты Калмыкии» (2023). В качестве дополнительных материалов для сопоставления более глубокого и детального изучения хошутских песен были привлечены архивные записи старинных калмыцких песен, опубликованные автором

настоящего исследования в сборнике «Калмыцкие народные песни и мелодии XIX в.» (2015), электронном каталоге «Калмыцкие народные песни» (по архивным и опубликованным материалам), записи XIX–начала XX вв. (2022) и монографии «Калмыцкие народные песни и мелодии XIX – начала XX вв.: исследование и материалы» (2023).

В исполнении Окчаевой Делгир Сангаджиевны (1927-2009) записан первый куплет песни-шастры «Бурм хаана өрглднь» («На вершине [горы] Бурам хан»):

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| 1. <i>Бурм хаана өрглднь</i> | 1. На вершине [горы] Бурам хан |
| 2. <i>Бурхна шажн делгрэд.</i> | 2. Распространяется Учение Будды. |
| 3. <i>Бүгд маниг ээлдгч</i> | 3. Покровительствующие всем нам |
| 4. <i>Деед олн бурхд минь.</i> | 4. Высшие бурханы. |

Более полные варианты настоящей песни под названием «Бурм хаана уулднь...» («На горе Бурам хан»), зафиксированные в XIX в. на ойратском вертикальном письме «тодо бичик», представлены в рукописях Архива востоковедов ИВР РАН и Научной библиотеки восточного факультета СПбГУ. В песне восхваляется монастырская служба, посвященная защитникам Учения – докшита, в храме, находящемся на священной горе Бурам хан. Следует отметить, что титул *хан* «царь, монарх», присутствующий в названии настоящей горы, наделяет её высоким статусом среди других гор. А.М. Позднеев, исследуя богослужения в монгольских монастырях, отмечает, что «пятнадцатого числа каждого месяца проводятся служения докшита и читаются гимны в честь Ямантаки (тиб. Джигджид), Эрлик хана (Чойчил), Окин тенгри (Палден Лхамо), Бисман тенгри (Намсарай), Эгэчи ду (Чжамсаран), Эсруа (Цанба), Махакалы (Гомбо), Цаган Махакала (Гонгор)». Кроме того, это единственное время, когда совершается чтение гимнов в честь докшита Хаинкирва, иначе Хаягрива (Дамдин)». В варианте песни, записанном Г.И. Рамstedтом в 1904 году, помимо горы Бурам хан упомянута мифическая гора Сумеру (калм. *Сөмбр* < санскр. *meru* 'название четырёхгранной горы, возвышающейся в центре мироздания, окружённой океанами, горными цепями и четырьмя материками с островами (Сумеру 'Благая Меру')»: *Довун деернь делдсн / Долахн өнцгтэ Сөмбр уул* || Раскинувшаяся на холме / Семигранная гора Сумеру. Для ойратов

эта мифическая гора является «Олимпом» и фигурирует в различных фольклорных текстах. В текстах песни «На вершине [горы] Бурам хан» встречаются наименования божеств: *деед бурхд* (< уйг. *burhan* < санскр. *buddha* + *qan* букв. ‘достигший Нирваны’) ‘высшие божества’; термины, относящиеся к буддийскому духовенству: *хунзд* ‘гунзад, умзет, запевала на буддийских службах’; *хуврг* (< уйг. *quvray* ‘буддийское духовное лицо’) ‘хуварак, буддийский монах’; наименования разновидностей монастырей: *сүм* ‘храм, крупное стационарное сооружение’, *киид* (< санскр. *kheta* ‘монастырь’) ‘буддийский монастырь’; наименования одежды: *оркмжс намжср* ‘мантия, носимая ламами во время специальных богослужений; накидка духовного лица’; название стиля песнопений: *яң* (< тиб. *dbyangs yig* ‘звучание’) – стиль песнопений, сложившийся в XI веке в тибетском буддизме.

Таким образом, сравнительный анализ текстов хошутских песен-шастр с записями калмыцких песен XVIII-XIX вв. показал, что они являются вариантами-«осколками» старинных песен-шастр и на протяжении более чем столетнего своего бытования значительно изменились и сократились (в основном до четырех или восьми строк). Рукописные тексты калмыцких ранних песен, хранящие «генетическую первооснову» текста, дополняют и расширяют знания о хошутских песнях-шастрах и показывают общий национальный фольклорный фонд калмыков.

Бухарова Г.Х.,
д. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ЭМОЦИОГЕННОСТЬ ТЕКСТА ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»

Ключевые слова: эпос «Урал-батыр», башкирский язык, эмоция, эмоциональность, эмоциогенность текста, эмотивность текста

Фольклор является своеобразной летописью, отражающей историю и духовную биографию народа. Изучая фольклорные произведения в когнитивно-дискурсивном и лингвокультурологическом аспектах, можно судить о коллективной

языковой личности, стоящей за текстом, и проследить ее образ мыслей и чувств. В фольклоре отражаются характерный для отдельного народа склад ума, его ментальность и этническая психология. Фольклор является ценным источником, позволяющим судить об эмоциональности самого народа-творца и созданных им произведений, об эмоциональной стороне национального характера.

Фольклорные тексты влияют на душевное состояние человека, их способность вызывать эмоциональную реакцию у читателей и слушателей называется эмоциогенностью. Эмоциогенность фольклора связана с психологическими механизмами и этнопсихологией.

В современных исследованиях эмоциогенность текста рассматривается как самостоятельная лингвистическая категория, обозначающая потенциальную способность вызывать эмоциональный отклик, эмоциональную реакцию у адресата. Исследование эмоциогенности произведений устного народного творчества – одна из актуальных проблем современной эмотиологии (лингвистики эмоций). В фольклорных текстах, в которых запечатлены жизненный опыт народа, его мысли и чувства, отражается не только эмоциональное самовыражение человека, но и особая прагматика фольклорной акции, призванной воздействовать как на слушателя или читателя, так и на мир, на высшие сакральные силы.

Эпос «Урал-батыр» несет огромный прагматический заряд, меняющий мировоззрение и вызывающий у адресата определенные эмоции. На эмоциогенность текста эпоса оказывают влияние его содержание, информация, заключённая в тексте в целом, его ритмо-фонетическая, лексико-грамматическая и синтаксическая организация, ряд различных экстралингвистических и этнопсихологических факторов.

Для башкир «Урал-батыр» представляет особую ценность как идеальное ядро национальной культуры, где закреплена строгая система мировоззренческих и религиозно-мифологических представлений, этических правил и эстетических ценностей. Кубаир «Урал-батыр», башкирские эпические сказания «Акбузат», «Заятулак и Хыухылу» относятся к самому древнему мифологическому эпосу. «Урал-батыр» является этносимволом башкирского народа и служит духовным истоком для его

самовыражения. Как известно, в эпоху наступающей глобализации остро встает проблема этноидентификации. В этой связи следует отметить то, что по инициативе Главы Республики Башкортостан Радия Хабирова учреждён День эпоса «Урал-батыр», который будет проводиться ежегодно в июне. Проведение дня эпоса «Урал-батыр» будет способствовать не только укреплению коллективной памяти и национальной идентичности, но и откроет новые возможности для дальнейшего изучения эпоса «Урал-батыр» и его популяризации.

На эмоциогенность текста оказывает влияние и фольклорно-обрядовый дискурс в эпосе «Урал-батыр». Башкирский кубаир создавался в рамках обрядовой практики и был ориентирован также на установление гармоничных отношений с природным окружением, населенным, как считали предки башкир, многочисленными божествами и духами, добрыми и злыми силами. Главная функция фольклорно-обрядового дискурса в эпосе не эстетическая, а магическая, хотя в тексте художественно-эстетическое отображение мира тесно переплетается с искусством слова, а фольклорный текст гармонично вписывается в общую художественную картину мира народа. В эпосе «Урал-батыр», который относится к лучшим образцам поэтического творчества в башкирском фольклоре, реальная или ирреальная действительность, мифологические образы (как положительные, так и отрицательные) описаны на уровне искусства слова, и в силу этого текст эпоса несет огромный эмоционально-эстетический заряд.

Магическая функция текста реализуется за счет его особой ритмо-фонетической (и интонационной), лексическо-грамматической и синтаксической организации, различного рода повторов, а при устном исполнении кубаира – за счет речитатива. Связь эпического текста с обрядом позволяет рассматривать повтор как знак, как магическое средство воздействия на слушателя, на окружающую действительность. Эпическое произведение как фольклорный текст имеет сугубо прагматическую направленность. Чтобы эффективно воздействовать на окружающий мир, текст кубаира на всех своих уровнях (в речевой организации) должен был обладать и особым речитативным характером произнесения, и особой лексико-семантической структурой, и особой грамматикой как отточенным средством оптимальной передачи информации. Следует добавить, что повтор в фольклорном тексте может

выражать также идею творения. В рамках обрядового текста этот прием должен был эффективно воздействовать на душу предка-божества, на мир и на высшие магические силы.

Эмоциогенность текста эпоса «Урал-батыр» связана с эмотивностью текста, богатством его содержания эмотивными элементами, которые усиливают эмотиогенный эффект речи. В эпосе представлена богатая лексика, выражающая эмоции. При помощи данной лексики формируется особая картина мира, показывающая сложный мир эмоций, мыслей и чувств народа. Эмотивная лексика участвует не только в формировании образного строя текста эпоса и его эмоциональной тональности, но и выражает эмоционально-оценочные представления народа о том или ином объекте реальной действительности, а также передает определенный прагматический импульс, обеспечивая такие коммуникативные качества речи, как образность и эмоциональность. Эмоциональность и образность эпической речи достигаются также при помощи специальных художественных приемов, изобразительных и выразительных средств языка: тропов и фигур, сравнений, метафор, метонимии, синекдохи, антитез, эпитетов, повторов. Богатство и эмоциональность речи обеспечиваются широким использованием синонимов, антонимов, пословиц, поговорок и устойчивых фразеологических единиц. В вербализации чувств, эмоциональных оценок, способов эмоционального воздействия активно участвуют дискурсивные идиомы, выражающие как положительную (радость, восхищение, гордость, ощущение счастья, надежда), так и негативную эмоцию (грусть, печаль, страдание, растерянность, боязнь, страх, тоска).

Текст эпоса «Урал-батыр» изобилует яркими, выразительными сравнениями, обеспечивающими поэтичность речи. Однако сравнение в тексте предстает не только как украшение речи. Сравнения выступают как способ представления эмоции – любви, восхищения, радости или агрессии, гнева, раздражения. При помощи сравнений внутри текста создается эмоциональное напряжение, возникает экспрессия, которая оказывает воздействие на человека, вызывая его определенную реакцию. Сравнения в эпосе «Урал-батыр» имеют психологическую основу и используются для изображения внутреннего мира героя, его эмоционального состояния, связанного с его реакцией на ситуацию.

Эмотивная лексика в тексте эпоса также показывает эмоциональное самовыражение создающего текст народа и в то же время оказывает эмоциональное воздействие на читателя или слушателя.

Текст эпоса «Урал-батыр» – пример максимально высокой насыщенности содержания эмотивными элементами и максимально сложного переплетения уровней текстовой эмотивности. Эмоциогенность текста эпоса связана с эмоциональностью самого народа, творца данного устно-поэтического произведения.

Валиева М.Р.,
к. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ДИАЛЕКТНЫЕ УКАЗАТЕЛЬНЫЕ МЕСТОИМЕНЕНИЯ В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

Ключевые слова: диалект, местоимение, фольклорный текст

Местоимение – это самостоятельная часть речи, полисемантическое слово, значение которого во многом зависит от контекста, речевой ситуации и функции заменяемого слова. Литературные формы местоимений башкирского языка изучены и описаны в трудах М.В. Зайнуллина, Н.Х. Ишбулатова, Дж.Г. Кiekбаева, В.Ш. Псянчина, в грамматиках Н.К. Дмитриева, А.А. Юлдашева, Н. Поппе, в учебниках М.Г. Усмановой, Ф.Г. Хисамитдиновой, трудах диалектологов Н.Х. Максютовой, С.Ф. Миржановой и др. Однако диалектные фоноварианты и морфологические показатели местоимений и их функции в фольклорных текстах мало затронуты в научных трудах.

На сегодняшний день в базу данных машинного фонда башкирского языка <http://mfbl2.ru/mfbl/bashdial> вошли более 400 форм разных разрядов и фоновариантов диалектных местоимений. Столь внушительный лексический и морфологический вариантизм связан с консолидацией различных племен в формировании башкир. В говорах обычно наблюдаются фонетические различия одного и того же местоимения. В этом отношении указательные местоимения в значении ‘это’ имеют более двадцати диалектных

форм: *бы(л), бу(л), у(л), ал, шу(л), ша(л), шо(л), шушы, шо, шошо, шөшө, манау, мынау, менәу, мына, мы, мысы, мысы, мыңсы, мыныһы, мыһы* и т. п. Помимо перечисленных, в разговорной речи употребляются местоимения, выражающие отдаленность предмета (*те, тее, теге, тегесе, төгө, ана, анау, анауһы, анаусы, анаусы, анысы, ағысы*), в значении 'то'. Вышеперечисленные диалектные варианты указательных местоимений в речи информанта или диалектных текстах представляют горизонтальное мировидение и включают четыре основные стороны, где сам человек находится в центре происходящих событий, а его движения исходят от него на все стороны и связаны с понятиями «дальность» и «достижимость». Однако самое важное значение указательных местоимений связано с уточнением и конкретизацией определенного объекта или субъекта в текстах, тем самым они выделяют тот или иной предмет среди других.

Рассмотрим диалектные особенности указательных местоимений в фольклорных текстах северо-западного диалекта башкирского языка, которые вошли в «Образцы башкирской разговорной речи» 1988 г. издания. Эти опубликованные легенды об основании или происхождении той или иной деревни содержат информацию об истории края, обычаях, традициях и жизнедеятельности населения и являются уникальными текстами, отражающими ареальную специфику разговорной речи башкир. Авторы Н.Х. Максютובה, С.Ф. Миржанова, М.И. Дильмухаметов, У.Ф. Надергулов, С.Г. Гильманова транскрибировали тексты, соблюдая особенности произношения информантов. Записи легенд содержат диалектную специфику живой речи населения и имеют практическое значение в изучении фонетики, морфологии говоров башкирского языка. Рассмотрим употребление диалектных вариантов указательных местоимений в этих легендах:

1. *Кайаныва тигән аул бар, йырак түл мынан. Аны Оло мул дип йөрөткәннәр. ... Без Башкырт Култай, ә тегесе Урыс Колтай булып китте. ... Безең бабайлар елег әйткән: «Мында дәжәл килмәс, Болгар йакын тигән. Шошо йердә торма кушканнар. Без Пирем халкы кебег әйтмейбез. Каты, йаматай сүләшәбез, башкорт теле беле сүләшәбез» 'Отсюда недалеко есть деревня Каяново. Эту деревню называли Оломул. ...Мы стали называться Башкир-Култаево, а та деревня – Русское Култаево.*

Наши деды в далеком прошлом сказали: «**Тут** (здесь) опасность (Даджалъ) не достанет, Булгар близок», – и велели **тут** (здесь) жить’ (записано в 1975 г. от Сайдышева Амира 1888 г. р., Пермская область, Пермский район, д. Башкултай).

2. ***Шу** мулла укыды – бетте дә китте.* ‘Вот **тот** мулла как заговорил, все прошло’.

3. *Бейә һауып **анашу** көбөгә һалып бешеп йаһайһың* ‘Доили кобыл, делали кумыс вон на **том** көбө’.

4. ***Бу** тирәҙә йук бит* ‘В **этой** местности нет (не встречается)’.

2, 3, 4-й примеры содержат указательные местоимения *шу* ‘то, тот, та’, *бу* ‘это, этот, эта’ вместо полных литературных форм *шул, был*. Обычно в говорах сонорная фонема *л* почти всегда выпадает: *кимәй – кидмәй; амай – адмай; буманы – будманы*. Тенденция выпадения сонорной согласной фонемы *л* наблюдается во всех диалектах башкирского языка и связана с комбинаторными изменениями звуков в живой речи (происходит диереза в результате диссимилиации). Также инлаутная позиция согласной фонемы *л* способствует его выпадению, особенно когда добавляются падежные аффиксы:

Осн.	Род.	Дат.	Вин.	Исх.	М-вр
<i>бу</i> бы(л) мы шо шу у(л) ал	<i>буның</i> бының мының шозың шузың уның//узың аның	<i>буға</i> быға мыға шоға шуға уға аңа, аға, аныға тегә	<i>буны</i> быны мыны шозы шузы уны//узы аны	<i>бунан</i> бынан мынан шозан шузан унан//узан анан, азан	<i>бунда</i> бында мында шоҙа шуҙа унда анда, ананда
те	те(е)нең		тене	тенән	<i>те(е)ндә</i>

Морфологические изменения по падежам позволяют выявить корень слова, восходящий к древнетюркскому состоянию **bu: bu iŋq tüz ol* ‘этот оракул справедлив’.

Основной функцией указательных местоимений является демонстрация ориентации в пространстве и во времени, т. е. дейктическая функция, а также определение их принадлежности к «своим и чужим»: *Без Башкырт Култай, э тегесе Урыс Колтай булып китте* ‘Мы стали называться Башкир-Култаево, а та деревня – Русское Култаево’. Приведем часто произносимое выражение из повседневных диалогов бытовой речи: *Тегеләр тегендә китте* ‘Эти (чужие для информанта люди) туда пошли’. Указательное местоимение может выражать время и место, которое было сказано в предыдущем предложении: *Шу вақытка шушы урынга кил* ‘к этому времени приходи сюда’. Помимо дейктической функции, указательные местоимения выражают анафорическую функцию соотнесения элементов высказывания с другими частями текста. Например, такая семантика проявляется в пословицах и поговорках: *Кемдең арбаһына ултырһаң, шуның йырын йырларһың*. ‘С кем поведешься, от того и наберешься’; *Кем эшләмәй, шу(л) ашамай* ‘Кто не работает, тот не ест’ и т. п.

В говорах функционируют диалектные местоимения, указывающие на хронологические рамки событий и количественных соотношений объектов и субъектов: лит. *шунса*, диал. *шунсама*, *шуңарса*, *мыңарса* ‘столько’: *Күпме баш – шунса(ма) акыл* ‘Сколько голов – столько умов, сколько людей, столько мнений’. Иногда они выражают приблизительное количество, объем и время во множественном числе, особенно когда представляют неопределённость: *Ярай, шунсамаларға килеп етермен* ‘Ладно, приблизительно к такому времени прибуду’. *Мыңарсаларға тиклем койда йөрөй икән?* ‘Где ходит до сей поры (столько времени)’ *Шунсамаларда кайтты?* ‘Вернулся приблизительно в такое время’ и т. п.

Диалектные указательные местоимения отличаются от литературных форм фонетическим строением: у местоимений *бы*, *бу*, *у*, *шу*, указывающих на близость объекта или субъекта, выпадает анлаутная сонорная фонема *л* (как и во многих современных тюркских языках, восходящих к древнетюркскому состоянию). Варианты *мынау*, *мындый*, *мының*, *мыга*, *мыны*, *мынан*, *мында*,

мыңарса употребляются с инициальной сонорной фонемой *м*; местоимения *ал*, *андай*, *алай* произносятся с широкой гласной фонемой; к началу местоимений *шушы*, *шушындай*, *шушылай* прибавляется глухая шипящая согласная фонема *ш*, при этом гласная *о* сужается до узкой гласной *у*.

Указательные местоимения участвуют в образовании наречий и устойчивых словосочетаний: *бийыл* ‘в этом году’, *былтыр* ‘в прошлом году’, *бөгөн* ‘сегодня’, *бөгсә* ‘в эту ночь, сегодня ночью’, *былай* ‘в эту сторону; так; просто так’, *бы(л) як* ‘эта сторона; этот край’, *те як* ‘та сторона; тот край’, *шундук*, *шунда ук* ‘в тот же миг’.

Изучение диалектных вариантов указательных местоимений позволило выявить их типичные отличия от литературных форм: соноризация в инициале *б>м*; выпадение анлаутной сонорной фонемы *л*; сохранение древнетюркской широкой гласной фонемы *а* в инициале; сужение *о>у* (*ошо>шушы*); дополнительная глухая шипящая согласная *ш* в инициале. Все эти отклонения от литературной нормы могут быть реликтовыми явлениями, восходящими к праязыковому состоянию и общим чертам тюркских языков.

Газизова А.Р.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

«АҒАЙ ОЛО, МИН ЗУР»: ПОНЯТИЕ СТАРШИНСТВА В БАШКИРСКИХ ПОСЛОВИЦАХ

Ключевые слова: башкирский фольклор, пословицы и поговорки, понятие старшинства, принцип старшинства, почитание старших у башкир

Пословицы – древний афористический жанр башкирского народного творчества. Они отражают историю, быт и духовную жизнь народа, рассказывают о мировоззрении этноса и его отношении к миру, содействуют лучшему пониманию его общественного и художественного мышления. Во все времена пословицы и поговорки считались ценным наследием для развития духовных потребностей носителей определенной культуры и играли

исключительно важную роль в формировании мировоззрения, этических и эстетических ценностей индивида.

В современном мире в условиях минимизации межличностного общения, снижения грамотности как в разговорной, так и в письменной речи, правильное, уместное применение пословиц и поговорок имеет большое значение, поскольку они помогают более объемно, ярко, образно, но иносказательно выразить мысли по поводу того или иного явления в человеческой жизни.

В башкирской филологии имеется немало научных трудов, посвященных сбору, публикации и когнитивно-дискурсивному исследованию огромного корпуса уникальных народных изречений, вобравших в себя жизненный опыт и мудрость предыдущих поколений. Башкирские афоризмы собраны в томе пословиц и поговорок серии «Башкирское народное творчество» (БНТ, 1980), в котором содержится 10 895 изречений. Художественно-эстетическая и духовно-нравственная составляющая пословиц изучена в работах просветителей, ученых-фольклористов М. Бурангулова, М. Бикчурина, М. Уметбаева, Ф.А. Надршиной, А.М. Сулейманова, А.И. Харисова, А.Н. Киреева и др.

Особый исследовательский интерес представляют использование качественных имен прилагательных со значением величины и их лексическая сочетаемость, изучаемая на материале башкирских пословиц.

Качественные имена прилагательные относятся к оценочной лексике, поскольку оценочный смысл присущ им изначально. В структуре пословиц прилагательные выражают оценку, сравнивая, сопоставляя ситуации, явления, предметы между собой. Пословица помогает увидеть их положительные и отрицательные стороны, выразить отношение говорящего к ним, предупредить, предостеречь других от повторения негативного опыта.

Понятие величины, будучи связанным с количеством какого-нибудь качественного признака, является оценочным и, как правило, вариативным, выражающим разные количества: вес, размер, длину, расстояние, величину и возраст.

В башкирских паремиях и народных афоризмах, в частности, активно используются качественные прилагательные со значением величины: *зур* ‘большой’ и *оло* ‘великий, большой’.

Данные прилагательные используются в пословице *агай оло, мин зур* ‘брат большой, я старше’. На первый взгляд, эти лексические формы являются синонимами, однако подробное изучение показало, что они не всегда взаимозаменяемы: в словарях башкирского языка семантика этих слов не совпадает, выявляются различия в сочетаниях с другими словами. Основными значениями слов являются большая величина, объем; сила, мощь, значительный уровень и степень чего-либо; превышение какого-либо качества в сравнении с другим; выражение уважительного, почтительного отношения к кому-либо в силу его опыта, мудрости; старший по возрасту, взрослый. Последнее представлено во многих башкирских пословицах. Подобное использование дает возможность составить мнение об особенностях почитания старших у башкир.

В пословицах прилагательные обнаруживают определенные сочетаемостные парадигмы, нарушение которых в современной речи приводит к лексическим ошибкам. Подобные отклонения от лексических норм башкирского языка особенно часто можно увидеть в текстах СМИ.

В результате изучения использования слов *оло* и *зур* в башкирских пословицах выявляется то, что понятие старшинства в них чаще передается через взаимосвязь существительного с прилагательным *оло*; прилагательное *зур* в пословицах используется в значении величия или величины.

Гайсина Ф.Ф.,
к. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТА ПТИЦ В ПОВЕРЬЯХ, ПРИМЕТАХ И ЗАПРЕТАХ БАШКИР

Ключевые слова: башкирский фольклор, поверья, приметы, запреты, культ птиц

Поверья, связанные с птицами, являются важной частью культурного наследия и популярны у многих народов, в том числе у башкир. Птицы считаются символом свободы, души и возрождения, поэтому они часто фигурируют в различных обрядах и ритуалах.

Тотемными птицами у башкир являются журавль, лебедь, кукушка, голубь, ворон, орел, сорока и др. С изменением религиозного мировоззрения, человеческого самосознания и быта культ птиц ушел в забвение, однако до сих пор почти во всех жанрах башкирского народного творчества, в материальной культуре башкир сохранились его следы. Особый интерес представляет то, что различные суеверия, верования и запреты, дошедшие до нас с мифологических, языческих времен, до сих пор актуальны и популярны. Люди верят в приметы, предсказывающие погоду: они составляют целый мировоззренческий пласт. Эти метеорологические приметы и поверья возникли в результате наблюдений за окружающим миром. Например, говорят: «Если птицы низко летают, то к дождю», «Если гусь засунет клюв под крыло, то будет холодно», «Если каркает грач, то будет буря, будет холодно», «Если голуби воркуют, то похолодает», «Если петух кричит после обеда, то погода испортится» и т.п. Метеорологические приметы башкир, связанные с погодой, на сегодняшний день хорошо изучены.

Птиц используют в обрядах, обычаях, в совершении различных ритуалов. Например, во время засухи в деревнях режут куриц и петухов черного цвета, так как считается, что петухи, кукарекая, зазывают хорошую погоду. Здесь прослеживается символика черного цвета.

У башкир во время свадебного обряда, проводов невесты нельзя было в подарок давать курицу (когтистую птицу), так как она, когда ищет еду, все время перебирает назад лапками, значит, жизнь пары тоже «не пойдет вперед». Здесь прослеживаются символ движения и ассоциативное мышление.

В Свердловской области бытует поверье, что во время проводов невесты нужно дарить ей шерстистое животное, а не когтистую птицу, т. к. шерсть ассоциируется с богатством.

Также в поверьях и приметах отражается символ времени. Например, в деревнях курицу для высиживания яиц сажают в четверг или в пятницу вечером во время возвращения стада, чтобы птенцов вылупилось много (как животных в стаде). Считается, если курицу посадить в среду, то цыплята вылупятся больными.

В башкирском фольклоре некоторые поверья, приметы высказываются в форме предсказания, например: «Если в окно

постучится птица или трещит сорока, то придет гость», «Если в деревню прилетит кукушка, то будет беда, пожар», «Если в твоём доме (сараяе) гнездится ласточка, то придет богатство», «Если в дом залетит птица, то это не к добру», «Нужно копать колодец там, где сидят гусь или утка, значит, вода близко».

Прилет лесных птиц в деревню считается плохим знаком. Если кукушка весной в первый раз прокричит на голое дереве или в деревне, то год будет неурожайным. Если же кукушка прокукует в лесу, то год будет хорошим. Если в деревню или во двор, на крышу дома прилетит сова, кукушка, то это к покойнику – из деревни кто-то умрет. Если над деревней, каркая, пролетят два ворона, то умрет один из семейной пары, муж или жена, если, каркая, пролетит один ворон, то умрет одинокий человек.

Существует настороженное отношение к символике смерти, поэтому говорят: «В доме, во дворе не должны лежать останки мертвой птицы, животных, они могут накликать беду».

Если в деревне каркал ворон, то ему говорили: «Пусть будет к добру! Не летай здесь, желая нам покойника! Пусть твоё проклятие вернется на твою голову или на какое-нибудь мертвое животное». Также говорили: «Пусть у тебя в горле застрянет камень! Пусть твоё проклятие будет на твою же голову!» К этим высказываниям иногда добавляли: «Если каркнет ворон, то нужно сказать «мед да масло тебе в рот, извещай только благое!» (записано в 1999 г. от Гайсиной Мандуды Зияевны (1936 г.р.) в д. Мусатово Салаватского района Башкортостана). Такими причитаниями защищали себя от бед и несчастий.

В формировании запретов имеет место символизм мышления: «Нельзя разорять птичьи гнезда, а то и твою семью (судьбу) раскидает», «Нельзя считать диких гусей», «Нельзя разрушать гнездо ласточки, она когда-то спасла человека», «Гусиные крылья нельзя отдавать чужим, иначе везение уйдет», «Нельзя отдавать крыло гуся – больше не сможешь разводить гусей». Эти запреты – своеобразная защита от «улетучивания» достатка, связаны с символом удачи и неудачи.

Отношение к птицам отражается и в запретах религиозного характера. Например, нельзя есть мясо сороки и вороны, т. к. они считаются *харамными*, т. е. запрещенными, потому что эти птицы питаются падалью. Также бытуют и другие религиозные запреты:

«Нельзя убивать грача, т. к. он указал дорогу пророку Мухаммеду», «Нельзя убивать голубя, т. к. он известил пророка Нуха (Ноя) о близлежащей земле» и т. п.

По мусульманским представлениям, птицы не поют, а возносят хвалу Аллаху. Тексты данных восхвалений, поминаний нам удалось записать во время фольклорных экспедиций в Янаульском районе республики. Как говорит информатор, петух кричит: «*Әсқарулла Ғәфилун*», а голубь: «*Доку, доку, фитнәтәку-доку. Көн-төн диһи, йәстәғтиһи-битәдиһи, доқу*».

В народных поверьях и мифах башкир лебедь – священная тотемная птица, олицетворяющая любовь, семью, парность, верность, а также символ красоты и чистоты. В запретах, связанных с лебедем, в основном отражена магия парности. По преданию, если убить одного из лебедей, второй будет громко звать и искать свою пару и, не выдержав разлуки, бросится оземь или на скалу. В народе распространены поверья о том, что тот, кто убьет лебедя, будет несчастлив, долго не проживет, его род вымрет. Также сохранились следующие запреты: «Нельзя стрелять в лебедей, диких гусей, журавлей, иначе падет проклятие со стороны их пары», «Лебедей и журавлей не убивают, иначе придет беда», «Нельзя стрелять в белого лебедя – грех», «В парных птиц стрелять нельзя» и т. д. Эти запреты отражают культово-поклонническое отношение к тотемным птицам.

В легендах, преданиях, мифах и различных верованиях башкир сохранены мотивы сакрализации и водоплавающих птиц. В мифах народов они предстают как творцы мироздания. В эпосе «Урал-батыр» жена Урал-батыра Хумай, праматерь человеческого рода, превращается в лебедя, и от неё идёт род башкир. Этим объясняется строгий запрет убивать лебедя и есть его мясо. В Салаватском районе республики сих пор сохранился запрет: «Во время *никаха* (мусульманское бракосочетание – Ф. Г.) и свадьбы нельзя есть мясо птицы».

В предании «*Аккошаткан тау*» («Гора застреленного лебедя») также говорится о запрете стрелять в лебедей. В легенде «*Йөгәмеш тауы*» («Гора Югамеш») рука охотника отсыхает, потому что он застрелил утку – хозяйку озера.

Существование топонимических легенд и преданий, а также сохранение связанных с тотемами запретов и примет доказывает, что

тотем имеет принадлежность к той или иной территории. Кроме того, есть множество примет, связанных с поведением птиц. Например, у некоторых этносов считается, что увидеть птицу с черным оперением означает несчастье или болезнь, а белая птица может предвещать радость и удачу. Также говорят, что если птица влетает в окно или дверь, то это означает приход гостей или новостей.

В целом, поверья, приметы и запреты, связанные с культом птиц, являются важными элементами в мировоззрении башкир и других народов мира. Они отражают не только знания о природе и погоде, но и древние верования и традиции башкирского народа, которые передаются из глубины веков из поколения в поколение.

Галиуллин А.Х.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР ЛАКАП В ТВОРЧЕСТВЕ БАШКИРСКИХ ЖЕНЩИН-РОМАНИСТОК

Ключевые слова: фольклор, башкирская литература, прозвище, лакап, женская проза, малый юмористический жанр, выражение

Лакап – рассказ, в основе которого лежит реальный забавный случай, связанный с возникновением прозвищ, распространённых в определенной местности. В деревнях зачастую не только у домашних животных, но и у людей есть свои «неофициальные» имена» или же прозвища. Порой сельчане обращаются друг к другу только по кличкам. Например, в одном селе был человек, который нанимал людей на работу, но не платил за труд, а просто говорил: «Ладно, спасибо» (ярай, рэхмэт). С тех пор сельчане прозвали его «Рэхмэт ағай», люди же, которые не знают его имени, думают, что его так и зовут. Таких примеров, иногда забавных, очень много. Лакап – один из своеобразных составляющих богатого мира башкирского фольклора.

Прозвища или же «лакап» на башкирском языке существовали и в древние времена, бытуют поныне, отражают определенные особенности человека. Ученые-фольклористы

подчеркивают, что данный малый юмористический жанр выполняет две функции: обозначает определенные субъекты и явления и заменяет их фразеологизмами (А.М. Сулейманов). Эта особенность ярко выражена в произведениях башкирских писательниц Т. Гариповой и Г. Якуповой. Творчество романисток богато на различные жанры фольклора, в них присутствуют глубокая философия, тонкая психология.

Как и во всякой башкирской деревне, у Тулпарлы в романе-трилогии «Женщины» Г. Якуповой есть «глаза и уши»: здесь всегда присутствуют зоркое око, чуткий слух и острый язык односельчан, которые никого не оставят без внимания, придумают для каждого лакап, поддержат, если нужно, а то и осмеют, чтобы неповадно было.

Традиция наделять прозвищем односельчан не обошла стороной и семью главной героини Нурии из романа «Женщины». В произведении кроме матери Нурии Сагуры-Мунавара-Злючки, есть еще Куриная голова, Сагура-Семирукая, Сагура-Улыбчивая. В трехлетнем возрасте Нурия по всей деревне искала этих тёток. Ей было интересно посмотреть на Сагуру с семью руками, в особенности – на Сагуру с куриной головой. Однако девочка вернулась разочарованная – у всех было только по две руки, а тети с куриной головой не нашлось вообще. Мудрая бабушка объяснила, что есть в народе пословица: у расторопной женщины – семь рук, а та Сагура в самом деле трудолюбивая была. Бабушка также объяснила, что эта Куриная голова была не очень сообразительной, часто несла всякую чушь, и поступки у неё зачастую были далеки от здравого смысла. Другими словами, у неё были куриные мозги.

Прозвищ в романе «Буренушка» Т. Гариповой также достаточно: в деревнях издавна так повелось, что целый род носил какое-то прозвище. В романе чаще всего встречаются индивидуальные прозвища, и в художественно-эстетическом отношении они помогают раскрыть характер и поведение героев.

Таким образом, лакап (прозвище) – это не только историческое и фольклорное прошлое народа, но это и эстетический опыт, этнопсихология, где бытуют характер, язык, этнография в целом. Этот малый юмористический жанр неотделим от народного менталитета.

ПАРЕМИИ В ЗАПИСЯХ СЕРЕДИНЫ XX И НАЧАЛА XXI в. В СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ

Ключевые слова: паремия, пословицы, поговорки, загадки, малые жанры фольклора

Проблема сохранения и передачи нематериального культурного наследия предков в условиях глобализации является одним из актуальнейших проблем современной фольклористики. Как показывает практика, важную роль в изучении и сохранении культурных ценностей народа играют научные экспедиции.

Во второй половине XX века и в начале XXI века значительная часть фольклорных экспедиций организовывалась не только на территории Башкортостана, но и за ее пределами, где проживает башкирское население. Сотрудниками ИИЯЛ УФИЦ РАН были организованы фольклорные экспедиции в Оренбургскую, Челябинскую, Курганскую, Самарскую, Саратовскую области и Пермский край. Во время данных экспедиций был собран фольклорный материал, отражающий современное состояние духовного наследия народа. Большинство материалов этих экспедиций обработаны и изданы в виде сборников на башкирском языке.

Уникальными образцами традиционной культуры каждого народа являются паремические жанры фольклора. Пословицы, поговорки и загадки – наиболее широко распространенные жанры устного народного творчества. В них предельно сжато, в то же время содержательно и убедительно отображается и передается из поколения в поколение веками накопленный опыт народа.

Обзор и анализ полевых материалов по изучению паремического наследия башкир, проживающих за пределами Российской Федерации, показали значимость малых жанров фольклора. Наиболее богатый и уникальный материал был получен при исследовании фольклора башкир Пермского края. Если участниками экспедиции 1963 г. было записано 185 единиц пословиц и поговорок, то в 2019 г. – больше пятисот. Значительная

разница в количестве и объеме зафиксированных материалов башкирских паремий в условиях спада активности бытования фольклора объясняется тем, что в деревне Сараш у М.С. Масагутовой (1941 г.р.) была обнаружена тетрадь с пословицами. Пословицы, поговорки и загадки относятся к тем немногим жанрам, которые иногда, как в нашем случае, сохраняются в письменной форме в тетрадях информантов.

Нами были проанализированы идейно-тематические и художественные особенности пословиц и поговорок башкир Пермской области по материалам экспедиций 1963 и 2019 гг. Как показывает практика, за это время произошли кардинальные изменения – не только в социально-экономической, но и в культурной жизни народа. В пословично-поговорочном репертуаре пермских башкир 2019 года, по сравнению с материалами 1963 г., представлены народные изречения, в которых затрагиваются вопросы о смысле жизни, дружбе, счастье, любви. Их можно было бы назвать практической философией, сводом правил жизни, исторической памятью предков. Например: «Язмышынды күрмэй гүргә кәрмәшәң» («От судьбы не уйдешь»), «Бәхетәң аяк астында, эйеләп алырға ғына иренмә» («Счастье под ногами, не ленись склониться и поднять его») и другие.

В отличие от материалов экспедиции 1963 г., пословицы и поговорки, записанные в 2019 г., охватывают более широкий спектр тем: семья, любовь, дружба, богатство, щедрость и т. д. Несмотря на то, что некоторые из них весьма специфичны, большинство получили широкую популярность и признание и со временем стали отображать систему ценностей народа в целом.

Сравнительно-сопоставительное изучение паремического наследия башкир Курганской области по материалам экспедиций 1959 и 2010 гг. показывает уменьшение в количестве и объеме материала малых жанров фольклора. Если участниками экспедиции 1959 г. было зафиксировано 39 единиц пословиц и поговорок, 72 единицы загадок, то в 2010 г. – лишь 19 единиц пословиц и поговорок, 20 единиц загадок.

Значительные изменения можно заметить как в идейно-тематическом содержании, так и в форме паремий. Как и остальные жанры башкирского народного творчества, малые жанры фольклора

в современной жизни утратили устаревшие мотивы, обрели новые формы и переосмыслились.

Во время фольклорной экспедиции 1960 г. в Оренбургской области было записано значительное количество образцов паремического наследия башкирского народа. Безусловно, по сравнению с экспедицией 2013 года в материалах 1960 г. представлена достаточно объемная информация. В первую очередь она отличается широтой тематики, богатством образов и своеобразием художественных средств.

Несмотря на более ранний возраст информантов, значительное место в пословицах, записанных в 1960 г., занимает тема труда и профессии: «Һөнәре бар күктә осор» («С ремеслом не пропадешь»), «Әше барзың ашы бар, ашы барзың көйө бар» («Без труда не появится еда») и многие другие. В пословицах, записанных в 2013 г., демонстрируется отношение к безделью, к лени: «Эшһез кеше – башһыз казау» («Человек без работы как гвоздь без шляпки»), «Һөнәрһез ир – канатһыз кош» («Мужчина без ремесла как птица без крыльев») и другие.

Следует отметить, что в материалах экспедиции 1960 г. значительное место занимает жанр поговорки. Такие поговорки, как «Ишәк ишен таба» («Масть к масти подбирается»), «Айыу балаһын да бейергә өйрәтәләр» («И медведя учат плясать»), «Бесәйгә көлкө, сысканға үлем» («Коту смешно, мышке смерть»), имеют юмористический характер, образно отражают то или иное явление.

В экспедиционных материалах Оренбургской области 1960 г. особое место занимает жанр загадки. Загадка охватывает традиционные темы, которые связаны в первую очередь с человеком, с окружающей действительностью, сферами его деятельности, является источником этнографических сведений о традиционных видах занятий башкирского народа. В таких загадках, как «Шар-шор итәлер, ярып кереп китәлер» (һабан һөрөү) («Идет – все топчет и мнет, / Черный след за собой ведет» (вспашка земли плугом)); «Биш малай, беренен-береһе кыуалай» (ойок бәйләү) («Пятеро молодцов работают, друг друга погоняют» (вязанье носков)), отражаются труд, повседневные занятия наших предков.

Изменение общественно-исторических условий привело к изменению общественных функций загадки: постепенно утрачивая

свое обрядовое значение, она все больше приобретает педагогическое значение и развлекательную функцию. Следует отметить, что в материалах экспедиции 2013 г. было записано лишь десять загадок. Они связаны с *человеком* («Бер ояның эсендә 32 ак тауык» (теш), («Сидят-гнездятся в кадочке / Тридцать две белых курочки» (зубы)), с его *жилищем* («Аяғы юк, кулы юк, үзе күлмәк кейә» (мендәр) («Без рук, без ног, сама одевает платье» (подушка)), с *растительным миром* («Озон кыуал (таяк) башында / Акан-тикән ултыра. / Иртән бөгөн килмәһән, / Китәм тейеп ултыра» (комалак) («На высокой палке / Висит колючка. / Если завтра утром не придешь, / Говорит: уйду» (хмель)).

Сравнительный анализ загадок, записанных у оренбургских башкир в 1960 и 2013 гг., показывает, что в нынешнее время данный жанр не утратил своей значимости. Являясь частью учебно-педагогического процесса, они бытуют не только как средство развлечения, но и как средство воспитания. Благодаря собирательской работе и материалам фольклорных экспедиций, есть возможность познакомиться и исследовать многочисленные тексты загадок.

Малые жанры фольклора служат одним из важнейших источников изучения картины мира башкир, а фольклорные экспедиции играют значимую роль в изучении и популяризации духовных ценностей народа. Основная задача исследователей сегодня – продолжение сбора, обработки и изучения памятников башкирского фольклора, поэтики жанров, текстологии, сравнительное изучение фольклорных традиций народов России, составление многотомного научного свода, издание башкирских фольклорных памятников в переводе на другие языки, изучение современного состояния устно-поэтического творчества башкир, проживающих не только на территории Башкортостана, но и за ее пределами. Как показывает практика, своевременно организованные экспедиции, сбор духовного наследия народа внесли и вносят важный вклад в сохранение культурного наследия башкир.

К ИЗУЧЕНИЮ ЭПИЧЕСКОГО СКАЗИТЕЛЯ

Ключевые слова: эпический сказитель, текст, сказитель, учитель, традиция

1. В абхазской традиции фольклорного повествования исполнителей только эпических текстов меньше, чем сказителей произведений других жанров. Таких примеров в мире немало: например, у киргизов большинство манасчы знали и произведения других жанров. Правда, в репертуаре некоторых абхазских сказителей преобладало эпическое начало, заметно их предпочтение эпических жанров. Примечательно, что и другие, не эпические, тексты таких сказителей также проникнуты эпическим пафосом. Одни исполняют эпические сказания в основном в песенной форме, другие предпочитают прозу, третьи же почти одинаково рассказывают как эпические, так и сказочные тексты.

2. Есть разные комментарии к вопросу о том, от кого сказители слышали свои произведения:

1) их тексты обладают магической силой, они получают их чудесным образом; боги наблюдают за ними и во сне рассказывают им о сюжетах;

2) в детстве они слушали сказителей, днем и ночью слышали их голоса и смотрели им в глаза;

3) их воспитывали в семейной традиции, когда фольклорные знания передавались от дедушки и отца, бабушки и матери и т. д.;

4) учились пению у сказителей-учителей;

5) сказители, владеющие грамотой, могли читать печатные тексты в дополнение к своему традиционному репертуару, тем самым эти произведения вновь возвращались к устной традиции;

6) в репертуаре читающих сказителей сливалось традиционное начало с книгой.

3. Варианты и версии легенды о призвании певца, о которой писал В.М. Жирмунский, встречаются у многих народов. Основной мотив сюжета – чудесное внушение во сне, своеобразная версия которого обнаруживается и в тематике абхазского нартского эпоса.

4. Как отмечали исследователи, рождение и становление сказителя, с одной стороны, зависит от чудесного внушения, наития, с другой – от «учителя», от традиции пения и рассказывания текстов от старших певцов. Эти два начала не противоречат, а дополняют друг друга, следуют вместе, одно вытекает из другого. Молодой начинающий сказитель, зная, что он находится под влиянием чудесных сил, внушающих ему божий дар, стремился наблюдать и учиться у старших певцов и сказителей. У абхазов слово старшего сказителя имело магическую силу, на него смотрели как на Бога, считали учителем начинающих певцов.

5. В сказительстве большинства эпических культур мира, в том числе у абхазов, преобладала трансмиссия через семейные традиции; певцы в основном «учились у своих отцов и дедушек, у матерей и бабушек». Правда, бывали случаи, когда «учитель» приезжал из другого поселка, деревни, а то и из далекой страны.

6. Как известно, по традиции сказительства, фольклорные знания передавались прежде всего из уст в уста, но в какие-то определенные периоды времени происходит влияние книги – пение, рассказывание, запоминание текстов по книге. Об этом свидетельствуют, например, позднейшие версии эпоса о Гильгамеше, средневековый французский эпос. У разных народов рукописи и печатные издания издавна оказывали влияние на устные традиции эпоса. Книжная традиция получила широкое распространение и в русском былинном сказительстве.

7. Важнейшей составляющей эпического повествования является фольклорное знание. Человек, не знающий традиций исполнения, языка фольклора, фольклорных формул, как бы ни была хороша его память, не может полно рассказать услышанный им сюжет. На стиль эпического повествования влияют многие факторы: эпические знания исполнителя, сами эпические события, отношение певца к персонажам своего текста, к записывающему и другим слушателям, его настроение, а также содержание сюжетов: одинаково ли они подходят для всех категорий слушателей – детям и взрослым, женщинам и мужчинам? Когда присутствуют все эти факторы, естественно, тексты певца будут совершенны и полны.

Вопросы, касающиеся сказителя и его текста (как он усваивает, запоминает и исполняет тексты и т. д.), весьма многочисленны и сложны, и здесь немало тайн, которые еще не

раскрыты. Благодаря полевым работам и трудам В.В. Радлова, П.Н. Рыбникова, А.Ф. Гильфердинга, А.Д. Григорьева, А.М. Астаховой, В.М. Жирмунского, М. Пэрри, А. Лорда, В.И. Чичерова, Б.Н. Путилова, К.В. Чистова, В.М. Гацака, С.Ю. Неклюдова, Ю.И. Новикова, Н.Г. Черняевой, К. Райхла, В.В. Илларионова и многих других ученых в теории сказительского мастерства сделано многое, проведены экспериментальные исследования по выявлению основных механизмов сказительской традиции во времени.

8. Исследователи выделяют множество факторов, влияющих на зарождение, развитие и полноту произведений певца. Безусловно, большее влияние на текст оказывают прежде всего слушатели. Они являются частью повествования сказителя, воспринимают этот процесс в качестве обряда, как особый сказительский ритуал. По образному выражению В.В. Радлова, «во время исполнения эпоса сказитель, освещенный костром и окруженный толпой людей, которые слушают его с напряженным вниманием, являет собой зрелище, достойное кисти художника».

Ежова О.Ф.,
к. филол. н., Архив РАН, Москва, Россия

«В АГАФЬИНОЙ ТАЙГЕ» А.С. ЛЕБЕДЕВА – ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ И ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ

Ключевые слова: Нижний Новгород, Алтай, Агафья Лыкова, кержаки, старообрядцы, А.С. Лебедев, фольклор, ценности

Книга «В Агафьиной тайге» в первоначальной версии вышла в 2018 году в Нижнем Новгороде в издательстве Нижегородской государственной сельскохозяйственной академии в рамках серии «Старообрядчество: история, культура, современность» (название издания «Старообрядчество: история, культура, современность: Коллективная монография: В 2 томах. Т.1. В Агафьиной тайге»). Во втором томе были собраны 12 глав (статей) по истории и современному состоянию старообрядчества в Поволжье и в России. В переиздании 2020 года название серии и упоминание 2-го тома были убраны, осталось наименование «коллективная монография». Первый том издания (2018) оказался востребованным как самодостаточное полноценное произведение.

Основу книги составляет путевой дневник Нижегородского старообрядца Александра Семеновича Лебедева о его путешествии к таежной отшельнице Агафье Лыковой в 1989 году. А.С. Лебедев в настоящее время проживает в Нижегородской области, ему не так давно исполнилось 87 лет, по его собственным словам, 70 лет уже поет в церковном хоре в старообрядческой церкви. В своем дневнике он рассказывает также о том, как в путешествии встречает хакасскую писательницу Валентину Кирилловну Татурову и для нее описывает историю старообрядчества с позиции живущего ныне потомственного старообрядца. Часть истории старообрядчества изложена в книге в диалогах, часть – в письмах. Дневник в составе книги занимает 5 глав: 3 главы описывают преимущественно путешествие, 2 – вопросы истории и веры. Коллективность данной монографии придают предисловие, написанное доктором социологических наук, профессором Г.С. Широкаловой, и последняя глава, содержащая послесловие и некоторые выводы, за авторством кандидата философских наук О.К. Шиманской. Нижегородские ученые задумали и осуществили данную смелую и оригинальную публикацию, предоставив письменное слово своему респонденту и разделив с ним авторство. Метод исследования сообщества силами его же членов предложил еще Асен Баликси в середине XX в., когда, вручив кинокамеры индейцам племени навахо, он предложил им снимать свою повседневную жизнь. Дневник А.С. Лебедева не ограничен никаким заданным учеными фокусом, соавторы не рекомендуют своему собеседнику темы и не задают рамок: его рассказ – спонтанное самостоятельное повествование. Нельзя не упомянуть в связи с этим текстом книгу русского старообрядца из Аргентины Д.Т. Зайцева «Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева», вышедшую в издательстве «Альпина нон-фикшн» в 2015 году. В этих текстах, при всех их отличиях (например, самобытная диалектная речь Д. Зайцева), есть сходство. Оно заключено в ценностных основаниях мировоззрения авторов и архаичной стилистике языка, основанной на бытующем в старообрядческой среде круге чтения, который включает книги Священного Писания, поучения святых отцов, житийный корпус и полемические религиозные сочинения преимущественно на церковно-славянском языке.

Основной и неизменной ценностью, на которую в первую очередь опирается автор дневника, являются его осознанная вера и связанные с ней традиционные практики – Церковное Богослужение старого обряда, включающее пение по древней знаменной нотации, соблюдение христианских заповедей и следование указаниям церковного календаря. Другой важной ценностью являются личные добродетели, которые он отмечает во всех окружающих его людях. Ценностью для автора является также русская история в ее правильном, с его точки зрения, толковании и понимании: он гордится соотечественниками-мучениками за веру боярыней Морозовой и княгиней Урусовой, протопопом Аввакумом, купцами-старообрядцами. Он хорошо знает историю родной Нижегородской области, реки Керженец, Керженских старообрядческих скитов. А.С. Лебедев всю жизнь проработал строительным инженером в реставрации. У него светское техническое образование, судя по его комментариям к описываемым событиям, а также по цитации, например, В. Маяковского, глубоко начитан и в светской литературе. Он сетует на утерю массой русских людей своих народных песен и горячо не приемлет музыку популярных жанров, рассуждает об этом и на страницах дневника. Используя вопросно-ответную структуру средневековых христианских полемических сочинений, встречающуюся и в старообрядческих памятниках, А.С. Лебедев на протяжении всего дневника помещает диалоги с попутчиками, где его спрашивают о различных аспектах старообрядчества, а он отвечает как опытный и знающий наставник.

Одним из основных мотивов традиционной модели восприятия мира, которую постоянно транслирует А.С. Лебедев, является бинарная оппозиция «свой – чужой». Воспроизводя ее в прочтении «свое равно хорошее», а «чужое равно плохое», он зачастую транслирует мифы, бытующие не только среди старообрядцев, но и в других сообществах, к которым он себя относит: русским, горожанам. Наиболее часто встречающиеся в тексте противопоставления: «старообрядцы – члены Господствующей церкви» (например: «В наших музеях крюковые рукописи сваливались в одну кучу и сжигались <...> какими же трудами многих старообрядцев они дошли до нас!») и «русские –

нерусские» (например: «тувинцы по расе ближе к китайцам. Низкорослые, русских не любят – режут»).

Жители таежных старообрядческих скитов и сама Агафья Лыкова для А.С. Лебедева равны по подвигам «древним отцам», они представители мира героев. В его описаниях монахини и их помощницы возвышены до персонажей эпической поэзии – былин. Подвиги Агафьи (жизнь в глухом месте и обеспечение себя большинством из необходимого) он считает превышающими человеческие силы, Агафья, соответственно, наделена сверхъестественными, посланными от Бога способностями. Он не доверяет никаким дурным слухам об Агафье, пересказывает для читателей с известными ему подробностями и только в позитивной, прославляющей интерпретации все истории, из которых можно было бы сделать двусмысленные выводы (например, история о мнимом замужестве Агафьи). Он отсекает все факты, которые могли бы вызвать у читателя сомнение, как недостоверные или неправильно толкуемые злыми людьми.

Поездку в эти места он воспринимает как паломничество и одновременно как миссию. Агафья Лыкова, по его мнению, нуждается в присоединении к Старообрядцам-поповцам, возглавляемым Московским митрополитом, к которым относится и А.С. Лебедев. Таким образом он и себя вписывает в образующийся мифологический дискурс – он послан Богом к героям, чтобы скорректировать, исправить их путь. Усиливает эпические жанровые признаки текста использование А.С. Лебедевым в своем повествовании славянизмов и архаизмов. Например: «...еду в Сибирь, страну *доселе* мне не ведомую» (с. 9), «...где и отдохнуть, как в дороге, укачивает, как *мальца* в люльке» (с. 8), «...книги! *Неведомо*, в каком веке написанные» (с. 39), «...правильно, что не оставил я в рюкзаке свой магнитофон, хоть и *докучал* он мне в дороге» (с. 209), «будучи в Вологде, он впал в *неистовые страсти и блудные скверны*» (с. 365), «старательно искали и находили в *немалом* числе» (с. 445).

Основываясь на вышесказанном, можно заключить, что для дневника А.С. Лебедева, входящего в коллективную монографию «В Агафьиной тайге», главными ценностными основаниями являются *вера в Бога, личное нравственное поведение человека и практики Старообрядческой православной христианской церкви.*

Текст дневника содержательно и стилистически является эпическим повествованием, родственным фольклорной былине, и одновременно структурно, в некоторых фрагментах – вопросно-ответным полемическим христианским сочинением. Текст содержит лексические архаизмы и славянизмы. Автор демонстрирует характерное для традиционной культуры восприятие окружающего мира в категориях бинарных оппозиций «свой – чужой».

Зинурова Р.Р.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ЧУДЕСНОРОЖДЕННЫЙ ГЕРОЙ ИЗ КАМНЯ В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЯХ

Ключевые слова: фольклор, богатырские сказки, эпос, чудеснорожденный герой из камня

В фольклоре имеет место мотив чудесного появления главного героя, который играет значимую роль в сюжете, указывает на неординарность персонажа, рожденного для великих деяний.

В классификации В.Я. Проппа выделены мотивы, берущие начало из мифов о создании первых людей. Башкирские богатырские сказки с мотивами чудесного рождения батыра также относятся к этой группе.

Мотив рождения из камня, который имеет место в одноименных эпосе и сказке «Алпамыша», представляет большой интерес с точки зрения выявления истоков, генезиса концептов «камень-человек», «природа-гора-человек».

Как отмечает Ф.А. Надршина, указанный мотив встречается в башкирском фольклоре, а также в фольклоре финно-угорских народов Поволжья, белорусов, украинцев и дунайских болгар только в произведениях об Алпамыше; встречается он и в хакасских, карачаево-балкарских, абхазских, монгольских эпических произведениях.

В серии «Башкирское народное творчество: Богатырские сказки» опубликован текст сказки «Алп-батыр», который записан в 1938 г. у карагай-кыпсаков Бурзянского района А.Н. Киреевым от сэсна Хайруллы Ишмурзина.

Примечателен философский зачин сказки: Алп-батыр появляется на свет в обмен на душу старика. Батыр пытается отказаться от подарка старика, но он настаивает, мотивируя тем, что подарок – от деда, и, по обычаю, теперь нужно передать его молодому. Алп-батыр берет лук из рук старика и, приладив стрелу, натягивает тетиву, но лук с треском ломается. От того треска задрожала гора, посыпались камни, и упал старик на землю замертво, успев при этом сказать только слово: «Алп!...» После похорон отца Алп-батыр «точит топор и изготавливает новый лук и выстреливает дубовую стрелу с каменными наконечниками».

В представлениях башкир горы и камни имеют душу, они живые: «некоторые горы до сих пор растут, а некоторые перестали». По народным представлениям, «камни ходят, перемещаются. Они имеют корни, поэтому долго лежащие камни вообще нельзя беспокоить, трогать – иначе заработаешь болезнь». Оставляя тему культа камня, гор, скал для дальнейших исследований, можно констатировать, что Алп появляется как живое продолжение горы в человеческом облике. В сказке утверждается идея об особом предназначении героя.

В сказке фиксируется особое пространство: «чужое» и «свое», «это» и «то». Так, для утверждения в правах хозяина данного места и статуса сильного батыра Алп сражается с девушкой-красавицей, которая живет на другой горе. Та, увидев Алп-батыра, вызывает его на борьбу с условием: если он победит, она выйдет за него замуж. После семи дней и семи ночей Алп-батыр побеждает красавицу, которая становится его женой, у них рождаются семеро сыновей, которые становятся основателями семи башкирских родов (в развитии рода человеческого особо акцентируется роль, значение сакрального числа семь). Мотив противоборства сильнейших мужчины и женщины восходит к глубокой древности и отражает эпоху становления патриархата.

Впечатляет гиперболически выстроенная портретная характеристика, отличающая чудеснорожденного героя-батыра. Эти характеристики как бы подчеркивают могущество человека, рожденного от камня. Здесь сказочный сюжет переплетается с чисто мифологическими мотивами, которые находят отдаленное сходство с эпосом «Урал-батыр». Изучив вопрос на стыке фольклора и археологии, В.Г. Котов высказал ряд предположений.

Прежде всего, сама идея взаимосвязи самопожертвования и чередования Жизни и Смерти, присутствующая в архаических мифологиях, особенно ярко проявляется в «Урал-батыре». В эпосе прослеживается аналогия передачи от отца к детям личного оружия, в котором заключена душа его хозяина. Создание элементов ландшафта, которые стали местом обитания для родов-потомков его сыновей (семи сыновей Алп-батыра), также находит аналогию в прокладывании детьми Урала русел рек. Вместе с тем все эти черты сходства основаны на самых общих моментах мифологического мировоззрения и могли возникнуть в сказке независимо от эпоса. По мнению В.Г. Котова, мотивы из сказки «Алп-батыр» имеют лишь отдаленное сходство с отдельными мотивами из эпоса.

Мотив происхождения героя из камня встречается у разных народов: например, в хакасском эпическом произведении «Парамон-хам» Ак Ай появляется на свет из белого светящегося камня размером с зайца, обнаруженного на дне реки. Шаман Парамон рассказывает об этом герое, и Ак Ай велит принести камень в юрту. В дальнейшем этот камень-мать оказывает поддержку герою в сложные периоды его жизни. Мотив необычного рождения также встречается в сказаниях о Пис-Тумзух и Алтын-Арыг, которые рождаются внутри Белой Скалы, символизирующей материнское лоно и восходящей к древним верованиям о скалах как о священных тотемах. Культ гор и скал был широко распространен у предков хакасов. В монгольском эпосе из растрескавшегося камня рождаются богатыри Хан-Харангай, Асар, Хэцуу-бэрх, Ергиль-Тюргюль и т. д. Из камня иногда появляются на свет и их кони.

Идея живой сути камня обнаруживается во многих произведениях различных народов. В фольклорных артефактах горных народов чадородная сила камня обусловлена эротическими началами. Мотив чудесного рождения Алп-батыра из камня отдаленно напоминает древнейшие мифы и героические сказания народов Северного Кавказа о нарте Сосруке (Сослане или Сеске Солсе). Например, у абхазов, осетин, адыгов, кабардинцев, ингушей, чеченцев, кумыков герой рождается из камня, оплодотворенного мужчиной. По осетинскому преданию, нарт Сосруко родился, потому что Уастырджи, увидев Сатану, оплодотворил камень, через месяцы из камня вышел Сосруко.

Камень, скала имеют женское начало: они оплодотворяются. В этом контексте кавказские мифы, сказки, связанные с рождением от камня, – более позднее явление, т. к. рождает героя скала, оплодотворенная семенем мужчины. В отличие от кавказских персонажей, башкирский Алп-батыр выходит из скалы, и о его зачатии не говорится, что свидетельствует о большей архаичности этого мотива.

Пережитки веры в происхождение человека от камня встречаются и в запретах. Например, запрет перешагивать через лежащий на дороге камень. Его нужно убрать в сторону со словами «атам рухына, инэйем рухына» («во имя духа отца и духа матери»). В данном запрете отражается отзвук древних представлений башкир о камнях как о воплощениях духов отца и матери человека.

Этот мотив встречается также в практике башкирских женщин оставлять продукты в качестве милостыни у каменной женской фигуры в пещере Мурадым Кугарчинского района Башкортостана с мольбой одарить их детьми, а бездетные женщины Гафурийского района республики оставляли перед магической скалой масло, молоко, воду.

Таким образом, миф о чудесных рождениях как многогранный и универсальный мотив обогащает не только индивидуальный архетип героя, но и способствует формированию идентичности целого народа.

Иванова Т.Г.,
д. филол. н., Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
РАН, Санкт-Петербург, Россия

РЕКА ОКА НА БЫЛИННОЙ КАРТЕ РОССИИ

Ключевые слова: Россия, Река Ока, Муром и Рязань, село Павлово, былинная карта

Обозначенная тема предполагает рассмотрение следующих вопросов: 1) роль Оки в формировании былин в средневековье в X-XIII вв.; 2) записи былин на территории Оки и ее притоков в XIX-XX вв.; 3) упоминание Оки в былинных текстах.

1. Мы увязываем сложение былин в средневековье с формированием древнерусских княжеств. Дробление древнекиевских земель при первых Рюриковичах в X–XII вв., когда складывались былины, происходило следующим образом: Древнерусское (Древнекиевское) государство → Киевское (правобережье Днепра) и Черниговское (левобережье) княжества → выделение из Черниговского княжества единого Муромо-Рязанского княжества → деление его на Муромское и Рязанское.

Рязань и Муром (среднее и нижнее течение Оки) сыграли важнейшую роль в окончательном формировании жанра былин в X–XIII вв. Муром и село Карачарово (в настоящее время входит в черту города), как известно, по текстам былин является родиной главного русского богатыря Ильи Муромца. Рязань – родина Добрыни Никитича. Мы исходим из тезиса, что некогда в X–XIII вв. в Муроме и Рязани формировался русский былинный эпос.

2. В Центральной России были сделаны лишь единичные записи русского песенного эпоса. На Оке и ее притоках стоят города и села, в которых в XIX–XX вв. регистрировались осколки былин (сверху вниз по течению).

Калуга и Калужская губ. В середине XIX в. в *Боровском уезде* (Боровск стоит на р. Протве (левый приток Оки)) была записана былина, которую можно, по всей вероятности, квалифицировать как сюжет «Илья Муромец на Соколе-корабле» (П.В. Киреевский). В 1977–1979 гг. в *Куйбышевском р-не* были записаны 19 вариантов былинной песни «Шатался, валялся старой старик» (версия сюжета «Илья Муромец и разбойники»).

Алексин и Алексинский уезд Тульской губ. Здесь были записаны сюжет былины «Алеша Попович и братья Бродовичи» и начало старины «Добрыня и Алеша» (Кир., II, с. 2-3).

Коломна и Коломенский уезд Московской губ. Коломна находится у впадения реки Москвы в Оку. В самой *Коломне* А.Н. Островский зафиксировал сюжет «Бой Добрыни с Ильей Муромцем»; в д. *Липтева* (бассейн Оки) зарегистрирована былина «Илья Муромец и Соловей-разбойник».

Рязань. В Рязанской губернии (точное место записи неизвестно) была зафиксирована единственная былина – «Илья Муромец и разбойники».

Муром. Город *Муром* в настоящее время включен в состав Владимирской области. В д. *Ольгино Муромского района* в советское время в 1988 г. был записан фрагмент былины «Илья Муромец на Соколе-корабле», опубликованный О.В. Гордиенко.

Павлово. На территории Приочья главное место на былиноведческой карте занимает с. *Павлово Горбатовского уезда Нижегородской губ.*, расположенное в 79 км от устья Оки, впадающей в Волгу. Священником Е.А. Фаворским в неплохой сохранности были записаны сюжеты «Данила Ловчанин», «Добрыня и Алеша», два варианта «Василия Казимировича и Добрыни Никитича», «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Чурила Пленкович».

Панино. Вторая точка записи былин в Горбатовском уезде – с. *Панино*, стоящее на р. Серёжа (приток р. Тёши – правого притока Оки). В 1840-е – 1860-е гг. священником М. Малининым была записана былина о Василии Игнатьевиче.

Кирилловка. К Горбатовскому уезду с юга примыкает *Арзамаский уезд Нижегородской губ.*, где в с. *Кирилловка* (ныне вплотную граничит с Арзамасом) в 1875 г. А.В. Карповым была записана былина «Илья Муромец на Соколе-корабле».

3. Несмотря на то, что названные былины были записаны на Оке и ее притоках и что Муром и Рязань сыграли важнейшую роль в формировании жанра былин, этот гидроним чрезвычайно редко попадает в топографию былинных текстов. В одном из вариантов сюжета «Илья Муромец и разбойники» из Симбирской губ. богатырь «Подъезжал же ко *Оке-реке*, / Через *Оку-реку* конь перескакивал, / Резвых ног ни обмакивал». Появление *Оки-реки* в былинах Поволжского региона вполне логично. Эта река известна волжанам по хозяйственной деятельности.

Иные причины появления *Оки-реки* мы видим в текстах Русского Севера. Здесь, несомненно, сказываются книжные истоки, причем влияние книги на устную традицию явилось двуступенчатым. Первая ступень – это прозаическая сказка В.И. Даля «Илья Муромец. Сказка Руси богатырской», опубликованная в 1846 г. в Собрании сочинений. Обретя силу, Илья Муромец на *Оке-реке* сдвигает каменную гору и запруживает реку. Далее в сказке В.И. Даля следует эпизод с кормлением реки хлебом: «Отстояв заутреню, приняв благословение священника и родителей,

вышел он на *Оку-реку*, отрезал хлеба велик сукрой, посолил его солью круто-на-круто. Опустил в *Оку-реку*, снял шапку и поклонился ей в полпояса до трех раз: «Много я тобой доволен, мать моя и кормилица *Ока-река*; я сидел при тебе сиднем тридцать лет; ты вспоила меня водицею, ты вскормила меня рыбицею: я пришел милости твоей хлебом-солю поклониться». Однако утверждать, что литературная сказка В.И. Даля была непосредственно известна севернорусским сказителям, на наш взгляд, не приходится.

Вторая ступень в продвижении *Оки* в севернорусское былинное пространство — знаменитая «Книга былин» В.П. Авенариуса с ее компилятивными текстами. В сюжете «Исцеление Ильи Муромца» у Авенариуса *Ока-река* упоминается дважды в эпизоде отъезда богатыря из дома: «Поклонился Илья отцу до земли, / Заходил еще за *Оку-реку* / Ко тому Миколу Заручёвскому, / Отслужил обедню запрестольную» (Авенариус, изд. 1898, с. 84). Второй эпизод связан с корочкой хлеба, которую кидает в реку Илья: «На прощанье пустил по *Оке-реке* / Оржаного хлебушка корочку, / Сам Оке приговаривал: / "А спасибо тебе, матушка *Ока-река*, Что поила, кормила Илью Муромца"» (с. 84).

В севернорусских былинах на весь массив записей мы нашли только три случая упоминания *Оки*. Строки о корочке хлеба есть в былине А.М. Пашковой из Пудожского уезда Олонецкой губ. (запись 1938 г.). *Ока* зафиксирована в печорском варианте «Добрыни и Змея», где она замещает традиционную *Пучай-реку*. *Ока* рисуется в сцене богатырской поездки героя в одном из прозаических заонежских текстов об Илье Муромце.

Укажем на *Оку-реку* в тексте сибирского сказителя П.Е. Киберева (запись 1936 г. в с. Должкогыча Борзинского р-на Читинской обл.). Текст состоит из полутора тысяч строк и объединяет 10 сюжетов об Илье Муромце. Былина П.Е. Киберева не пелась, а сказывалась былинным стихом. Доказательства книжного влияния приведены Ю.А. Новиковым в Аналитическом указателе зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов «Былина и книга» (СПб., 2001).

Ока-река несколько раз встретилась в тексте П.Е. Киберева в той его части, где говорится об исцелении богатыря. Калики

перехожие наставляют Илью Муромца купить жеребеночка. Расчищая поле, герой «колодник» кидает в Оку. Мы не исключаем, что *Ока* закрепилась в былине П.Е. Киберева не только благодаря книжному источнику, но и в результате знания сказителем реальной сибирской реки Оки – Оки Саянской, протекающей в Бурятии и Иркутской обл., левого притока Ангары.

Таким образом, рассмотрение небольшого сегмента в пространстве былин (река Ока) выявляет разные аспекты формирования и развития русского эпоса. Возможно, *Ока* находилась в текстах былин на начальном этапе их формирования в X–XIII вв. Однако впоследствии она исчезала из былинной топографии. *Ока-река*, мы полагаем, появляется в русском эпосе в XVI в., когда при Иване Грозном было завоевано Поволжье. Тогда у сказителей, селившихся на осваиваемых русскими людьми землях, появилась потребность включить *Оку* (как и Волгу) в былины. На Русском же Севере и в Сибири *Ока* вошла в тексты эпических произведений посредством книжных источников.

Илимбетова А.Ф.,
к. ист. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

РЫБА – ОПОРА ЗЕМЛИ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ

Ключевые слова: фольклор, миф, рыба, первопредок, суша, вода

В устном народном творчестве башкир рыба изображается в ипостаси властительницы водной стихии, демиурга-разделительницы суши от водной сферы и устроительницы земли в космическом пространстве. Как известно, еще Ахмед Ибн-Фадлан (922 г.) указывал на поклонение башкир двенадцати духам-божествам, в том числе рыбе. В мифологических воззрениях башкир божественные черты в действиях рыбы проявляются в космогонических преданиях о том, что она подпирает землю. Так, в варианте легенды в изложении П.М. Кудряшева говорится, что земля поддерживается в мировом океане вод тремя исполинскими рыбами, одна из которых уже умерла, что служит доказательством

близкого светопрествления. В версии мифа башкир-гайнинцев Бардымского района Пермского края утверждается, что земля покоится на спине одной колоссальной величины рыбы, и при ее движении происходит землетрясение. В сказке башкир-дувантабынцев Кармаскалинского района Башкортостана рассказывается, что землю удерживают на своих рогах три быка, стоящие на спине гигантской рыбы. В легендах башкир-тамьянцев и тангауров Абзелиловского, бурзянцев Бурзянского, минцев Чишминского, Давлекановского, Альшеевского, таныпцев и уранцев Янаульского районов республики землю удерживает на своих рогах только один громадный бык, который в свою очередь упирается ногами на спину или на усы плавающей в воде огромной фантастической рыбы.

Видимо, в последних разновидностях предания произошла контаминация двух когда-то существовавших самостоятельно космогонических легенд об участии быка и рыбы в структурировании мироздания и установлении земли в космическом пространстве.

Легенды о том, что земля опирается на гигантского быка, а бык – на громадную рыбу, зафиксированы у удмуртов, казанских и крымских татар, казахов, киргизов, узбеков, азербайджанцев, турков, малайцев, бенгальцев, индийцев, иранцев, талышей, боснийцев, болгар, средневековых арабов, в том числе арабов Палестины и Египта. По всей вероятности, такое широкое распространение данного мотива является результатом влияния исламской мифологии. В одном из мусульманских хадисов (изречений), приписываемых пророку Мухаммаду, приведены такие сведения о «мироздании»: «Земля держится на роге быка, а бык на рыбе, а рыба на воде, а вода на воздухе, а воздух на влажности, а на влажности обрывается знание знающих».

В алтайском, шорском, хакасском, якутском, чувашском, удмуртском, мордовском (эрзя), русском мифах земля удерживается на спинах трех исполинских рыб.

В религиозных мировоззрениях абсолютного большинства народов землю поддерживает одна гигантская рыба, такой сюжет выявлен и у алтайцев, якутов, казахов. В поэме средневекового узбекского поэта А. Навои «Фархад и Ширин» (XV в.) есть рассказ о том, что земля покоится на большой рыбе, которая плавает в

безбрежном море. По представлениям ногайцев Северного Кавказа и гагаузов (Молдавия), земля стоит на рыбе. Когда она шевелится, происходит землетрясение. В сказаниях балаганских (ангарских) бурят, калмыков, хантов, манси, венгров, мордвы-эрзя и селькупов землю подпирает своей спиной находящаяся посередине моря громадная рыба.

Согласно суеверным рассказам айнов, земной мир поддерживается гигантским лососем, а у японцев – сомом или китом. Разрушительные колебания земной коры, приливы и отливы объяснялись движениями этих рыб. По верованиям североамериканских индейцев нутка, все мироздание покоится на спине кита. Тибетцы полагали, что в водах обитала исполинская рыба, на голове которой располагалась провинция Кхам: когда эта рыба вертела головой или шевелила хвостом, в Кхаме могли быть землетрясения. По поверьям китайцев, три священные горы Инчжоу, Пэнлай и Фангжан, где жили «бессмертные», лежали на спине плавающей в море огромной рыбы. «Земля стоит на рыбе», – говорится в одном из иранских сочинений XII века. В суевериях армян Лекеон – исполинская рыба, обвинявшая землю и плавающая в мировом океане. От ее движений случаются землетрясения. Предания о том, что земля основана на ките-рыбе и от его движений хвостом случаются толчки земной поверхности, были известны русским, белорусам, полякам, словенам, сербам и другим народам.

В различных мифопоэтических традициях рыба участвует в обводнении земли, создании системы рек и озер. Так, в узбекской легенде преследующие друг друга щука и осетр углубляют дно реки. В мифах шорцев окунь, у селькупов рыба-молот пробивают ложе рек сквозь скалы. В предании киренгских эвенков большая рыба проложила сток реки Ча. По поверьям удэгейцев, реку Хор проложила щука, а Большую Уссурийку – калуга. Мотив прорубания скал для водного канала присутствует в кетском фольклоре. В гимне индейцев томпсон осетр прорезает котловину р. Колумбия.

В фольклорных произведениях алтайцев говорится, что изначально везде была вода. *Худай* (Бог) послал рыб искать землю. Только щука принесла со дна моря песок. Бог создал из них сушу. У отдельных народов сама земля ассоциировалась с рыбой. В

частности, орочи воспринимали остров Сахалин в образе лосося непомерных размеров. У инупиат Берингового пролива и Северной Аляски человек загарпунил рыбу (кита), которая превратилась в острова Кинг и Эгг. В ацтекской мифологии *Сипактли* чудовище, олицетворение земли, имело вид колоссальной рыбы. У тех же ацтеков, а также у майя (Мексика) земля носит название «кит» или «рыба-меч».

Столь широкий охват народов и всемирный ареал распространения пережитков представлений о рыбе-первопредке, культурном герое,демиурге, соучастнике в процессе творения земли, устроителе земной тверди в космическом водном пространстве, создателе системы земных рек и озер, олицетворении земли, убеждают нас в том, что они имеют глубочайшие исторические корни, восходящие своими истоками к образу мышления первобытных охотников и рыболовов.

Истомина П.А.,
ИЯЛИ ФИЦ Коми НЦ РАН, Сыктывкар, Россия

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОЗА РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАВОДСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ РЕСПУБЛИКИ КОМИ (НА МАТЕРИАЛЕ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ ЗАПИСЕЙ НАЧАЛА XXI ВЕКА)

Ключевые слова: мифологическая проза, русские локальные традиции, заводские поселения, Республика Коми

Появление русских заводских поселков Кажым, Ньючим, Ньюпас на территории Республики Коми связано с открытием чугунолитейного производства в середине XVIII в. и строительством чугунолитейных заводов. Основная квалифицированная часть населения поселков состояла из обученных заводскому делу государственных крестьян из Вятской, Устюжской провинций, Вологодской и Костромской губерний, кроме того, на работы принимались беглые крестьяне, укрывавшиеся от уплаты податей и рекрутчины. В заводских поселениях сформировалась фольклорная культура, основой которой стали традиции мест, откуда происходили переселенцы (Ю.А. Крашенинникова).

Комплексные полевые исследования русских заводских традиций начали активно осуществляться сотрудниками сектора фольклора ИЯЛИ ФИЦ Коми НЦ УрО РАН с 2008 г. Повторные экспедиционные выезды на одну и ту же территорию прочно закрепились в исследовательской практике фольклористов, так как применение выбранной методики дает возможность проанализировать и сопоставить фольклорные тексты, рассмотреть процесс их функционирования в анклавной среде, проследить динамику развития заводских традиций во времени.

Проблема «памяти традиции», сопоставление разновременных и повторных фиксаций фольклорных текстов, а также их устойчивость / вариативность поднимались в работах В.М. Гацака, А.Ю. Брицыной, Б.Н. Путилова, К.В. Чистова, А.А. Ивановой, Ю.А. Крашенинниковой, Т.И. Паниной, Ж.И. Сурковой и др. Рассматривая материалы различных жанров, исследователи сходятся во мнении о важности и продуктивности методики анализа разновременных и повторных записей. Ниже мы постараемся отметить особенности разновременных мифологических текстов с точки зрения их тематики и перечня мотивов. Кроме того, опираясь на методику синоптического сличения текстов, частично затронем текстологический анализ нарративов, записанных от одного и того же информанта в разный временной период.

Особый интерес в данном контексте представляют нарративы о колдунах и персонажах лесного и водного пространства. В русских заводских традициях с точки зрения сюжетно-мотивного состава наиболее широко представлены устные рассказы о людях, обладающих определенными способностями, т. е. колдунах. Ограниченным кругом сюжетов и мотивов характеризуются рассказы о лешем, русалке, водяном. Повторные фольклорные обследования русских анклавов позволяют проанализировать и оценить стабильность / изменчивость сюжетов и мотивов мифологической прозы в заводских культурах. Хорошую сохранность и стабильность демонстрируют рассказы со следующими мотивами: *«порча колдуном человека / домашнего скота»*, *«превращение колдуна в какое-либо животное»*, *«тяжелая смерть колдуна»*, *«леший пугает человека в лесу»*, *«леший водит человека»*, *«русалка топит человека»*, *«русалка пугает человека»*.

Кроме того, в ходе проведенных экспедиционных обследований были зафиксированы единичные мотивы о колдунах, в частности: в 2011 г. записан текст с мотивом *«колдунья помогает найти потерянную вещь»*, в 2019 г. – с мотивом *«колдун помогает в поиске пропавшего животного (коровы)»*, в 2022 г. – с мотивом *«состязание колдунов»*. В 2024 г. появляются новые, ранее не зафиксированные мифологические сюжеты с комплексом мотивов о нювчимской щуке (огромного размера, не любит пьяных людей и топит их, после прорыва плотины пропадает из пруда). Следует также отметить, что проделанный анализ материалов по заводской прозе подтверждает справедливость наблюдений исследователей о значительном сходстве ряда мифологических рассказов и стереотипности словесного воплощения таких текстов, записанных от разных исполнителей (А.Ю. Брицына).

Применяя методику синоптического сличения текстов, разработанную В.М. Гацаком, обратимся к рассмотрению текстов об одном и том же событии, записанных от этого же информанта в разные годы. В качестве примера возьмем нарратив о контакте информанта с русалкой во время прохождения службы в армии (был зафиксирован в 2010 и 2013 гг.). Следует отметить, что действие происходило не в самом поселке, а за пределами Республики Коми. Встреча с данным мифологическим персонажем произвела сильное впечатление на рассказчика, как следствие, при вопросах о русалке, которые задавали исследователи информанту в разные годы, тот вспоминал именно этот случай. Так, по сюжету группа сослуживцев отправляется в поход на озеро. Придя в указанное место, мужчины слышат мелодию, похожую на пение жаворонка, затем они видят русалку. После попытки приблизиться к ней, русалка исчезает. Синоптическое сопоставление одновременных нарративов приведенного сюжета демонстрирует:

1) относительную устойчивость структурных элементов сюжета. В нашем случае наличие стабильной повествовательной канвы рассказа поддерживается опорными лексемами и словосочетаниями, которые присутствуют в обоих текстах. В частности, в записях 2010, 2013 гг. используются следующие ключевые слова и словосочетания: *«в армии служили»* – *«пять человек»* – *«культпоход»* – *«большое озеро»* – *«дощечка»* – *«кинули»* – *«мелодия»* – *«как жаворонок»* – *«сидит девушка»* – *«ребята, тут*

мол, нам делать нечего» / «ребята мол, что делать-то [нам нечего]».

2) наличие вариативности:

- на мотивном уровне;
- при описании мифологического персонажа, его действий;
- в уточняющих деталях сюжета.

Текст 2013 г. является большим по объему и дополнен некоторыми подробными описаниями. Так, информантом указывается конкретный географический регион (Урал), где произошло событие. После исчезновения доски с поверхности воды рассказчик дает понять, что ее утащила сверхъестественная сила («как будто кто-то её схватил»); в нарративе само озеро наделено мифологическими чертами («колдовское озеро, что ли, тут нам сказали»). Внешний вид и поведение русалки информант описывает по-разному. В тексте 2010 г., давая портретные характеристики этого персонажа, рассказчик упоминает, что у нее была длинная коса; им не приводится точное описание нижней части тела русалки – были ли у той ноги или хвост («не знаю, что было на ногах»). После приближения мужчин она исчезает (информантом не указывается конкретный способ ее исчезновения). В тексте 2013 г. информант отмечает, что у русалки были длинные распущенные волосы, вместо ног – рыбий хвост; появляется мотив расчесывания ею своих волос. Способ исчезновения этого мифологического персонажа конкретизируется (русалка ныряет в воду).

Таким образом, сравнительно-сопоставительный анализ разновременных записей сюжета о встрече информанта с русалкой показывает, что рассматриваемый нарратив не претерпевает значительных изменений и демонстрирует устойчивость структурных элементов текста. Несмотря на то, что представленные записи являются прозаическими произведениями, в них наблюдается относительная стабильность в плане лексического оформления текста, которая подкреплена повторяющимися опорными словами и словосочетаниями, синонимическими словами и выражениями, при этом мы не можем не отмечать вариативность на самом лексическом уровне. Кроме того, некоторым изменениям подвергаются высказывания информанта, связанные с описанием внешнего вида русалки и ее действий.

Итак, опираясь на выводы, сделанные предшественниками, можем констатировать, что повторные полевые обследования одной территории, а также применение методики анализа разновременных фольклорных текстов, несомненно, важны в исследовательской практике, так как это позволяет определить, что сохранилось и что ушло из традиции, выявить что-то новое, увидеть в целом динамику бытования мифологической прозы в заводских поселениях.

Канева Т.С.,
СГУ им. Питирима Сорокина, Сыктывкар, Россия

ПАМЯТЬ ТРАДИЦИИ: ДВА ВАРИАНТА «ОДНОГО» ПЛАЧА В РАЗНОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ ОТ МАТЕРИ И ДОЧЕРИ

Ключевые слова: причитания, оплакивание, война, трагизм

В записях причитаний из Усть-Цилемского района Республики Коми (бывшая Архангельская губ., бассейн Печоры), которые стали результатом довольно насыщенного периода собирательской работы (с начала XX в.) и представлены как в публикациях, так и в архивных собраниях, разновременные варианты от одной исполнительницы или варианты от исполнительниц-родственниц являются редчайшими. Одним из таких редких «пересечений» стали два оплакивания одного человека – участницы Великой Отечественной войны, зафиксированные от ее матери и сестры.

В сборнике причитаний «Русская народно-бытовая лирика (1962) опубликован плач 52-летней устьцилемки Марфы Борисовны Поздеевой «О дочери, участвовавшей в боях с фашистскими захватчиками», зафиксированный летом 1942 г. Как показали наши разыскания, адресатом оплакивания была дочь исполнительницы, старший лейтенант медицинской службы Татьяна Дементьевна Поздеева (1913–1994), дошедшая до Рейхстага. В усть-цилемских аудиозаписях Ю.Е. Красовской 1966 г. (архив Фольклорной комиссии Союза композиторов России) нами выявлен текст, записанный от другой дочери М.Б. Поздеевой, он обозначен как «Плач матери, отправляющей дочь на Великую Отечественную войну (сложила Поздеева Марфа Борисовна 55 л. (ныне покойная) в июне 1941 г., исполнила по памяти дочь – Чуркина Федосья

Дементьевна, 56 л.)». Таким образом, мы имеем два варианта материнского оплакивания дочери-фронтовика, один из которых «воспроизведен» через 25 лет дочерью исполнительницы. Важно отметить, что текст 1942 г. записи представляет собой *неприуроченный* плач по дочери, находящейся в ситуации смертельной опасности (с функциональной точки зрения его можно расценивать как «бытовой плач» или плач-«горевание»). Вариант же 1966 г. – воспоминание о материнском причитывании при проводах дочери на войну (Т.Д. Поздеева, действительно, была призвана на фронт 10.07.1941), т.е. это вариант *проводного* причитания. Присутствовала ли Федосья Дементьевна при встрече своей матери с собирателями летом 1942 г., неизвестно; при этом вероятность ее участия в проводах сестры на фронт вполне вероятна (очевидно, именно оплакивание в той ситуации и воспроизведено ею). Как бы то ни было, есть возможность сравнить два текста, посвященных одному человеку.

Плач в записи 1942 г. насчитывает 39 стихов. В нем можно выделить следующие сюжетно-смысловые фрагменты: 1) обращение к «дорогой дóчи» с просьбой простить ее за то, что отпустила («отправила», «проводила») в дальнюю путь-дорожечку, «на чужудальню на сторонушку» с описанием ее отдаленности (11 стихов); 2) вопрошания о поисках дочери («уж где стану сыскивать... спроведывать»; 3 стиха); 3) характеристика личных качеств дочери (5 стихов); 4) наказания дочери, которая «пошла-поехала» «на большу войну кроволитную»: учиться «по-отличному», работать «по-военному», лечить добрых молодцев, истреблять врага, защищать родину (13 стихов); 5) заключительное обращение к дочери с уверением ее возвращения с победой (7 стихов). Оплакивание вполне может быть соотнесено с ситуацией проводов, этому не противоречит ни содержание, ни формы его выражения во всех выделенных эпизодах. При этом центральным из них можно считать фрагмент с наказаниями (№ 4), которые как нельзя лучше отвечают обрядовой коммуникации проводов на войну, и открывается эта часть фразой с обстоятельством настоящего времени: «Ты пошла, наша, да *нонь* поехала / На большу войну да кроволитную» (здесь и далее курсив в цитатах наш. – Т.К.). Очевидно, что, исполняя причитание по просьбе собирателей,

М.Б. Поздеева могла «вспоминать» свое оплакивание в ситуации проводов дочери.

Плач в записи 1966 года меньше по объему – 26 стихов. В нем выделяем следующие фрагменты: 1) обращение к дочери с вопросом о том, куда «отправляешься... сподобляешься» (5 стихов); 2) ответ на вопрос об отправке: «в дальнюю путь-дороженьку», «на большу войну кровопролитную» (8 стихов); 3) опасения о гибели на войне и непогребении (7 стихов); 4) заверения в ожидании вестей от уходящей на войну (6 стихов). «Проводная направленность» текста еще более очевидна, чем в тексте 1942 г. записи – прежде всего благодаря начальной вопросно-ответной конструкции (добавим – традиционного типа). При этом не менее очевидными являются различия вариантов. Их текстуальные совпадения минимальны: в пределах трех стихов сходны (и то не дословно) всего три определительных сочетания, причем принадлежащих общераспространенным причетным формулам, это номинация девушки (ср.: «Ты прости, *моя да лебедь белая*» и «*Уж дорога моя да лебедь белая*») и описание отдаленности войны – чужой стороны (ср.: [отправила тебя] «За больши бора да за сосновые, / *За темны леса да за дремучие*, / За быстры реки да за субойные, / *За сини моря да за глубокие*» и [куда сподобляешься?] «*Уж за темны леса да за дремучии*, / *Уж за сини моря да заширокия*, / *Уж ты за горы ле да за высокия*»).

Причитания М.Б. Поздеевой имеются в материалах двух экспедиций: кроме поездки Карело-Финского государственного университета во время Великой Отечественной войны, это экспедиция Государственного института истории искусств 1929 г. Двумя собирателями (Н.П. Колпаковой и В.Г. Базановым) от исполнительницы записано три поминальных, два воинских, одно автобиографическое причитания, а также полный цикл свадебных плачей (общий объем текстов 714 стихов). Это дает возможность оценить «поэтический инвентарь» голошений М.Б. Поздеевой и соотнести его с плачем ее дочери Федосьи Дементьевны на более широком материале.

Однако в причитаниях М.Б. Поздеевой нами выявлен лишь один мотив, близкий в своем поэтическом воплощении варианту Ф.Д. Чуркиной: это боязнь поругания непогребенного тела. Он имеется в другом плаче матери «О сыновьях-фронтовиках», ср.:

«Уж я то, бедна, да, горе, думаю: / Сразила, может, пуля быстрая, / Во чистом поле да во раздольице / Разнесли, может, да звери лютые, / Расклевали, может, да чёрны вороны» (плач М.Б. Поздеевой о сыновьях) и «Уж ты положишь, можот, буйну голову / Уж во чистом полі да во широкоём, / Уж росклюют, можот, тебя чёрны вороны, / Уж растерзают, можот, звери лютыи» (плач Ф.Д. Чуркиной). Важно отметить, что подобные мотивы оказались очень популярными в усть-цилемских причитаниях военного времени, и об оригинальной связи вариантов матери и дочери в этом фрагменте говорить не приходится.

Сравнение обоих вариантов оплакивания уходящей / ушедшей на войну Татьяны Поздеевой с другими усть-цилемскими причитаниями показывает, что текст младшей исполнительницы (Ф.Д. Чуркиной) строится преимущественно на традиционных формулах, а ее матери (М.Б. Поздеевой) – как на поэтических константах, так и на художественных единицах «индивидуального решения». В числе последних отметим редкие / уникальные сочетания «быстры реки *субойные*» (глубокие), «гора была ума-разума», «богатыри *всемирные*». Вся вторая часть ее плача (наказы дочери и заверение в ожидании ее с победой) в целом предстает как «личный» текст, проникнутый торжественным пафосом. Этим причитание по дочери заметно отличается от уже упомянутого оплакивания сыновей-фронтовиков, от которых М.Б. Поздеева не получала известий. Текст же, воспроизведенный Ф.Д. Чуркиной, хотя и был исполнен спустя 20 с лишним лет после войны и относился к вернувшейся с фронта сестре, отмечен большим эмоциональным напряжением и трагизмом. Это настроение создается введением грозных примет войны-боя («Уж ты под пушки ле да под буёвыя, / А под снаряды ле да под тяжёлыя») и уже отмеченными мотивами возможной гибели, растерзания тел и невозможности «правильного» захоронения.

По сути, мы имеем дело с двумя разными вариантами, связанными одним адресатом и общей приуроченностью. Предложенное сопоставление дает возможность оценить поэтический потенциал традиции, аккумулировавшей широкий спектр устойчивых структурно-смысловых элементов и некоторые особенности сложения текста в каждой конкретной ситуации.

НАЗВАНИЯ ПТИЦ В ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР»: СИМВОЛИЗМ И КУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Ключевые слова: эпос «Урал-батыр», мифическая птица Ыомай, реальные птицы, символизм, культурное значение

Эпос «Урал-батыр» – это не просто один из ключевых памятников башкирского фольклора, отражающий мифологию, верования и природное окружение народа, но и сокровищница культурной памяти, передающая мировоззрение, историю и духовные ценности через язык. В нём лексические единицы играют ключевую роль: они служат как средством повествования, так и сакральным инструментом, обладающим магической силой. Анализ языковых особенностей этого произведения показывает, что слово – это и инструмент повествования, и основа человеческой культуры.

Птицы в эпосе играют важную роль, выступая как символические образы, помощники героев, воплощение природных сил, мост между мирами и сила, формирующая реальность. Названия птиц эпоса классифицируются следующим образом:

1. Мифические и символические птицы.

Одна из главных героинь эпоса – Ыомай, мифологическая фигура, уходящая корнями в древние тюркские, арабские и иранские представления о птице-фениксе и небесной деве. В башкирском эпосе «Урал-батыр» она предстаёт как девушка-лебедь, дочь небожителей – царя птиц Самрау и небесной красавицы Солнца.

*Ил күрергә сыктым мин,
Ер кошонан түгелмен.*

*Я вышла в мир — не одинока,
Но я не птица земных дорог.*

Образу Ыомай посвящено много исследовательских работ. Его рассматривали в своих трудах Н.П. Дыренкова, Л.П. Потапов, М.М. Сагитов, С.А. Галин, З.Г. Аминев, Г.Р. Хусаинова, Ф.Г. Хисамитдинова, Д.Ж. Валеев, В.Г. Котов, Г.Р. Батыршина, А.Ф. Илимбетова и др.

Лексема *Һомай* в башкирском языке имеет лингвистическую основу, связанную с урало-алтайскими традициями. Рассмотрим её в сравнительном аспекте.

В памятнике в честь Кюль-тегина: *Умай* – ‘богиня’ («Умай таг огам катун кутыца иним кул тагин ар ат болды» – «Для (на радость) её величества, моей матери-катун, подобной богине Умай, мой младший брат, Кюль-Тегин, стал зваться мужем» (Мелиоранский, 71)). В словарях В.В. Радлова и В. Вербицкого: *Умай* — ‘добрый дух, хранитель младенцев, дух, который берёт душу умерших’ (Радлов, 1788; Вербицкий, 404). В Древнетюркском словаре (ДТС) и у Махмуда Кашгари: *Умай* – ‘послед, детское место, чрево матери; имя богини’ (ДТС, 611; Кашгари, 1433). В киргизском языке: *Умай* – ‘сказочная птица, которая гнездится в воздухе; мифическое женское существо, охраняющее младенцев’ (КРС, 305). В хакасском: *Умай* / *Ымай* – душа ребёнка с момента его рождения и примерно до трёх лет (Потапов, 271). В бурятском и монгольском: *умай* – ‘матка, утроба; чрево’ (БРС, 296; БАМРС, 1077). В кизильском говоре башкирского языка зафиксировано название птицы *һомайгош* (ДСБЯ, 377). Литературный вариант – *һөмәй* (‘бородастая неясать’ — вид совы).

Как видно, образы Һомай (Хумай, Хомай) и Умай / Ымай встречаются в мифологии и фольклоре разных народов, особенно тюркских и монгольских. Их символическое значение связано с плодородием, защитой, небесной силой и судьбой.

Һомай / *Умай* / *Ымай* – это богиня-мать, покровительница детей, рожениц и домашнего очага, символ земли, плодородия и женской силы, волшебная птица, приносящая счастье и власть.

Кроме этого, «Һомай» сегодня широко встречается в современной культуре: это название популярной башкирской песни; «Һомай» – смарт-колонка на башкирском языке (первый голосовой ассистент на башкирском, основанный на ИИ-модели, обученной на корпусе башкирских текстов и живой речи).

2. Реальные птицы.

Рассмотрим основные виды птиц, упомянутых в тексте, их значение и функции: *аккош* ‘лебедь’, *буз сәпсек* ‘белая трясогузка’, *каз* ‘гусь’, *карга* ‘ворона’, *кәкүк* ‘кукушка’, *козгон* ‘ворон’, *кор* ‘тетерев’, *кыр казы* ‘дикий гусь’, *майсыл* ‘большая синица’, *һайысқан* ‘сорока’, *өйрәк* ‘утка’, *сел* ‘рябчик’, *сәүкә* ‘галка’,

сыйырсык ‘скворец’, *торна* ‘журавль’, *тугазак* ‘дрофа’, *тургай* ‘воробей’, *шоңкар* ‘кречет’, *яғылбай* ‘дербник’.

Один из главных героев эпоса – *аккош* (*ак* + *кош* — ‘белая птица’, ‘белый лебедь’). Этот образ занимает центральное место в повествовании. В частности, девушка-лебедь *Һомай* принадлежит к числу этих птиц.

*Уралға килеп,
Аккош булып түл йәйеп,
Аккош тыуын үрсеткән.*

*На Урал прилетев (после смерти
Урал-батыра)...*
*Стала лебедем, плодородие неся,
И возродила племя лебедей.*

Дочь царя птиц *Самрау* превращается в *аккош*, что подчёркивает её небесное происхождение и мудрость. Лебедь воплощает идеал духовной красоты и служит посредником между мирами. В эпосе «Урал-батыр» лебедь – важный символ, связанный с духовной чистотой, любовью, верностью и бессмертием. Он появляется как проводник или защитник, помогающий героям (образ перекликается с мифологическими представлениями башкир о тотемных птицах). Таким образом, лебеди в «Урал-батыре» – это многогранный символ, объединяющий любовь, вечность, духовную чистоту и связь с природой.

Другие значимые птицы:

Шоңкар (беркут) – хищная птица, символизирующая силу и скорость. В эпосе *шоңкар* часто связан с батырами, например, упоминается как спутник Урала в его охотах. Образ беркута отражает идею защиты, бесстрашия и превосходства над врагами.

Козгон (сокол/ястреб) – упоминается в контексте охоты и военных походов. Сокол олицетворяет скорость, точность и связь с небом. В эпизодах сражений *козгон* атакует врагов, помогая героям. Это птица-воин, символизирующая решимость и стратегию.

Тугазак (журавль) – ассоциируется с жизненным циклом, перерождением и связью с предками. Его появление часто предвещает важные события. Стая журавлей сопровождает героев в их странствиях, указывая путь. Это символ долголетия, мудрости и связи с потусторонним миром.

Какук (кукушка) – упоминается в лирических отрывках, её крик связывают с тоской и разлукой. В монологах героев *какук* становится голосом одиночества. Это олицетворение печали, утраты и быстротечности жизни.

Кыр каззары (дикие гуси) – они часто появляются в описаниях природы, подчёркивая гармонию мира. Их миграция символизирует цикличность жизни. Это символ единства с природой, свободы и следования инстинктам.

Названия птиц помогают понять, как башкиры воспринимали связь между небом и землёй. Например: *аккош* (лебедь) – символ чистоты, вечной жизни, часто связан с душами предков; *карга* (ворона) иногда ассоциируется с мудростью, а иногда – с тёмными силами.

Названия птиц в эпосе сохраняют древнетюркскую лексику, что помогает восстановить архаичные пласты башкирского языка, проследить связи с мифами других тюркских народов, понять эволюцию башкирских верований (от тотемизма к исламу).

Изучение птиц в «Урал-батыре» – это не просто анализ фауны, а ключ к пониманию древних верований башкир; их связи с природой; символики добра и зла в эпосе; культурных параллелей с другими народами.

Этот подход позволяет глубже проникнуть в мировоззрение древних башкир и увидеть, как через образы птиц передавались вечные темы жизни, смерти, любви и подвига.

Кляус В.Л.,
д. филол. н., ИМЛИ РАН, Москва, Россия

МОНГОЛЬСКИЙ КОМПОНЕНТ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ МОНГОЛИИ*

Ключевые слова: Забайкалье, Монголия, русский фольклор, мифологические рассказы

Сообщество русского старожильского населения Монголии сложилось в 1920-1930-х годах. После окончания Гражданской войны в Забайкалье, в период коллективизации, политических, религиозных и социальных преследований из забайкальских

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда. Проект № 23-18-00478 «Русские Монголии. Комплексное исследование культуры в иноэтническом окружении (фольклор, обрядовые традиции, язык)».

казацких станиц, старообрядческих (семейских) сел, приисковых поселений и деревень за границу уходили в поисках лучшей доли.

Согласно сведениям И.М. Майского, в 1918 г. во всей Монголии проживало порядка 5000 русских. По документам 1923 г. известно, что в приграничных 16 русских деревнях на монгольской стороне жило 503 человека, при этом по сравнению с 1917 г. оно увеличилось почти в пять раз. Переход границы в то время не представлял большого труда. В дальнейшем число русских поселенцев в деревнях Селенгинского аймака, местоположение которых установлено по более поздним картам 1930-1940-х гг., с учетом уже родившихся здесь детей, достигло, видимо, порядка двух-трех тысяч (точной цифры пока, к сожалению, не известно). Именно они являются ядром сообщества русских старожилов Монголии, которые в своем большинстве – выходцы из приграничного Западного Забайкалья: в рассказах о переселении в Монголию упоминаются Кяхта, Армак, Хилкотой, Урлук, Менза, Чита, вообще «Читинская область», видимо, когда респондентам точно не известно место исхода их старших родственников. Сообщают, что приходили и из поселений, находящихся за пределами Забайкалья, к примеру, Бодайбо. Но таких все же немного.

Первая треть XX века – это период, о котором можно говорить как о времени, когда фольклорная традиция еще жила достаточно полноценной жизнью, хотя, конечно, революционные события, Гражданская война и прочие социальные потрясения, а также сам процесс переселения, который был больше похож на бегство из Советской России, существенно подорвали многообразие жанровой системы русского фольклора Забайкалья, носителями которого в Монголии были переселенцы, представлявшие в своем большинстве выходцев из семейских (старообрядческих) и казацких поселений.

Мои полевые исследования 2018–2024 гг. в Улан-Баторе, Дархане и Дзунхаре показали, что из всех жанров традиционного фольклора русские старожилы сохранили лишь мифологические рассказы, хотя и они с точки зрения сюжетики значительно беднее того, что до сих пор записывается в Забайкалье.

О бытовании мифологических рассказов в русских деревнях Монголии в 1930-е гг. мы имеем пока только одно прямое

свидетельство. В документальной повести «Доля» И.С. Емельянов (1923 г.р.) пишет, что в деревне Кудара (прекратила свое существование в конце 1930-х гг.) «в летние вечера мы, пацаны, собирались на вечерки и толкались со взрослыми до полуночи. Зимой было сложнее, ходили по домам. Но если все-таки такое общество собиралось, то можно было послушаться всяких историй. Обычно загадывали загадки, рассказывали сказки и ужастики про чертей, невидимок и другие страшилки. После всего рассказанного даже взрослые боялись выходить на улицу в одиночку» (рукопись). Если относительно чертей однозначно понятно, что речь идет о быличках про нечистую силу, то «ужастики» о невидимках – это, видимо, рассказы о том, как чудилось в доме, и такого рода истории фиксируются среди русских старожилов Монголии и сегодня. Автор в своей повести упоминает и ситуацию, что после того, как в их хозяйстве погиб весь скот, родители пришли к выводу, что дом стоит на месте, которое испортили, и семья переехала. Русские старожилы также вспоминают, что в деревнях были такие, кто мог нанести порчу.

Русские живут в Монголии уже более ста лет. Представители старшего поколения, те, кто в 1920-1930-е гг. родился в России и в русских деревнях на монгольской территории, в своем большинстве монгольского языка не знали, он им просто был не нужен, так как в деревнях русские проживали компактно и удаленно от монголов. Показательно в этом отношении то, что в автобиографической повести И.С. Емельянова «Доля» о монголах не говорится вообще, будто их и не существует, а вот русские старожилы, которые родились в Улан-Баторе, Чойболсане, а также после 1950-х гг. в Дархане и Дзунхаре, – билингвы. По их рассказам, с юных лет у них были друзья-монголы, получив образование, многие из них работали в монгольских организациях. К этому необходимо добавить, что после 60-х годов XX века стали возникать русско-монгольские семьи, и сейчас это обычное явление в среде русских старожилов. Без сомнения, процессу сближения старожилов с монголами способствовала ситуация негативного отношения к ним со стороны находящихся в стране официальных представителей властей Советского Союза. Оно транслировалось в виде инструкций военным и гражданским специалистам, которые приезжали в МНР, и это проявлялось как на бытовом, так и на идеологическом

уровнях вплоть до массового использования по отношению к русским старожилам таких отрицательных по смыслу номинаций, как «белогвардейцы» и «семеновцы», или оскорбительного – «местнорусские».

Содержательное пространство мифологических рассказов – это встреча со сверхъестественным в жизни обычного человека. Круг сюжетов, которые для русской мифологической прозы можно назвать классическим, в своем подавляющем большинстве отражает события «периода деревень». И это не только деревни Селенгинского аймака Монголии первой половины XX века, но и кварталы Дархана, Дзунхары, Сухэ-Батора и даже Улан-Батора, куда со своими домами переехали в конце 1940-х – начале 1950-х гг. жители расформированных приграничных русских поселений, которые так и назывались – «деревня». Эти кварталы перестали быть русскими в 1990-е годы после того, как основная масса русских из них уехала. Поэтому в значительной мере былички классического характера о напускании змей, о мороке, об оборачивающейся в чушку колдовке, о Большом змее и др. – это истории из далекого прошлого русского сообщества. Герои и ситуации, о которых идет речь, перестали быть актуальными, и поэтому большинство текстов в художественно-стилевом отношении маловыразительны.

В ином временном пространстве находятся мифологические рассказы о сверхъестественном, относящиеся к актуальной монгольской культурной традиции. Буддистские монастыри и культовые сооружения, места почитания хозяев местностей, шаманы, число которых в современной Монголии многократно увеличилось, – это реальность, в которой сегодня живет сообщество русских старожилов. Взаимодействие с культурными традициями монгольских народов, заимствование отдельных обрядовых практик и представлений коренных народов региона русскими начались с момента их прихода в Прибайкалье и Забайкалье в XVII веке, но в отношении русских старожилов Монголии можно сказать, что монгольская религиозная и обрядовая культура стала частью их жизни. Понятно, что в какой-то мере это индивидуально и не всегда демонстрируется открыто, но показательны в данном отношении возникшие сложности между русским старожильческим

сообществом и священниками Троицкого храма в Улан-Баторе, которые обвиняют русских старожилов в язычестве.

От русских старожилов записаны рассказы об их личном опыте общения с монгольскими специалистами, обладающими сверхъестественными способностями: ламами, шаманами и целителями, о посещении священных мест и правилах взаимоотношения с их духами-хозяевами. Данный пласт фольклорных нарративов не является исключительным для русских старожилов Монголии. Такие истории рассказывают в Прибайкалье и Забайкалье, где русские живут по соседству с бурятами и имеют давнюю традицию, отражая историю взаимоотношений с монгольскими народами.

Более специфичны другие тексты, в которых русские старожилы сообщают, что те или иные истории они слышали от монголов, будь то друзья, знакомые или просто случайные люди. Хорошее владение монгольским языком, включенность в мир монгольской культуры делают русских старожилов ретрансляторами монгольской по происхождению легендарной прозы, которая в категориальном отношении иная, чем жанр мифологических рассказов, но, попадая в русский фольклорный дискурс, сближается именно с ними. Можно утверждать, что такого рода тексты становятся уже фактом локальной русской старожильской фольклорной традиции Монголии.

Ковпик В.А.,
к. филол. н., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЗАПИСИ В.М. ГАЦАКА В АРХИВЕ КАФЕДРЫ РУССКОГО УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ УСТАНОВКИ И ЛИЧНОСТЬ СОБИРАТЕЛЯ

Ключевые слова: архив, кафедра устного народного творчества, фольклорные записи, В.М. Гацак, собиратель

Осенью 1955 г. Виктор Михайлович Гацак (2 июня 1933 г., г. Липканы Хотинского у. Бессарабии – 20 февраля 2014 г., Москва), с отличием окончивший отделение молдавского языка и литературы историко-филологического факультета Кишинёвского

государственного университета им. В.И. Ленина, будущий член-корреспондент РАН и заведующий отделом фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР (ИМЛИ), приехал по направлению своего университета в Москву и поступил в аспирантуру ИМЛИ, где начал подготовку кандидатской диссертации «Молдавские и румынские эпические песни о гайдуках и некоторые вопросы их соотношения с южнославянскими» (1960 г.). Научными руководителями В.М. Гацака стали профессора Д.Е. Михальчи (1900–1973 гг., специалист по западноевропейской литературе и романским языкам) и В.И. Чичеров (1907–1957 гг., фольклорист), в ту пору, до своей безвременной кончины, заведовавший кафедрой русского устного народного творчества на филологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова. В.И. Чичеров, опытный фольклорист-полевик, участник ряда экспедиций под руководством своих учителей братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых, убеждённый, что подготовка полноценного исследователя-фольклориста невозможна без овладения навыками полевой работы по собиранию произведений устного народного творчества, рекомендовал молодому аспиранту участвовать в полевых студенческих практиках и фольклорных экспедициях. Полевой работой на кафедре в то время руководила доцент Э.В. Померанцева (1899–1980 гг.), обучившая В.М. Гацака методам ведения полевых записей и исследований фольклора и возившая с собою «в поле».

В конце января – начале февраля 1956 г. В.М. Гацак вместе с другими аспирантами и студентами МГУ едет в экспедицию под руководством Э.В. Померанцевой в Угличский район Ярославской области. «Напарницами» аспиранта В.М. Гацака в записи фольклора стали аспирантки Е.А. Александрова, В.Д. Шершавицкая и Н.И. Савушкина (1929–1993 гг., в будущем – профессор кафедры русского устного народного творчества). В сданных ими в архив кафедры тетрадях – более тысячи текстов разных жанров: от календарных и свадебных обрядов с обрядовыми песнями и величаниями, волшебных и бытовых сказок, исторических песен и баллад до хороводных, кадрилиных, протяжных и городских песен и частушек. Подлинным украшением этих тетрадей являются несколько подробных «портретов» лучших исполнителей – с описанием их судьбы, черт характера, особенностей репертуара и

лиричными по духу зарисовками сцен общения с ними, вписанных на страницы тетрадей рукою В.М. Гацака; видно, что его и тогда отличало чуткое внимание к личности исполнителя и человеческий, даже задушевный подход к нему. Зимняя экспедиция 1956 г. была уже третьей ярославской экспедицией МГУ за 1955-56 гг.; участниками трёх экспедиций было сделано много качественных записей фольклора: на их основании (с добавлением довоенных записей из архива Государственного литературного музея) был издан хороший, полноценный фольклорный сборник (Песни и сказки Ярославской области / Под общ. ред. Э.В. Померанцевой. Вступ. статья С.И. Минц и Э.В. Померанцевой [С. 3–18]. – Ярославль: Ярославск. книжн. изд-во, 1958. – 360 с.). На обороте титула в выходных данных издания В.М. Гацак указан в числе составителей сборника (вместе с Л. Астафьевой, В. Бондарь, Е. Вальтер, В. Велинской, К. Дубровиной, М. Костровой, В. Крупянской, С. Минц, М. Роговской, Н. Савушкиной, Ю. Смирновым, А. Филатовым, В. Шершавицкой).

Летом того же 1956 г. В.М. Гацак отправился вместе с фольклорной практикой МГУ под руководством Э.В. Померанцевой на настоящий Русский Север – в карельское Заонежье (Заонежский и Сегежский районы, в окрестности Кижей и Сенной Губы, на Выгозеро), в настоящие былинные места. «Напарницей» В.М. Гацака по собиранию фольклора в этой поездке стала студентка Люда Гаврилова, иногда в походах к ним присоединялись аспирантка Н.И. Савушкина и некоторые другие участники практики. В этой экспедиции собиратели уделяли преимущественное внимание эпическим жанрам фольклора: былинам, историческим песням, сказкам; записывали, конечно, и другие жанры, в частности обрядовую и необрядовую лирику. Одним из самых ярких экспедиционных впечатлений В.М. Гацака на всю жизнь остались встреча и общение с 90-летним «старинщиком» Егором Борисовичем Суриковым из деревни Конда, сыном сказительницы Домны Суриковой, певшей «старины» ещё самому А.Ф. Гильфердингу.

В те же годы, когда В.М. Гацак пришел на кафедру, её студентами и аспирантами, участвовавшими в тех же практиках и экспедициях, были многие будущие фольклористы, с которыми у ученого сложились хорошие товарищеские отношения, часто

развивавшиеся в плодотворное научное сотрудничество: Ю.И. Смирнов, Ю.А. Новиков, Б.П. Кербелите, Лю Куй-ли, Н.И. Савушкина, Н.С. Полищук, Е.А. Костюхин, В.Г. Смолицкий, Л.А. Астафьева-Скалбергс и др. А «пишпара» лета 1956 г. Гацак – Гаврилова впоследствии «переросла» в семейную пару: Людмила Николаевна и Виктор Михайлович поженились и прожили вместе всю жизнь до смерти Л.Н. Гавриловой в 2010 г. (Л.Н. Гаврилова была ученицей Э.В. Померанцевой, под руководством которой в 1958 г. защитила дипломную работу «Роль фольклора в творчестве М.М. Пришвина»).

Козлова Н.К.,
д. филол. н., Омский государственный
педагогический университет, Омск, Россия

ПРОБЛЕМЫ СОСТАВЛЕНИЯ УКАЗАТЕЛЯ СЮЖЕТОВ МИФОЛОГИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ НА ТЕМУ «МИФИЧЕСКАЯ ЖЕНА»

Ключевые слова: классификация и систематизация, сюжет, мифическая жена, указатель

Тема «Мифическая жена» принадлежит к числу мировых: она есть в мифологии практически всех народов мира, и тем интереснее попытаться составить общий указатель сюжетов. Поскольку указатель – это всегда ключ к исследованию темы, он должен помочь структурировать разнородный материал, показать, с одной стороны, его разнообразие, с другой – наличие типологии в фольклорном сознании разных народов. Кроме того, с помощью системы сюжетов можно будет проследить и этническую специфику, если таковая будет обнаруживаться. В основе темы «Мифическая жена» лежит мотив: мужчина (юноша) берет в жены мифическое существо (животное, птица, хозяйка локуса, дух и проч.).

В зависимости от типа развязки мы выделяем в своих указателях сюжетов группу «А» (подчинение) (когда человек ведет себя «неправильно», попадает под власть мифического существа и в большинстве случаев гибнет); группу «Б» (избавление) (когда человек ведет себя «правильно»: знает способ выхода из

сложившейся опасной ситуации и спасается) и группу «В» (отсутствие конфликтной схемы). Указатели составляем по принципам, разработанным на материале баллад нашим учителем Ю.И. Смирновым.

Ранее нами был составлен указатель сюжетов темы «Мифическая жена» на основе славянских материалов с небольшими вкраплениями индоевропейского, тюркского, монголоязычного, финно-угорского и даже африканского материала (Е.С. Котляр). Было учтено всего 65 текстов, выделено 46 сюжетов, представленных разным количеством версий и вариантов (всего 60 форм).

В этом указателе из трех перечисленных групп осталась только группа «В», так как мифическая жена в учтенных нами текстах была в основном существом благожелательным. Назвали мы ее «счастливый брак». Суть: мужчина берет в жены мифическое существо. Живут счастливо (иногда от этого брака происходит человеческий род). В дальнейшем специфика темы потребовала выделения группы, в развитии конфликта которой происходила последующая детализация = продолжение (после счастливого брака): исчезновение жены по той или иной причине. Это оформилось в группу «Г» (муж теряет мифическую жену), (происходит нарушение им брачного запрета, возврат похищенной одежды (оперения) и проч.). Следующей стала группа «Д» (муж ищет и возвращает мифическую жену). Эта группа в рамках рассмотренного материала (в основном славянского) включала в себя сказочные тексты, что позволило нам сделать вывод о том, что такое развитие действия уже не характерно для мифологического рассказа, а продиктовано жанровой природой сказки (поиски жены, испытания, счастливый конец – дальнейшая счастливая жизнь в браке). Африканские тексты из статьи и указателя Е.С. Котляр с натяжкой выделили также группу «Е» (мифическая жена пытается погубить супруга-человека или навредить ему).

Внутри названных групп сюжеты группировались по сюжетным типам. В основе выделения сюжетного типа лежит конкретизация действия, ведущего к развязке. Сюжетные типы в указателе обозначены римскими цифрами. Например: Г. (Муж теряет мифическую жену) каким образом? I. Нарушает запрет упоминать о животной (нечеловеческой) природе жены;

Г. П. Нарушает запрет обижать жену и т. д. В группах «Д» и «Е» сюжетные типы не были выделены из-за недостатка однотипных текстов.

Первым собранием текстов, потребовавшим дополнения на уровне структуры изобретенной системы, стала работа К.В. Ядановой «Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: “Встреча охотника с мифическим существом”», вышедшая в свет в 2013 г. В этом указателе нас интересовали представленные алтайские тексты в рамках темы «Мифическая жена» (в общей сложности таких нашлось 28).

Алтайский материал дал формы, в которых в роли жены могло выступать мифическое существо, по своему характеру опасное или враждебное по отношению к человеку (например, алмыс). Оказалось, что это характерно именно для тюркских традиций (что не исключает, однако, наличия в этих традициях и существ благожелательных (например, дух-хозяйка и др.). И в этом случае единственно правильным разрешением конфликта становилось «избавление», что потребовало ввести в систему группу «Б». Такое введение сразу многое поставило на свои места: оказалась лишней группа «Е», так как африканские тексты с враждебной мифической женой органично вписались в группу «Б», переместились в нее и отдельные татарские тексты.

Таким образом, алтайская традиция показала, что спектр женских персонажей в роли мифической жены не исчерпывается только благожелательными существами, и это ведет к разнообразию конфликтных ситуаций (а значит, и сюжетов) в пределах темы.

Продолжая поиск текстов на исследуемую тему, совсем недавно в Интернете мы увидели сначала статью д. ист. н. Ю.Е. Березкина «Волшебная жена: варианты мотива в контексте древнейшей истории», а потом вышли на замечательный электронный аналитический каталог «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам», составленный Ю.Е. Березкиным и к. филол. н. Е.Н. Дувакиным. Этот каталог — обширнейшая база данных мифологических мотивов. Тексты (вернее, их аннотации) расположены по ареалам: от побережья Тихого океана до островов туманного Альбиона. Труд титанический! Материалы только по

одному мотиву «Волшебная жена» (К 25) составляют около 200 страниц!

Эти материалы не только дали нам огромное количество текстов (правда, в виде аннотаций, но обстоятельных и подробных), во много раз превышающее тот объем источников, который у нас уже был, но и заставили заново думать над систематикой сюжетов, породив массу проблем, которые предстоит решить.

Может возникнуть вопрос: зачем тогда составлять (или дополнять) какой-то еще указатель по названной теме, если Каталог Березкина и Дувакина с широчайшим охватом ареального материала уже сделан, более того, не перечеркивает ли их Каталог проделанную нами работу?

Не перечеркивает, так как цели систематизации у нас разные. У Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина внутри названной темы (а в основе выделения темы в Каталоге лежит мотив: мужчина сознательно берет в жены волшебную женщину) классификационным признаком является ареал. В нашем же указателе единицей классификации внутри темы является сюжетная группа (по типу развязки), а систематизации – сюжет (входящий в тот или иной сюжетный тип). Разнообразие сюжетики учтенных текстов Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина не интересует, так как они осуществляют исторический, а не фольклорный подход к материалу. В вышеуказанной статье Ю.Е. Березкин анализирует персонажи темы, их ареалы, и через это пытается проследить пути миграции того или иного персонажа и исторические причины таких миграций.

Наша цель иная – представить систему фольклорных форм, где сюжеты (независимо от того, какой персонаж в них действует) структурируются в сюжетные типы и более крупные группы (по типу развязки); при этом показать историческую жизнь каждой формы (через показ версий), разнообразие форм, а также сделать систему открытой, легко впускающей в себя новый материал.

Мировые ареальные традиции, учтенные в Каталоге Березкина и Дувакина, дают широчайший материал, над систематикой которого нужно работать, так как лишь часть текстов легко вошла в выделенные нами сюжетные группы. Много текстов с многоходовыми сюжетными повествованиями, наряду с мифологическими в Каталог включено огромное количество

сказочных повествований, систематика которых требует отдельного осмысления. Ю.Е. Березкина в первую очередь в системе интересуется персонаж. В связи с этим в Каталоге выделена масса индексов с разными персонажами темы (кроме К 25), хотя часто составитель сам чувствует искусственность их разделения.

Мы идем не от персонажа, а от сюжета. В этом случае в одном и том же типе сюжета могут действовать самые разные мифические существа.

Ю.Е. Березкин и Е.Н. Дувакин дают материал по теме «Мифическая (волшебная) жена» «в контексте исторической парадигмы». Мы же пытаемся раскрыть тему с фольклорной точки зрения: показать ее сюжетный состав. При этом материал Каталога Березкина и Дувакина с обилием разноэтничного материала даст, с одной стороны, возможность проследить жизнь и распространенность однотипных фольклорных форм в мировом контексте, с другой – возможность выявить их специфические особенности в той или иной традиции.

Крашенинникова Ю.А.,
к. филол. н., ИЯЛИ ФИЦ «Коми НЦ УрО РАН», Сыктывкар, Россия

ОПИСАНИЕ «ПУТИ-ДОРОГИ» В РУССКИХ СВАДЕБНЫХ ПРИГОВОРАХ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ КОНСТАНТ В.М. ГАЦАКА

Ключевые слова: русские свадебные приговоры, текстология, манифестация описания «путь-дорога»

Пути-дороги – один из ключевых фрагментов мифопоэтической картины мира, реализующихся в конкретных фольклорных жанрах. Особый интерес в данном контексте представляют тексты свадебных приговоров, в которых нашли поэтическое воплощение представления о дороге, особенности дорожного перемещения и дорожного поведения участников свадьбы.

В работе использованы опубликованные и архивные записи фольклорных текстов, сделанные в XIX – начале XXI в. в разных традициях России, что, с одной стороны, позволяет выявить критерии, по которым формируется описание дороги в жанре

приговоров, с другой – показывает региональные, локальные, индивидуальные различия в выборе стилистического репертуара. Все это в конечном счете выводит на проблему составления словаря устойчивых и факультативных художественно-стилистических средств, участвующих в формировании описания поездки жениха за невестой.

В свадебных приговорах «путь-дорога» свадебного поезда является одним из сюжетообразующих, детально разработанных фрагментов, репрезентирующих традиционные представления. В содержании приговоров отражено отношение к дороге, характерное для русской традиционной культуры в целом, восприятие дороги как опасного локуса. Путь свадебного поезда представлен как путешествие в иной мир и формируется элементами пространственного кода, многие из которых в мифопоэтических представлениях являются маркерами чужого, некультурного пространства.

Путь-дорога в поэтических текстах характеризуется эпитетами «чужой», «дальний», «долгий» («чужая дальна сторонushка», «долга путь-дорога»), един. – «большая», «гладкая», конечная точка путешествия находится «далеко-далече». В приговорах поездка поезжан за невестой называется по преимуществу парным сочетанием синонимического характера *путь-дорога*, а также лексемами *путь* и *дорога*, которые образуют сочетания *путь* торить, держать, верстать; *дорогу* давать, спрашивать, делить, *дорогой* ехать; *путь-дорогу* устилать, наставлять, править, верстать, *путем-дорогой* ехать. Лексема *дорога* как в парном сочетании, так и самостоятельно может употребляться в форме диминутива (путь-дороженька). О.А. Черепанова, анализирующая семантический объем лексем *путь* и *дорога*, отмечает их концептуальное и семантическое сближение в последние два столетия, что выражается «в “перетекании” семантического содержания лексемы П (путь – Ю.К.) в семантическое пространство лексемы Д (дорога – Ю.К.)» (Черепанова О.А. Путь и дорога в русской ментальности и в древних текстах // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера. Петрозаводск, 2000. С. 315).

В приговорах, записанных в разных локальных традициях, описание «пути-дороги» реализуется по модели: зачин с формулой

движения «Мы ехали (вар.: ехали-попоехали, ехать) (по, через)» + перечень географических, пространственных объектов, которые встречаются на пути поезжан, например: «Мы ехали чистыми путями, зелеными лугами, наволочными местами, дремучими лесами, грязи топучие, ручьи рябиновы, мосты калиновы, озера тихие, реки быстрые, моря чистые» (РГО, р. 1, оп. 1, ед. хр. 54, с. 34, Шенкурский у. Архангельской губ., 1854). Эта модель – регулярный элемент, формирующий изображение дороги в значительном количестве известных нам вариантов, и одна из показательных констант жанра свадебных приговоров.

Пространственные элементы распределяются на несколько семантико-тематических групп: лесная, горная, болотная, водная, космологическая, растительная, зоо-орнитоморфная, элементы со значением ‘обширное, бесконечное, необозримое пространство’ и со значением ‘населенные пункты, обжитое пространство’. Не всегда перечень объектов, встречающихся на пути поезда, бывает развернут: зачастую в экспедиционных материалах конца XX в. он может состоять из двух словосочетаний. При этом значение пути-дороги как путешествия, долгого по продолжительности, сохраняется благодаря в том числе конструкциям с глаголами несовершенного вида прошедшего времени и употреблению пространственных элементов во множественном числе – создается ощущение длительного монотонного действия. В единичных вариантах изображение пути-дороги как долгого путешествия реализуется через констатацию смены дня и ночи («Мы ехали день до вечера, / Ночь до утра ясного...»), Колобов 1915, 58) или времен года («Мы ехали, сватушко, путем-дорогою, приняли голоду и холоду, стужи и морозу, тепла и жары», РГО, р. 18, оп. 1, ед. хр. 19, с. 5, Нерехтский у. Костромской губ., 1853).

Большой интерес представляют локальные манифестации, которые строятся при сочетании универсальной константы *пути-дороги* и локальных / региональных описаний. Так, длительность путешествия подчеркивается также 1) посредством формул, характеризующих движение коня жениха или коней всего поезда по вертикали («*выше лесу стоячего, пониже облачка ходячего*») и горизонтали («[скакал конь] с горы на гору, с холмы на холму») – эти формулы обнаруживают варианты в былинных и сказочных текстах; 2) включением отдельных образов, которые получают

развернутое словесное выражение: таков, например, образ «долгого волока», длина которого измеряется количеством деревьев («волок долог, 77 елок», «волок-от не долог: 77 елок, 77 берез») или верст (менее популярная версия: «волок в семьдесят верст долог»).

Прерывает «монотонное описание пути» какое-то событие, как правило, это встреча поезжан с особым персонажем (куница или куний след; «белая лебедушка, красная девица»; чудесные помощники, указывающие путь к невесте: Николай Угодник, «два старика седатых, два белобородатых» (ГАВО, ф. 4389, оп. 1, д. 327, л. 2об., Вельский у. Вологодской губ., 1923); «гуси и лебеди, и серые утки», Ордин 1896, 89), другим свадебным поездом или встречным экипажем.

Так, в текстах севернорусских территорий (вологодско-архангельская, единично – пермская, олонеккая) получил разработку мотив «погоня по куньему следу»: поезжане случайно обнаруживают куний след (по другим вариантам: специально его ищут) и, следуя по нему, находят дом невесты. В записи из Череповецкого у. Новгородской губ. реализуется мотив выбора пути, который по вербальной манифестации близок к былинным и сказочным: «...вправо отвернешь — в сыр бор уйдешь, а влево повернешь — ни пути, ни дороги там нет. Поезжайте прямо, дом княгини издали видать!» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 815, л. 9, Череповецкий у. Новгородской губ., 1899). В единичных вологодских, вятских, пермских записях обыгрываются поверья, предписывающие опасаться встречи свадебного поезда в дороге с другим свадебным поездом или иным транспортным средством, а также с животными или людьми, способными навести порчу или расстроить свадьбу («заяц долгоухий», «с ведрами молодича», «с тростницей старая старуха», «с крестом поп долговолосый», «зеленоглазая черная кошка»).

Нахождение в пространстве дороги связано с определенным риском и опасностью для поезжан и представлено как испытание, что реализуется в разных описаниях: причинение ущерба физическому здоровью – реализуется тема замерзания дружки в дороге, у него «пересохло горлышко», «приспотело тело», «замерз язык»; все поезжане проходят через лишения («приняли голоду и холоду, стужи и морозу, тепла и жары; <...> в одном горлышке засохло, в другом-то замерзло», «мы в дороге переязыбли,

передрогли, переиндевели»); жениха, находящегося в поле и ожидающего приглашения в дом невесты, дружка «ограждает» с помощью космологических элементов — эти описания содержательно отсылают к заговорному мотиву «чудесного одевания».

Кульсарина И.Г.,
к. филол. н., доцент,

Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Россия

РУССКО-БАШКИРСКИЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ БАШКОРТОСТАНА

Ключевые слова: фольклор народов Башкортостана, межэтнические связи, сотворческий диалог, башкирско-русские контакты

Проблема исследования межэтнических связей в фольклоре остается одним из актуальных и перспективных направлений современной отечественной филологии. Формы и специфика отражения межкультурных контактов в фольклоре Башкортостана были проанализированы в трудах Л.Г. Барага, Б.Г. Ахметшина, Л.И. Брянцевой, М.Г. Мингажетдинова, И.Е. Карпухина, Р.А. Султангареевой, Г.Р. Хусаиновой и др.

Материалы фольклорных экспедиций, записанных нами в Белокатайском, Дуванском, Еремеевском, Иглинском, Кармаскалинском, Стерлибашевском и др. районах Башкортостана, свидетельствуют о том, что в условиях полиэтнического региона происходит процесс сотворческого диалога разнорасовых культур. Длительное совместное проживание на одной территории представителей разных национальностей, активное функционирование билингвизма в обществе стали хорошей предпосылкой для возникновения общих тем и мотивов в фольклорном репертуаре, а также сближения разнорасовых устных традиций.

Особенно ярко репрезентированы межэтнические связи в песенных жанрах фольклора. Бытование среди современных информантов двуязычных и трехязычных частушек, использование в песнях иноязычной лексики ярко свидетельствуют

о тесных межэтнических контактах, обусловленных в первую очередь соседством в быту и интернациональными браками.

Использование русской лексики в башкирских текстах в некоторых случаях связано с целью создания рифмы в песенных строках, при этом часто наблюдается явление фонетической интерференции.

Межэтнические связи ярко представлены в сюжете топонимических преданий и легенд. Практически в каждом населенном пункте сохранились и бытуют устные рассказы о взаимоотношениях разных этносов, что рельефно отражено и в названиях географических объектов (в ойконимах: Емаши (Белокатайский район), Чуваши-Кубово, Балтика, Алаторка, Аустрин (Иглинский район), оронимах: скала и пещера Антона (Бурзянский район), камень Пугачева и Салавата (Белорецкий район) и др.).

Имена русских первопоселенцев сохранились в названиях многих исчезнувших из-за переселения в другие большие деревни хуторов: Никифар утары (хутор Никифора в Стерлибашевском районе), Иван Кузнис утары (хутор кузнеца Ивана в Кармаскалинском районе) и т. д. В истории большинства русских селений республики отразились события переселения русских, марийских, чувашских, украинских и удмуртских крестьян в Башкирию, особенно в пореформенный период. Так, по рассказам О.А. Дмитриевой (1930 г. р.), село Ефремино Кармаскалинского района образовалось при озере Денис-куль. Раньше в этих местах жили башкиры, а потом население села сформировалось за счет чувашских переселенцев и стало называться именем первопоселенца Ефрема.

Многие русские села Башкирии, как и по всей России, до сих пор носят имена святых, наименования в честь православных праздников. Этнокультурной особенностью топонимии Благовещенского района можно считать художественную рецепцию православной религии в названиях географических объектов. Во многих топонимах района отразились церковные праздники: д. Рождественское, д. Воскресенка, д. Покровка, д. Преображенское, д. Успенка и т. д. Религиозные воззрения народа отразились и в названиях населенных пунктов Иглинского района: д. Новотроицкое, д. Вознесенка, д. Преображенка, д. Михайловка, д. Покровка, д. Спасское.

В наши дни процесс межнационального сотворческого диалога в фольклоре ярко проявляется в массовых гуляниях, которые постепенно приобретают интернациональную форму. Мероприятия, основанные на народных обрядах и обычаях, такие как Масленица, Сабантуй, отмечаются всенародно и представляют собой интеграцию культур различных этнических групп. В сценарии указанных праздников активно внедряются элементы обрядов разных этносов, исполняются песни и танцы всех национальностей, проживающих в регионе. Популярны среди населения такие фольклорные праздники, как Шэжэре байрамы (праздник родословной), праздник Иван-чая, «Кукушкин чай», «Воронья каша» и т. д.

Межэтнические взаимодействия прослеживаются и в семейно-бытовом фольклоре. Ярким свидетельством тому служит присутствие в современных свадьбах элементов свадебно-обрядового фольклора разных этносов.

Особенно ярко отразились русско-башкирские межэтнические связи в малых жанрах фольклора. Об этом ярко свидетельствуют башкирские паремии, в которых встречаются названия русских календарных праздников: «*Питрау* үтте – йэй үтте» (букв. Петров день прошел – лето закончилось); «*Покрау* етте – кыш етте» (букв. Наступил Покров – зима пришла). Среди русских встречаются пословицы: «После *сабантуя* не показывают кулаки»; «Смерть лошади – *байрам* для собаки» и т. д.

Своеобразно проявились русско-башкирские контакты в загадках, в структуру которых проникли русские антропонимы, что придает текстам особую стилистическую и эмоциональную яркость:

«Бэлэкэй генэ *Микитэ* (*Никита*)

Бер кешене ик(е) итә» (көзгө) – маленький Микита раздваивает людей (зеркало).

Активно функционируют в свою очередь в русском паремиологическом фонде тюркизмы. Например: «*Батыр* для себя родится, для людей умирает»; «В своей норке и мышь *батыр*»; «Когда *беркут* состарится, он будет ловить мышей»; «Кто *айран* пил, тот спасся, а кто ведро лизал, тот попался» и др.

Башкирско-русские взаимоотношения ярко отражены и в устных рассказах. В кулямасе «Как старик Якуп по-русски изъяснялся» сюжет строится на ситуации «забывания» своего

родного языка парнем, вернувшимся после армейской службы в деревню. Отметим, такой мотив встречается практически в каждом районе республики, но обыгрывается по-разному. В вышеуказанном сюжете бабай вместо того, чтобы сказать по-русски «сынوك Масягут, свези-ка меня в город», сказал: «Повись-ка мне, сынок Масягут, туда» и показал пальцем вверх. Во многих рассказах, услышанных нами в деревнях, в такой курьезной ситуации оказывается сам вернувшийся из армии. Он «вынужден» вспомнить свой родной язык, оказавшись в непредвиденной ситуации: наступает невзначай на кочергу или обливается горячей водой, после чего сразу начинает говорить по-башкирски.

Безусловно, исследование особенностей межэтнических взаимодействий в фольклоре может способствовать выявлению важных подходов к пониманию актуальных в современном полиэтническом обществе феноменов межэтнической толерантности и межкультурных связей.

Лобанова Л.С.,
к. филол. н., ИЯЛИ ФИЦ «Коми НЦ УрО РАН», Сыктывкар, Россия

МОТИВ «ЧУДЕСНОГО ЯВЛЕНИЯ ОЛЕНЯ» В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ КОМИ: ОТ ЛЕГЕНДЫ К ПРОЗВИЩУ

Ключевые слова: устная и книжная культура, легенда, предание, прозвищный фольклор

Легенда с мотивом чудесного явления оленя, самовольно отдающегося на заклание, известна многим православным народам. В коми традиции данная легенда распространена только в вишерской локальной культуре. Впервые легенда была опубликована в документально-художественном сочинении А. Попова «Путешествие от Устьысольска к Вишерскому селению» («Вологодские губернские ведомости», 1848) в авторском пересказе с изменением сюжета текста. Первый аутентичный текст с мотивом явления лося к вишерской церкви был зафиксирован только в 1972 г., а основной корпус фольклорных материалов представлен экспедиционными записями рубежа XX–XXI вв., из которых под определение легенды ни один текст не подходит.

Особый интерес в данном контексте представляют устные рассказы с мотивом явления оленя с точки зрения формы и прагматики.

Анализ текстов показал, что в устной традиции не сохраняются пересказы легенды с мотивом явления оленя, они уходят вместе с поколением 1920-х годов рождения. С 2012 г. нами были зафиксированы нарративы только с отдельными содержательными элементами легенды. В самой распространенной группе нарративов описание явления оленя и жертвоприношения домашнего животного представлены в «динамичной форме», а события излагаются в хронологическом порядке. Выделяются мотивы, которые являются признаком фабулизации повествования, когда, по мере удаления от описываемых событий, они обрастают новыми подробностями и деталями.

В современных нарративах акцент делается на повествовании об интересном событии прошлого своего локального или соседнего сообщества. Более наглядно эта функция выявляется в текстах, содержащих локально-групповое прозвище жителей с. Богородск – «вишерские – мослы обгладывающие», а также мотивацию, представленную повествованием о явлении оленя / лося и / или жертвоприношения домашнего животного. Вслед за Н.В. Дранниковой мы выделяем их в отдельную группу преданий «о происхождении локально-групповых прозвищ».

Были проанализированы также нарративы с мотивом явления оленя, в которых представлен иной вариант развития сюжета. Подобные сюжеты приводятся в статье А.П. Конкка. Карельская легенда была записана М. Хаавио в 1910 г. Похожий сюжет встречается и у сербов. Два последних варианта, по мнению А.Б. Мороза, «связаны с неким ответвлением основной версии». На основе нашего материала мы можем предположить, что данный вариант сюжета развивается из потенциальных возможностей устной трансляции мотива и религиозных представлений как один из возможных вариантов развития мотива (в основе его также «исходное» представление – явление оленя по божьей воле).

В результате исследования мы пришли к выводу, что в XIX в. легенда с мотивом «чудесного явления оленя» придавала сакральный статус актуальному обряду жертвоприношений, а в конце XX – начале XXI вв., потеряв свою актуальность со сменой религиозной системы и хозяйственно-культурного уклада, перешла

в разряд «местной истории». Предания с мотивом «чудесного явления оленя к вишерской церкви и / или жертвоприношения домашнего животного» и на современном этапе реализуются в форме мотивации коллективного прозвища.

Макаров С.С.,
к. филол. н., ИМЛИ РАН, Москва, Россия

«БРАТЬЯ-БОГАТЫРИ АЛА ХАРА И ИЛЭ ХАРА»: К АТРИБУЦИИ РАННЕЙ ЗАПИСИ ЯКУТСКОГО ЭПОСА

Ключевые слова: фольклор тюркских народов, героический эпос, текстология фольклора, эпический вариант, сюжеты о двух братьях, олонхо

В 1910 г. состоялся 4-й выпуск известных «Образцов народной литературы якутов» под редакцией Э.К. Пекарского. Примечательной чертой данного издания явился тот факт, что в нем увидели свет сразу три сюжета якутского эпоса олонхо о богатырях-братьях. Все они представляли собой т. н. «самозаписи» носителей традиции: «Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн» (запись старосты Жулейского нас. Ботурусского улуса Якутии Р.К. Большакова, 1896 г.), «Элик Боотур и Ньыгыл боотур» (запись жителя того же наслега Р. Александрова, 1896 г.), «Братья — потомок Айыысыт Ала Хара и потомок Иэйэхсит Илэ Хара» (1859 г., составитель неизвестен, запись передана Э.К. Пекарскому в 1886 г.). Все три текста несут в себе характерные сюжетно-композиционные черты центрально-якутской (приленской) эпической традиции, однако точная локализация последней из записей представляет собой определенную научную проблему.

В контексте возросшего интереса к традиционной культуре, ее ключевым феноменам новое значение приобретают и текстологические исследования фольклора, способные восполнить существующие лакуны в его изучении. Мы, с опорой на методологические средства и источники современной фольклористики и лингвистики, предприняли попытку

локализовать запись сказания в свете территориального разнообразия якутской эпической традиции.

Сюжеты о двух братьях (часто близнецах), судя по количеству выполненных записей, занимали довольно периферийное место в сюжетном фонде олонхо (традиция предпочитает следить за судьбой, как правило, одного героя), однако и они имеют свою определенную нишу.

В отличие от сюжетов мифологических рассказов, в эпосе братья-богатыри никогда не противостоят друг другу, действуют в согласии и обычно совместно достигают некой цели (побеждают демонов-антагонистов, вступают в брак с предназначенными им женщинами). Определенная дифференциация образов могла достигаться через частную индивидуацию героических характеров, она типична и, вероятно, имеет некоторые психологические основания: старший брат, как правило, ответственен, в реализации своей миссии руководствуется чувством долга и рации, младший же импульсивен и дерзок, часто безрассуден, что доставляет неудобство его близким, но в то же время он сильнее и отважнее, а также нередко наделен магическими способностями.

Запись олонхо «Братья — потомок Айыысыт Ала Хара и потомок Иэйэхсит Илэ Хара» была выполнена в 1859 г. неустановленным грамотным носителем традиции, вероятно, под непосредственным влиянием первой дошедшей до нас самозаписи якутского эпоса — «Олонхо» А.Я. Уваровского (1844) и является хронологически третьей, известной на сегодняшний день сравнительно полной письменной фиксацией олонхо. Публикация архивных материалов по якутскому фольклору, расширение знаний в области диалектологии якутского языка в наши дни дают возможность выдвинуть обоснованную гипотезу о вероятном месте выполнения данной записи.

Текст рассматриваемого сказания, по примечанию самого Э.К. Пекарского, был «сообщен» ему местной жительницей Т.А. Афанасьевой в 1888 г. К сожалению, на сегодняшний день не удастся установить сколько-нибудь подробных сведений об этом корреспонденте ученого; не пишет о ней в публикации, кроме этих кратких данных об имени информанта и времени общения с ним, и сам Э.К. Пекарский.

В процессе предпечатной работы Э.К. Пекарским и некоторыми его консультантами, грамотными носителями традиции, вносились определенные редакторские правки в публикуемые записи фольклорных текстов. В случае анализируемой записи они являются одними из наиболее значительных во всем корпусе изданных Э.К. Пекарским текстов. Так, на обозначенный объем опубликованной записи приходится 43 эпизода правки, из которых 11 представляют собой замены оригинальных написаний более грамматичными вариантами, 32 — вставки редактором в структуру текста отдельных слов или выражений, восполняющих, с его точки зрения, лакуны исходной записи. Отметим, что большинство дополнений представляют собой вставки в концы предложений модальной частицы *эбит* ‘оказывается’, используемой для выражения новизны и достоверности сообщаемого.

Публикация архивных материалов по якутскому фольклору, расширение знаний в области диалектологии якутского языка в наши дни дают возможность выдвинуть обоснованную гипотезу о вероятном месте выполнения данной записи. По результатам рассмотрения, им могут быть Жулейский или Жехсогонский наслеги бывшего Ботурусского (ныне Таттинского) улуса Якутии, что стыкуется с историческими сведениями о жизни и деятельности Э.К. Пекарского в области.

Миненок Е.В.,
к. филол. н., ИМЛИ РАН, Москва, Россия

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ПЕСЕННОЙ ТРАДИЦИИ В РУССКИХ СЕЛАХ ВОСТОЧНО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ (РЕСПУБЛИКА КАЗАХСТАН)

Ключевые слова: песенная традиция, русские села, Республика Казахстан, полевые исследования, народные песни

В Глубоковском районе Восточно-Казахстанской области (часть территории так называемого Рудного Алтая) песенная традиция сохранилась в разноконфессиональных певческих

группах: в среде потомков старообрядцев-«поляков» и казачьих поселенцев, а также в многочисленных разноэтнических группах потомков переселенцев из европейской части Российской Империи. Полевые исследования, проведенные в совместных фольклорных экспедициях отдела фольклора ИМЛИ им. А.М. Горького (Россия) и кафедры филологии и фольклористики Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова (Республика Казахстан) в 2023-2024 гг. под руководством профессора А.Д. Цветковой, выявили особенности бытования локальных музыкальных традиций.

1. Народные песни, записанные от потомков старообрядцев-«поляков» (этнографической группы русских, переселённых после 1763 г. из Речи Посполитой в долины рек Убы и Ульбы), продолжают бытовать исключительно в певческих группах, которые широко практикуют сценическое исполнение. Вербальная составляющая музыкальных произведений отличается осознанным отказом певцов от сохранения диалектных черт. Распев трансформированных гласных заменяется на пропевание неизменяемой по ряду и подъему гласной.

В конце 80-90-х гг. прошлого столетия среди поющих членов семей были распространены случаи самозаписи на магнитофоны. Позже, превращенные в оцифрованные файлы, они сохранились в семьях. Сравнительный анализ исполненных музыкальных произведений свидетельствует о том, что репертуарные списки оказались устойчивыми, однако их современный состав не превышает 15-20 произведений. По сравнению с записями, сделанными в тех же населенных пунктах в 1980-1990 гг. и ранее (экспедиции профессора Московской консерватории В.М. Щурова), они составляют не более 15 процентов репертуара. Наиболее востребованным является исполнение свадебных песен. При утрате детализированного свадебного обряда песни продолжали звучать на местных свадьбах вплоть до конца XX столетия. Хорошей сохранностью также отличается ряд баллад (в частности сюжет «Девушка-детоубийца»). В музыкальном отношении народные песни сохраняют в упрощенном виде традиционную многоголосную структуру.

2. Исторически казачьи поселения Рудного Алтая представляли собой военные укрепления построенной одной из

первых в системе южносибирских оборонительных линий Иртышской линии (1745-1752). Песенное наследие в исполнении потомков казаков звучит не только со сцены, но и в семейном быту во время праздничных застолий. Современные локальные репертуарные списки включают до пятидесяти музыкальных произведений различной жанровой принадлежности: лирические и обрядовые песни. По ритмической структуре это как протяжные, так и частые (плясовые и строевые) песни.

Песенные тексты отличаются объемом и хорошей сохранностью всех уровней вербальной составляющей (в частности, фонетической и синтаксической). Во время распева песенной речи певцы тщательно сохраняют диалектные черты, практически утраченные в устной речи, а также пропевают сложно трансформированные гласные.

В 80-90-е гг. прошлого столетия исполнители, от которых велась запись два последних года, сами осуществляли фиксацию музыкальных произведений от певцов предыдущих поколений с целью расширения собственного репертуара. Не отделяя себя от традиции, более молодые певцы не считали нужным сохранять сделанные собственными усилиями записи.

Потомкам сибирских казаков хорошо знаком сборник выдающейся фольклористки Майи Михайловны Багизбаевой «Русский фольклор Восточного Казахстана» (1991). Зафиксированы случаи «исправления» певцами народных песен, бытующих в местном репертуаре согласно опубликованным вариантам.

Большой популярностью пользуется исполнение частушек. Практически все поющие жители владеют навыком их исполнения на различные наигрыши.

3. Расширение производства в исследуемом регионе в 60-е гг. прошлого столетия неизбежно привело к массовому притоку населения из различных регионов СССР (новые рабочие места заняли тысячи приехавших людей) и, как следствие, – к смешанным межэтническим бракам как в поселениях, основанных старообрядцами-«поляками», так и в тех, что в прошлом были казачьими редутами. В результате местные певческие коллективы исполняют украинские и белорусские народные песни.

МИФОЛОГИЗМ КАК ЭЛЕМЕНТ СЮЖЕТА В БАШКИРСКОЙ ПРОЗЕ

Ключевые слова: миф, нечистая сила, народная медицина, заговор, могильная земля

Размышляя о современной литературе, народный писатель Башкортостана А. Аминев подчеркнул, что одним из показателей нового времени является акцент на мифологических мотивах. Истоки мифологических и религиозных традиций народа берут начало в фольклоре. Поиск и использование религиозно-мифологических сюжетов современными башкирскими прозаиками, опирающимися на опыт писателей старшего поколения, способствуют раскрытию национального мировоззрения. Художественная традиция корифеев башкирской литературы, таких как Д. Юлтый, Х. Давлетшина, З. Биешева, Дж. Кiekбаев, благотворно повлияла на творчество современных прозаиков.

Советские авторы неоднократно обращались к таким мифологическим персонажам, как джинн, албасты, бисура, шайтан. Героиня повести «Поднимается синий туман» З. Ураксина и персонажи романа «Родные и знакомые» Дж. Кiekбаева имеют между собой точки соприкосновения в вопросе существования нечисти. По мнению героинь, Бисура и Албасты идентичны, они высасывают людскую кровь, в некоторых случаях их жертвами становятся животные, особенно лошади. Образы этих нечистей часто встречаются и в народных сказках.

В рассказе «Философия Тимеркая» Д. Юлтый писал, что «лесного сторожа Сами связывают с лесным джином, распространяют слухи о том, что к нему прикоснулся лесной джинн, который задушил его жену, и Сами теперь сожигательствует с джином. После его смерти в деревне пошли слухи, что джины его похоронили и читали джиназу». Сами, оказывается, был «убырлы, и сына Тимеркая подменил джинн». А когда сын стал батраком у Кутлюяр-бая, старушка Балтабикэ распространила слухи о том, что

якобы «джинны Тимеркая помогают ему в работе, даже она видела у дома Кутлюяр-бая войска джиннов».

Источники, которыми располагает башкирская фольклористика, переосмыслены и, своеобразно преломляясь, отражены в произведениях «Северные амуры», «Тёмное нашествие», «Агидель стремится к Волге» Я. Хамматова, «В ожидании конца света», «Кунгак», «Карасакал», «Боги и тюрки» Б. Рафикова, «Кровавый 55-й» Г. Хусаинова, «В одной лодке» А. Аминова, «Поднимается синий туман» З. Ураксина, «Тафтиляу», «Ахура мазда» Г. Хисамова, «Любовь Иблиса» Р. Камала, «Покаяние над пропастью» Ф. Галимова и во всех повестях Л.-А. Якшибаевой, посвященных мусульманским святым. Художественную мысль современных прозаиков обогатили образы нечистой силы, такие как Аждаха, Бисура и Албасты, а также секреты магии, колдовства и народной медицины, использованные в быту.

К примеру, в романе «Кунгак» Б. Рафикова Аждаха в образе смерча накрывает йыйын (сход, сбор) юрматинцев и мадьяр, сметая и разрушая все на своём пути, оставляя нетронутой лишь юрту, в которой находится волшебный амулет. В произведении, как и в сказках, сила волшебства помогает преодолеть трудности и служит завязкой, толчком для развития сюжета. Возвращаясь из Аркаима, герои романа обнаруживают змей (йыландар), которые в контексте имеют мифологическую подоплеку. Персонажи-чужестранцы в поисках земли Шамбалы заблудились, замерзли, вместо них появились змеи. Объяснение данному явлению своим сородичам дает предводитель рода, связывая происхождение путников с их родом «Йылан» (Змея). Мифологические мотивы романа, идеи, отличающиеся отточенностью, глубиной, тщательно подобранными художественными деталями, помогают понять воззрения древнего человека.

В рассказе для детей Ф. Янышева «Аждаха» («Дракон») автор прикасается к мировоззрению древних башкир: огромный камень на берегу реки хранит память предков, который напоминает маленьким героям рассказа, что когда-то здесь жил Аждаха и оставил свой след на камне. Один из персонажей утверждает о его сегодняшнем присутствии, хотя сами герои и читатель не видят

реального образа. Слух о нём является сюжетообразующим элементом произведения.

Народная память выражается в названиях произведений новейшей прозы, таких как «Дух Маянхылу» С. Ильясова, «Души умерших требуют справедливости» М. Ишбулатова, «Зов духов» М. Хужина. Использование понятия «эруах», означающего в мифологии «дух, душа предков», в современной башкирской прозе сводится к углублению философского смысла произведений.

Историчность повести-гипотезы Б. Рафикова «Боги и тюрки» в некоторой мере типична для творчества целого поколения писателей 1980–1990-х годов. Прозаик повествует о создании «Дастана о великом тюркском Кагане Культегине», его автор – Юлык-тегин, который понимает язык Тенгри и так же, как древние тюрки, благодарен своему Богу Кутаю и Богине Умай. Автор проявляет интерес к доисламским верованиям башкир, описывает праздники «Ночь Умая» и «Анаһет», способствующие развитию сюжета повести.

В трилогии Ф. Галимова есть сюжеты, где гадалка ставит акцент на силы чувашской и марийской магии, которые глубоко связаны с природой и духами. В своей практике ясновидящая как инструмент использует крест, христианские и мусульманские молитвы, в ритуалах ей помогает дочь. Она снимает приворот с главного героя, уточняя, что марийское колдовство способен расколдовать только колдун из той же веры.

Маги и колдуны в современной прозе не только занимаются «черными делами», но и помогают налаживать жизнь персонажей. В рассказе «Избавление от несчастья» Г. Куватовой старушка ходит к чувашской колдунье и выдает замуж семерых своих дочерей, не отличающихся особой красотой.

В трилогии «Покаяние над пропастью» Ф. Галимова приворот делают при помощи обыденных вещей: иглы, чая. Кроме этого, в произведении есть сюжет, связанный с общим проклятием. Повязав платки наизнанку, деревенские бабки читают молитву и держат ладони тыльной стороной (бэддоға). Они проклинают девушку, которая нарушила свое обещание и бросила парня.

Героиня рассказа «Грешная девушка» Р. Назаргуловой, когда ей было около девятнадцати, встретила женатого мужчину, который намного старше её и занимает высокую должность. Об этом узнает

его жена, и она пытается навести на девушку порчу, но у неё ничего не выходит. После этого она каждое утро и вечер, каждый день желает девушке смерти и проклинает её. Проклятия жены портят ауру девушки, и она заболевает.

В башкирском народном творчестве существуют запреты, связанные с кладбищем. Например, нельзя показывать пальцем на кладбище, иначе палец сгниет, нельзя показывать зубы или открывать рот, проходя мимо кладбища. Беременным женщинам нельзя посещать кладбище: если к их ногам прилипнет кладбищенская земля, жизнь ребенка будет короткой или он родится мертвым. Женщинам вообще не разрешается заходить на кладбище. Как отмечено в «Мифологическом словаре башкирского языка», «могильная земля имеет отрицательную семантику и используется для порчи», и данное верование находит место в новейшей башкирской прозе. В то же время считается, что «земля с могилы авлии помогает при заговаривании», и в этой связи привлекает к себе внимание то обстоятельство, что люди, посещая могилу Мужавира-хазрата, начали забирать землю, считая, что она обладает целебной силой.

Многие писатели с особым увлечением описывают существующие в быту разные виды гадания: на камнях или бобах (нокот халыу), на картах, по древней книге предсказаний (фал асыу). В рассказе «Грешная девушка» Р. Назаргуловой встречается новый способ ритуала – гадают по лоскутному одеялу.

Таким образом, в современной башкирской прозе, как и в советской литературе, мифологические мотивы, такие как вера в мистическое, заговоры, заклинания, приметы и проклятия, служат сюжетобразующими элементами, а сама мифология воспринимается как национальное верование.

В некоторых случаях существует ошибочное мнение, что мифы являются частью исламской религии, в результате чего возникает непонимание между сторонниками суфизма и представителями ханафитского мазхаба суннитского течения. В связи с этим появилось неоднозначное отношение оппонентов суфизма к произведениям Л.-А. Якшибаевой, заявляющих об искажении ислама, где события из жизни мусульманских святых представлены через призму фольклора и религии.

ОБЪЕКТЫ ПРИРОДЫ В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Ключевые слова: небесные светила, земля, Урал, духи природы, великаны, антропоморфизм, легенды, эпос, мотив

Мировоззренческий пласт фольклорных произведений составляют сюжеты, восходящие к мифологическим представлениям космогонического, этиологического, отчасти этногенетического плана. Характер мировоззрения древнего человека отражен в легендах, объясняющих происхождение небесных светил и земных объектов, особенности рельефа. Архаичностью мотива отличается легенда о двух Солнцах и метком стрелке Урал-батыре, упорядочивающем Космос. Уничтожив лишнее Солнце, Урал спасает своих сородичей от космического жара, способствует появлению новых природных объектов и становится культурным героем-демиургом (по легенде, Луна и Уральские горы образовались из обломков лишнего Солнца, сбитого Урал-батыром). Интересны представления демских башкир о двух Солнцах, светлом и темном, и солнечном затмении, которое якобы происходит, когда светлое Солнце покрывается темным (информант – Закир Зиннатуллин, журналист). Значительны и мотивы других космологических легенд (пятна на луне; девушка с коромыслом; две косули и волк, вечно гонящиеся друг за другом; Млечный путь (Кош юлы) – звездная дорога, образовавшаяся из рассыпанных во время бури журавлиных перьев; Большая медведица (Етэгэн) – ковш великана (Алпа/Альпа); семь девушек-красавиц, семь волков; Венера (Зухра-йондоз) – девушка, поднятая Луной на небо; женщина-красавица с кольцом, поднятая на небосвод двумя ангелами).

Древний человек объяснял и возникновение земли, ее объектов: землю сотворили утки, вынося ил со дна моря и слепляя из него острова и большую земную твердь; земля стоит на огромных рыбе и быке; горы возникли из песка, выпавшего из обуви великана.

Происхождение гор (холмов, скал) в башкирских легендах нередко связывается с мифологическими сюжетами о чудесных великанах – алпах («Мусектау», «Двугорье Алпа-кум – Песок

Алпа»). Ареал распространения мотива «горы возникают из песка (глины), выпавшего из обуви великана» широк: от Балтийского моря до Кавказских гор и далее – на восток. Этот мотив известен также фольклору народов стран Западной Европы.

В башкирском фольклоре имеется предание, в котором альпы-исполины выступают не только как создатели природных объектов, но и как родоначальники башкир (Потомство рода Алыпов).

В легендах реки, озера, горы и камни наделены сверхъестественной силой, а также свойствами, присущими человеку. Так, озера при несправедливых поступках человека меняют цвет («Бузарган»), «брезгую кровью», покидают свое привычное место («Канлыкул» – «Окровавленное озеро»); камни скатываются с вершины горы, «стремясь к людям» («Киленташ» – «Невесткин камень» (село Ташлы Альшеевского района Башкортостана)), реки «спорят», «ревнуют», «обижаются», «сердятся» («Спор двух Инзеров», «Агидель и Яик», «Агидель и Караидель», «Калым Урала»). Башкирские легенды о спорах рек имеют близкие сюжетные параллели в русских, украинских, белорусских и казахских легендах о спорах и соперничестве рек. Вероятно, такие легенды башкир и других народов имеют не только типологическую близость, но и сложную генетическую связь, которую могли получить в относительно недавнее время.

С древним народным верованием в существование зооморфных и антропоморфных духов-хозяев гор и озер связано возникновение легенды о духах-хозяевах в облике селезня и утки, которые обитали в горном озере Югомаш-тау («Югомаш-гора»), и легенды о хозяйке озера в облике девушки («Озеро водяного»). Повествуется в них о том, как исчезновение (гибель) мифических хозяев горы и озера повлекло за собой уменьшение горы и высыхание озера.

В некоторых преданиях на уровне мотива отражен комплекс воззрений разного плана: мифологический, религиозный и исторический. Таково, например, предание «Торатау», в тексте которого отголосок мифологического мотива содержит сведения о хозяине горы в виде змея, религиозного – о почитании горы и исторического – о ханах. Согласно шежере и преданиям гора Тура была ставкой Тура-хана, самовластного хана башкирского народа. Подчеркивая сакральность, значимость горы, предание как бы предупреждает: «Некоторые называют Торатау центром (досл.

пуповиной) Земли. Рассказывали, что если эту гору разрушат, то вода, что в пещере, затопит мир» («Торатау»).

В сознании древних предков башкир Уральские горы закрепились как мировая ось, центр Вселенной и как земля отцов и дедов, что нашло яркое отражение в изречении «Урал – ерзең кендеге» («Пупок / пуповина земли – Урал»), а также в отрывке кубaira «Урал-тау»: «Ай, Уралтау, Уралтау – кендек каным тамған тау» (букв. Ай, Уралтау, Урал-тау, Гора, куда кровь моей пуповины капнула).

В эпосе «Урал-батыр» образование Уральских гор связывается с именем Урал-батыра: они образовались там, где проезжал на своем Акбузате эпической герой («Дорога Урала – высокая гора, Могила Урала – славная гора – Стала именоваться Урал [-гора]»). В прозаической версии эпоса имеется еще одна важная деталь – о богатстве недр Уральской земли: «...Говорят, там [на Урал-тау] и поныне хранятся кости Урал-батыра: стоит копнуть, и из-под горы можно извлечь несметные богатства – золото и серебро, драгоценные камни. Они-то и есть те самые незабвенные кости Урал-батыра. А то, что мы называем маслом земли [нефть], есть вечно неиссякаемая кровь Урал-батыра».

В «Урал-батыре» отражены и гидронимы, связанные с конкретной территорией Южного Урала: реки Идель, Яик, Сакмар, Нугуш, озеро Шульган, где расселяются потомки Урал-батыра.

Этнические мотивы в фольклоре не всегда передаются открытым текстом. Порою они сакрализуются, порою на бессознательном уровне закрепляются в реалиях сюжета. Интересны в этом плане как эпические сказания, так и легенды, предания, различные поверья. В цикл эпических сказаний, связанных с эпосом «Урал-батыр», входит и кубaир-иртэк «Заятуляк и Хыухылу». В этом сказании фигурируют «Асылыкуль», в подводном царстве которого властвует падишах, отец водяной красавицы Хыухылу, Балкан-тау – родная земля Заятуляка («Балкантау» – отрывок из эпоса). В «Заятуляке и Хыухылу» тема Родины, переданная понятиями земля-вода (ер-һыу), место рождения (тыуған ер), родина (тыуған ил), гора Балкан (Балкантау), – одна из узловых. Мысль о нерасторжимости единства человека и природы заложена и в ранних вариантах песни «Урал», в которых опозитизирован образ матери-земли («Старый Урал»). В целом же образ Урал-тау многообразен. Он олицетворяет в себе и природу как

таковую, и родную землю – Родину башкир.

Для песен, независимо от того, где они создавались, характерны общие, схожие мотивы: описание красоты природы; трепетное отношение к своему краю как к месту, где родились и жили предки; чувство тоски по Родине, если человек по разным причинам вынужден жить на чужбине («Ханайхары», «Агидель», «Уйыл» и др.). Для лирического героя песен природа – источник философских раздумий о жизни, о судьбе народа, божественная сила, укрепляющая дух человека, обогащающая его чувства («Хакмар», «Долины Демы»).

Фольклорная логика своеобразна, символична, философична: она одновременно и конкретизирует, и обобщает. Благодаря памяти предков, «памяти Земли» в фольклоре как бы «паспортизируются» история народа, его генетические корни, этнокультурные связи, среда обитания. Сколько информации заложено, например, только в одном четверостишии: «Яйык китһә – яй китер, һакмар китһә – һан китер, Изел китһә – ил китер, Урал китһә – көн китер» (кубаир «Изел ер», который созвучен с эпосом-кубаиром «Урал-батыр»).

Особенно важно понимание гуманистической сути, глубокого философского смысла произведений народного творчества, которые через века пронесли священность идеи бережного отношения к природе, ко всему живому, что окружает человека.

Омакаева Э.У.,
к. филол. н., КалмГУ, Элиста, Россия

БУДДИЙСКАЯ КАРТИНА МИРА КАЛМЫКОВ В КОНТЕКСТЕ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ТЕОНИМЫ И АГИОАНТРОПОНИМЫ «ДЖАНГАРА» В ОРИГИНАЛЕ И ПЕРЕВОДЕ

Ключевые слова: эпос «Джангар», буддизм, картина мира, теонимы, агеоантропонимы

Изучение эпической традиции, идиолекта сказителя в междисциплинарном ракурсе позволяет реконструировать фрагменты эпической картины мира. Буддизм является базисом духовной культуры монголоязычных народов.

Примечательны в данном контексте фрагменты буддийской картины мира на примере теонимов (имена буддийских божеств) и агеоантропонимов (имена буддийских святых, религиозных деятелей), встречающихся в эпосе «Джангар», анализ их места и роли в ономастическом пространстве эпического текста. Лингвокультурный подход к их изучению позволяет выявить буддийские представления ойратоязычных этносов о мироустройстве.

Материалом для исследования послужили тексты из эпических репертуаров джангарчи Ээлян Овла, Мукебюна Басангова, Давы Шавалиева, Насанки Балдырова, Бадмы Обушинова, а также тексты песен «Джангара» Малодербетовского и Багацохуровского циклов, которые позволяют идентифицировать буддийских божеств и святых, выявить специфику текстового функционирования собственных имен, их происхождения, семантики, орфографии и особенностей передачи на русский язык.

На примере корпуса электронных текстов калмыцкого героического эпоса «Джангар» как базового эпического текста ойратоязычных этносов выявлены теонимы и агеоантропонимы. Это санскритизмы и тибетизмы: *Ямн-Даһа* (Ямантака), *Мээдр* (Майтрея), *Мах-Ғал* (Махакала), *Очр-Ваань* (Ваджрапани), *Зуңкв* (Цонкапа) и др. Они способствуют осмыслению образов главных героев эпоса «Джангар».

Приведем описание главного героя эпоса «Джангар», правителя страны Бумбы («Догшин Шар Гүргүһин бөлг»):

Маңнаһаснь Мээдрин гегэн һаргсн ‘Из лба его Майтрея-гегян появился’,

Зулаһаснь Зуңкван гегэн делгргсн ‘Из темени его Цонкапа-гегян появился’,

Ораһаснь Очр-Ваанин гегэн делгргсн ‘Из макушки его Ваджрапани- гегян появился’.

Самая значимая часть тела человека – голова. В приведенном примере зафиксировано взаимодействие телесного кода, экспликаторами которого выступают соматизмы *маңна*, *зула* и *ора*, и теонимического, представленного именем будды будущего (*Мээдр* / Майтрея), именем основателя школы Гелуг (*Зуңква* / Цонкапа), именем бодхисаттвы *Очир-Вани* (Ваджрапани ‘с ваджрой в руке’). Последний теоним является полукалькой: первый

компонент – калмыцкий эквивалент уйгурского происхождения санскритского слова *ваджра* ‘скипетр’, а второй – транслитерация санскритского слова *пани* ‘рука, ладонь’. Что касается истории проникновения буддийского термина *ваджра* в калмыцкий язык, то в первый раз он попал в монгольские языки в форме *очр* через уйгурский язык в доюаньскую эпоху, когда буддийские тексты читались на уйгурском. После принятия ойратами, предками калмыков, тибетского буддизма, в ойратском языке появились еще два слова с одним значением ‘ваджра’, которые до сих пор функционируют как калмыцкие антропонимы: санскритизм *Базр* и тибетизм *Доржэ*. Одно и то же слово попало в калмыцкий язык двумя разными путями в разные исторические периоды, в разной форме и с разными функциями. *Очр* в современном калмыцком языке выступает и как имя собственное, и как имя нарицательное (*очр*). Слово *Базр* встречается только как имя собственное.

Если Ваджрапани связан с макушкой головы, то будущий будда Майтрея связан с верхней надглазной частью лица человека. В буддизме лобная часть головы часто отмечается маленькой точкой как символ преданности Будде. Первое знакомство монгольских народов с тибетской буддийской традицией Гелуг произошло еще при жизни самого Чже Цонкапы.

Агионим *Зуңква* / Цонкапа идентифицирует темя, находящееся в теменной зоне головы. Значимость рассматриваемых частей головы связана с тем, что здесь находятся теменная и лобная чакры.

Описание облика богатыря Хонгора (*Хоңһр*) в эпосе «Джангар» содержит мужские теонимы *Махаһал* (Махакала), *Очр-Ваань* (Ваджрапани) и агионим *Зуңкв* (Цонкапа): *Маңна деернь/ Маха-Һалын күчн төгсгсн, / Зула деернь/ Зуңквин күчн төгсгсн, Ора деернь/ Очр-Ваанин күчн төгсгсн* (ЭО VIII) ‘Во лбу – сила Махакалы, в темени – сила Цонкапы, в макушке – сила Ваджрапани’. Защитником богатыря Хонгора выступает дхармапала Махакала, чья сила сконцентрирована во лбу богатыря.

Таким образом, в ходе исследования мы охарактеризовали некоторые ключевые калмыцкие буддийские теонимы санскритского и тибетского происхождения, связанные с образами главных героев эпоса. Большинство теонимов по своей структуре являются композитами-билексемами (сложными словами).

В ПОИСКАХ ЖАНРОВЫХ КРИТЕРИЕВ: БЫВАЛЬЩИНА*

Ключевые слова: фольклор, сюжет, предикация, семантика, структура, демонология

Благодаря работам Э.В. Померанцевой за двумя типами текстов устной народной прозы – меморат и фабулат – закрепились термины «быличка» и «бывальщина», подчеркивающие их эволюционную взаимосвязь. «Былички» – устные рассказы, суеверные мемораты, имеющие черты свидетельского показания о «странном, необычном, таинственном случае», отличающиеся бесформенностью, единичностью и необобщенностью, а «бывальщины» – сюжетно законченные и ставшие традиционными фабулаты. Сам процесс фабулизации меморатов мистического содержания рассматривается как естественный этап их эволюции: «Меморат – фабулат – фикт (сказка)» – это историко-типологические стадии развития фольклорного вымысла. И.В. Разумова указывает и на многообразие переходных форм и сложности с идентификацией фабулата при связи типа «меморат – фикт». Признаками здесь являются тяготение к счастливому финалу, усиление событийности и нравственных акцентов, многоэлементность повествования, ослабление этнографической конкретики, появление стилистических примет «сказочности» и т. д. По мнению Э.В. Померанцевой, стремление исполнителей к большей убедительности и достоверности приводит к тому, что в повествование вводятся новые детали, психологические мотивировки, простой эпизод разрастается в сложный сюжет – меморат превращается в фабулат, рассказ выходит за жанровые границы былички и становится бывальщиной.

Наши наблюдения за сюжетами севернорусских бывальщин, заимствованными фольклорной традицией коми, показывают, что большинство из них, найдя свою нишу в актуальной мифологии, стали бытовать как былички-мемораты, обрастая новыми деталями

* Работа выполнена в рамках плановой темы НИР (пер. № 121051400044-2).

строгой достоверности, которых они как бы лишились ранее в ходе превращения мемората в фабулат.

Исследование лингвокреативных явлений, характерных для русских мифологических повествований, позволяет говорить о том, что сюжеты бывальщин возникают по особым законам, не связанным с эволюцией суеверных меморатов (развертывание эпизодов, включение новых персонажей, деталей, элементов сказочности и т. п.). Сюжеты бывальщин имеют особую двухчастную и двухуровневую структуру. Одна часть этой структуры всегда представляет собой реализацию какого-либо демонологического сюжета (что и определяет мифологический статус бывальщины), а вторая часть может быть связана с любым уровнем фольклорно-языковой картины. Возникающее в общем сюжете наложение двух уровней создает новое осмысление уже известных фольклорных фактов, что и придает новизну и необычность рассказанной истории.

Приведем несколько примеров.

Распространенный и устойчивый сюжет «Невеста из бани», обычно рассматриваемый как одна из версий сюжета «Проклятая дочь». Основной вариант сюжета «Невеста из бани» имеет четкую структуру: парень на спор ночью идет в баню за камнем; унесенная в младенчестве нечистой силой девушка хватает его за руку и обещает отпустить, если он женится на ней; парень соглашается и при определенных условиях выводит невесту из бани – берет ее замуж; молодые едут к родителям девушки, у которых живет демон – «подменыш»; демона расколдовывают – он превращается в полено, осиновый кол и т. п.; родители обретают дочь, унесенную нечистым.

Очевидно, что сюжет бывальщины состоит из двух частей, представляющих вполне самостоятельные сюжеты. Один из них связан с мифологемой «подмененного демонами ребенка», объясняющей рождение детей с физическими отклонениями. В традиционных представлениях такая подмена возникает, прежде всего, в результате нарушения запрета оставлять младенца одного в бане: именно в этот момент банник подменяет младенца на демоническое существо. Второй сюжет связан с мифологемой «материнского проклятия», которую реализуют распространенные былички об унесенном в результате произнесенного проклятия нечистой силой ребенке. В общем сюжете бывальщины эти две

составляющие обыгрывают энантиосемичность (антонимичность значений) понятия «подмененный»: 1) тот, кого подменили; 2) тот, кто его подменяет. В результате такого наложения возникает новый сюжет, в котором «подмененная 1» (та, которую подменили) возвращает себе статус «подмененной 2», закрепляя оба значения в фольклорно-языковой картине мира.

Приведем еще один пример, аналогичный по сюжетной структуре, но в нем рассмотренная языковая игра закреплена в виде паремиологической конструкции, соединяющей две части сюжета: *«Седьмого июля на Ивана ключок клада ищут. Пошли как-то клад искать на Денежную горку. А одна женщина не пошла, говорит: “Бог даст, так и в окошко подаст”. Идут, видят, лежит собака мертвая. Говорят: “Давай пошутим”, – ну и кинули той женщине в открытое окошко. А собака и рассыпалась на деньги»* (Мифологические рассказы и легенды Русского Севера, 1996, № 394).

Здесь мы также можем выделить две самостоятельные части, одна из которых связана с мифологемой заколдованного клада (реализованной во множестве быличек), а вторая – с мифологемой «дара Богу / божьей милостыни». В современном словаре пословиц и поговорок фразеологизм «Бог даст, так и в окошко подаст» представляет собой своего рода смысловую инверсию поговорки «В окно подать – Богу подать», которая сохраняет связь с исходным контекстом: из окна подают милостыню стоящему под окном нищему («Просит убогий, а подаешь богу»). Для рассматриваемого сюжета опять же важно то, что само выражение «подать в окно» представляет собой энантиосемичную, двунаправленную конструкцию: «подать из окна наружу» и «подать в окно снаружи». В традиционной культуре вторая составляющая «снаружи в окно» мифологизируется в негативном ключе (проникать в дом через окно – к скорой болезни, домовый осерчает и т. п.). Посредством паремиологической вставки (своего рода текста-кода) эти два значения соединяются в единый сюжет. Благодаря возможности использовать устойчивый мифологический сюжет, и сам фразеологизм приобретает дополнительную семантику: *не только то, что подается из окна, но и то, что подается в окно – от бога*. Эта языковая «мифологема» вторична по отношению к уже существовавшим мифологическим представлениям и появилась только в результате данной наррации.

Паремиологические конструкции, подобные вышеприведенному примеру, могут быть названы одним из ярких маркеров сюжетов, характерных для бывальщин. Гипотетически в этих конструкциях могут быть использованы все поэтические приемы, характерные для паремий. Часто они оформляются как речь мифологического персонажа – как склонность демонов к игре словами. Например, человека, сходявшего ночью в баню, загнуло в дугу, при этом в бане кричало: «Луку гну в дугу». Мифологический сюжет, опираясь на известные былички о баннике, обыгрывает и закрепляет новое осмысление имени Лука: «Лука – гнутый как лук». Подобный вариант сюжета о смертельном исходе столкновения человека с демоном с текстом-кодом «На сусечине лежит пересеченной мужик» / «На сусече натрое пересечен»: девушки гадают под амбарным замком, парень прячется в амбаре, чтобы подшутить над ними; демон произносит эти слова; наутро человека находят мертвым. Сюжет обыгрывает и закрепляет новое осмысление слова «сусек» как место, где секут (рассекают, расчлениают). Создание новых сюжетов на основе подобных паремиологических конструкций – характерное для русской повествовательной традиции явление («Ваню женили в бане на Мане» < сюжет «Невеста из бани»).

Таким образом, есть основание утверждать, что быличка и бывальщина – это два принципиально разнородных и в какой-то мере противопоставленных жанра.

Рахматуллина З.Т.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ СОВРЕМЕННЫХ БАШКИРСКИХ СЦЕНИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Ключевые слова: драма, мировоззрение, религия, философия, общество, свобода, духовность, действительность

Драматургия как составная часть башкирской литературы играет важную роль в формировании нравственности народа, мировосприятия действительности. Мир сценической литературы имеет большое влияние на духовное обогащение подрастающего поколения.

Вопросы философского и религиозного содержания особо ярко выражены в драме М. Кунафина «Раб Божий предполагает». В центре пьесы – проблемы смысла жизни, свободы человеческого существования, права на жизнь. Содержательна её символика: неслучайно пьеса начинается с описания сцены, где будут происходить дальнейшие события. На заднем фоне виднеется ветвистое дерево, где, с одной стороны, качается колыбель, а с другой – висит гроб, что символизирует жизнь и смерть. Этот дуб напоминает в какой-то степени весы. Жизнь человека от рождения до смерти находится на весах. Благие дела человека накапливаются там, где колыбель. Колыбель – это символ нового рождения, чистоты, где нет места греховности, а гроб символизирует смерть и страх. Это произведение – о современности, о ее проблемах, и все поднятые вопросы соединяются с философско-религиозными размышлениями.

Пьеса начинается с того, что в больнице девять человек из разных слоев населения решают вопрос об эвтаназии. Речь идёт о жизни младенца. Девочка по имени Умырзая родилась нездоровой, с рождения подключена к аппарату и прожила всего семь месяцев от роду. Она могла бы и дальше жить, но встал вопрос об эвтаназии. Врачи могут отключить аппарат, но родители девочки, ждавшие рождения ребенка двенадцать лет, не в силах отказаться от неё. Чтобы отговорить родителей, и собрались люди из разных общественных организаций, среди которых есть хазрет, учитель, врач, бизнесмен и другие. В данной ситуации прежде всего выявляется проблема духовной состоятельности самой общественности. В рассуждениях о жизни человека, ее ценности раскрывается, как общество само страдает духовной убогостью. В пьесе встаёт еще один сложный вопрос: аппарат нужен и другому младенцу, внуку богатого человека. Имеет ли человек право отнять жизнь у младенца, даже если он болен и не сможет жить нормальной жизнью? Хазрет говорит, что каждый человек рождается со своей долей и ни у кого нет права изменить волю Аллаха. Речь идет не только о жизни человека, но и о состоянии природы: что делает современный человек со средой своего обитания, каков результат его отношения к ней? Хазрет вспоминает, как в древности башкиры почитали священную гору Торатау, предупреждая: если тронут Торатау, то из недр выйдут

страшные болезни как расплата за грехи. Его слова никто из героев не воспринимает всерьёз. Один из персонажей, человек из общества слепых, также задумывается о смысле жизни. Он проводит мысль, что люди, возможно, все дышат через аппарат искусственного дыхания и живут какой-то искусственной жизнью. Молодая девушка, журналистка, выносит свой вердикт о современном обществе, о его философии: «Бог дал людям болезни, но не пожалел и ума, и смекалки. Поэтому появилась медицина, придуманы умные и нужные машины. Но... используем ли мы их по-человечески? Нет! Медицина – прежде всего бизнес, а не укрепление здоровья! Спорт – это политика делания денег, только потом игра. Просвещение – упряжь знаний, станок для печатания долларов. Сегодня деньги – наш Бог». Пьеса наталкивает читателей, зрителей на мысль, что нужно менять общество изнутри, менять приоритеты, миропонимание, быть гуманными и духовно богатыми. Вот как рассуждает учитель физики: «Чего только не творит человечество в стремлении к вершинам цивилизации: войны, голод, революции, репрессии, компьютеры-роботы. Запомните это: через тысячу лет за жизнь рожденного естественным путем человека будет бороться вся цивилизация, все клонированное братство, а не только восемь или девять человек, как мы».

Как известно, религиозное мировоззрение основано на вере в сверхъестественные силы и их главенствующую роль в мире и жизни людей. Главный вопрос религиозного мировоззрения – это вопрос о судьбе и роли человека в мире. В пьесе через призму религиозного вопроса затронута проблема нынешнего общества: отношения между верующими и неверующими. Нужно отметить, что сам главный врач верует во Всевышнего, но готов отнять жизнь младенца простого человека и отдать жизнь другому ребенку из богатой семьи. Здесь уже идёт конфликт социального характера. На что хазрет отвечает: «Цены жизни людской не стало, потому и смерть особо не ценится». Монолог, вернее, вопросы слепого человека задаются всему человечеству: «Может быть, так временами Бог нас подвергает испытаниям. Люди мы или нет? Есть у нас еще милосердие в сердцах? Не утерjali ли мы сострадание, любовь друг к другу, потрясения и сожаления в душе? Мы же любим здоровых, умных и красивых людей. Всей душой любим. Да и жалость к убогим еще жива».

Между героями драмы возникает конфликт. В конце звучит авторская ремарка: «На плечи той девочки, по имени Умырзая, этого ангелочка на земле было возложено много дел по очищению душ и сердец. Она была послана Всевышним из вселенной в виде тонкого голубого луча, чтобы исполнить Его волю. А мальчик должен был стать могучим дубом в райском саду». Хазрет определяет свою истину: «Господь всемогущ. Если подарена жизнь, нужно бороться до последних сил. Есть болезнь, есть и пути ее исцеления». В пьесе также поднимается вопрос о ценности человеческой жизни. Персонаж слепого человека задается философскими вопросами о смысле жизни, о мире. Учитель физики рассказывает притчу о Боге, надеясь, что каждый задумается об ответственности за свои поступки в своей жизни. Соглашаясь с мыслью Слепого о жизни как «искусственном аппарате, делает проекцию на будущее и считает, что жизнь настоящего человека будет ценнее искусственной. Остальные герои поднимают и вопросы более бытового, социального характера, в конце же пьесы Слепой задумывается о жизни, о ее противоречиях, моральном выборе. Философия пьесы помогает зрителю остановиться на миг, взглянуть на мир, на себя другими глазами. Автор показал непростую историю для того, чтобы каждый задумался о собственной жизни, об ответственности за судьбы других людей, о своем месте в мироздании.

В Башкирском драматическом театре имени Мажита Гафури несколько лет с аншлагом шла пьеса известного драматурга Т. Миннуллина «Мулла». В село приезжает парень Асфандияр на должность муллы. Его дядя Самат надеется, что он внесет свою лепту в духовное просвещение и воспитание жителей деревни. Зарождается конфликт между Валиахметом и приезжим парнем. Валиахмет – внук муллы, сосланного в период советской власти в Магадан. В свое время расстреляли его отца. Также создаётся конфликтная ситуация между молодёжью и новым муллой, но герой пьесы добивается уважения окружающих и обучает детей основам ислама, благополучно разрешая конфликт. Нужно отметить, что образы хазрета из пьесы «Раб Божий предполагает» и Асфандияра из драмы «Мулла» символизируют старшее и младшее поколения, людей доброй воли, искренне верующих в доброту.

Эти произведения относятся к социально-философской драме, поднимают вопросы религиозного и философского содержания, тему нравственной состоятельности индивида, затрагивают философские воззрения, духовную глубину современного человека, актуальные проблемы общества.

Рахматуллина З.Я.,
д. филос. н., проф., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ БАШКИР КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ И АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ

Ключевые слова: башкиры, эпическое наследие, философия эпоса, социокультура, ценности

Философия башкирского эпоса в последние годы стала предметом исследовательского внимания представителей философской школы Башкортостана. Эпос – это сохраняющаяся во времени концептуальная база древней народной философии, кладовая «нетеоретической» жизненной мудрости, органично вплетенная в социокультуру и отражающая образ жизни и быт народа, квинтэссенция ценностных констант формирующейся этнической духовности, самосознания и культуры, которая не теряет своей актуальности и в жизни современных поколений. Эпическое наследие башкир, как и других народов, выступает как протофилософия, выражающая все практические интересы, на обыденном уровне дает ответы на глубинные смысложизненные вопросы, поднимает вечные философские проблемы (Космоса и Хаоса, бытия и небытия, диалектики жизни, смерти и подлинного бессмертия, добра и зла, красоты и безобразного, истины и заблуждений и др.).

Многогранное эпическое наследие башкир – это не только социокультурная и аксиологическая картины мира, а прежде всего духовное завещание народа и жизненная программа для последующих поколений (в чем искать смыслы человеческой жизни, что такое добро и как противостоять злу, какова ценность природы для человека, как правильно жить и что оставить после себя своим потомкам?). Особенно примечательны в этом плане

мифологические памятники «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу» и произведения животного цикла «Кара-юрга», «Акхак-кола», «Конгур-буга», в которых нашли отражение мировоззрение, быт, обычаи и обряды, природа края, фенологические наблюдения народа, его ценностные ориентации. Эпос воссоздает становление нравственного сознания башкир (ценность человеческой жизни и осуждение жертвоприношений, значимость любви и семьи, творчество добра, патриотизм, уважение к традициям), формирование этизма и экологизма (отношение к родной природе, ее фауне и флоре, домашним животным). Более того, эпос как квинтэссенция традиционных ценностей народа представляет собой своеобразную духовную матрицу для формирования и передачи последующим поколениям представлений предков об «идеальном типе» человека и его представлений о жизни (М. Вебер), в частности батыра-патриота, героя-защитника обездоленных: Урал («Урал-батыр»), Хаубан («Акбузат»), Заятуляк («Заятуляк и Хыухылу»), справедливого общественного устройства: царство Самрау, где все равновелики и счастливы («Урал-батыр»), отношения к среде обитания, к тем, «кого приручили» (сказания о животных), и др.

Урал-батыр стал символом «первопредка» и одним из ключевых маркеров этнокультурной идентичности сегодня. Его предсмертные слова своему народу творить добро, любить и защищать родную землю и природу, оберегать любовь и семейные ценности, соблюдать традиции, воспитывать достойных детей и др. являются смысложизненными приоритетами и в жизни современных башкир. В эпосе раскрывается диалектика жизни и смерти: человек бессмертен в своих добрых делах, хорошем имени, светлой памяти людей. В эпосе также звучит не менее актуальная для современности идея ценности парной семьи и взаимной любви Урал-батыра и Хумай, а не атипичных отношений между мужчиной и женщиной или наоборот, как становится нормой в ряде культур.

Продолжением ключевых ценностных мотивов эпоса «Урал-батыр» (патриотизма, служения своему народу, ценности любви, семьи, счастья) является «Акбузат»: его герой Хаубан – защитник простого народа, раздает табуны саврасых лошадей беднякам и с красавицей женой Наркас, дочерью подводного царя, возвращается на свою Родину. Значимость любви, мотив создания моногамной

семьи, тема счастья, верности и ответственности за любимых раскрываются также в эпосе «Заятуляк и Хыухылу». «Идеальный тип» эпического героя – это не только патриот, защитник, но и верный, любящий муж, отец-воспитатель достойных потомков. В образах Урал-батыра и Хумай, Хаубана и Нэркэс, Заятуляка и Хыухылу народ выразил мечту о счастливой семье, основанной на любви, верности, ответственности.

«Идеальный тип» ценностного отношения к среде обитания, обрисованный в эпосе «Урал-батыр» (Урал-батыр окропляет живой водой окружающую природу и дарит бессмертие именно ей), можно определить как начало формирования экологического архетипа. Природа-сад и кормилица с ее растительным и животным миром как основа благополучной жизни, духовной и физической силы народа требует бережного отношения, ответственности за ее ресурсы, и эти социокультурные смыслы стали одной из главных идей формирующейся аксиосферы и заложили традиции экологизма, которые сохраняют свои императивы и сегодня в условиях варваризации отношения человека к природе. Эти императивы объективируются в дальнейшем в сказаниях животного цикла «Кара-юрга» о бесстрашном коне, укравшем для хозяина невесту и соединившем возлюбленных, «Конгур-буга» о теленке, не забывшем родину, «Акхак-кола» о хромой лошади, восставшей против домашнего насилия. Здесь рождается еще одна максима башкирской аксиосферы: семья – это многомерный коллективный мир, в котором есть и домашние животные, нуждающиеся в заботе и гуманном отношении. В эпосе «Кара-юрга», отражающем не только степную социокультуру, древние обычаи башкир (гостеприимство, сватовство, свадьба, обязательная уплата калыма и др.), но и особенности башкирской аксиосферы, одними из ключевых позиций, наряду с ценностью любви, трудолюбия и чести, выступают дружба и уважение Абля к своему верному коню. В эпосе «Конгур-буга» особо наглядно прослеживается «идеальный тип» отношения башкир к домашним животным: Тандыса отправляется на поиски своей затерявшейся скотины, которая ушла на далекую родину хозяйки. Она шла по следам, и весь ее путь, долгий, полный трудностей и надежды, что беззащитные животные не попадут в когти зверя, стал гимном патриотизму и бесконечной любви и заботы о своих животных.

Противоположностью сказанию о Конгур-буге является эпос «Акхак-кола». Хромую савраску жестокий хозяин превратил в изгоя, и горькие стенания несчастной лошадки входят в диссонанс с отношением заботливой Тандысы к своему скоту. Уставшее от обид животное убегает от хозяина в горы, который все же уговорил беглянку вернуться домой. Он нарушает клятву и убивает лошадь, но и сам гибнет. Драматический финал эпоса – жестокий урок и предостережение для потомков: зло по отношению к беззащитным существам разрушительно и несет только смерть.

Башкирский эпос является актуальным и в наши дни источником философских истин, системой этических рассуждений, формирующих пространство современной аксиосферы народа, поднимает проблемы должного, ценностно наполненного и одухотворенного бытия человека в мире, выступая своеобразной моральной «охранной грамотой» в условиях наступающей глобализации и универсализации эпохи постмодернизма.

В свое время французский мыслитель А. Бергсон отметил, что философия не стоит и получаса размышления, если она не знает, откуда и куда, собственно, мы идем. Вот и философия башкирского эпоса, наполненного истиной, патриотизмом, гражданственностью, этизмом, эстетизмом, экологизмом, приобщает современные поколения к мудрой, доброй, красивой и осмысленной жизни во времена, когда теряются подлинные ценности и ориентиры. Завещание Урал-батыра своим потомкам «пусть имя будет вам – человек, злу не давайте дорогу вовек!» – вне времени и пространства и обращено к каждому человеку, живущему сегодня в этом огромном беспокойном и беспокойном мире.

Башкортостан бережно относится к своему эпическому наследию, популяризирует и использует его ценностный потенциал. Сегодня башкирский эпос, преодолевший время, живет в конкурсах сказителей, на сценах театров и в фильмах, творческих проектах, аккаунтах подвижников в социальных сетях, в песнях, в современной фолк-культуре, демонстрируя миру, что духовность башкирского народа развивалась в русле гуманистических ценностей.

Садалова Т.М.,
д. филол. н., БНУ НИИ «Институт алтаистики им. С.С. Суразакова»,
Горно-Алтайск, Россия

ЭТНИЧЕСКИЙ ФОНД ПОЭТИКО-ЯЗЫКОВОГО ПЛАСТА В ПЕРЕВОДЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ЭПОСА НА РУССКИЙ ЯЗЫК*

Ключевые слова: перевод национального эпоса на русский язык, алтайский эпос «Янгар», общие места сказаний

Анализируя историю переводов текстов алтайских сказаний на русский язык, З.С. Казагачева условно выделила четыре типа принципов переводов: пересказы содержания оригинала на русском языке, поэтический, лингвистический, научно-фольклористический переводы.

Проблема научного перевода эпоса «Янгар» назрела давно, так как с 80-х годов XX века не раз возникали научные дискуссии об аутентичности текста, поэтому необходимо было, чтобы текст оригинала был переведен на доступный для многих исследователей русский язык. Здесь важен тезис В.М. Гацака о том, что при переводах алтайских томов на русский язык в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» необходимо «добирание смысла за счет отражения этнического фонда».

В опубликованном переводе алтайского эпоса «Янгар» (2023) в нашем переводе мы, следуя единым принципам перевода алтайских сказаний, учитывали опыт переводов общих мест, их вариантов в разных текстах, устойчивых формул, парных слов и т. д., но при этом мы ориентировались и на индивидуальный стиль текста сказителя Н.К. Ялатова. В научном переводе текста «Янгар» мы, с одной стороны, стремились максимально сохранить аутентичность оригинала с учетом законов русского языка, с другой – передать богатое смысловое содержание и красоту эпического стиха.

Как и во всех алтайских сказаниях, к общим местам в эпосе «Янгар» традиционно относятся описание ханских владений,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-48-03026, <https://rscf.ru/project/24-48-03026/>.

портретная характеристика героев, помощников, героев, их одеяния, коней, седлания богатырского коня и его бега, сцен сражений, свадеб, праздников, встречи гостей и т. д. В тексте оригинала эпоса «Янгар» все описания и действия героя передаются ритмизованной аллитерацией в начале слова – мы постарались и в русском переводе частично выдержать эту форму организации эпического стиха, но не в ущерб восприятию текста на русском языке.

Указанные общие места алтайских сказаний имеют схожие описания и встречаются во многих текстах (в небольших – могут быть краткими, и в них основное внимание отводится действиям героя).

Мировоззренческие аспекты в алтайском эпосе представляют божественные персонажи и их противники. В их характеристиках сказитель не отходит от традиционных формулировок.

В эпосе «Янгар», конечно же, как и в других сказаниях, встречается общий лексический состав, определяющий статус героев и персонажей: *алын* – воин, исполин, богатырь, силач, в тексте – подчиненное лицо богатырю; *батыр* (*баатыр*) – богатырь, герой, храбрец, в эпосе батыр чаще имеет и статус хана, но бывают батыры, подчиненные хану и возглавляющие племена, они являются предводителями войск, ведают хозяйством, стадами, табунами ханства; *кезер* – удалец с характером скандалиста, в эпосе – бесстрашный витязь, воин (синоним слова «алын»), находящийся в подчинении батыру или хану; *кюлюк* – силач, батыр, удалец.

В других алтайских сказаниях и в эпосе «Янгар» большое количество архаичных слов и выражений из фонда мировоззренческих понятий: *ак быйа* – белая благодать, дословно обозначает «скот», почитаемый народом как божественный дар. То же самое относится к обозначению коня, так как его часто называют словом *эргине* – сокровенное, что также отражает отношение к коню как дару свыше. Встречается такое определение коня, как *аргымак* – конь особой породы, в преданиях его считают быстроногим, крылатым конем, преодолевающим большие расстояния. Есть отдельное обозначение *койлого* – конь, предназначенный для захоронения вместе с хозяином после его ухода в иной мир, что отражает обряды древних похоронных обрядов.

Сакральное значение имеет слово *судур* (санскр. *sutra*) – книга судьбы, книга предсказаний, герои не только читают ее, но и видят в ней предстоящие события. Отличием текста «Янгар» является то, что в нем встречается упоминание о черном судуре (*кара судур*), которым пользуются представители подземного мира. В ламаистской практике черный судур используется в особых случаях.

Постоянным эпическим образом является *Бай Терек (Темир Терек)* – священный тополь: по значению восходит к представлениям о родовом священном дереве, когда человек и природа были слиты воедино. Образ священного тополя выступает как стержень, соединяющий три мира: верхний, средний и нижний.

В эпосе «Янгар» встречается большое количество устойчивых формул, которые в разных эпизодах эпоса почти не варьируются. При их переводе мы оставляем их неизменными. В других случаях, когда устойчивые формулы в разных ситуациях варьируются, учитываем конкретный контекст. Так, нами при переводе учитывались разные вариации устойчивых формул, иногда использовались синонимы отдельных фраз, что не нарушает их смыслового значения, а подчеркивает многообразие семантического подтекста.

Относительно парных слов следует заметить, что они представляют собой отражение исторических этапов развития алтайского языка, в котором сохраняются архаичные слова и выражения: *канду кастак огын* (кровавую остроконечную свою стрелу) и др. В парных словах также присутствует пласт влияния монгольского языка, например *амыр-энчү*, *эрмек-куучын*. В парные слова объединены близкие по значению слова, их перевод осуществлялся в двух вариантах: в первом случае оставалась адекватная форма национальному тексту, в другом варианте эти слова, согласно правилам русского языка, разделялись на два слова (народ и племя и др.).

В связи с тем, что в алтайском языке отсутствует грамматическая категория рода, зачастую принадлежность отдельных мифологических персонажей к какому-либо полу выяснялась по содержанию текста (*шулмус*, *змея*, *монус*), так как по контексту оказывалось, что они могут быть чьими-то мужьями, женами.

В алтайском эпосе «Янгар» употребление глаголов 3-го лица при обозначении движения означает и то, что герой может идти пешком, и то, что он может ехать на коне. В каждом случае действие героя уточнялось, исходя из содержания национального текста в целом.

При определении единственного и множественного чисел мы также исходили из контекста, так как в отдельных случаях в значении выражения содержится понятие множественного числа, а в тексте применено единственное число.

Ритмическая организация речи сказания в основном достигается, кроме аллитерации в начале строк, также и за счет использования в конце предложения вспомогательных глагольных форм, но в целях облегчения чтения текста на русском языке перевод, в частности, вспомогательной формы «эмтир» («оказывается») мы использовали в меньшей частотности.

Следует отметить, что в алтайских эпических сказаниях встречается изобилие этнографических атрибутов быта, жилища, хозяйственной деятельности, которые сложно перевести на русский язык, так как в них всегда заложено смысловое специфическое значение, требующее расшифровки.

Поскольку данное произведение было записано уже к концу XX века, в период угасания в целом эпической традиции, действительно, мы находим в нем также обилие этнографизмов, расшифровки мировоззренческих и других понятий. На наш взгляд, это связано с тем, что сказитель, осознавая незнание современным поколением эпического языка, старается подробно объяснить разные слова, предметы быта и т. д.

Изучение перевода эпоса на другой язык позволяет выявить стабильную базу устойчивых выражений, поэтического образного языка эпоса, что позволяет утверждать об отражении в нем единой эпической картины мира, характерной для всего репертуара алтайских сказаний.

Переводческий опыт масштабного текста алтайского эпоса позволяет конкретнее выяснять внутренний образный строй национального текста и способствует поиску адекватных форм для передачи содержания сказания.

Салбиев Т.К.,
к. филол. н., доцент,
Владикавказский научный центр РАН, Владикавказ, Россия

ОТ ПОСЛОВИЦЫ К БАСНЕ: ОПЫТ КОСТА ХЕТАГУРОВА

Ключевые слова: Хетагуров, фольклор, литература, переход, аксиологичность, свобода воли

Понимание современного состояния так называемых новописьменных литератур и перспектив их дальнейшего развития с неизбежностью предполагает обращение к начальному этапу их становления, носящему во многом переходный характер и определившему общее направление их дальнейшего развития. С учетом же положения Ф.И. Буслаева о том, что на начальном этапе своего сложения литература берет на себя духовно-нравственные функции, особого внимания заслуживает эволюция жанра народной пословицы в литературную басню, что будет во многом определяться имманентно присущей как фольклорному, так и литературному жанру аксиологичности, обнаруживающей себя в свойственной им нравоучительности, дидактике. Оптимальным объектом для постановки этой проблемы представляется басня основоположника осетинской литературы Коста Хетагурова «*Марходараæг*» («Постник»), в основе которой ясно распознается народная пословица «*гæды фиймæ куы не 'ххæссы, уæд æй мархо хоны*» («когда кошка не может дотянуться до куска копченого жира, она называет его скоромным»). Обращение к дошедшим до нас записям поговорок не оставляет сомнений в том, что поэт нередко прибегал к этому жанру устного народного творчества осетин как источнику для создания своего литературного произведения. При этом поэт уже ясно осознает себя в роли творца, выражающего не коллективную точку зрения, а свою индивидуальную авторскую позицию, нерасторжимо связанную с его личностью.

Уже при самом первом приближении становится очевидно, что, разворачивая сюжет пословицы в басню, Коста Хетагуров получает возможность существенно обогатить ее внутреннюю драматургию, в том числе и за счет диалога ее персонажей, а также насытить ее идущими из осетинской этнокультурной традиции этнографическими подробностями. Столь же несомненно, что в

качестве литературной основы он использовал басню И.А. Крылова «Лисица и виноград». Совпадения лежат на самой поверхности: и общая идея, и близкие по характеру персонажи. И лисица у И.А. Крылова, и кошка у Коста Хетагурова оказываются одинаково лицемерными, в обоих случаях ими движет та же идея «запретного плода». Однако у Коста Хетагурова есть и существенные расхождения с исходным текстом, которые представляют особый интерес: состав участников (вместо лисы – кот и пес) и объект вожделения (не свисающая гроздь винограда, а подвешенный к потолочной балке прокопченный кусок нутряного жира). Наконец, в данной басне усилен, по сравнению с исходным оригиналом, духовно-нравственный аспект, поскольку здесь отказ от запретного плода увязывается с соблюдением религиозного поста – *мархо*. Теперь вместо бытового морализаторства получаем соблюдение существующей в обществе системы ценностей, их ясную и недвусмысленную манифестацию. В целом же имеется достаточно оснований полагать, что главной темой басни оказывается не лицемерие, а мотив голода и способность с ним справляться, поскольку именно на его основе разворачивается сюжет басни.

Знаменательно, что мотив бытового воздержания от пищи, добровольного самоограничения оказывается достаточно широко представлен и в других его стихах, что свидетельствует о пристальном к нему внимании. Это могут быть стихи, обращенные как к детям, так и ко взрослым. Так, в детском стихотворении «*Фыдуаг*» («Шалун») он осуждает лентяя-плаксу, который с утра нежится в постели и плачет от голода из-за того, что ему нечего есть, что у него нет даже лепешки. При этом герой стихотворения одновременно испытывает чувство стыда перед птицами и животными, собравшимися у его постели. Он просит ястреба ничего ему не говорить (*дзурын*), то есть не попрекать, а лису просит не выть и не рычать (*уасын*), то есть не осуждать, просит орла не смотреть (*касын*), то есть не укорять, а зайца – не слушать (*хъуысын*) его плача, то есть не быть свидетелем проявления слабости духа. Оба эти проявления избалованности: нежелание вставать и плач из-за чувства голода – одинаково заслуживают порицания. Примечательно, что для описания героя в оригинале стихотворения используется слово с ясной внутренней формой – *фыдуаг*, далеко выходящее по своему значению за обыденные

рамки. Первая часть слова – *фыд* используется в молитвословиях для обозначения всего дурного, зловредного для человека, лишенного благостности, *уаг* же означает нрав и поведение, норму и порядок: тем самым сложное слово *фыдуаг* будет означать «зловредный, испорченный» и характеризовать не столько сами внешние проявления, сколько склад характера самой личности, ее главные свойства. При этом способность к самоограничению в питании трактуется как необходимый элемент самовоспитания.

Мотив голода присутствует еще в одном его детском стихотворении «*Лагау*» («Как мужчина»). Героя произведения поэт наставляет на путь истинный, убеждая его в безусловной необходимости посещать школу, получать образование, чтобы стать достойным мужчиной. При этом в числе пожеланий, обращенных к мальчику, фигурирует и необходимость не придавать большого значения пище насущной (телесной), быть в этом отношении неприхотливым, утолять чувство голода любой едой, в отсутствии пшеничного хлеба довольствоваться кукурузной лепешкой: «*Дзул куы 'уаид, уад бæргæ, // Дæу дæр дзы хай фæуид! // Куы нæ уа, уад хæргæ, // Кæрдзынæй стонг æрвит*» («Будь в доме хлеба вволю, // Ты б свой имел кусок. // А нет – так будь доволен // Чуреком, мой сынок»). В данном случае также имеем дело с той же программой взросления, но продвигаемой не от противного, а позитивной, сформулированной ясно и недвусмысленно. Знаменательно, что поэт отдает себе ясный отчет в силе голода и его необратимых последствиях. В стихотворении «*Сидзæргæс*» («Мать сирот») он пишет о том, что голода, как и холода, опасаются даже волки: «*Уазал æмæ стонгæй // Бирæгъ дæр тæрсы*» («Даже волка косит // голод в холода»), и именно поэтому необходимо научиться с ним справляться.

Этот путь неизбежно приводит поэта к религиозному посту, на уровне осетинской лексики подразделяющемся на традиционный *ком* и уже упоминавшийся христианский пост *мархо*. С первым автор имеет дело, когда описывает свои собственные предстоящие похороны в стихотворении «*Зонын*» («Знаю») и сетует на то, что традиция соблюдать пост по умершему стала уходить в прошлое. При этом он открыто противопоставляет воздержание от пищи и осуждаемое им чувство сытости, пресыщения (*æфсæстæй*). Оба поста дополняют друг друга. Христианский пост *мархо* носит

календарный характер и является всеобщим, тогда как традиционный пост *ком* является выражением воли индивида и потому может быть выбран произвольно, по собственному усмотрению.

Очевидно, что рассмотрение перехода от пословицы к басне позволяет ясно обозначить внешний контекст, в рамках которого происходит становление осетинской литературы через непосредственную связь с развитой русской литературной традицией, представляющей европейскую и, шире, мировую литературу. Введение в басню диалога обеспечивает героям повествования возможность самовыражения через слово как важнейшей черты самостоятельной и ответственной личности, открыто провозглашающей свои намерения, свою жизненную позицию. Социально-исторические обстоятельства, в рамках которых происходит этот переход, характеризуются преодолением патриархально-родовой структуры общества с выделением из нее отдельного индивида, наделяемого свободой воли и личной судьбой, обеспечиваемых ясно осознаваемой аксиологией.

Салихов А.Г.,
к. ист. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ВОЕННАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В БАШКИРСКИХ БАИТАХ

Ключевые слова: башкиры, башкирский фольклор, сражения, заграничные походы, баиты

Одним из условий присоединения башкир к Русскому государству было сохранение вотчинного права башкирского народа, за которое они должны были платить ясак и нести военную службу. В 1798–1865 гг. на территории Башкирии функционировала кантонная система, во время которой башкиры были переведены в военно-служилое сословие. Территория края была разделена на кантоны, управляемые начальниками, подчинявшимися генерал-губернатору.

Башкиры несли линейно-пограничную службу, участвовали в войнах, заграничных походах. Это нашло широкое отражение в башкирском народном творчестве. Так, широко известны народные

песни и байты, посвященные Отечественной войне 1812 г., русско-турецким, Русско-японской, Первой мировой и другим войнам.

Байты являются одним из наиболее популярных поэтических сочинений, бытовавшими среди тюркских народов в письменной и устной форме. Данный жанр народного творчества, возникший в средние века, прошел длительный путь развития. Слово «байт», означавшее в восточной литературе двухстрочную стихотворную строфу, в башкирском фольклоре и литературе обозначает особый жанр, описывающий поэтическим языком различные социально-исторические и бытовые события. Данный жанр, возникший под влиянием мусульманской культуры в письменной литературе и прошедший путь фольклоризации, до сих пор продолжает бытовать в народном творчестве.

Исследователи выделяют следующие виды байтов: 1) мифологические, 2) исторические, 3) социально-бытовые, которые в свою очередь можно разделить на отдельные тематические группы. Их изучение имеет глубокие корни. Особенно много для сбора и изучения образцов данного жанра было сделано в течение XX столетия.

В связи с активным развитием книгопечатания в начале XX в. на арабиграфичном тюрки стали публиковаться сборники образцов фольклора. Участие мусульманских народов в Русско-японской войне 1905-1906 гг. нашло отражение в ряде фольклорных сочинений, в том числе называющихся «Япон һуғышы бәйете» («Байт о японской войне»). Некоторые из вариантов имеют до 48 четверостиший.

В годы Первой мировой войны увидел свет ряд небольших книг о войне, быте солдат, в том числе о судьбах военнопленных.

В томе «Башкирского народного творчества» (Уфа, 1978), посвященном байтам, байты о войне включены в разные разделы главы «Исторические байты». Байты об Отечественной войне 1812 года вошли в подраздел «Тарихи бәйеттәр» («Исторические байты»). Другие байты включены в тематические группы: «Һалдат бәйеттәре» («Солдатские байты»); «Һуғыш бәйеттәре» («Военные байты»); «Япон һуғышы бәйеттәре» («Байты о японской войне»); «Герман һуғышы бәйеттәре» («Байты о германской войне»).

Байтам, созданным в годы Советской власти, посвящен отдельный том свода «Башкирского народного творчества» (Уфа,

1981). В этот период творили известные импровизаторы Фаррах Давлетшин и Саит Ярми, впервые удостоившиеся высокого звания «Народный сэсэн». Их сочинения публиковались в периодической печати, отдельных книгах и сборниках народного творчества. В указанной книге байты разделены на две группы: социально-исторические (социаль-тарихи) и социально-бытовые (социаль-көнкуреш). Байты на военную тематику включены в первую группу и составляют примерно половину всех опубликованных произведений.

Обычно байты начинаются с традиционных зачинов. Это наблюдается и в байтах о Великой Отечественной войне: «Июнь башы, иртэ менэн фашист һөжүм башланы...» ('В июне рано утром фашисты начали наступление...'). Очень многие из них начинаются с указания даты и названия события «Тарих мең дә туғыз йөз зә кырк беренсе йылда...» ('В тысяча девятисотом, в сорок первом году...'). «Мең туғыз йөз кырк берзә Гитлер һуғыш башланы...» ('В тысяча девятьсот сорок первом Гитлер начал войну'), во многих из них присутствуют религиозные мотивы: «Бисмиллаһыз башланьк был бәйеттең баштарың...» ('Без молитвы (бисмиллы) мы начали этот байт'), «Мең дә туғыз йөз зә кырк беренсе йылда укыманьк корбан ғәйетен. Мин әйтәйем, һез тыңлағыз Ватан һуғышы бәйетен» ('В тысяча девятьсот сорок первом году не отметили праздник Курбан, я вам расскажу, а вы послушайте байт о Великой Отечественной войне...').

Любой байт является результатом индивидуального творчества. Авторы многих произведений известны. Некоторые из них являются участниками военных действий. Часть байтов написана матерями в память о погибших или о живых сыновьях.

Военно-исторические байты XIX – начала XX вв. имеют традиционные зачины и концовки. Байты содержат описания прощания с родственниками, односельчанами, родной деревней, особенности призыва, прибытия в воинскую часть, обстановки на фронте, рассказывают о земляках, о специфике военных действий, вооружения. В них автор описывает увиденные им населенные пункты, время перемещения между ними. Байты, созданные военнопленными, сообщают условия, в которых они находятся. Часто внимание уделяется отличающимся моментам, например, отмечается наличие особых технологий, своеобразных

национальных обычаев. Это можно отметить и в байтах о Великой Отечественной войне.

Популярность байта напрямую зависит от изящности, богатства языка автора, умелого использования установившихся традиционных приемов жанра и импровизаторского искусства.

Сиразитдинов З.А.,
к. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

О СОСТОЯНИИ ПРОЕКТА КОРПУСА БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Ключевые слова: фольклор, башкиры, Машинный фонд башкирского языка, корпус

Корпус башкирского фольклора, как и башкирской прозы и публицистики, разрабатывается в ИИЯЛ УФИЦ РАН в русле общей концептуальной модели корпусных проектов башкирского языка. Все эти корпуса выставлены на сайте информационной системы Машинный фонд башкирского языка (mfbl2.ru).

Экстралингвистическая разметка текстов фольклорного корпуса включает в себя название материала, вид жанра, жанровую разновидность, источник, дополнительную информацию.

Название материала. Данная разметка включает само название фольклорной единицы и через точку – номер варианта, например: Бузйегет. Вариант 1, Бузйегет. Вариант 2.

Жанр и жанровые разновидности материала. Определены следующие жанры и жанровые разновидности:

- эпосы: исторические, мифологические, бытовые;
- сказки: волшебные, богатырские, бытовые, о животных;
- легенды: мифологические, этнонимические, этногенетические;
- предания: бытовые, исторические;
- песни: исторические, лирические;
- байты: исторические, бытовые;
- такмаки: плясовые, игровые, обрядовые, такмаки айтыша, такмаки-памятки, сценические, небылицы;
- обрядовый фольклор: родильный, свадебный, погребальный;
- мунажаты: религиозные, философские, судьбы человеческие, дидактические;

поговорки: труд, общественная жизнь, быт, обычаи, родственные отношения, сущность человека, практическая философия;

пословицы: труд, общественная жизнь, быт, обычаи, родственные отношения, сущность человека, практическая философия;

загадки: земля и небо, явления природы, растительный мир, животный мир, человек и его жизнь;

поверья;

скороговорки;

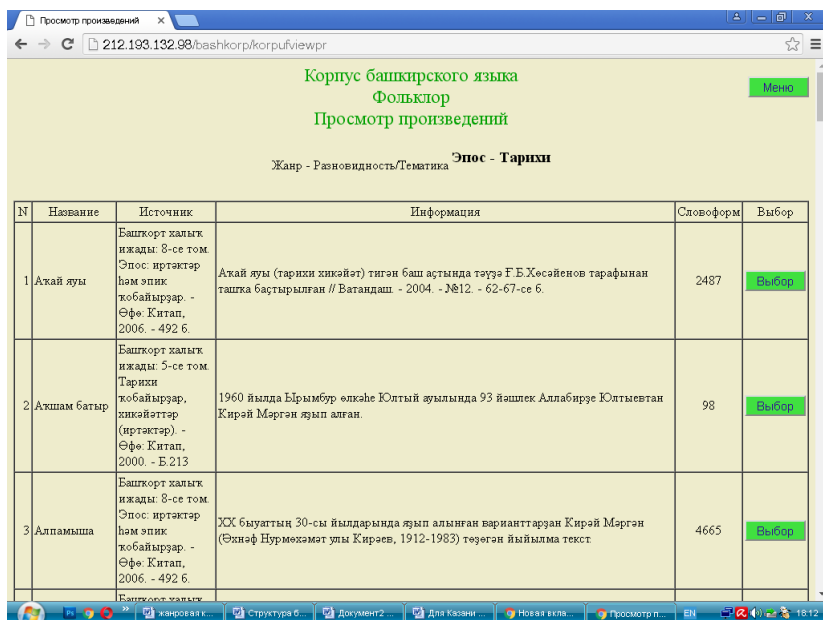
приметы;

заклятья;

проклятья;

клятвы.

Источник. В данной разметке содержится библиографическое описание для изданных текстов, для неизданных – место хранения и архивный шифр.



N	Название	Источник	Информация	Словоформ	Выбор
1	Акай аум	Башкорт халык ижады: 8-се том. Эпос: иртәктәр һәм эпик ҡобайырҙар. - Өфө: Китап, 2006. - 492 б.	Акай аум (тарихи хикәйәт) тигән баш астында тәүге Ғ.Б.Хөсәйенов тарафынан ташҡа бастырылған // Ватандаш. - 2004. - №12. - 62-67-се б.	2487	Выбор
2	Атшам батыр	Башкорт халык ижады: 5-се том. Тарихи ҡобайырҙар, хикәйәттәр (иртәктәр). - Өфө: Китап, 2000. - Б.213	1960 йылда Ырымбур өлкәһе Юлтый ауылында 93 йәшлек Аллабирҙе Юлтыевтан Кирай Мәргән алып алған.	98	Выбор
3	Алпамыш	Башкорт халык ижады: 8-се том. Эпос: иртәктәр һәм эпик ҡобайырҙар. - Өфө: Китап, 2006. - 492 б.	ХХ быуаттың 30-сы йылдарында алып алынған варианттарҙан Кирай Мәргән (Әжнәф Нурмөхәмәт улы Кираев, 1912-1983) төзөгән йыйылма текст	4665	Выбор

Рис. 1. Просмотр содержимого разметок «источник» и «информация»

Информация. Здесь даются сведения о фиксации фольклорного материала (кто зафиксировал, информатор, время и место записи и т. д.).

На рис. 1 представлены выводы содержания полей разметок «название», «источник» и «информация».

Система морфологической разметки башкирских корпусов ориентирована на представление всех регулярных словоизменительных грамматических форм. Рассматриваемая информация башкирской словоформы в корпусе включает: а) частеречную характеристику; б) совокупность грамматических признаков по типу агглютинативных аффиксов словоизменения, которые подразделяются на именные и глагольные формы. Именные признаки включают показатели 15 категорий, глагольные морфологические признаки – показатели 11 категорий.

Эпос - Тормош-көмүреш/ Буйбегет Версия Башкорт халык икады. Алтынсы том. Эпос— Өфе. Башкортостан Китап нәшрияте, 2002. Б.264- 277/162	4-28 Хандин өс мен баһадир noun/аг-я Poss1 Sg P3-Acc/ үлтерә, үтә етеш ерҙән аралана.
Эпос - Тормош-көмүреш/ Буйбегет Версия Башкорт халык икады. Алтынсы том. Эпос— Өфе. Башкортостан Китап нәшрияте, 2002. Б.264- 277/188	4-29 Хан бик күп баһадир нар баһадир noun/яр PI Nom/ өбәрә, харсыҡтың өйөнән Буйбегетте тоттара.
Эпос - Тормош-көмүреш/ Буйбегет Вариант 1/ Башкорт халык икады. Алтынсы том. Эпос— Өфе. Башкортостан Китап нәшрияте, 2002. Б.277- 288/119	4-28 Шужан Буйбегет айтте, ти: — Эһ, баһадир нар баһадир noun/яр PI Nom/, алда халыҡсымға үтәһеһе?
Эпос - Тормош-көмүреш/ Буйбегет Вариант 3/ Башкорт халык икады. Алтынсы том. Эпос— Өфе. Башкортостан Китап нәшрияте, 2002. Б.299- 331/189	4-29 Хан һәҙрәтәрән һыйһан: — Беҙҙең бер йәш егерәһе һәҙге кешене үлтерһе, бик баһадир noun/ Nom/ күрһе, уи бик кеше алып уны үлтереп килгәһе, — тине.

Рис. 2. Поиск и выдача лексемы и морфологической разметки

Корпус фольклора позволяет просматривать тексты в полном объеме для ознакомительного чтения. Пользователь также может выделить текст или фрагмент и забрать в буфер для последующего сохранения и использования в любом текстовом редакторе. На рис. 3 представлен пример такого просмотра. Доступ к последующим частям фольклорного материала осуществляется скроллингом.



Рис. 3. Вывод эпоса «Акай яуы» для чтения

В настоящее время корпус фольклора содержит 165 эпосов, 383 сказки, 10 907 пословиц, 1290 поговорок, 3900 загадок. Общий объем текстов составляет 855 876 словоупотреблений. Работа над расширением корпуса продолжается.

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ УНИВЕРСАЛИЯ «ГЕРОЙ, СВЯЗАННЫЙ С ОГНЕМ» ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Ключевые слова: мифологическая универсалия, нартовский эпос осетин, волшебная сказка, героико-мифологическое предание

Термин «мифологическая универсалия» активно осмысливается и обсуждается специалистами-гуманитариями. Мы солидарны с исследователями, которые считают, что «кросскультурные значения» нужно изучать исходя из оценочной информации, содержащейся лишь в ответах информантов, но также национальные варианты кросскультурных значений можно суммировать из смыслов, реализуемых в разных жанрах фольклорной культуры и в контексте всей духовной культуры того или иного народа.

Мифологическая универсалия «герой, связанный с огнем» осетинского фольклора включает в себя героев нартовского эпоса осетин (Батраз, Сослан), волшебной сказки (Фаныкгуыз), героико-мифологических легенд, преданий, песен (Мзорты Мзор и др.). На наш взгляд, мы можем назвать реализацию мифологической универсалии «герой, связанный с огнем» в осетинском фольклоре этнопоэтической константой (В.М. Гацак), а микроконстантами следующие позиции, обусловленные жанрами, в которых они проявлены: герой-Громовержец; герой-хранитель очага; герой, который своими действиями подражает Громовержцу.

Нартовский Батраз связан с огнем в двух ситуациях: закалки с помощью действий сакрального персонажа, покровителя кузнечества Курдалагона, сразу после его рождения и через сожжение в огне и последующее остывание в воде в сказаниях о смерти этого героя. Вторая ситуация коррелирует с окказиональной разновидностью осетинского обряда «Цоппай»: он актуализируется всякий раз, когда в человека или дерево ударяет молния, и связан с Громовержцем традиционных верований осетин Уацилла. Изоморфность структуры обряда «Цоппай» и сюжетной ситуации сказания о смерти Батраза через числовой символизм (число 4 и 4-

кратность), подчиненность всего обряда «Цоппай» Громовержцу Уацилла, «грозовой» характер Батраза (Ж. Дюмезиль), его уподобление молнии говорят о том, что Цоппай, Батраз и Уацилла – это одновременные названия Громовержца предков осетин скифо-сармато-аланов и современных осетин. В результате ономастической христианизации древний Громовержец предков осетин, вероятнее всего, Цоппай, получил название Уацилла (Уац + илла), в котором отчетливо читается имя православного пророка Ильи. Он и сегодня является сакральным персонажем мифолого-религиозных представлений осетинских традиционных верований. В нарттовском эпосе он сохранен как Батраз. Поэтика эпического текста допускает функционирование в одном художественном поле одновременных образов религиозной культуры народа: Батраз и Уацилла. Символическая смысловая цепочка «отмеченный Небом герой (бывшее грозное божество) – огонь / молния – четырехугольная постройка» функционирует в нарттовском эпосе осетин в сказаниях о Батразе и в обряде «Цоппай».

Героем нарттовского эпоса осетин, проходящего инициацию в форме огненной закалки, также является «солнечный» Сослан.

Перспективным, на наш взгляд, является рассмотрение *образа, связанного с огнем*, в широком этнографическом и историческом контекстах, материалы археологии говорят о том, что зола (пепел) часто присутствует в погребениях аланов. Зола (пепел) воспринимается в мифотворческом мышлении как нейтрализация противопоставления «огонь – вода – магическое превращение» (Е.Б. Бесолова).

Атрибуты огня – пепел и зола – сакральны, так как являются производными элементами от огня, а огонь, как известно, широко почитаем во многих традиционных культурах. Центральным культом тюрко-монгольских народов является культ духа Огня; ему присущи защитная, очищающая функции, функция посредничества между духами и божествами. В разряд героев, связанных с огнем, попадает «низкий» герой осетинской волшебной сказки Фаныкгуыз. В 21 осетинской волшебной сказке, в которых фигурирует Фаныкгуыз, он, как правило, является младшим братом и противопоставлен героическим братьям. На самом деле именно он совершает необходимые для продвижения сюжетной сказочной линии подвиги и вообще очень важные подвиги, характерные для

общей структуры осетинской волшебной сказки. В волшебной сказке как жанре «низкий» герой противопоставлен «высокому» герою, при этом герой вообще противопоставлен лжегерою (по терминологии В.Я. Проппа).

Образ, относящийся к золе / очагу, Фаныкгуыз, является практически основным «низким героем» в осетинской волшебной сказке. Отнесенность к золе / саже / очагу / печи – известный мотив в фольклоре многих народов мира; самый известный образ, связанный с золой / очагом, – это Золушка западноевропейской волшебной сказки. «Низкий» герой в сказках Западной Европы (Исландии, Норвегии, Дании, Швеции) обладает следующими «ключевыми признаками»: он младший из трех братьев, происходит из крайне бедной семьи, в начале сказки обладает отталкивающей внешностью, ведет себя странным образом (привычка сидеть за печкой в ящике с золой), пассивен (Е.А. Сафрон).

Мы поддерживаем предположение о том, что природа этого героя связана с шаманским культом, культом загробной жизни, с мифами творения: в сказочном репертуаре (волшебных и бытовых) быстринских эвенов есть сюжеты о «низком» герое, младшем брате» Ое, который связан с костром, очагом и который вместе с тем является фигурантом мифов творения, он создавал полезных человеку животных.

Герой Фаныкгуыз пронизывает всю сказочную традицию осетин, фигурирует в некоторых сказках сюжетного типа ATU 315 А. «Звериное молоко»; в ситуации охраны могилы отца как в сюжетном типе ATU 530 530А «Сивко-Бурко», является змееборцем и победителем других антагонистов (свиноматка из молочного озера); в мотивной ситуации между сюжетными типами ATU 513А («Шесть чудесных товарищей») и ATU 519 («Слепой и безногий»); в сказках анекдотического содержания, в которых он обманывает глупого уайга (великана).

В героико-мифологическом предании «Сказание об Амзорове Амзоре», сюжет которого строится на проговаривании условия выхода замуж Красавицы Джулаты и выполнении этого условия, а именно совершении подвига героем, также обозначается роль огня как ритуальной атрибутики. Герой Амзоров Амзор выполняет брачное условие: «Чтобы по холмы Арыка ночью погнал своего коня и из-под копыт коня вылетали искры, и его песня сотрясала

всё ущелье». Герой совершает и другие подвиги, героиня выходит за него замуж.

Обобщая рассмотренный материал, можно сделать вывод о том, что эпические формы реализации мифологической универсалии «герой, связанный с огнем», отсылает нас практически напрямую (Батраз, Сослан: микроконстанта «герой-Громовержец») или косвенно (Анзоров Анзор: микроконстанта «герой, который своими действиями подражает Громовержцу») к образу Громовержца. В условиях актуально существующих верований, их тотального присутствия в жизни традиционного осетина такое состояние фольклорной традиции вполне объяснимо. Особняком стоит волшебная сказка, связанная непосредственным образом с древней мифологией и консервативно хранящая ее смыслы: в осетинской волшебной сказке Фаныкгуыз прежде всего змееборец, и даже в сказках анекдотического характера он в несколько другой форме сохраняет эту функцию.

Сорокина С.П.,
д. филол. н., ИМЛИ РАН, Москва, Россия

ДИНАМИКА ЗРЕЛИЩНО-ТЕАТРАЛЬНОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ КОНЦА XVII – XVIII ВЕКОВ

Ключевые слова: театр, репертуар, зрелище, народные массы

Эпоха Петра I стала для России переломной во многих отношениях, в том числе и в культуре. В XVIII в. появляется «искусство для народа». С XVIII в. этот нефольклорный тип народного искусства не мог не влиять на фольклор, потому что носители фольклора его активно потребляли. Как известно, фольклор до XVIII в. не записывался, а стал фиксироваться уже после того, как произошла экспансия в фольклорную культуру «искусства для народа». Представляется, что фольклористами недостаточно изучено влияние «искусства для народа» XVIII в. на фольклор. Очевидно, что это влияние было существенным (особенно в сфере народного театра), и изучение фольклорного театра в тесной связи с нефольклорным, безусловно, народным демократическим массовым театром, становление которого происходило в XVIII в., на наш взгляд, совершенно необходимо.

Попытаемся представить театральную систему XVIII в. и показать, какие сегменты в ней были обращены к широкому народному (простонародному) зрителю.

Почти до конца XVII в. театр в России был представлен фольклорными синкретическими ритуально-театральными формами – прежде всего ряжением и игровыми практиками скоморохов (о которых мы, к сожалению, знаем очень мало). В последней трети XVII в. появляются первые зачатки будущего профессионального театра. По велению царя Алексея Михайловича в 1672 г. создается основанный на европейском опыте придворный светский театр, который просуществовал до 1676 г.

Новая система театрально-зрелищной культуры начинается при Петре I: она была подвижной, отдельные ее сегменты исчезали, другие появлялись, менялось их внутреннее наполнение. Петр I, сохранив светский и европоориентированный театральный вектор своего отца, мыслил театр не как институцию, обращенную к узкой придворной среде, а как общедоступное зрелище, которое должно было прививать новые культурные нормы всем жителям государства. Таким образом, театр практически с начала своего существования в России оказался демократическим видом искусства, которое пыталось соответствовать запросам широких кругов населения и само участвовало в формировании вкусов и новой культуры. Петровский публичный театр просуществовал с 1702 г. по 1707 г. Его могли посещать выходцы из разных сословий, что поощрялось на самом высоком уровне. Важнейшей вехой на пути становления российского национального общедоступного театра стал 1756 г., когда по указу Елизаветы Петровны в Петербурге был открыт «Русский для представления трагедий и комедий театр»: его могли посещать представители разных социальных групп, спектакли шли на русском языке, в репертуар стали входить русские пьесы. Этот тип общедоступного театра в истории русской культуры оказался в большей степени ориентирован на более или менее образованную публику, имеющую определенную подготовку и интеллектуальные запросы.

Параллельно складывался театр, который можно назвать придворным. После закрытия Комедиальной хранины, используя оставшийся от нее реквизит, царевна Наталья Алексеевна открывает театр во дворце в Преображенском, а затем, переехав в 1708 г. в

Петербург, перенесла представления туда. Круг зрителей этого театра был значительно ограничен – на представления *приглашались* приближенные Петра.

С начала XVIII в. в России появился еще один тип театра – школьный. Сначала он был открыт в Славяно-греко-латинской академии в Москве, затем – в крупных монастырских центрах других городов. Эти театры активно действовали первые два десятилетия XVIII в., репертуар состоял из пьес на библейские сюжеты, основная часть спектакля перемежалась интермедиями. Спектакли были общедоступными и дали толчок рождению так называемого «охотничьего» (любительского) театра, который уже непосредственно обращен к интересующему нас слою населения. В первое двадцатилетие XVIII в. этот тип театра только формируется, опираясь в основном на репертуар и приемы школьного театра. «Охотничий» театр рос и развивался в городах. Свой расцвет переживает в 1730-1740 гг., становится заметной частью культурной жизни столичных городов, спектакли на специальных арендованных площадках даются за небольшую плату. Он формируется как театр разночинный – в нем играют любители из разных социальных слоев, и посещают его также представители самых разных страт. Именно этот театр становится по-настоящему общедоступным, публичным. Л.М. Старикова опубликовала сведения об аренде помещений для представлений «партикулярных» трупп «охотников» в российских столицах за 1747-1771 гг., показывающие, что их руководителями были представители средних и низших классов. Репертуар был неоднороден. Описанные же исследователями и дошедшие до нас в виде рукописей пьесы говорят о необходимости некоторой подготовленности зрителей – эти пьесы нельзя назвать простыми для понимания, безусловно, были и представления с более легким содержанием, состоявшие, например, только из интермедий или из набора номеров циркового плана. Такую гипотезу высказал В.Н. Всеволодский-Гернгросс.

Еще один тип театра возник в 1740-е гг., за ним в исследовательской литературе закрепилось название «вольный». Он создавался иностранными гастролерами и преследовал прежде всего коммерческие цели. «Вольный» театр в 1742 г. открыл И.К. Зигмунд, впервые приехавший в Россию в 1727 г. в качестве

«баланцёрного мастера» и кукольника. В 1742 г. подал прошение о даче ему привилегии на содержание немецкого театра и после разрешения открыл театры в ряде российских городов. Зрителем в «вольном» театре мог стать любой, включая крепостных, вход был платный. Репертуар был ориентирован в значительной степени на комедию дель арте. Такая репертуарная политика вполне понятна, поскольку в труппе играли иностранцы, не знавшие русского языка, и она, по-видимому, была действительно коммерчески оправданной, поскольку не требовала от публики никакой культурной, образовательной, интеллектуальной подготовки.

При Екатерине II появляется еще один тип театра, близкий к любительскому и вольному по репертуарной политике, но санкционированный государством и носивший сезонный характер. Императрица, не являясь страстной театралкой, тем не менее хорошо понимала значение этого вида искусства в формировании общественного мнения и воспитании всех слоев населения. В 1765 г. она приказывает открыть в обеих столицах театры, предназначенные для всенародного увеселения. Они функционировали только в летнее время под открытым небом. Деньги на их обустройство выделялись из казны. Представления были бесплатными, и их могли посещать все желающие без сословных ограничений. Театр все же позиционировался как предназначенный для простонародья. Показательно, что во главе таких театров стояли руководители любительских трупп, в связи с чем (а также в связи с необходимостью нравиться самому широкому зрителю) репертуар этого театра был, по-видимому, очень близок к репертуару любительского театра с большой долей элементов циркового характера.

Еще один тип театра представляли собой многочисленные бродячие труппы. О них меньше всего известно, поскольку они были мобильны, часто приезжали и уезжали. Возможно, в XVIII в. эти труппы в основном были иностранные, репертуар, как правило, «долитературного» плана, они снимали различные временные помещения или выступали под открытым небом, в том числе и на ярмарках: театр сам «приходил» к зрителю, и очевидно, что именно он носил наиболее массовый характер.

Таким образом, в XVIII в. складывается театральноразвлекательная система, в значительной своей части обращенная к самой широкой публике. Любительский, «вольный», летний,

бродячие театры – все они представляли во многом переплетающийся демократический театральный субстрат, старались угодить вкусам своего зрителя и влиять на эти вкусы. Зритель же мог из «потребителя» этого продукта достаточно легко стать его «производителем».

Топорков А.Л.,
член-корр. РАН, д. филол. н., профессор,
ИМЛИ РАН, Москва, Россия

МЕЖДУ ЛИТЕРАТУРОЙ И ФОЛЬКЛОРОМ: «СПИСЫВАТЕЛЬ РУКОПИСЕЙ» ГРИГОРИЙ ДАНИЛОВИЧ КНИГОЛЮБОВ И ЕГО НАСЛЕДИЕ

Ключевые слова: магический фольклор, рукописная традиция, Г.Д. Книголюбов, И.П. Сахаров

Григорий Данилович Книголюбов (ум. 31 марта 1889 г. в Москве) «был в свое время довольно известный списыватель и торговец рукописями в Москве» (М.Н. Сперанский). Некоторые рукописи Г.Д. Книголюбова хранятся в архивах Москвы и Твери, а некоторые тексты из его рукописей были опубликованы другими авторами (И.М. Снегирев, М. Забылин).

Основной интерес для фольклористов представляет рукописное собрание заговоров, подготовленное Г.Д. Книголюбовым в 1840-х гг. и включающее около 610 текстов. Данная рукопись Г.Д. Книголюбова до сих пор была известна только по нашей обзорной публикации 2002 г., хотя она заслуживает более подробного обследования и полной публикации.

В теоретическом отношении рукопись Г.Д. Книголюбова представляет интерес как своеобразное промежуточное явление, которое возникло в пограничном пространстве между фольклорным и литературным творчеством, а также между рукописной и устной традициями. С одной стороны, рукопись Г.Д. Книголюбова встраивается в контекст рукописных сборников заговоров, каких было немало в XVII – первой половине XIX вв., однако от этих сборников ее отличают кодикологические характеристики (рукопись форматом в лист, писана полууставом) и репертуар заговорно-заклинательных текстов (большинство текстов имеет

лечебную направленность, причем функции заговоров и номенклатура болезней очень разнообразны). С другой стороны, рукопись напоминает коллекции заговоров, которые собирали любители-краеведы для передачи в архив какого-нибудь научного общества; впрочем, от этих рукописей коллекцию заговоров Г.Д. Книголюбова отличают прагматическая установка (хотя можно только строить предположения о том, как Г.Д. Книголюбов использовал эту рукопись) и свободное отношение составителя к фиксируемым текстам.

Рукопись, вероятно, была составлена в Москве и несет на себе отпечаток городского образа жизни (например, в ней есть заговоры для торговцев, для игроков в карты, для участников лотереи, для желающих прекратить распутную жизнь, для страдающих венерическими заболеваниями, заговоры «На Фартуну Счастья», «На Винеру» и т. д.). В рукописи имеется небольшое число магических формул, предназначенных для устного исполнения, которые Г.Д. Книголюбов мог записать сам под чью-нибудь диктовку или по памяти. Такие тексты имеют близкие параллели в заговорной традиции XVII-XIX вв.

Однако большинство заговоров скорее всего выписаны Г.Д. Книголюбовым из каких-нибудь доступных ему рукописных или печатных источников или составлены им самостоятельно из известных ему заговорных формул. Вероятно, у Г.Д. Книголюбова были какие-то рукописные сборнички заговоров, которые можно было купить или выменять на московских рынках; может быть, ему также удалось раздобыть какие-нибудь лечебники.

Многие тексты, включенные в его рукопись, явно подверглись литературной обработке и заметно отличаются от традиционных заговоров. В данной рукописи много контаминированных и многоэпизодных заговоров; для ряда текстов характерны большой объем, длинные перечислительные ряды со множеством прилагательных или существительных, большое количество однофункциональных заговоров, индивидуальная разработка традиционных формул, особая стилистическая красочность. Все это позволяет выдвинуть предположение, что Г.Д. Книголюбов достаточно свободно относился к традиции, а не просто выписывал заговоры из каких-то доступных ему рукописей или печатных изданий.

Таким образом, рукопись Г.Д. Книголюбова представляет интерес как пример индивидуального творчества на традиционной

основе, однако она только в ограниченной степени может быть использована как фольклорный источник, поскольку степень авторского вмешательства самого Г.Д. Книголюбова должна устанавливаться в каждом конкретном случае.

Помимо устных и рукописных источников, Г.Д. Книголюбов использовал коллекцию заговоров, опубликованную И.П. Сахаровым в его книге «Сказания русского народа о семейной жизни своих предков» (1-е издание 1-й части, включающей коллекцию заговоров, увидело свет в 1836 г.). Как известно, И.П. Сахаров частично правил и перерабатывал свои тексты, а частично даже сам их сочинял с использованием традиционной лексики и фольклорных формул. В этом смысле интересно сравнить заговоры И.П. Сахарова и Г.Д. Книголюбова, которые в типологическом отношении близки друг другу, однако различаются по конкретным способам работы с фольклорной традицией. Общее у И.П. Сахарова и Г.Д. Книголюбова то, что они достаточно свободно относились к традиционным текстам и считали возможным править их, переделывать и даже сочинять самостоятельно тексты, похожие на произведения народной словесности. Однако конкретные задачи, которые они перед собой ставили, и конкретные алгоритмы работы с традицией сильно различались. Соответственно значительно отличаются друг от друга и тексты из коллекций И.П. Сахарова и Г.Д. Книголюбова.

Хакимьянова А.М.,
к. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ДИНАМИКА ТРАДИЦИЙ В БАШКИРСКОМ МУЗЫКАЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ И СОВРЕМЕННЫМ ЗАПИСЯМ АВТОРА)

Ключевые слова: башкиры, фольклор, жанр, песня, традиция, динамика

Башкирский музыкальный фольклор представляет собой динамичную, непрерывно эволюционирующую систему, в которой находят отражение многовековая история народа, его повседневная жизнь, мировоззрение и социальные преобразования. Исследование этого культурного феномена с опорой на архивные источники и

современные полевые записи дает возможность наблюдать за развитием традиций, фиксируя как сохранение архаичных форм, так и появление новых, адаптированных к современным условиям. На основе анализа архивных материалов и личных полевых изысканий можно проследить данную динамику, а также изучить процессы сохранения и трансформации башкирского фольклора в его межпоколенной передаче. В частности, сопоставление полевых материалов, собранных автором в Ишимбайском районе Республики Башкортостан в 2014 и 2016 годах, с архивными данными экспедиции 1968 года в тот же регион, на наш взгляд, позволяет выявить изменения, произошедшие в фольклорных жанрах за последние пятьдесят лет.

Результаты исследования свидетельствуют о сохранении в народной памяти таких жанров, как легенды, песни, пословицы, игры и обряды. Анализ фольклорных материалов, собранных в ходе полевых исследований последних лет, свидетельствует о продолжающемся бытовании музыкальных жанров башкирского фольклора. Эти жанры сохраняют свою популярность среди населения, что находит отражение в их количественном преобладании среди экспедиционных записей. Наиболее устойчивыми к изменениям оказались краткие песенные формы: безымянные четырёхстрочные застольные песни и такмаки, сохранившиеся среди всего песенного наследия. В условиях стремительной трансформации традиционной культуры и естественного сокращения числа носителей-исполнителей перед исследователями стоит важнейшая задача – максимально полная и оперативная фиксация ещё бытующих образцов народного музыкального творчества. Это позволит сохранить для будущих поколений бесценные свидетельства традиционной культуры, находящиеся на грани исчезновения.

Примечательно, что информанты нередко ассоциировали исполняемые песни с семейными традициями, подчеркивая их преемственность («Это песня моего отца», «Эту песню любила петь моя мать» и т. д.), что свидетельствует о ключевой роли устной передачи фольклора в сохранении культурного наследия. Яркой иллюстрацией данного процесса стала история Фарида Ниязгуловны Сафаргуловой из деревни Карайган Ишимбайского района Башкортостана: она исполнила ранее не записанную песню

«Дүнәнем» («Жеребеночек мой», в переводе с башк. *дүнән* – жеребец по четвертому году), которую в свое время пел ее отец, выразив надежду, что произведение не канет в забвение. Этот случай наглядно подтверждает значение полевых исследований для фиксации исчезающих элементов башкирского фольклора.

В ходе исследования архивных данных за 1968 году выяснилось, что во время экспедиции фольклорист Нигмат Шункаров зафиксировал эту песню в исполнении Аминева Ниязгула Садыковича, проживавшего в деревне Карайган. Сопоставление двух версий песни, разделенных полувековым промежутком, показало, что в варианте 2014 года присутствует три строфы, но последняя из них выбивается из общего смысла и, по всей видимости, была привнесена из другого произведения.

Как известно, большинство башкирских народных песен живут вместе со своими преданиями, благодаря которым песня (или инструментальный наигрыш) воспринимается слушателями гораздо более глубоко и ярко. В наши дни песни, сочетающие в себе все три элемента: мелодию, текст и связанную с ними историческую легенду (йыр тарихы), встречаются крайне редко. Однако в 2014 году в деревне Макарово Ишимбайского района от Кубры Сабитовой (1936 г. р.) нами были записаны не только песня «Ишмырза карак» («Ишмурза-карак», где *карак* буквально означает «вор» или «разбойник»), но и предание о её происхождении.

От этого исполнителя была также зафиксирована песня “Кесеарка” (название горы и речки рядом с деревней Исекеево Ишимбайского района). Песня относится к жанру башкирской народной лирики, в которой философские размышления о предопределенности судьбы сочетаются с мотивом невозможности изменить предначертанное. Архивные исследования записей 1968 года выявили, что ранее, в 1968 году, данная песня уже была записана Н.Т. Зариповым от того же информанта. Сравнительный анализ показывает полное совпадение как мелодической линии, так и текстового содержания в разных вариантах песни.

Архивные записи не могут полностью отразить богатство и разнообразие музыкального фольклора. Они часто представляют собой фрагментарные образцы, ограниченные техническими возможностями записи того времени. Кроме того, сам акт записи

мог влиять на исполнение, приводя к стилизации или упрощению музыкальных форм.

Современные записи позволяют наблюдать за живым процессом исполнения, зафиксировать нюансы интерпретации, уловить особенности индивидуального стиля исполнителей. Опыт работы автора в данном направлении показывает, что многие традиционные жанры сохранились до наших дней. Разнообразные наигрыши всё ещё можно услышать в исполнении на курае и на других инструментах (гармонь, кубыз), байты передаются из поколения в поколение, хотя их тематика и стилистика могут несколько меняться. Следует заметить, что в современности чаще исполняются социально-бытовые байты, в которых рассказывается о несчастных случаях, об обстоятельствах смерти того или иного человека. Как правило, и сочинителем, и исполнителем таких байтов является близкий родственник погибшего. Анализ современных записей показывает, что самой динамичной частью фольклорной традиции остается жанр такмак, который, несмотря на изменения, сохраняет свою устойчивость и продолжает развиваться. Надо отметить, что байты и такмаки бытуют и распространяются не только устно, но и письменно. Письменный характер распространения и бытования артефактов информанты объясняют потерей своей памяти, 54 % респондентов связывают это с какой-либо болезнью, 46 % – с обилием информации.

В то же время нельзя не отметить значительную трансформацию башкирского народного музыкального фольклора. С одной стороны, под влиянием урбанизации и глобализации появляются новые музыкальные формы, где традиционные мотивы переплетаются с современными жанрами, стилями (например, элементы башкирского фольклора проникают в этно-джаз или рок). Это положительный процесс, поскольку благодаря такому синтезу молодежь знакомится с народными мелодиями и произведениями. Особенно радует, что современные музыканты, певцы все чаще обращаются к эпическому наследию. Так, этно-группа «Аргмак», исполняющая башкирские народные песни, кубаиры и напевы эпических сказаний, стала одним из первых коллективов, адаптировавших для современной аудитории напевы древних эпических произведений, таких как «Алпамыша», «Кара-юрга» и др. С другой стороны, меняется и функциональное значение

некоторых жанров. Так, например, свадебные песни, ранее звучавшие исключительно во время обрядов, теперь исполняются на концертах или используются в качестве музыкального сопровождения.

Меняется и манера исполнения. Часто информанты-певцы ограничиваются лишь первым куплетом песни, а порой они даже не знают названий исполняемых произведений, и фольклористам, записавшим их во время экспедиций, приходится идентифицировать их по текстам.

Динамика традиций в башкирском музыкальном фольклоре проявляется в сложном взаимодействии сохранения, трансформации и инноваций. Традиционные жанры и формы продолжают существовать, но они приспособляются к нынешним реалиям, впитывая новые влияния и приобретая актуальные смыслы. Именно это взаимодействие делает башкирский музыкальный фольклор живым, динамичным и уникальным явлением. Дальнейшие исследования, основанные на сопоставлении архивных данных и современных полевых записей, позволят ещё глубже понять этот сложный и захватывающий процесс.

Хакимьянова А.М., к. филол. н.,
Абсалямов Ю.М., к. ист. н.,
Зарипов У.М., Султангареева Г.В.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

О ХОДЕ ОЦИФРОВКИ ФОЛЬКЛОРНОГО НАСЛЕДИЯ БАШКИР, ХРАНЯЩЕГОСЯ В ФОЛЬКЛОРНОМ ФОНДЕ ИИЯЛ УФИЦ РАН

Ключевые слова: фольклор, башкиры, архив, материалы, аудиозаписи, экспедиции, оцифровка, фонд

В архиве отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН сосредоточены аудиозаписи, собранные башкирскими учеными в ходе экспедиций сотрудников в течение 1961–1972 гг. в Самарской (бывш. Куйбышевская), Оренбургской, Саратовской, Свердловской, Челябинской областях, Пермском крае (бывш. Пермская обл.) и в 20 районах Республики Башкортостан (бывш. Башкирская АССР). Они

охватывают период бытования произведений башкирского устно-поэтического творчества от начала XX столетия (30-е годы) по настоящее время и являются важным источником для изучения не только фольклорного наследия башкир, но и их истории, этнографии, психологии и др.

Начало формирования фонда относится к 1930-м годам и связано с деятельностью профессиональных музыкантов-композиторов И.В. Салтыкова, А.С. Ключарева, Л.Н. Лебединского и др. Особая ценность выполненных ими фонографных записей обуславливается тем, что последние собраны в период активного бытования башкирского музыкального фольклора, когда в числе народных певцов (*йыраусы*) и музыкантов (*журайсы*) еще фиксировались юные исполнители. Среди этих материалов имеют место редкие, давно ушедшие из репертуара исполнителей песенные образцы.

Кабинет фонозаписей был создан в 1965 г., планомерный сбор материалов для аудиофонда начался еще в 1960-х гг. XX в. Фонодокументы представляют собой записи различных жанров музыкального и устно-поэтического творчества башкирского народа (эпосы, песни, байты, мунажаты, легенды, предания, образцы обрядовой поэзии и т. д.), образцов речи, сведений о культуре и быте башкирского народа и записи полевых тематических интервью. Основной массив материалов собран во время фольклорных экспедиций. Всего в фонде около 6 тыс. единиц хранения. При создании аудиофонда, его пополнении огромный вклад внесли наши фольклористы Н.Д. Шункаров, Р.В. Нафикова, Л.П. Атанова, Р.С. Сулейманов, Л.К. Сальманова, которые проделали большую работу по расшифровке, систематизации, жанровой классификации и техническому оформлению материалов фольклорных экспедиций.

Материалы аудиофонда размещены на разнообразных носителях, на сегодняшний день в фонде хранятся 232 фоновалика, 602 виниловые пластинки, более 700 магнитофонных катушек и 100 аудиокассет. В аудиофонде каждая единица пронумерована, снабжена подробными комментариями, зашифрована, занесена в книгу учета материалов. Текстовые материалы экспедиций перепечатаны на машинке, переплетены и в виде томов фольклорных материалов сданы в Научный архив УФИЦ РАН.

В разные годы материалы архива были востребованы при составлении томов академического свода «Башкирское народное творчество» (на башкирском и русском языках), сборников текстов отдельных жанров фольклора или написании монографических трудов, но основная часть аудиоматериалов остается незадействованной, весь объем материала не может быть доступным до тех пор, пока не будет создана их электронная версия.

На сегодняшний день нами оцифрованы 602 гибкие пластинки. Первоначально аудиозаписи в ходе экспедиций производились на катушечные магнитофоны, а уже после возвращения в Уфу аудиозаписи переносились на гибкие пластинки. Для этого сотрудники пользовались услугой появившейся в 1960-х годах записи и отправки по почте звуковых писем на гибких пластинках.

Для учета фольклорных аудиозаписей на гибких пластинках в институте был заведен «Журнал № 2» для учета музыкальных жанров, зафиксированных на пластинках. Всего в нем зарегистрированы 602 пластинки, на каждой из них записано от 2-х до 3-х мелодий, в итоге оказалось, что на пластинках записано 1237 мелодий. Структура описания каждой пластинки содержит следующие сведения: 1) инвентарный №; 2) номер мелодии на пластинке; 3) область, район; 4) название населенного пункта; 5) название мелодии (жанр, инструмент); 6) ФИО исполнителя (возраст или год рождения). В соответствии с журналом учета пластинок в 1961–1972-х гг. наибольшее количество записей сделано на территории 20 районов Башкортостана (73,4 %) и на территории Челябинской области (11,56 %). Самыми популярными в аудиозаписях оказались песни «Тафтиляу», «Ашкадар», «Буранбай», «Урал», «Инзербуйы». Эти песни были записаны в разных районах от 11 до 26 раз. Среди исполнителей мужчин оказалось в 2 раза больше женщин. Самыми многочисленными (более 50 %) среди исполнителей оказались люди в возрасте от 50 до 79 лет. Самые пожилые исполнители: Хафиз Абдулсалямович Назаров (1882 г. р.) из дер. Байназарово Бурзянского района, на момент записи в 1971 г. ему было 89 лет («Бейеш карак», «Ил көйө», инв. № 352); Сагит Наурызбаев (1887 г. р.) из дер. Байназарово Бурзянского района, на момент записи в 1971 г. ему было 84 года («Ашкадар», «Урал», инв. № 370, 519); Бахтигарей

Аминов (1886 г. р.) из дер. Исякаево Ишимбайского района, на момент записи в 1971 г. ему было 82 года («Боронгойыр», инв. № 372); Сабиля Аминова (1888 г. р.) из дер. Исякаево Ишимбайского района, на момент записи в 1971 г. ей было 80 лет («Озонйыр», инв. № 519). Самыми молодыми исполнителями оказались: Кунакбаев Линир Нургалиевич (1954 г. р.), на момент аудиозаписи в 1971 г. в поселке Нугуш Мелеузовского района ему исполнилось 17 лет («Азамат», «Түнэрәккүл», «Зарифа», «Өстаған» и др., инв. № 570, 571, 572) и Сагида Валиева (1954 г. р.), на момент аудиозаписи в 1968 г. в деревне Уразбай Ишимбайского района ей исполнилось 16 лет («Коштар», инв. № 530).

Техническая оцифровка пластинок завершена, предстоят еще работы по улучшению аудиозаписей оцифрованных треков.

В заключение отметим, что предполагается формирование цифровой платформы, на которой будет размещен весь оцифрованный массив аудиозаписей. Каждый аудиотрек будет атрибутирован (ФИО и возраст исполнителя, данные участника экспедиции, который осуществлял магнитофонную аудиозапись), датирован, определена геолокация (административные координаты населенного пункта), а также каждая аудиозапись будет сопровождаться текстовой и нотной расшифровками аудиозаписей, извлеченных и оцифрованных (отсканированных) из архивных экспедиционных отчетов.

Хусаинов С.М.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

О МАЛОИЗУЧЕННОМ НАПРАВЛЕНИИ В БАШКИРСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

Ключевые слова: археографические памятники, фольклорные произведения, научные экспедиции, камеральные исследования

В завершающейся первой четверти XXI века интерес общества и научного сообщества к фольклору усилился. Были сняты гласные и негласные запреты на отдельные темы исследований, ушли в прошлое ограничения в области сбора памятников религиозного характера, открывается доступ к сбору и

изучению «такмаков», имеющих порой и эротическое содержание. Однако начавшийся в XX столетии процесс сокращения количества хранителей и трансляторов-передатчиков фольклорных традиций вынуждает делать неутешительные прогнозы. Причина в том, что телевидение, средства массовой коммуникации, интернет со своими ответами по темам, интересующим людей, оттесняют историческую и культурную память человека на второй план. Это общемировой неизбежный процесс. В годы СССР в разных регионах и национальных окраинах страны были проведены десятки и сотни научных экспедиций по сбору памятников устного народного творчества. Материалы многих из них были опубликованы в различных научных сборниках, но есть еще малоизученная фольклористами область научных поисков – это выявление фольклорных памятников в книгохранилищах, архивах, фондах музеев. Для этого нужны серьезные камеральные исследования. Различные пословицы и поговорки, сказки и легенды, анекдоты встречаются в русскоязычных книгах, вышедших до 1917 года. Так, в «Башкирско-русском словаре» В. Катаринского, изданном в 1899 году в г. Оренбург, приведено немало башкирских пословиц и поговорок. Например, пословицы «*Алыста алтын бар, тизэр, барһаң, бакыр за юк*» («Говорят, что вдали золото есть, а пойдешь туда – и меди нет»), «*Бер атка ике камыт кейзермэйзэр*» («На одну лошадь двух хомутов не надевают»). Кроме пословиц и поговорок, здесь встречаются уже забытые слова. Например, башкирское название слова «лапта» – «*эбей калак*». Есть слова, связанные и с этнографией, а также выражающие культурные и хозяйственные связи башкир с другими народами. Например, слово «эзренэ йэ» в значении 'лук из рога'; это же слово, чуть по-другому (в значении – лук), упоминается и в «Письме Батырши императрице Елизавете Петровне».

На с. 158, например, приведено слово «*кура*», обозначенное как «киргизское» (казахское), и отмечено, что это жерди, доставляемые башкирами на продажу киргизам, однако в исследованиях отсутствуют упоминания о таком виде хозяйственных взаимосвязей башкир с казахами.

На наш взгляд, большую возможность для выявления памятников фольклора предоставляют фонды различных архивов. Так, в Научном архиве УФИЦ РАН и Фонде восточных рукописей

им. Г.Б. Хусаинова накоплено немало образцов фольклора, записанных у населения за несколько десятилетий. Там хранятся еще не изученные исследователями памятники жанра «мунажат» и «баит». В годы диктата атеизма эти памятники, особенно жанра «манужат», были в забвении. Их специально не собирали, и они зачастую попадали в фонды случайно вместе с другими. В наиболее полном сборнике «Баиты», изданном в Уфе в 1978 году (серия «Башкирское народное творчество»), немало образцов баитов, хранящихся в различных архивах республики. В 1981 году вышел том баитов на русском языке в переводе Газима Шафикова, однако большая их часть еще не исследована и не опубликована. Интерес к мунажатам стал появляться лишь в последние годы.

Необходимо отметить еще одно обстоятельство: известно, что творчество, в частности, двух башкирских поэтов М. Акмуллы и Ш. Аминева-Тамъяни распространялось в свое время как в письменной, так и в устной форме. Творчество М. Акмуллы считается более или менее изученным, его наследие, как изданное, так и бытовавшее устно, увидело свет в Башкортостане. Творческое же наследие Ш. Аминева-Тамъяни еще слабо изучено. Нами была проведена транслитерация некоторых его произведений, которые были опубликованы и использованы в научных статьях. Это материалы хранятся под шифром А43 №18, но многие его сочинения еще не транслитерированы и не введены в научный оборот. Этой проблемой в свое время вплотную начал заниматься профессор Г.Б. Хусаинов, однако завершить начатое дело не успел. Впервые часть выявленных стихотворений Ш. Аминева-Тамъяни была издана в 2018 году в сборнике стихов «*Әйтер һүзем бар*» («Есть у меня что сказать»). Составителями сборника стали С. Файзуллин и известный фольклорист А. Сулейманов. Время от времени появляются сведения о находке новых сочинений поэта-импровизатора, бытующих в устной форме или же обнаруженных в рукописных списках. Автор этих строк в статье «О состоянии дел по выявлению поэтического наследия Ш. Аминева-Тамъяни», опубликованной в сборнике материалов Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) «Научное наследие А.И. Харисова и актуальные проблемы гуманитарного знания», состоявшейся 24 сентября 2024 года, привел факты выявления новых его сочинений.

Около десяти лет назад в ИИЯЛ УФИЦ РАН был создан отдел восточных рукописей, сотрудники которого начали целенаправленное изучение материалов, хранящихся в Фонде восточных рукописей им. Хусаинова Г.Б. Есть надежда, что будут выявлены новые и интересные фольклорные памятники: сказки, легенды, байки, тексты песен, баиты, мунажаты.

Хусаинова Г.Р.,
д. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

**БАШКИРСКОЕ ЭПИЧЕСКОЕ СКАЗАНИЕ «АЛПАМЫША»
В РАЗНОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ 2024 ГОДА
(В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ
МЕТОДИКИ В.М. ГАЦАКА)**

Ключевые слова: эпическое сказание «Алпамыша», разновременные записи с разницей два с половиной месяца, устойчивые места, отличительные моменты

«Алпамыша и Барсынхылу» – очень популярное в прошлом эпическое произведение башкирского фольклора. К настоящему времени известны 18 вариантов названного эпического памятника, один из которых записан в конце XIX в. А.Г. Бессоновым и считается самой ранней записью, 8 текстов записаны в Оренбургской области, остальные – в основном у южных башкир. Последний вариант, судя по комментариям к тому «Башкирское народное творчество» (1978), был записан в 1972 году Ф.А. Надршиной в деревне Мурадымово Аургазинского района Республики Башкортостан от Фарита Вахитова, 1936 г. р.

Об образе Алпамыши у башкир есть также легенды, в которых нашли отражение архаические мотивы (превращение тела батыра в гору или камень; образование двух холмов из песка, высыпанного из его обуви) и мотивы общественных отношений (перед смертью Алпамыша сделал семь шагов, и на месте его следов образовались семь полян с семью башкирскими родами).

Образ Алпамыши имеет место в картине мира современных башкир в значении «очень большой». Самое главное: обнаружилось, что эпическое сказание «Алпамыша» сохранилось в народной памяти до настоящего времени.

2 октября 2024 г. в г. Уфе автором этих строк был записан очередной вариант эпоса из уст живого бытования от информанта Суриной (Мазитовой) Сарвар Рашитовны (1957 г. р., уроженки Кугарчинского района Башкортостана), которая переняла его еще в детстве от своего отца Мазитова Рашита, 1931 г. р. Он в свою очередь – от своей матери Хаирнисы Гайнитдиновны. Сарвар Сурина, перенявшая эпос «Алпамыша» от отца, по праву является сказителем и хранителем традиции башкирского сказительства в наши дни. В ее репертуаре имеют место такие письменные эпические памятники, как «Тахир и Зухра», «Юсуф и Зулейха», «Бузьегет», сказки «Кильтай Мэргэн», «Лети, лети, мой арба», «Камыр-батыр» и другие. Налицо традиция преемственности сказительства от учителя к ученику. По утверждению информанта, брат ее отца Минивали Мазитов, 1938 г. р., – тоже носитель фольклора. Значит, Сарвар Сурина является потомственным сказителем по линии отца, периодически рассказывала эти произведения своим детям, пока они были маленькими. На вопрос, как давно она в последний раз рассказывала сказание «Алпамыша», ответ был следующий: «10-15 лет назад».

25 декабря 2024 г., через два месяца и 23 дня, нами осуществлена повторная запись сказания с целью сравнения текстов двух записей, чтобы определить сохранность содержания сказания в разновременных текстах, посмотреть устойчивость ключевых смысловых и структурных доминант произведения. Безусловно, было бы идеально осуществить это способом синоптического сопоставления по методике, разработанной В.М. Гацаком, однако это огромный труд, требующий много времени, поэтому для начала пришлось ограничиться чисто визуальным сопоставлением текстов.

По объему первая запись оказалась больше – 24 484 знака, а повторная запись – 17 423 знака. В текст вплетены комментарии информанта. Такая особенность стиля сказывания современных исполнителей становится самостоятельным объектом исследования (Г.Р. Хусаинова). Особенно это характерно записям прозаических произведений. Естественно, комментарии интересны, но иногда они уводят в сторону от текста. Например, в первой записи, где говорится о том, что мать Алпамыши тоже ходила на охоту, информант включает в свой рассказ историю об одной женщине из их деревни, которая не боялась волков: она выходила навстречу и

отпугивала их, тогда как остальные, даже мужчины, предпочитали оставаться в помещении. Встречаются в текстах оговорки и уточнения типа «не помню это место», «надо у отца спросить», «вот это место забыла», «ох, ошиблась», «нет, не так» и т. д. Также в текстах имеют место рассказы об эмоциях отца информанта. Например, когда рассказывал эпизод, как конь скучал по своей хозяйке, которая проиграла его в борьбе с Алпамышой, плакал. Дети тихо сидели и ждали, когда он успокоится. Не убрали мы из текстов также рассказы Сарвар Суриной о том, как ее отец изображал в процессе сказывания, как дикий гусь расправлял крыло, на котором Алпамыша писал письмо своей невесте; как он показывал бой Алпамыши с воинами ханов: братьев с одеялом, которым они укрывались, катал с одной стороны на другую, приговаривая: «Вот так кидал Алпамыша воинов Кара-хана, вот так кидал он воинов Кызыл-хана».

Больше всего поразило то, что, несмотря на небольшой промежуток времени между записями – около трех месяцев, они относительно сильно отличаются не только в плане лексического оформления текста, но и по содержанию.

В записанных в 2024 г. текстах «Алпамыши» обнаружены интересные редкие мотивы, связанные с волосами. Например, в эпосе «Кузыйкурпяс и Маянхылу» мать с помощью своих волос создает сыну препятствие, превратив волосы в дремучий лес на пути сына, а в повторном тексте сказания «Алпамыша» мать отрезает одну косу и отдает герою со словами: *«Ат тотһаң, атты тоторһоң, һал бәйләһәң, һал бәйләрһең, тауға менһәң, шуға йәбеһең менерһең. Минең сәсем һиңә бөтә ерҙә лә ярҙам итер»* (захочешь коня поймать, поймаешь, захочешь плот связать, свяжешь, захочешь на гору подняться, поднимешься, ухватившись за мои волосы. Мои волосы помогут тебе везде). В первой записи мать отдает волосы Алпамыше для плетения аркана для своего коня, чтобы тот не сбежал к хозяйке. Мать предупреждает его о том, чтобы он ни в коем случае не вил из волос путы, иначе конь умрет. В обеих записях прочные волосы матери Алпамыши, похищенные коварной снохой и переданные врагам для связывания Алпамыши, не позволяют герою вырваться из плена, т. е. работают против него.

Сравнительное изучение разновременных текстов от одного исполнителя с разницей около трех месяцев показало, что в текстах

информанта имеют место существенные отличия в содержании, но в то же время сохраняется ряд устойчивых мест, таких как «Алпамыша родился от очень пожилых отца и матери», «отец был охотником», «Алпамыша был крупным и сильным мальчиком», «Алпамыша нечаянно калечил детей во время игры», «семье Алпамыши пришлось покинуть деревню», «мать наставляет покинуть лес и устроить свою жизнь», «борьба Алпамыши с всадником», «всадник оказывается девушкой» и т. д. Естественно, их больше, как и синонимичных моментов в записях типа «начал калечить соседских детей» – в первой записи, «когда выходил играть на улицу, начал хулиганить» – в повторной записи. Из отличительных моментов необходимо отметить появившиеся в повторной записи формульные места, такие как «богатырский рост», «обращение Барсынхылу к родителям с просьбой принять Алпамышу», «вызов коня» и др.

Таким образом, исследование показало, что в разновременных записях эпического сказания, несмотря на относительную сохранность сюжета, довольно много отличий, наблюдаются и композиционные различия типа перемещения мест некоторых эпизодов, пропуски некоторых мест из-за провала в памяти информанта, в чем она несколько раз признавалась в процессе исполнения сказания. Несмотря на все сказанное, необходимо признать сохраняемость традиции во времени, даже если она сохранилась не в лучшем виде, как хотелось бы.

Шакурова Ш.Р.,
к. филол. н., БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа, Россия

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ТЕЛЕСНОСТИ В БАШКИРСКОЙ ТРАДИЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»)

Ключевые слова: Урал-батыр, телесность, башкирская традиция, архетипы этнического сознания, космизация, бессмертие, трансформация, Хумай

Для реконструкции репрезентации телесности в культурных практиках важно обращение к текстам, позволяющим анализировать архетипы этнического сознания. Для башкирской историко-культурной традиции в этом смысле наиболее

показателен архаический эпос «Урал-батыр», который занимает особое, знаковое место в устно-поэтическом наследии народа и принадлежит к древнему жанру башкирской народной поэзии – кубаиру (песня-восхваление, героическая песнь).

В эпосе «Урал-батыр» отсутствует описание внешнего облика главного героя, однако представляется, что это был титан, который смог повергнуть огромного быка царя Катила, уничтожить многоголовых дивов и создать из их повергнутых тел земную твердь. Для эпоса «Урал-батыр» характерно представление о первопредке как об эпониме этнической родины: тело погибшего за свой народ батыра воплощается в горную страну Урал. Таким образом, в героическом эпосе отражается самосознание формирующегося народного коллектива, а тело выступает как средство конструирования социального порядка, космизации всего сущего. Так, смертельно раненный Урал-батыр окропляет живой водой горы из тел повергнутых им дивов, создает землю посреди всемирного потопа, который навлекли на людей эти чудовища. Благодаря живой воде созданное Уралом пространство оживает: зазеленевшая трава и появившиеся деревья представляют собой перевоплощение и возвращение к иной форме жизни погибших батыров, тела которых были проглочены дивами. Основная идея эпоса в философском плане – это идея вечной жизни (космоса, страны, которую создал Урал), и идея бессмертия народа, то есть душа бессмертна, она только меняет свои формы (тела). Антропоморфное моделирование, свойственное мифопоэтической модели мира, отразилось в одушевлении всего сущего: вся природа в эпосе одухотворена, то есть живая и неживая природа обладает душой. Например, отсюда и фетишизм в виде культа воды («если вода задохнется», «живая вода» и т. д.).

Таким образом, Урал-батыр не погибает, а превращается в горы, олицетворив собой родину башкир. Здесь тело прародителя становится частью космоса.

Образ Хумай, богини домашнего очага, скота и детей, занимает важное место в башкирской мифологии, символизирует женское начало, плодородие и связь с миром птиц. В эпосе «Урал-батыр» Хумай – дочь царя птиц Самрау и небесной красавицы Кояш (Солнце), которая предстаёт в образе девушки-лебедя. Её образ также присутствует в башкирской сказке «Птица Хумай».

Простившись с телом мужа, жена Урал-батыра Хумай остается в образе лебедя, навсегда отказавшись от способности возвращаться к человеческому облику.

В целом, репрезентация телесности женского / мужского тела в тексте схематична, реконструкция данного аспекта в этом случае возможна в соотнесении с иными дискурсами данной традиции более позднего периода. Эта специфика текста не связана с теми или иными запретами, а обусловлена внутренней структурой текста: тело женщины и тело мужчины не имеют конкретного описания, они асексуальны, абстрактны и клишированы в силу неактуальности данной проблематики в контексте основной идейно-смысловой направленности эпического произведения эпохи переломного и космоизации всего сущего.

Шамсутдинова И.Ф.,
БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа, Россия

ПРОБЛЕМЫ ИНСЦЕНИРОВАНИЯ СВАДЕБНО- ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА

Ключевые слова: фольклор, свадебный обряд, драматургия, инсценировка, театр

Свадебный фольклор представляет собой сложный комплекс различных элементов: декоративно-прикладное, устно-поэтическое творчество, народное музыкальное и театральное искусство. В современности возникают проблемы постановки, инсценирования свадебно-обрядового фольклора, трудности в интерпретации театральной сути обряда и жанров в их игровом, функциональном значении еще остаются неизученными. Народные обрядовые игры являются ближайшими предшественниками развития народной драмы. Необходимо помнить, что любой текст, который переносится на сцену, теряет свою «литературность» и приобретает «драматичность», текст на сцене становится выразителем действия. Для каждого обряда необходимо найти нужный сценический эквивалент.

На примере анализа фольклорных представлений II Республиканского фестиваля-конкурса «Играли свадьбу в старину...» (2023 г.) и Республиканского фестиваля

фольклорного творчества «Кушнаренковские зори» (2025 г.) можно раскрыть особенности культуры инсценирования свадебных обрядов и предложить алгоритмы организации свадебных фольклорных представлений.

Условием для успешного инсценирования фольклорного материала в постановочной работе, на наш взгляд, выступают следующие нормы, правила и принципы:

1. Необходимо создать художественный образ, определить главного героя. Во многих театрализованных представлениях центральной героиней являлась невеста. Народный ансамбль чувашской песни «Тавах» (г. Стерлитамак) в обрядовом представлении «Свадебный пир», определив центрального героя (невесту), наделил данный образ соответствующими обрядовому действию характеристикой и поведением. Покрытая белым платком невеста на авансцене продемонстрировала взросление и принятие собственного положения замужней женщины. Ансамбль сохранил таинство и сакральность обряда девичьего причитания, неприкосновенность невесты и сохранение ею чести своего рода. Невеста до самого финала обряда (а также во время финального поклона) была покрыта платком.

2. На сцене необходимо уметь обыгрывать и применять предметы по их функциональному назначению, так как свадебная атрибутика в обряде издревле семантически и функциональна. К примеру, сундук – хранилище традиций, символ передачи знаний, опыта предков, память родовых реликвий; палка (посох, трость) – рудимент древесного культа, сопутствующий удаче и успеху дела, действия с палкой – форма общения языком символов-действ; нагрудник – хранитель родовой информации и состояния семьи; кашмау – женский головной убор, надевание которого заключало инициационное переходное значение и др.

В обряде мордовской (эрзянской) свадьбы «Приход за невестой» («Одирвань саема») Народного мордовского фольклорного ансамбля «Умарина» (Чишминский район Республики Башкортостан) сцена продажи сундука (*парь*) с приданым невесты была обыграна в соответствии с логикой обрядового действия. Сваха (или по традиции свитилка – молодая

сестра невесты) требовала выкуп у родственников жениха, сидя на сундуке. Ритуал проходил в игровой форме с элементами комического, что точно передавало настроение данного обряда. На фестивале «Кушнаренковские зори» коллектив «Жемчужины Мелеуза» (Мелеузовский район Республики Башкортостан) также представил свадебный обряд приезда невесты в дом жениха, где подобным образом обыгрывался сундук невесты.

3. Необходимо органично и обоснованно выстраивать партитуры обрядового представления: звуко-музыкальную, цвето-световую, пространственную, мизансценическую. Выразительный звуковой мир создается не столько при помощи музыкальных инструментов, сколько благодаря шумовым эффектам. В русском свадебном обряде «Девичник» фольклорного коллектива Константиновского СМФК (Кармаскалинский район Республики Башкортостан) гармонию музыкальной партитуры нарушили излишнее использование народных музыкальных инструментов и восторженное исполнение песен и плясок. Девичьи посиделки – квинтэссенция лирики, тоски по беззаботной девичьей жизни, переживания за будущее положение невесты в новой семье (семье мужа). Также традиционные обряды предполагают использование исключительно живого музыкального и вокального сопровождения, не допускается применение фонограммы.

4. В соответствии с целью и задачами обрядового действия необходимо адаптировать сценическую площадку и время, отведенное участникам для демонстрации и инсценирования свадебных обрядов. Первостепенное значение имеют содержательность и информативность пространства сцены. Следует верно выстраивать мизансцены и соблюдать законы театрального пространства.

5. В представлении обряда на сцене важны вопросы бытования героев обряда: как действующие лица свадьбы проживают свои роли, какие они выполняют действия, соответствуют ли эти действия словесному искусству и жестовой культуре?

6. Следует правильно демонстрировать ритуальные жесты (поклоны, благодарности, приветствия и т. д.), так как обряд – это не просто комплекс ритуальных действий, которым

следует подчиняться бездумно. Это глубокая практика, которая включает в себе культуру и народную мудрость. Фольклорист Р.А. Султангареева в своем труде «Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции» (2018) подчеркивает, что «йола – это форма народного закона».

Жесты, используемые в обрядах, являются значимым коммуникационным инструментом. Они передают эмоции и смыслы, которые могут быть недоступны в устной форме. Например, в свадебных ритуалах определенные движения рук или тела дают возможность осуществить гармоничный, естественный и благополучный переход невесты из своего мира (дома родителей) в другой (дом жениха). В свадебном обряде каждому слову и жесту присущи особо символическое значение и содержание, которые должны быть корректно сценически адаптированы.

7. Важно иметь представления о гендерном составе обряда, так как каждый герой в обряде имеет свое назначение и выполняет строго отведенную ему роль: возле жениха всегда должны находиться его дружки (*уңар*), возле невесты – подружки (*тиңдәштәр, әхирәттәр*).

8. Необходимо знать порядок действий в обрядовом представлении. Смена мест действий нарушает логику действия. Структура обряда – это четко выстроенные в веках статика и композиционная целостность. К примеру, обряд «Такыяға барыу» («Хождение за takiejей») не мог состояться после бракосочетания (никаха) жениха и невесты, так как хождение невесты в поле олицетворяло прощание ее с девичеством. Девичий головной убор (такыя) сменялся на головной убор замужней девушки (кашмау).

Отметим, что исследование фольклорных представлений, воплощенных на сцене, выявило тенденцию примитивизации, стилизации, введения в народное музыкальное исполнительство произведений, принадлежащих определенным авторам, композиторам, а также продемонстрировало важность применения специальной свадебной атрибутики, значимость следования конкретным эпизодам свадебно-обрядового действия.

Обряды, насыщенные определенной символикой и смыслом, являются важной частью народной культуры и народных традиций, представляют собой сложные системы действий. Каждый свадебный обряд выполняет магическую, социальную и психологическую функции. Искажение смысла в обряде и принципов народной свадебной культуры могут привести к утрате традиционных ценностей.

Шарапова И.Р.,
к. филос. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

ЗАРОЖДЕНИЕ ПРАЗДНИКА В БАШКИРСКОМ НАРОДНОМ ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР»

Ключевые слова: эпос «Урал-батыр», семейные праздники, народные праздники, праздники сил потустороннего мира, майдан, йыйын

В традициях и фольклоре любого народа отражаются его история, быт, культура. В архаическом эпосе «Урал-батыр» привлекают внимание эпизоды всеобщей радости, под которыми подразумевается праздник (майдан в стране Катилы, на котором в жертву приносят людей; йыйын, где народ просит Урал-батыра жениться на царевне, и др.). В тексте эпоса выявлены следующие примеры, которые можно рассмотреть как зарождение праздничной культуры башкир.

В самом начале произведения есть эпизод:

Как-то однажды все вчетвером

На охоту ушли, говорят,

Много добычи взяв, радостные,

С охоты вернулись, говорят.

После удачной охоты семья Йанбирде и Йанбики вместе радуются, т. е. это событие рождает обстановку праздника в семье.

По пути к Живому роднику Шульгану и Уралу на перепутье дорог встречается белобородый старик и говорит:

Налево пойдете – на всем пути

Днем и ночью веселье [одно].

<...> Есть там такая страна [страна Самрау],

*Где крови не пьют, мяса не едят,
Куда путь для смерти закрыт.
Добром платить за добро –
Обычай [в той стране].*

Судя по словам старика, жизнь в верхнем мире, в стране Самрау – это праздник каждый день. Про страну, куда ведет дорога направо, старик говорит:

*Направо пойдете – на всем пути
Плач и стенания круглый год.
То жестокостью прославленная
Падишаха Катила страна.*

Урал-батыр, прибыв в страну Катилы, попадает на «праздник». К нему подходит старик и говорит:

*В день рождения падишаха каждый год
В честь его матери и отца,
В честь колодца, из которого брали воду,
Чтоб новорожденного падишаха омыть,
Существует обычай жертвы приносить.*

Для этого царя праздник, собрав майдан, – «девушек в воду бросать, мужчин в огонь кидать». Здесь же:

*Дочь Катилы <...>
На Урала взглянула, говорят.
Взяла в руку яблоко она,
Подарила ему, говорят.*

Дочь Катилы на этом «празднике» выбрала себе будущим мужем Урал-батыра, который не пошел во дворец царевны, а возмущившемуся поведением избранника дочери отцу царевны Урал-батыр ответил:

*Мне видеть и слышать [о таком] –
Сколько ни странствовал я –
Нигде на земле не пришлось.
О том, что такое бывает, не знал,
С чужими обычаями не знаком.
<...>Все обычаи узнаю твои,
А потом все, что думаю я,
Выскажу тебе.*

Далее начинается действие наподобие сабантуя. По велению Катилы, сначала на Урал-батыра ринулся его свирепый бык,

который «из рук Урала вырваться не смог, по колено в землю ушел»; затем – четыре его батыра «словно медведи косматые, словно огромные дивы», которых Урал-батыр «в муку-толокно превратил». После победы Урал-батыра над ними «народ устроил йыйын» и уговорил его жениться на дочери царя Катила:

*Урал решил жениться, говорят,
Девушку в жены взять, свадьбу сыграть,
Пожить так немного [решил], говорят.*

В стране змеев, где царем был Кахкаха, Урал-батыр велел соборать всех змей:

*Тем, кто, съев людей, головы себе отрастил,
Урал головы, говорят, отрубил,
Вновь превратились они в людей, говорят.
Он велел все дворцы открыть,
Потом из темниц
Всех узников отпустил.*

Тем самым он сделал праздник для людей, томящихся в плену. Вторым праздником стала свадьба Урал-батыра с Гулистан, на которой он женился по настоянию самого старшего из собравшихся в благодарность за освобождение батыров:

*Взял себе в жены Гулистан, говорят,
Свадьбу устроил большую, говорят,
Вместе с гостями он был, говорят.*

Следующее упоминание о празднике – это свадьба Шульгена с Айхылу в стране Азраки:

*Свадьбу на славу устроили [им] –
Шульген стал мужем Айхылу.*

В стране Самрау, когда Шульген признался Хумай о своих чувствах, та сказала:

*«Я устрою большой майдан,
Испытаю богатырство твое <...>,
Если таким батыром окажешься ты,
Тогда Буза тебе подарю.
Попрошу отца свадьбу сыграть,
Стану возлюбленной твоей».*

Хумай созвала майдан, кликнула Акбуза, и «весь майдан был изумлен» его красотой. Хумай сказала своему коню:

*«Вот батыры [сюда] пришли <...>,
Избери себе одного,
Спутником сделай своим.
Он товарищем станет твоим,
Возлюбленным станет моим».*

Право выбора своего жениха Хумай предоставляет своему коню, который требует выполнить условие:

*Тот, кто не поднимет и в небо не взметнет
Тяжесть в семьдесят батманов
И на трех пальцах
Не удержит, уронит [ее] <...>
Моим спутником не может стать.
Сделать это смог только Урал-батыр:
<...> взял в руку его,
Бросил камень в небеса.*

Брошенный утром в небо камень к вечеру начал падать. Урал-батыр поймал его и кинул в страну Азраки.

*После этого конь Буз,
Склонив голову, к Уралу подошел,
Сказал: «Батыр, я отныне твой», –
И подчинился его воле, говорят.*

После этого царь Самрау подал руку Урал-батыру, признав его зятем:

*Созвали народ всей страны,
Большую свадьбу устроили они...*

Очередной праздник в эпосе пришел после того, как Урал-батыр с сыновьями победил Азраку:

*...для людей наступил день,
А для дивов и для тебя [Шульгана]
Настала черная ночь.*

Бессмертный старик, испивший воду из родника, тоже подтверждает слова Урал-батыра:

*То родится же в стране батыр!
Дивов и [всех] змей
Однажды он перебьет.
В тот день у людей
Будет радостный пир.*

Снова упоминается праздничное мероприятие: то, что для отрицательных персонажей – гибель, для людей – праздник. День жертвоприношения в царстве Катила – праздник для него, но для людей, чьих близких приносят в жертву, это не праздник, а трагедия.

Таким образом, в древнем эпосе башкир «Урал-батыр» наблюдается зарождение праздников, как семейных, так и общенародных. Сход народа в стране Катила называется майдан, а в стране Самрау – йыйын. Праздники с такими названиями известны и в праздничной культуре современных башкир.

Шевченко В.Ф.,
Ульяновск, Россия

О СКАЗКАХ СКОМОРОШЬЕЙ ТРАДИЦИИ

Ключевые слова: скоморошья традиция сказывания, ритм и рифма в повествовании, бытовая сказка-анекдот

Вопрос о мастерстве сказочников ставили многие исследователи (Д.А. Ровинский, Н.Е. Ончуков, Д.К. Зеленин, Б. и Ю. Соколовы, В.Я. Пропп, А.И. Никифоров, М.К. Азадовский, Э.В. Померанцева и др.).

«Хороший сказочник» – профессионал – любитель – случайный рассказчик.

Жанры народной прозы – традиции сказывания – типы сказочников.

Фольклорный текст: книжность – актуальность.

Скоморошья и балаганная манера и стиль – ритм и рифма в повествовании – интонация, жест, мимика.

Бытовая ситуация – бытовая сказка – анекдот.

Аудитория – жанры: солдатская, мужская, антипоповская.

Язык: говор – обценная лексика.

Скоморохи – былина – волшебная сказка.

Место скоморошья сказки в сборниках.

ТЕМА ЛЮБВИ В КИССЕ «ХАНСКАЯ ДОЧЬ» С. БАДРЕТДИНОВА

Ключевые слова: башкирская литература, башкирское народное творчество, кисса, публицистика, жанр, очерк, С. Бадретдинов

Известный журналист, публицист, писатель и ученый, заслуженный работник культуры Башкортостана, лауреат премий имени Шагита Худайбердина и Мусы Муртазина, лауреат журналистских конкурсов российского и республиканского уровней, кандидат филологических наук, член Союза писателей РФ и РБ Салимьян Бадретдинов – один из авторитетных исследователей, внесших большой вклад в башкирскую литературу и науку и создавших свою научную школу. Его многогранная общественно-политическая деятельность, научное и художественное творчество сыграли существенную роль в деле сохранения, укрепления и развития этнической культуры, национальной духовности и башкирского языка. С. Бадретдинов – мастер стиля, творец с естественной, народной речью, писатель, сохраняющий силу языка и доносящий ее до народа.

Исторические записи С. Бадретдинова, отражающие различные поучительные жизненные ситуации и события, очерки о выдающихся личностях и современниках, письма и статьи собраны в книгах «Предвещающие зарю» (1989), «За жизнью – жизнь» (1996), «Сородичи» (1998), «Отчий край ты мой, Учалы» (2000), «Зов родной земли» (2004), «Живая вода» (2006), «Отражение традиций создания семьи в башкирском фольклоре» (2007), «Сокровища моего народа» (2011). С. Бадретдинов является автором и составителем около двух десятков книг. В 1998 году была издана его книга о Первом президенте Республики Башкортостан «Муртаза Рахимов. Башкортостан – моя судьба».

В 7-м номере журнала «Агидель» за 2012 год была опубликована кисса автора о любви под названием «Ханская дочь» («Хан кызы»).

Арабское слово *кисса* означает известие, событие, историческое происшествие, рассказ. Известный ученый-

фольклорист А.М. Сулейманов считает, что к жанру кисса относятся эпические сюжетные произведения, романтические по своей природе, назидательные по пафосу и религиозные по содержанию. По форме существования кисса похожа на сказки. Как правило, она существует в виде чередования прозы и стихов, при этом стихотворные части обязательно исполняются нараспев в различных религиозно-мелодических интерпретациях.

С. Бадретдинов в 90-е годы прошлого века несколько раз бывал в Курганской области, в областном архиве, во время одной из этих поездок нашел легенду о Ханском кургане, в которой повествуется о Кадыр-хане, жившем на Тоболе. У него была очень красивая дочь, умершая совсем молодой. Отец с большой любовью похоронил ее, положив рядом золото, серебро и драгоценности, и воздвиг на могиле большой курган. Говорят, что позже на этом месте возник город Курган.

С. Бадретдинов художественно развил легенду, используя известные мотивы и образы из народного творчества. Будучи не только писателем, но и ученым, он успешно освоил фольклорные традиции и воплотил их в своем творчестве.

В основу произведения «Ханская дочь» С. Бадретдинов закладывает тему любви двух молодых людей, искусно изображая идею о её вечности и используя в тексте мотивы, известные из сказок и эпосов. Красота, удивительное богатство и величие уральской природы также находят отражение через образные сравнения. Такие понятия, как героизм и верность, а также коварство и зло, раскрываются постепенно по ходу сюжета.

Молодой парень по имени Нурьян, выросший в живописных краях Урала, видит во сне необыкновенно красивую девушку и влюбляется. Он рассказывает об этом отцу, говоря, что Нургуль ждёт его и что нужно немедленно отправляться на поиски девушки. Отец, благословляя его и пожелав доброй дороги, говорит: «Не запятнай честь Урала, будь храбрым, будь верен своему роду, своему народу! Даю тебе свой лук и стрелы, если понадобятся. Счастливого пути...»

Как известно, такие фольклорные мотивы, как «видение снов» и «толкование снов», характерны также для башкирских сказок («Сон Таза»). Мы наблюдаем их поэтизацию в средневековых тюрко-башкирских киссах и дастанах («Кузыйкурпяс и Маянхылу»),

«Заятуляк и Хыухылу», «Бузьегет»). Также они известны в средневековой киссе «Юсуф и Зулейха» и ее башкирских фольклорных вариантах. С. Бадретдинов умело использует эту традицию в своей киссе.

Нургуль – единственная дочь хана Кадыра. Как и положено в сказках, ее внешность находит образное описание: «Смоляные волосы, соболиные брови, небесно-голубые глаза, как озеро Сумган, полная грудь, как кувшинка, стройная талия, закаленная в играх на коне, тонкий стан, как у серны...» Парень потерял дар речи. Придя в себя, взял курай и, вложив в мелодию чувства от чарующей красоты девушки, заиграл. Нурьян своим волшебным голосом, захватывающим души, покорила ханскую дочь:

Дерен – дерево, хоть и невысокое,

Дорогой широкой ему не стать.

На берегу Тубыла, моя Нургуль,

Краше тебя цветка не сыскать.

Повествование, написанное в прозе и дополненное стихами, приобретает уникальную форму. Здесь важны фантазия автора и его колоритный образный язык. С. Бадретдинов в этом отношении проявил себя как талантливый прозаик, поэт и мастер художественного слова, что, несомненно, указывает на широкий диапазон творческих возможностей автора.

В киссе Кадыр представлен как справедливый хан. Он обладает несметными богатствами и славой, храбрый, умелый, энергичный правитель и борец, меткий стрелок и охотник. Кадыр-хан, созвав молодых богатырей, объявляет: «Отдам свою дочь самому храброму из храбрецов».

По обычаю, проводятся состязания между богатырями в силе, стрельбе из лука и скачках на лошадях. Нурьян побеждает трёх богатырей (казаха, калмыка и ногайца). Кадыр-хан доволен и очень рад, что нашёл достойного жениха для своей дочери. Он говорит: «Моё слово – стрела, что выпущена. Дочь мою, зеницу ока, отдаю достойному парню, что испытания выдержал, из Урала, настоящему башкиру. В окрестностях Тобола не было такого кураиста, сказителя, борца, стрелка и наездника. Братья мои, дорогие мои! Моя радость – ваша, ваша радость – моя. Пусть же веселье, песни и танцы длятся всю ночь. Певцы, борцы, стрелки, бегуны... Соревнуйтесь в честь моей дочери. Сто котлов плова сварено из ста баранов и коней. Ешьте с

удовольствием, будьте вместе за одним столом. Живите счастливо на моей земле, в чистоте и благополучии...»

К сожалению, радость двух молодых влюбленных была недолгой. Ногайцы, калмыки и казахи, опозоренные поражением от рук башкирского батыра перед всем собранием, осуществили свои коварные планы. Когда Нурьян и его возлюбленная, словно пара лебедей, прижавшись друг к другу, плавали в озере Сумган, они пустили стрелы в их сердца. Гибель героев киссы – в русле эпических традиций народов, что имеет место, например, в произведениях «Кузыйкурпяс и Маянхылу», «Заятуляк и Хыухылу».

В киссе нашли отражение и смысложизненные вопросы: суть жизни автор видит в глубокой любви и преданности родине, родному краю, в создании семьи, воспитании детей и в том, чтобы оставаться настоящим человеком. Эти жизненные ценности С. Бадретдинов смог полностью раскрыть в своих стихах с помощью образных сравнений.

Кисса «Ханская дочь» богата поэтическими описаниями и метафорами. Художественно развивая традиционные мотивы народного творчества, С. Бадретдинов в своем произведении вдохнул новую художественно-поэтическую жизнь в жанр киссы и воспел вечность любви.

Ягафаров Р.Г.,
к. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН, Уфа, Россия

МОТИВ ЭПИЧЕСКОГО ДЕТСТВА В ТЮРКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (НА МАТЕРИАЛЕ БАШКИРСКОГО ЭПОСА ОБ АЛПАМЫШЕ)

Ключевые слова: тюркский фольклор, фольклорные мотивы, мотив эпического детства, башкирский фольклор, эпос об Алпамыше

Эпос «Алпамыша» – одно из ярчайших произведений фольклора тюркских народов. В башкирском народном творчестве он занимает особое место: существует более 20 вариантов эпоса «Алпамыша и Барсынхылу», наличие которых подтверждает устойчивость фольклорной памяти, а также ценность идей,

заложенных в канву сюжета сказания. Главными идеями башкирского героического эпоса являются идеи мира и благополучия народа, борьбы за свободу и независимость своей страны, в нем воспеваются мужество, патриотизм, единство народа, любовь и верность, крепость семьи.

Основные части сюжета – мотивы во всех национальных вариантах идентичны по структуре, события располагаются в едином порядке, хотя эпические мотивы не обнаруживают постоянства в содержании, количестве и последовательности от варианта к варианту.

Основу сюжета башкирской версии эпоса «Алпамыша и Барсынхылу» составляют следующие моменты: 1) сверхъестественное рождение героя; 2) наречение именем младенца; 3) условия, которые ставит невеста при выборе жениха, включая то, что отец предоставляет право выбора жениха дочери; 4) мотив о девушке-богатырке; 5) Алпамыша просит разрешения на поездку на майдан у отца и матери; 6) Алпамыша просит коня у дяди, тот ему отказывает; 7) выбор или укрощение коня; 8) Алпамыша заставляет дядю отказаться от обещанных даров за коня; 9) единоборство с невестой или испытание камнем жениха; 10) несогласие отца (или братьев) Барсынхылу выдать ее замуж за Алпамышу, просьба Барсынхылу принять Алпамышу зятем; 11) герои живут вместе на горе Барсынхылу; 12) свадьба; 13) нападение вражеского войска; 14) Алпамыша дает отпор врагу в одиночку; 15) богатырский сон и пленение героя во сне; 16) пребывание героя в темнице; 17) письмо на крыле дикого гуся; 18) дядя Колтаба думает жениться на Барсынхылу; 19) игра на самодельном инструменте; 20) помощь дочерей хана; 21) вызволение героя при помощи конского хвоста; 22) встреча с пастухами при возвращении в свою страну; 23) приход неузнанным на свадьбу своей жены; 24) стрельба из лука Алпамыши; 25) наказание изменника Колтаба.

Первые мотивы из этого перечня связаны с героическим детством эпических героев, которое находит отражение в самом начале эпоса и складывается из нескольких мотивов.

В зачине большинства вариантов башкирской версии эпоса об Алпамыше сообщается о пожилом возрасте родителей героя, что должно подготовить слушателя к неординарности героя.

Сообщается, что хану было 90 лет, а его жене – 80. Данные подробности нашли отражение в трех вариантах эпоса. Рождение богатыря у пожилых родителей и одаривание богом бездетных стариков (бая, хана, визиря) на склоне лет являются одним из элементов описания эпического детства богатыря.

Исполинская неординарность героя подчеркивается необычностью новорожденного. Во 2-м варианте эпоса сообщается, что «в больших мучениях рождается мальчик. Бика (мать героя – *Р.Я.*) обрезает пуповину серпом, сама удивляется, насколько большим был ребенок, сверху и снизу у него было по два зуба. Мать измеряет ребенка – семь с половиной пядей. Бика решает оставить ребенка и кладет его лицом вниз, но он начинает говорить» (2-й вариант). Размеры ребенка, наличие зубов, умение разговаривать с рождения подчинены логике описания нестандартной ситуации, завязывающей сюжет эпоса. Такую же функцию несет в себе мотив рождения алып-исполина из камня, имеющий место в варианте «Алп-батыр», что отражает веру в существование каменных перволюдей, чтимых в народной памяти. Подобные сюжеты встречаются в якутском фольклоре и в эпических сказаниях народов Северного Кавказа о нарте Сосруко, удивительное рождение которого подчеркивает исключительность героя. Рождение из камня символизирует связь с солнечными богами, в нем просматривается общеизвестный мифологический сюжет о браке Неба и Земли. В вариантах башкирского эпоса солярная символика сохраняется в сообщении о божественной отметине героя: у Алпамыши от рождения на голове имелась родинка в виде золотого месяца (2, 3, 13-е варианты).

В отдельных вариантах повествование начинается с образа героини (1, 5, 7, 11-е варианты), при этом она выступает уже взрослой девушкой (ни в одном варианте нет сведений о ее детстве).

Собственно мотив эпического детства в башкирском фольклоре связан исключительно с богатырем: мотив иллюстрирует особое проявление могущества героя. Примеры из эпоса об Алпамыше, в восьми вариантах которого фиксируется данный мотив: «Сын Аккубяка оказался на редкость живым и бойким мальчиком. За день он рос, как за месяц, а за месяц – как за целый год. В однодневном возрасте встал он на ноги, а в двухдневном вышел на улицу, начал бегать и резвиться вместе с другими детьми, играть в городки»

(основной вариант, 9-й); «Мальчик оказался очень резвым, за три дня сильно вырос, на четвертый день встал на ноги, на пятый день подпоясался, на шестой день начал ходить» (6-й вариант); «Ребенок за один день вырастает, как за год, в 11-12 лет он уже пасет байский скот, ходит на охоту» (14-й вариант). Подобные описания породили эпические клише – формулу быстрого роста героя, который «растет не по месяцам, а по дням» или «растет не по годам, а по месяцам» (специфика тюркского подсчета времени). Формулы быстрого роста указывают на неординарность, исключительность героя по сравнению с другими персонажами.

В башкирском эпосе особо подчеркивается шестилетний возраст Алпамыши, который находит отражение и в названиях вариантов: «Шестилетний Алпамыша» (1, 9, 10-е варианты). В этом проявляется национальное своеобразие башкирских вариантов сказания, гиперболизирующих Алпамышу.

Образ героя-малолетки принадлежит мировому фольклору и соответствует определенному историческому периоду. У многих народов обрядовое посвящение мальчика в воины-конники проводилось в очень раннем возрасте, а в 12 лет он уже считался взрослым. В эпоху военной демократии высококвалифицированных воинов начинали профессионально готовить с детства. Этот обычай получил утрированное описание в устнопоэтическом наследии народа, в эпических, сказочных вариантах которого герой является богатырем с детства.

Мотив имянаречения героя также подчеркивает исполинские черты героя: в вариантах прорицатель (осн.), мулла (9), некий старик (14), отец (2, 20) дают имя новорожденному, называют его Алпамышой, объяснение чему находим во втором варианте эпоса: «Исполин родился! И отец мой был исполином, он тоже должен быть таким... Пусть будет Алпамышой! – нарек его отец и с радостью отнес домой».

Таким образом, мотив рождения ребенка-богатыря, наряду с мотивами о бездетности старика и старухи, быстром росте героя и др., относится к мотивам, характеризующим эпическое детство богатыря. Они выполняют функцию завязки и служат прологом к основной части повествования. Идеализация главного героя также начинается именно с описания данных мотивов, тем самым подготавливая слушателя к необычным подвигам героя.

БАШКИРСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ЛЕКСИКОГРАФИЯ: ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Ключевые слова: фольклорная лексикография, башкирский фольклор, язык фольклора, типы словарей языка фольклора

Фольклор – сокровищница духовной жизни народа. Выраженное через действия (в обрядах, ритуалах, танцах), обобщенное в словах (в устном поэтическом наследии), народное творчество несет в себе опыт предков, мудрость многих поколений людей.

Передача умений, культурных ценностей во времени осуществляется через возможности языка: для пословиц, поговорок, фразеологизмов, загадок, песен, сказок, кубаиров, эпосов и др. фольклорных жанров язык выступает транслятором культурно-исторической информации, приобретая собственные формы, безошибочно определяемые в обществе как язык фольклора.

Живой язык всегда находится в движении, ежедневно он обогащается новым содержанием и компонентами, в то же время теряет старые, не используемые в активной речи словоформы. В деле сохранения подобного динамичного наследия на помощь приходят словари как средство закрепления информации, которые впоследствии сами становятся ценными источниками сведений об ушедших реалиях, о видоизмененных понятиях.

В словарях по башкирскому фольклору обеспечивается фиксация не только фольклорных терминов, но и прослеживается развитие их дефиниций в зависимости от идейно-тематических и жанровых особенностей произведений устного народного творчества, от времени создания, а также от целеустановок составителей.

Башкирский фольклор с самого начала своей письменной фиксации стремился снабдить книжные издания соответствующими комментариями, которые давали бы объяснение сложным для понимания читателей словам, встречающимся в фольклорных текстах. Так, в 18-томном своде башкирского народного творчества многие тома снабжены глоссариями. Том пословиц и поговорок

многотомника представлен в виде тематически сгруппированного инвентаря паремий, расположенных в алфавитном порядке. Практика составления сборников по материалам, собранным во время фольклорных экспедиций, так же предполагает подготовку словарных толкований.

Накопленная таким образом лексикографическая информация, разработка учебного курса «Башкирский фольклор» (1975, автор С.А. Галин), издание 18-томного свода башкирского устного народного творчества, публикация многих теоретических изысканий по башкирскому фольклору позволили создать первый специальный словарь терминов фольклора «Тел аскысы халыкта» (составитель – С.А. Галин, Уфа, 1993), который был задуман автором в качестве учебного пособия по башкирскому фольклору для обучающихся. После выхода в свет этой книги появились другие издания, классифицирующие и репрезентирующие фольклорное богатство народа.

В настоящее время имеются следующие типы словарей по башкирскому фольклору:

1. Фиксирующие, которые объединяют глоссарии и частотные словари. К первым относятся глоссарии к томам башкирского народного творчества, в которых фиксируются главным образом слова, непонятные современному читателю. В их состав включены заимствования из арабского, монгольского, киргизского, казахского, турецкого, персидского языков (*биһуш* ‘без чувств’, *бостан* ‘сад’), древне- и старотюркские архаизмы (*ейеу* ‘есть’, *сэн* ‘ты’); ареальная лексика (*тәүә* ‘верблюд’, *лак* ‘козленок’), которая встречается преимущественно в эпических текстах. Наблюдения показали, что от серии к серии перечень подобных слов изменялся: если в первом своде башкирского народного творчества нет объяснения к сочетанию *яу ярактары* ‘боевое оружие’, то вторая серия книг включает его в число трактуемых (VIII т., Уфа, 2006). Кроме того, и в других томах серии много слов, требующих пояснений, поэтому они даются в комментариях к томам, не выделяясь в отдельное приложение в виде словаря. Эти источники являются очень ценными, поскольку фиксируют языковые особенности фольклорных текстов определенной эпохи, дают возможность читателям полностью понять суть и смысл

произведения, а лингвистам – проследить за языковыми сдвигами в сознании носителей языка.

К частотным словарям по башкирскому фольклору следует отнести словарь башкирских народных пословиц и поговорок, составленный М.Х. Ахтямовым (Уфа, 2008) на материале тома пословиц и поговорок из 18-томного издания, в котором народные изречения размещены по гнездовому принципу с указанием количества случаев использования конкретных слов.

2. Относительно новым явлением для башкирского фольклора стали многоязычные словари, в которых даются соответствия паремий на русском, башкирском и других европейских языках, например «Башкирско-русско-немецкий словарь пословиц и поговорок» З.М. Раемгужиной (Уфа, 1995), «Русско-башкирско-английский словарь эквивалентных пословиц и поговорок» Ф.А. Надршиной и Э.М. Созиновой (Уфа, 2017). Подобные работы сопоставительного плана позволяют представить фольклорную картину мира народа на фоне других этнических мировоззрений.

3. Конкордансы – совершенно новый тип словарей в башкирской фольклорной лексикографии, на сегодня известен лишь один, составленный Р.Т. Муратовой по башкирским народным песням о Родине (Уфа, 2016). В конкордансе не дается толкований слов, а фиксируются все словоупотребления лексем в контексте. Такое представление материала дает возможность увидеть и проанализировать сочетаемостные и семантические характеристики слова. Сделанная на основе народных песен выборка показывает истинно народное употребление слова, что важно в условиях динамики языковой и речевой среды в целях обеспечения соблюдения норм культуры речи.

4. Лингвокультурологические, этнолингвистические словари содержат лингвистическую и культурологическую информацию о реалиях культуры. В башкирской лингвистике работы в данных направлениях получили особенно интенсивное развитие в последние 20-30 лет, обогатив фонд башкирской фольклорной лексикографии словарями по духовной и материальной культуре башкир (составители: Багаутдинова М.И., Батыршина Г.Р., Бухарова Г.Х., Кульсарина Г.Г., Самситова Л.Х., Сулейманова Л.Р., Хадыева Р.Н. и др.). В этом ряду особое место занимают многократно переиздававшиеся лексикографические

труды З.Г. Ураксина по башкирским фразеологизмам и Ф.Г. Хисамитдиновой по башкирским мифонимам.

5. Безусловным достижением фольклорной науки Башкортостана стало издание энциклопедии «Фольклор народов Башкортостана» (Уфа, 2020), в которую включено более 600 статей с исчерпывающей информацией по развитию и современному состоянию фольклора на территории республики, в том числе башкирского фольклора. Создание энциклопедии, фиксирующей знания о культуре, способствует развитию фольклористики.

6. Электронные лексикографические комплексы – это перспективное направление современного башкирского фольклора, основы которого заложены создателями электронного ресурса «Машинный фонд башкирского языка» (МФБЯ) <http://mfbl2.ru/> (руководитель проекта – З.А. Сиразитдинов). В настоящее время ресурс содержит фольклорный корпус, включающий произведения из серии «Башкирское народное творчество».

Особо подчеркнем, что во всех представленных видах словарей основными составителями, разработчиками являются сотрудники Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН.

Таким образом, современная башкирская фольклорная лексикография располагает достаточным количеством словарного материала, представленного в сводах башкирского народного творчества, в электронном корпусе и базах данных МФБЯ. Функциональность словарей фольклора обеспечивает их востребованность не только среди фольклористов и лингвистов, но и историков, культурологов, всех, кто ценит и любит народное знание и мудрость. К перспективам фольклорной лексикографии относится дальнейшая разработка словарей по отдельным произведениям (эпосам), жанрам (сказки, песни и др.), а также развитие электронной фольклорной лексикографии, которая сможет обеспечить удобный поиск информации по башкирскому фольклору, сделает общедоступными исконные тексты с комментариями и иллюстративными материалами, переводы на другие языки.

СОДЕРЖАНИЕ

Памяти учителя.....	3
Абдрафикова Г.Х. Мифоним Каф-тау в башкирской литературе	6
Абсалямова Ю.А., Мигранова Э.В. Культурные коды через игру: важность сохранения игровых традиций башкир	8
Аккубеков Р.Ю. Об одном сюжете башкирских народных сказок о животных.....	12
Аминев З.Г. Историческая обусловленность формирования эпического наследия башкир.....	14
Басангова Т.Г. Мотив «встреча человека со змеей» в сказочной прозе калмыков.....	17
Баязитова Р.Р. Этнографические реалии в башкирском эпосе «Идукай и Мурадым».....	19
Борлыкова Б.Х. К вопросу изучения песен-шаштр монголоязычных народов	22
Бухарова Г.Х. Эмоциогенность текста эпоса «Урал-батыр».....	25
Валиева М.Р. Диалектные указательные местоимения в фольклорных текстах	29
Газизова А.Р. «Ағай оло, мин зур»: понятие старшинства в башкирских пословицах	33
Гайсина Ф.Ф. Отражение культа птиц в поверьях, приметах и запретах башкир	35
Галиуллин А.Х. Фольклорный жанр лакап в творчестве башкирских женщин-романисток.....	39
Даутова Р.А. Паремии в записях середины XX и начала XXI в. в сравнительном изучении.....	41
Джапуа З.Д. К изучению эпического сказителя	45
Ежова О.Ф. «В Агафьиной тайге» А.С. Лебедева – ценностные основания и фольклорные мотивы	47

Зинурова Р.Р. Чудеснорожденный герой из камня в фольклорных традициях	51
Иванова Т.Г. Река Ока на былинной карте России	54
Илимбетова А.Ф. Рыба – опора земли в мифологических воззрениях	58
Истомина П.А. Мифологическая проза русского населения заводских поселений Республики Коми (на материале экспедиционных записей начала XXI века).....	61
Канева Т.С. Память традиции: два варианта «одного» плача в разновременных записях от матери и дочери.....	65
Каримова Р.Н. Названия птиц в эпосе «Урал-батыр»: символизм и культурное значение	69
Кляус В.Л. Монгольский компонент в мифологической прозе русских старожилов Монголии.....	72
Ковпик В.А. Фольклорные записи В.М. Гацака в архиве кафедры русского устного народного творчества: исследовательские установки и личность собирателя.....	76
Козлова Н.К. Проблемы составления указателя сюжетов мифологических рассказов на тему «Мифическая жена»	79
Крашенинникова Ю.А. Описание «пути-дороги» в русских свадебных приговорах в контексте теории констант В.М. Гацака ..	83
Кульсарина И.Г. Русско-башкирские межэтнические контакты в фольклоре народов Башкортостана	87
Лобанова Л.С. Мотив «чудесного явления оленя» в фольклорных текстах Коми: от легенды к прозвищу	90
Макаров С.С. «Братья-богатые Ала Хара и Илэ Хара»: к атрибуции ранней записи якутского эпоса	92
Миненок Е.В. Современное состояние песенной традиции в русских селах Восточно-Казахстанской области (Республика Казахстан) ...	94
Набиуллина Г.М. Мифологизм как элемент сюжета в башкирской прозе.....	97

Надршина Ф.А. Объекты природы в башкирском фольклоре	101
Омакаева Э.У. Буддийская картина мира калмыков в контексте эпической традиции: теонимы и агноантропонимы «Джангара» в оригинале и переводе	104
Панюков А.В. В поисках жанровых критериев: бывальщина.....	107
Рахматуллина З.Т. Религиозно-философская составляющая современных башкирских сценических произведений	110
Рахматуллина З.Я. Эпическое наследие башкир как предмет философского осмысления: социокультурное и аксиологическое измерения	114
Садалова Т.М. Этнический фонд поэтико-языкового пласта в переводе национального эпоса на русский язык	118
Салбиев Т.К. От пословицы к басне: опыт Коста Хетагурова.....	122
Салихов А.Г. Военная повседневность в башкирских байтах	125
Сиразитдинов З.А. О состоянии проекта корпуса башкирского фольклора.....	128
Сокаева Д.В. Мифологическая универсалия «герой, связанный с огнем» осетинского фольклора	132
Сорокина С.П. Динамика зрелищно-театральной народной культуры в России конца XVII – XVIII веков	135
Топорков А.Л. Между литературой и фольклором: «списыватель рукописей» Григорий Данилович Книголюбов и его наследие.....	139
Хакимьянова А.М. Динамика традиций в башкирском музыкальном фольклоре (по архивным материалам и современным записям автора).....	141
Хакимьянова А.М., Абсалямов Ю.М., Зарипов У.М., Султангареева Г.В. О ходе оцифровки фольклорного наследия башкир, хранящегося в фольклорном фонде ИИЯЛ УФИЦ РАН .	145
Хусаинов С.М. О малоизученном направлении в башкирской фольклористике	148

Хусаинова Г.Р. Башкирское эпическое сказание «Алпамыша» в разновременных записях 2024 года (в контексте теории экспериментальной методики В.М. Гацака)	151
Шакурова Ш.Р. Репрезентация телесности в башкирской традиции (на примере эпоса «Урал-батыр»).....	154
Шамсутдинова И.Ф. Проблемы инсценирования свадебно- обрядового фольклора.....	156
Шарапова И.Р. Зарождение праздника в башкирском народном эпосе «Урал-батыр».....	160
Шевченко В.Ф. О сказках скоморошьей традиции	164
Юнусова Ф.Б. Тема любви в киссе «Ханская дочь» С. Бадретдинова	165
Ягафаров Р.Г. Мотив эпического детства в тюркском фольклоре (на материале башкирского эпоса об Алпамыше).....	168
Ягафарова Г.Н. Башкирская фольклорная лексикография: история, современность и перспективы.....	172

Научное издание

ТРАДИЦИИ ВО ВРЕМЕНИ

*Тезисы докладов
IV Международных чтений
памяти Виктора Михайловича Гацака
(Уфа, 2–4 июня 2025 г.)*

Компьютерная верстка: *Г.Н. Ягафарова*

Программирование: *А.У. Хисаметдинов*

При подготовке электронного издания использовались следующие
программные средства:

Adobe Acrobat – текстовый редактор;

Microsoft Word – текстовый редактор

Подписано к использованию: 28.05.2025. Объем: 1,91 Мб. Изд. № 49.

*Институт истории, языка и литературы УФИЦ РАН
450054, РБ, г. Уфа, пр. Октября, 71. Тел.: (347) 235-60-50
E-mail: rihll@anrb.ru*

Журналы ИИЯЛ УФИЦ РАН



Известия УФИЦ РАН Серия:
История. Филология.
Культура



Уфимский археологический
вестник

Издания книжного формата ИИЯЛ УФИЦ РАН



Электронные ресурсы



Машинный фонд
башкирского языка



Башкирский язык и его
диалекты на платформе
Lingvodoc



Образовательный
медиаконтент
«Башкирские народные игры»



Справочно-
информационный портал
башкирского языка

