

**Министерство культуры Республики Татарстан
Республиканский центр развития
традиционной культуры
Казанский государственный университет
культуры и искусств**

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

**Материалы
II Всероссийской научно-практической конференции
с международным участием**

**КАЗАНЬ
2015**

**Татарстан Республикасы Мәдәният министрлыгы
Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге
Казан дәүләт мәдәният һәм сәнгать университеты**

ИДЕЛ БУЕ ХАЛЫКЛАРЫ ТРАДИЦИОН МӘДӘНИЯТЕ

**II Бөтенроссия фәнни-гамәли конференция
(халыкара катнашлык белән)
материаллары**

**КАЗАН
2015**

УДК
ББК
Т65

*Печатается по решению Ученого совета
Республиканского центра развития традиционной культуры*

Составитель:
Э.Ф. Камалова

Т65 Традиционная культура народов Поволжья:
материалы II Всероссийской научно-практической
конференции с международным участием (10-12 февраля
2015 г.). – Казань: Ихлас, 2015. – 733 с.

ISBN

В сборнике представлены материалы II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Традиционная культура народов Поволжья», проходившей в Казани 10-12 февраля 2015 года. Книга будет интересна для культурологов, фольклористов, языковедов-диалектологов, этнографов и всех тех, кто интересуется традиционной культурой народов Поволжья.

Ответственность за аутентичность и точность цитат, имен, названий и иных сведений, а также за соблюдение законов об интеллектуальной собственности несут авторы публикуемых материалов. Материалы представлены в авторской редакции.

**УДК
ББК**

ISBN

© Республиканский центр развития традиционной культуры, 2015

© «Ихлас», 2015

AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS FOLKLORŞÜNASLIĞINDA UŞAQ FOLKLORUNA AİD TƏDQIQATLAR

Ağayeva N.

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu, Bakı

Folklorun elmi-nəzəri əsaslandırılması müəyyən olunmamışdan çox-çox əvvəl həm Azərbaycanda, həm də İngiltərədə folklor nümunələri toplanılır və müxtəlif üsullarla çap olunurdu. Azərbaycanda ilk əvvəllər klassik ədəbiyyat nümunələrində əksini tapan, fərdi cüng və bayazlarda toplanan folklor nümunələri XIX əsrdə yeni ictimai-siyasi zəmində yaranan elmi-pedaqoji iş prosesində öz əhəmiyyətini göstərməyə başlamışdır. İngiltərədə isə yeni kəşflər və imperiya torpaqlarının genişlənməsi nəticəsində xalqların mədəniyyətini, psixologiyasını öyrənmək ehtiyacı yaranmışdı ki, bu da öz növbəsində folklor nümunələrinin toplanması işinə təkan vermişdir.

İngiltərədə folklorşünaslıq tarixində müxtəlif mərhələ bölgüləri var. Bəzi tədqiqatçılar ingiltərədəki folklor tədqiqatlarını iki dövrə bölürlər. Bunlardan birincisi, XVIII əsrdə romantizmin yüksəlişi ilə başlayan dövrüdür. Bu dövr ingilis folklor tədqiqatçılarının, Almaniya və Danimarka folklorşünaslarının tədqiqatlarını davam etdirərək qədim xalq əsərlərinin əntiqçi düşüncəsi və marağı ilə toplandığı (antiquarian) dövrüdür. Bu dövrdəki əsas materiallar xalq mahnılarını, dastan və nağıllarla yanaşı adət və ənənələri, uşaq folklor nümunələrini, falları da əhatə edərək xeyli dərəcədə genişlənir.

İkinci dövr isə İngiltərənin XIX əsrin ikinci yarısında beynəlxalq imperiya quraraq və güclü bir qüvvə olaraq meydana çıxması ilə başlayır. Bu dövrdə ingilislər folklor tədqiqatlarından peşəkarlıqlarını artırmaq və tabeliklərində olan xalqları daha yaxşı idarə edə bilmək üçün istifadə edirlər və bu məqsədlə də hakim olduqları xalqların mədəniyyətlərinin araşdırılması, toplanması və təhlili ilə məşğul olurlar.

Azərbaycan folklorşünaslığında isə uşaq folkloruna aid fəaliyyətləri üç mərhələdə qruplaşdırmaq olar: Birinci mərhələnin başlanğıcı kimi XIX əsrin ortalarını götürmək olar ki, bu mərhələ XIX əsrin ilk yarısından 1920-ci illər arasını əhatə edir. İkinci mərhələ kimi sovet dövründə aparılmış elmi tədqiqat işləridir. Bu zaman kəsmində uşaq folkloru ilə əlaqəli araşdırmalar geniş vüsət almış, elmi-nəzəri əsaslandırılması aparılmışdır. Üçüncü mərhələ kimi müstəqillik qazandıqdan (1991- ci ildən) sonrakı zamanı göstərmək olar.

XIX əsrdə vüsət alan, dünya folklorşünaslıq tarixində Yakob və

Vilhelm Qrimm qardaşlarının fəaliyyətləri sonrakı mərhələdə folklor məsələləri içərisində uşaq folklorunun müstəqilləşməsinə yol açdı. Qrimm qardaşları Almaniyanı qarış-qarış gəzərək xalq nağıllarını toplamış, onları olduğu kimi qələmə almağa çalışmışlar. Variantları nəzərə almasaq, iki yüz süjetdən ibarət olan nağıllar tədqiqatçı qardaşlar tərəfindən müxtəlif əyalətlərdən toplanaraq yazıya alınmış, 1812-1822-ci illər arasında «Uşaq və ailə nağılları» adı altında üç cildə nəşr etdirilmişdir.

Almaniyada vüsət alan toplama və tədqiqat işləri daha sonra digər Avropa ölkələrinə yayılmağa başlamışdır. Bu ölkələrdən biri İngiltərədir. İngilis imperiyası geniş əraziləri özündə birləşdirirdi. Bu ərazilərə daxil olan xalqların həyatını, məişətini, mədəniyyətini – folklorunu öyrənmək zərurəti yaranırdı. Xalqların folklorunu öyrənmək geniş vüsət almışdı. Uşaq folkloruna aid nümunələr də bu zaman toplanmağa və tədqiq olunmağa başlandı. Bu prosesdə təbii ki, uşaqlar üçün tərtib olunan kitablar böyük rol oynamışdır.

Avropada folklor toplanmalarına maraq və elmi tədqiqatlar Rusiyada da bu sahəyə marağı artırmışdı. Rusiya imperiyasını təşkil edən xalqların, eləcə də Azərbaycanlıların psixologiyasını, mədəniyyətini, ədəbiyyatını - folklorunu öyrənməyə yaranan ehtiyac toplama və tədqiqat işlərinə təkan vermişdir. Bu işdə yerli ziyalılar və Tiflisdə çap olunan «Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu» QƏXTMT (SMOMPK – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (1881-1914)) [1] məcmuəsi xüsusi fəallıq göstərirdi.

Azərbaycan uşaq folklorunun birinci mərhələsinin başlanğıcı kimi XIX birinci yarısını götürmək olar ki, bu mərhələ XIX əsrin ortalarından (Mirzə Şəfi Vazeh və İ.Qriqoryevin «Kitabi-türki» (1855) və S.Ə.Şirvaninin tərtib etdikləri tədris vəsaitləri «Rəbiül-ətfal» (1878-ci il) - 1920-ci illər arasını əhatə edir. Bu tarixdə uşaq folkloruna aid nümunələrə Azərbaycanlı ziyalıların tərtib etdiyi tədris kitablarında, XIX yüzilliyin 80-ci illərindən nəşrə başlayan və XX yüzilliyin başlarında da ardıcıl şəkildə çap edilən SMOMPK məcmuəsi başda olmaqla müxtəlif uşaq mətbuat orqanlarında da («Məktəb», «Babayi-Əmir», «Rəhbər», «Dəbistan» və s. jurnallar) rast gəlinir. Bu da öz növbəsində Azərbaycan uşaq folkloruna dair məqalə və yazıların meydana çıxması üçün geniş imkanlar açmışdır. Dövri mətbuatda Azərbaycan uşaq folklorunun tapmaca, nağıl, nəğmə, oyun və sair janrlarına aid örnəklər çap edilməklə yanaşı, onlar barədə ilkin

mülahizələr də söylənmiş, bu materiallar bu və ya digər baxımdan təhlilə cəlb olunmuşdur.

Uşaqların savad alması, mənəvi cəhətdən sağlam gəncliyin yetişməsinə XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində tərtib olunan müntəxəbat, əlifba və oxu kitablarının böyük əhəmiyyəti olmuşdur. Dərsliklərdə uşaqların yaş səviyyəsinə, biliyinə uyğun folklor nümunələrinin salınmasına diqqət yetirilmişdir. Tərtibçilər çox vaxt özlərinin topladığı nağıl, layla, atalar sözü, tapmaca, yanılımac və nəğmələrlə yer vermiş, toplularda öz əksini tapan nümunələrdən də istifadə etmişlər.

Bu dövrdə işıq üzü görən dərsliklər çoxluq təşkil edir. Nümunə kimi, A.Çernyayevski və S. Vəlibəyovun «Vətən dili» (I hissə, I nəşr, Tiflis, 1883, II hissə, I nəşr, Tiflis, 1888), R.Əfəndiyevin «Uşaq bağçası» (I nəşr, İstanbul, 1898 və IV nəşr, Bakı, 1912), «Bəsürətül-əfal» (Bakı, 1901), M.Mahmudbəyov və başqalarının «İkinci il» (Bakı, 1908 və 1912-ci il nəşrləri), A.Şaiqin «Uşaq gözlüyü» (Bakı, 1910 və 1919-cu il nəşrləri), «Gülzar» (Bakı 1912), F.Köçərli «Balalara hədiyyə» (1912-ci il), Mirzə Abbas Abbaszadənin «Birinci il tatar əlifbası» (IV nəşr, Bakı, 1913) və A.Əfəndiyevin «Son türk əlifbası»nı (Bakı, 1919) misal göstərə bilərik.

XX yüzilliyin ilk onilliyindən etibarən Azərbaycan folklorşünaslığında uşaq folklorunun yeni inkişaf meyarları yaranmış, maarifçi-ziyalıların uşaq yaradıcılığına-folkloruna olan marağı xeyli güclənmişdir. Uşaq folklor örnəkləri pedaqoji fikrin yayılması və mənimsənilməsi üçün əsas vasitə kimi geniş istifadə obyektinə çevrilmişdir. Eynalı Sultanov, Rəşid bəy Əfəndizadə, Teymur bəy Bayraməlibəyov, Firudin bəy Köçərli, Yusif Vəzir Çəmənəminli, Mahmud Mahmudbəyov və onlarla başqa şəxsiyyətlər xalq ədəbiyyatı ilə yaxından məşğul olmağa başlamışlar.

Azərbaycanda uşaq folkloru ilə əlaqəli toplama və elmi-nəzəri, pedaqoji işlərin aparıldığı zamandan əsr yarım əvvəl İngiltərədə toplama və nəşr işləri həyata keçirilmişdir. Bu mərhələdə «Ana qaz» (Mother Goose) uşaq folkloru toplusunu qeyd etmədən keçmək mümkün deyil. Belə ki o, ingilis dilində danışılan ölkələrdə ən məşhur və ən çox oxunan kitabdır. Buraya şən şeirlər, dəcəl uşaq mahnıları, atalar sözləri, zərbi-məsəllər, hazırcavab tapmacalar, təkərləmələr,nağıllar, oyunlar və ingilis folkloruna aid digər janrlar daxildir. İlk dəfə 1760-cı ildə İngiltərədə Con Nyuberi (John Newbery) tərəfindən toplanan və nəşr olunan bu toplu o vaxtdan bəri hər il dərc olunur.

Birinci mərhələdə uşaq folkloru ilə maraqlanan ilk ingilis

tədqiqatçılardan Ceyms Orçard Hollivelin (James Orchard Halliwell) adını qeyd etmək lazımdır. O, yüzlərlə uşaq mahnısını, qafiyəli şeirlərini, nağıllarını və şifahi xalq yaradıcılığının digər nümunələrini «İngilis uşaq nəğmələri» (The Nursery Rhymes of England, 1842) [2] və «İngiltərədə məşhur nəğmələr və uşaq nağılları» (The Popular Rhymes and Nursery Tales of England, 1849) [3] adlı kitablarında toplamış və ictimaiyyətə təqdim etmişdir.

Daha sonra bu sahəyə maraq artır və İngilis folklorşünaslığında ikinci mərhələ başlayır. 1860-cı ildə İngiltərədə Con Fransis Kempbel (John Francis Campbell) (1823-1885) tədqiqatları ilə elm aləmində tanınmağa başlamışdır. Həmin il Kempbel şifahi toplanmış klassik «Qərb dağlarının məşhur xalq nağılları» (Popular Tales of the West Highlands) [4] adlı ilk iki cildlik kitabını çap etdirmişdir. Daha iki cildi 1862-ci ildə nəşr olunmuş, dördüncü cildə bütünlüklə mifologiya və ənənələr verilmişdir. Onun Yakob və Vilhelm Qrimm qardaşları ilə sıx əlaqələri olmuşdur. Qrimm qardaşları ilə sıx intellektual şəbəkədən ilhamlanan ingilis alimi Piter Kristen Asbjörnsen (Peter Christen Asbjørnsen) və Jørgen Mo (Jørgen Engebretsen Moe) Norveçdə Skandinav tarixi abidələrinə, Corc Ueb Dasent (George Webbe Dasent) isə canlı ənənələrə müraciət etmişdir. Sonra C.U. Dasent öz yaxın dostu C.F.Kampbeli «Qal dilli» yaylaq kəndlərində Qrimm qardaşlarının alman, Asbjörnsen və Jørgen Monun isə norveç kəndlərində apardıqları tədqiqatları təkrarlamaq üçün çağırmışdır.

XX əsrin sonuna doğru Qərbdə yeni bir nəzəriyyə – Antropoloji nəzəriyyə formalaşmış, təşəkkül tapmışdır. «Antropoloji» nəzəriyyə ingilis alimi E.Teylor və onun davamçısı şotland alimi E.Lenqin adı ilə bağlıdır. Dünya sivilizasiyasının ilkin ədəbi-fəlsəfi qəlbini öyrənməyə çalışmış Edvard B. Teylor «İbtidai mədəniyyət» (Primitive Culture) adlı kitabını çap etdirir. Tədqiqatda ayrı-ayrı xalqların, tayfaların, etnik birliklərin tarixi, məişəti, psixoloji mahiyyəti, dini fəlsəfi baxışlarının eyniyyəti ilə bağlıdır. Nəzəriyyənin adı da ümumi psixi oxşarlığa uyğun seçilərək «Antropoloji» nəzəriyyə adlandırılmışdır.

Edvard B. Teylor «İbtidai mədəniyyət» [5] adlı iki cildlik (I cild 1865-ci il, II cild 1870-ci il) (təkrar nəşrlər 1871, 1889) kitabının 1871-ci ilki I cildində mədəniyyətin və ya sivilizasiyanın müəyyən qanunlar çərçivəsində təzahürü, təsnifat metodu, dəlillərin müzakirəsi, mədəniyyətin sabitlik, dəyişkənlik və yaşama mərhələlərinin ardıcılığı kimi məsələlərdən bəhs etmişdir.

Mədəniyyətin inkişaf mərhələləri, vəhşilikdən mədəni həyata keçid, cəmiyyətin təkamül prosesində tarixi, etnik və mənəvi dəlillərin rolu

əsas mövzular olmuşdur. Xüsusilə arxeoloji qazıntılar sivilizasiyanın aşağı mərhələlərində insanın qədimliyini bildirir. Daş dövrü izlərinin, yaşayış və dəfn yerlərinin qazıntılarından toplanmış dəlillər ibtidai mədəniyyətin varlığını bütün dünyaya sübut edir.

Müəllif tədqiqat işində mədəniyyətin qalıqlarını göstərməyə çalışmışdır. Uşaq oyunları, şans oyunları, ənənəvi məsəllər, uşaq şeirləri, atalar sözləri, tapmacalar və digər folklor nümunələri bu qalığın əhəmiyyətli tərkib hissəsini təşkil edir. Eyni zamanda qurbanlıq ayinləri, boğulan insanı xilas etməkdən qorxma, gizli elm hesab olunan sehrlə güc, cadugərlik, falçılıq, ruhçağırma kimi xürafatlar «İbtidai mədəniyyət» kitabında öz əksini tapmışdır.

Kitabın V və VI fəsillərində ünsiyyət vasitələri hesab olunan səslər, jestlər, dil, sait və samitlərin tələffüzü, vurğu, heyvan çağırma, uşaq dili, musiqi alətləri, səslərə görə heyvanları öyrənmə, səsin məsafəyə görə dəyişməsi kimi bütün emosional ifadə vasitələrinin yaranması və inkişafı haqqında danışılır.

Bundan başqa E.Teylor ibtidai insanların əl və ayaq barmaqları ilə sayma, hesablama sənətinin öyrənməsindən, riyaziyyatın inkişafına aid dəlillərdən də bəhs edir. VIII-IX-X fəsillərdə isə ibtidai insanların fantastik təsəvvürləri, mifologiya haqqında geniş məlumat verir.

«İbtidai mədəniyyət» adlı kitabının 1889-cu ildə nəşr edilmiş II cildində E.Teylor animizm nəzəriyyəsindən bəhs edir. Animizm - ruhların mövcudluğu, onların heyvanların, insanların həyatına, ətraf aləmin predmetinə və hadisələrinə təsir etməsinə inanılan sitayiş üsuludur. Bu inanca görə hər şeyin ruhu vardır. Eyni zamanda qədim insanların təbiət qüvvələrinə sitayiş etməsi, qurban kəsməsi göstərilir. E.Teylor öz kitabında animizm haqqında iki fikri xüsusilə qabarıq qeyd etmişdir:

1. ruh varlığın məhvindən, yəni, daşdığı cismin ölümündən sonra da maddi həyatda fəaliyyətini davam etdirir;
2. bədənə ayrılıb gerçək dünyanı tərk edir və ilahi aləmin yüksəkliyinə qalxır.

Müəllifin tədqiqatın birinci cildində uşaq yaradıcılığı ilə əlaqəli apardığı tədqiqat işi daha çox maraq doğurur. Tədqiqat işində o, mədəniyyətin qalıqlarını göstərməyə çalışmışdır. Uşaq oyunları, uşaq şeirləri, tapmacalar və digər uşaq folklor nümunələri bu qalığın əhəmiyyətli tərkib hissəsi kimi tədqiqata cəlb olunur [6].

XIX əsrin sonlarına doğru İngiltərədə Cozef Yakob (Joseph Jacobs) uşaqlar üçün çoxlu sayda nağıl kitabları yazmış və nəticədə ingilis folklorşünaslıq elmi daha da inkişaf etmişdir. «Nutt» nəşriyyatı

tərəfindən dörd il ərzində beş yeni əsər meydana gəlmişdi: «İngilis xalq nağılları»(1890), «Kelt xalq nağılları» (1892), «Hind xalq nağılları» (1892), «Daha çox ingilis nağılları» (1894) və «Daha çox Kelt nağılları» (1894) [7].

Eləcə də Alisa Berta Qommenin (Alice Bertha Gomme) folklorşünaslıq fəaliyyətləri də böyük əhəmiyyət kəsb edir. Onun yaradıcılığı özündə toplanmış və sistemə salınmış çoxlu miqdarda oyun və əyləncə materialı ehtiva edir. Xanım Alisa Berta Qommenin iki cildlik «İngiltərə, Şotlandiya və İrlandiyanın ənənəvi oyunları» (The Traditional games of England, Scotland and Ireland, 1894-98) [8] və Norman Duqlasın London küçə oyunları (London Street Games, 1916) [9] kitablarının hamısında mahnılar mövcüddür. Həmin dövrün tədqiqatçılarından Henri Boltonun Uşaq sanamaları (The Counting-out Rhymes of Children, 1888) [10] kitabı digərlərindən fərqli olaraq oyunların tərkibindəki mahnılardan ibarətdir.

1904-cü ildə Robert Ford «Uşaq şeirləri, uşaq oyunları, uşaq nəğmələri, uşaq nağılları» (Children's Rhymes, Children's Games, Children's Songs, Children's Stories) [11] adlı kitabında uşaq mahnıları, sanamalar, uşaq oyun mahnıları, balladalar, yumorlar, məsəllər, məktəb əhvalatları, zarafatlar, uşaq nağılları və s. müxtəlif folklor janrlarına aid çoxlu sayda nümunələr vermişdir [12].

Laura F. Kredi 1916-cı ildə yazdığı «Sehrli nağılların öyrənilməsi» (Study of Fairy Tales) adlı kitabında nağılların kiçik yaşlı uşaqların həyatında önəmli rol oynadığını və nağılların beş, altı, yeddi yaşlı uşaqlar üçün tədris planının kiçik bir hissəsini təşkil etməli olduğunu qeyd edir. Uşaq bağçalarında və ibtidai siniflərdə müəllimlər tərəfindən nağılların həvəslə keçirilməsinin, həyatda baş vermiş hadisələrin nağıllar vasitəsilə uşaqlara ifadəli şəkildə izah olunmasının əhəmiyyətini nümayiş etdirir. Bu fikrə qarşı olaraq Mariya Edjvort sehrli nağıllar haqqında belə deyir: «Uşaqlar sehrli nağıllara üstünlük versələr də bu o demək deyil ki, onlar faydalı bilik əvəzinə fantastik fikirlərlə beyinlərini doldurmalıdırlar». Uşaqlar nağıllar vasitəsilə həyatı daha yaxşı anlamaqla bərabər eyni zamanda əylənirlər.

Müəllif nağılların öyrənilməsində Marqarita Hant tərəfindən toplanmış «Qrimm qardaşlarının məişət nağılları» (Grimm's Household Tales), Andryu Lanqın dəyərli qeydləri və girişi ilə başlayan, bir neçə cildə toplanmış «Sehrli kitablar» (Fairy Books) adlanan nağıllar kitabı, Cozef Yakobun «İngilis xalq nağılları» (English Fairy Tales), «Daha çox ingilis nağılları»(More English Fairy Tales), «Hind nağılları» (Indian Fairy Tales), Corc V. Dasentin «Norveç nağılları» (Norse

Tales), Keyt D. Viqqin və Nora A. Smitin «Sehrlı kitabxana» (The Fairy Library), Klifton Consonun «Sehrlı kitablar» (Fairy Books) kimi mənbələrə xüsusi diqqət yetirmişdir.

Laura F. Kredi öz kitabında sehrlı nağılların əhəmiyyətini, tarixini, mənsəyini, təsnifatını, uşaqlar üçün nağılların xüsusi prinsiplərə əsasən seçilməsini, nağılların söyləniş tərzinin əhəmiyyətini qeyd etmişdir.

Tədqiqatçı nağılların əhəmiyyətindən bəhs edərkən göstərir ki, bəzi şəhərlərdə uşaqlar üçün parklarda dövlət tərəfindən nağıl qəhrəmanlarına heykəllər ucaldılmışdır. Bunlara Parisdə Çarlz Perronun şərafinə və onun yaratdığı sehrlı nağılların unudulmaması üçün Tyuleri bağçasında qırmızı papaq, yatmış gözəl, çəkməli pişik, baş barmağım, mavi saqqal kimi nağıl qəhrəmanlarının heykəllərini misal göstərə bilərik. Memar Lüdvıq Hoffmanın ideyasına əsasən 1913-cü ildə Berlində Fridrixşeyn parkının girişində «Sehrlı nağıl fəvvarəsinin» tikilməsi və burada da qırmızı papaq, Hans və Qretel, çəkməli pişik, göyçək Fatimə (Cinderella) kimi nağıl qəhrəmanlarının heykəllərini ucaldılması uşaqlara qayğıdan irəli gəlir.

Kitabda sehrlı nağılların təhsildəki dəyərindən də bəhs edilmişdir. Belə ki, nağıllar uşaqların həyatına şənlik gətirir, xüsusi rəng qatır. Onların şənlənməsi isə fiziki sağlamlıqlarına, əqli inkişaflarına və onların hisslərinə birbaşa təsir etdiyi üçün təhsil sistemində də nağıllardan istifadə əhəmiyyətlidir. Nəticədə özünü sərbəst ifadə edə bilən, sosialyönlü, inkişaf etmiş savadlı insan yetişir.

Bu günkü nağıllar keçmişdə mövcud olmuş primitiv mərhələlərin məhsuludur. Nağıllar uşaqlara dəqiq müşahidə gücü qazandırır, onlarda təcrübə aparmaq, diqqət yetirmək, görmə və təhlil etmə qabiliyyətini artırma imkanı verir. Eyni zamanda nağıllar uşaqların nitq qabiliyyətinin, dilinin inkişaf səviyyəsinin, onlarda məntiqi nəticənin, fikirləri ardıcıl düzmə vərdişlərinin artmasına səbəb olur.

Müəllif eyni zamanda nağılların uşaqların maraqları çərçivəsində seçilməsinin, uzun, qəliz, yorucu, anlaşılmayan nağıllarla uşaqların beynlərinin yorulmamasını təmin edilməsinin vacibliyini xüsusilə vurğulamışdır. Laura F. Kredi tədqiqat işində sehrlı nağılların tarixindən də bəhs etmişdir [13].

Uşaq folkloru ifadəsi Rusiyada isə XIX əsrin ortalarında işlədilmişdir. Rusiyada uşaq folklorunun ilk toplayıcısı və onu xalq yaradıcılığı içərisində ilk dəfə olaraq ayrıca bölüm kimi təsnif etmiş etnoqraf P.V. Şeyn olmuşdur. Rus elmi folklorşünaslığında 1926-cı ildə rus tədqiqatçısı Q.S.Vinoqradov tərəfindən elmi münasibət bildirilmiş, elmi-nəzəri əsaslandırılması isə O.İ.Kapitsa tərəfindən aparılmışdır. Son

illərin uşaq folkloruna həsr olunmuş tədqiqat işlərində əsasən V.Anikinin təsnifatı əsas götürülür və bir çox görkəmli folklor tədqiqatçıları bir çox xalqın uşaq folkloru materiallarının təhlilini verərkən bu təsnifata istinad edirlər.

Azərbaycanda «Uşaq folkloru» anlayışının işlənməsinə Ə.Qarabağlının 1961-ci ildə çap olunmuş «Məktəbdə şifahi xalq ədəbiyyatının tədrisi» adlı kitabında, eləcə də 1968-ci il tarixində çap olunmuş «Azərbaycan ədəbiyyatının tədrisi metodikası» adlı dərsliyinin «Məktəbdə şifahi xalq ədəbiyyatının tədrisi» nə həsr olunmuş bölümündə əhatəli şəkildə rast gəlinir [14]. Əlbəttə Azərbaycan uşaq folklorunun toplanması və tədqiqi tarixi bu tarixlərdən çox-çox əvvəllərə aiddir. XIX son rübündən üzü bəri uşaq folklorunun toplanmasını və tədqiqi ilə məşğul olunur. Belə ki, XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində yaranan yeni tipli ilk Azərbaycan tədris kitablarında («Vətən dili», «Uşaq aləmi», «Uşaq bağçası», «Bəsirətül-ətfal», «İkinci il», «Balalara hədiyyə», «Uşaq gözlüyü» və s.) biz uşaq folklorunun geniş yer tutduğunu görürük.

Azərbaycan uşaq folklorunun ikinci mərhələsi kimi sovet dövründə aparılmış elmi tədqiqat işləri öz keyfiyyət və kəmiyyəti ilə fərqlənir. Bu zaman kəsmində uşaq folkloru ilə əlaqəli araşdırmalar geniş vüsət almış, elmi-nəzəri əsaslandırılması aparılmışdır. Bu dövrdə Y.V. Çəmənəminli, V.Xulufu, H.Zeynallı, M.H. Təhmasib, Ə.Axundov, Ə.Qarabağlı, V.Vəliyev, P.Əfəndiyev, A.Nəbiyev və R.Qafarlı həm toplama işi görmüş, həm də toplanmış nümunələr əsasında folklorun bu sahəsinə aid sanballı elmi əsərlər yazmışlar.

Tədqiqatçılardan ilk olaraq Y.V. Çəmənəminli həm bədii yaradıcılığında, həm də araşdırmalarında folklorla dərinləndən maraqla göstərmişdir. O, Azərbaycan nağıllarının toplanması və öyrənilməsi ilə də yaxından məşğul olmuşdur. Y.V. Çəmənəminli yazırdı: «Bu mədəniyyətin əsrarını bilmək üçün xalq ədəbiyyatımız, bilxassə nağıllarımız qiymətli vasitə ola bilər. Nağıl xalq ədəbiyyatının mühüm bir qismini təşkil eləyən hekayələrdir ki, çox vaxt zahirən xəyali göründüyü halda, dərin bir fəlsəfəyə istinad edir» [15]. Tədqiqatçı eyni zamanda janrın təsnifini verməyə də təşəbbüs göstərmişdir.

V.Xulufu və H.Zeynallı tapmacalardan ibarət iki kitab buraxdımışdılar. Hər ikisi quruluşu, tərtibat prinsipi və materiallarının zənginliyinə görə əvvəlki toplulardan əsaslı şəkildə fərqlənirdi. V.Xulufu tapmacaları əlifba sırası ilə vermiş və hər birinin sonunda toplandığı yeri göstərmişdir. Nümunələrdə dialekt, şivə xüsusiyyətləri gözlənilmiş, əksəriyyəti variantları ilə bir yerdə verilmişdi.

H.Zeynalli Azərbaycan folklorşünaslığında ilk dəfə olaraq tapmacaların təsnifatını aparır, quruluşuna, formasına görə onları – «sadə cümlələrdən ibarət qısa tapmacalar», «iki misralı və yaxud daxili qafiyəli bir cümlədən ibarət tapmacalar», «üç, dörd və yeddi misradan ibarət tapmacalar» olmaqla üç qrupa ayırır.

M.H. Təhmasib Azərbaycan nağıllarının tədqiqi ilə bərabər bu örnəklərin nəşri ilə də məşğul olmuşdur. Üç və beş cildlik (1932-1942; 1959-1961) Azərbaycan nağıllarının nəşri məhz onun fəaliyyəti ilə bağlıdır. Onun bu nəşrlərə yazdığı izah və qeydlər, ön söz və elmi istiqaməti ilə fərqlənmişdir. M.H. Təhmasibin «Əfsanəvi quşlar» və «Azərbaycan xalq ədəbiyyatında div surəti» əsərləri irihəcmli və faktlarla zəngin məqalələri var. Alimin «Div», «Simurq quşu», «Əjdaha», «Hatəm», «Süleyman», «Qaf» kimi folklor obraz və anımları barədəki fikirləri xüsusi maraq doğurmuşdur.

Ə.Axundov «Azərbaycan folkloru antologiyası» toplusunun «Uşaq nəğmələri», «Tapmacalar», «Nağıllar», «Oyunlar» bölmələrində uşaq folklorunun düzgi, sanama, acıtma, yanıltmac, layla, oxşama, əyləndirmə, bəsləmə, arzulama nümunələrinə aid xeyli təzə nümunələr toplayıb çap etdirmişdir.

Ali məktəblər üçün hazırlanan dərslər vasitələrində uşaq folkloru məsələləri daha ətraflı şərh olunmuşdur. Belə ki, P.Əfəndiyevin «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» kitabının bir fəslə «Uşaq folkloru» [16] adlanır. Bu fəsildə uşaq folklorunun ideya-məzmunu, əsas janrları haqqında maraqlı fikirlər söylənilmişdir. Alimin «Məktəb kitabxanası» seriyasından buraxılan «Xalqın söz xəzinəsi» [17] kitabının bəzi bölmələrini (qədim əmək və mərasim nəğmələri, bayatılar, atalar sözləri, dastanlar, aşıq poeziyası) çıxmaq şərti ilə uşaq folkloru toplusu adlandırmaq mümkündür.

V.Vəliyevin «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» və «Azərbaycan folkloru» [18] dərsliklərində də uşaq folklorumuzun təhlilinə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Müəllif qısa şəkildə Azərbaycan uşaq folklorunun toplanmasından, nəşri və tədqiqi tarixindən danışır, uşaq folklorunun təsnifatını aparır, əsas janrların bədii keyfiyyətlərindən, quruluşundan, ideya və məzmunundan danışır.

Uşaq folklorumuzun toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsində fəaliyyət göstərən alimlərdən biri də A.Nəbiyevdir. Onun «Azərbaycan folklorunun janrları» (I hissə) [19] monoqrafiyasında və bir çox məqalələrində böyüklərin folklor yaradıcılığından uşaqlara keçən uşaq folkloru nümunələrinin mənşəyindən danışılır, onların xalq həyatında yeri barədə fikirlər təhlil olunur. «Azərbaycan-özbək folklorunun

qarşılıqlı əlaqəsi» [20] adlı monoqrafiyasında folklorşünas-alim iki qohum xalqın uşaq folkloru materialları üzrə paralel müqayisələr aparır, sanama, tapmaca, nağıl, acıtma, yanıltmac kimi uşaq folkloru janrlarının mənşəyi, qarşılıqlı əlaqəsi və forma xüsusiyyətlərindən danışaraq Azərbaycan uşaq folkloru nümunələri hələ tam toplanmamış və özbək uşaq folkloru ilə müqayisədə az tədqiq edildiyini göstərir. Özbək və Azərbaycan xalqlarının ən qədim oyunlarında forma və məzmun yaxınlığı hər şeydən əvvəl həmin xalqların mənşə əlaqələrindən irəli gəldiyini qeyd edir. A.Nəbiyevin «El nəğmələri, xalq oyunları» [21] kitabında oyunların formalaşması, inkişaf mərhələlərindən danışılır. Nümunə verilmiş oyunlar təhlil süzgecindən keçirilir və onların elmi təsnifatı aparılır. Alimin «Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası» seriyasına daxil olan iki folklor toplusunda («Nəğmələr. Andlar. İnanclar» və «Azərbaycan xalq nağılları») çox sayda uşaq folkloru nümunələri çap olunmuşdur. Alimin Türkmən uşaq folklorunun təhlilinə həsr etdiyi monoqrafiyası da bu sahədə atılan uğurlu addımlardan sayılmalıdır.

Bu mərhələdə folklorşünas T.Fərzəliyevin topladığı uşaq folklor nümunələrinə - tapmacalar, laylalar, nazlamalar, düzgülər, sanamalar, yanıltmaclar, dolama və öcəşmələrə «El cələngi» (Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası) seriyası) toplusunda xeyli yer ayrılmışdır.

Zahid Xəlilin «Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı» kitabı uşaq folklorumuzun təhlilindən bəhs edən oçerklə başlanır. İ.Qasımov «Tapmaca - xalq riyaziyyatıdır» məqaləsində tapmacaların inkişaf mərhələlərindən bəhs açır. Ə.Quliyev «Yanıltmacların toplanması və nəşri haqqında» məqalələrində janrın bədii keyfiyyətlərindən və tədqiqat tarixindən danışır, T.Məmmədova «Uşaq oyunları» haqqında məqaləsində oyunların spesifik xüsusiyyətləri və təsnifatı ilə bağlı maraqlı fikirlər irəli sürür. Q.Namazov «Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı», F.Fərhadov və A.Hacıyev «Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı tarixi (I hissə)» dərslərlərindən uşaq folklorumuzun bir sıra janrları barədə mübahisəli fikirlər irəli sürürlər. Musiqişünas T.Kərimova «Azərbaycan beşik mahnıları və uşaq nəğmələri» adlı namizədlik dissertasiyasında və məqalələrində laylaların, oxşamaların və uşaq nəğmələrinin xalq musiqisi ilə əlaqəsindən söhbət açır. Q.Paşayev «Kərkük folklorunun antologiyası»nda beşik nəğmələrinə, matallara (uşaq nağıllarına), uşaq oyunlarına, çaşırtmalara geniş yer ayırmışdır. B.Abdulla Cənubi Azərbaycandan toplanan uşaq folkloru nümunələrini «Arazam, Kürə bəndəm» kitabına salmışdır.

Azərbaycan uşaq folklorunun ayrı-ayrı janrlarından ibarət kitabların nəşr edilməsi də təqdirə layiq hadisədir. Bunlara S.Axundovanın «Xalq uşaq oyunları», Beytulla Şahsoylunun «Qarı nənə və övladları», «Nağıllar», «Tapmacalar», «Yanıltmaclar» və başqalarını misal göstərə bilərik. Elçin Aslanov «El-oba oyunu xalq tamaşaları» [22] adlı tədqiqat işində 124 uşaq oyununun adını çəkir və onların necə oynanıldığı haqqında məlumat verir.

Beləliklə, Azərbaycan ədəbiyyatının bu və ya digər sahəsini araşdıran alimlərimiz M.Təhmasib, Ə.Qarabağlı, F.Fərhadov, V.Vəliyev, P.Əfəndiyev, A.Nəbiyev, Ə.Həşimov, Z.Xəlilov, Q.Namazov, A.Hacıyev, S.Axundova, T.Məmmədova, T.Kərimova və başqalarının məqalə, dərslik və toplularında az-çox uşaq folkloruna toxunulmuş, bir sıra maraqlı və mübahisəli fikirlər irəli sürülmüşdür.

Bu mərhələnin son illərində - 1988-ci ildə R.Qafarlı «Azərbaycan uşaq folkloru» [23] mövzusunda dissertasiya işi ilə uşaq folklorunun şifahi xalq ədəbiyyatındakı yerini müəyyən etmiş, mənşəyini, inkişaf dinamikasını, toplanması, nəşri və s. kimi aktual problemlərin elmi-nəzəri əsaslarını müəyyənləşdirmişdir.

İngilis uşaq folklorunun ikinci mərhələsinin tədqiqatları içərisində daha konkret materialların tədqiq olunduğunu da müşahidə edirik. Bu konkret uşaq folklor janrları isə İyona və Piter Opinin «Uşaq nəğmələri Oksford lüğəti» (The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes, 1951) [24], «Məktəblilərin folkloru və dili» (Lore and Language of Schoolchildren, 1959), «Küçədə və uşaq meydançalarında uşaq oyunları» (Children's Games in Street and Playground, 1969) [25], «Meydançadakı insanlar» (The People in the Playground, 1994) [26] və «Əşyalarla uşaq oyunları» (Children's Games with Things, 1997) [27] adlı kitablarında elmi cəhətdən əsaslandırılmışdır. «Folklor və dil» (Lore and Language) adlı kitabda tədqiqatçılar uşaq folklorunun sərhədlərini ləqəb qoyma, iltifat göstərmə, zarafatlaşma, tapmaca vermə kimi anlayışlar ilə genişləndirmişdirlər.

Uşaq folklorunun özünəməxsus xüsusiyyətləri var. Nağıl, oyun və ya digər folklor nümunələri böyüklərə uşaqları daha yaxşı anlamaqda yardım edir, uşaqların nəyi sevdiyini göstərir. Uşaq folklorunun yüz illiklər boyu keçdiyi yolu İona və Piter Opinin, «Məktəblilərin folkloru və dili» (Lore and Language of Schoolchildren) [28], Alan Dands tərəfindən redaktə edilmiş Paul Qamp və Brayen Satton-Smitin «Uşaq oyunlarında uşağın rolu» (The It Role in Children's Games) kimi folklorun öyrənilməsinə dair tədqiqat işləri var [29].

Azərbaycan uşaq folklorunun üçüncü mərhələsi kimi müstəqillikdən sonrakı zamanı göstərmək olar. Bu zaman kəsmi Azərbaycan folklorşünaslığında yeni bir mərhələ kimi səciyyələnir.

Sovet dövründə uşaq folkloru ilə əlaqəli tədqiqat işi apararı P.Əfəndiyev, A.Nəbiyev, Z.Xəlilov, Q.Namazov, R.Qafarlı bu dövrdə də elmi fəaliyyətlərini genişləndirib şaxələndirirlər.

Azad Nəbiyevin elmi rəhbərliyi ilə tədqiqatçı Sevinc Musayeva özünün namizədlik işində Azərbaycan - Türkmən folklor əlaqələrini öyrənir, bu əlaqələr zəminində isə hər iki qohum xalqın uşaq folkloru nümunələrini tədqiqata cəlb edir [30].

Ulu öndər H.Əliyevin təşfiq və dəstəyi ilə yaradılan AMEA Folklor İnstitutunun bu mərhələdə fəaliyyətləri danılmazdır. Folklor İnstitutunun hazırlayıb nəşr etdirdiyi «Azərbaycan folkloru antologiyası»nın bütün cildlərində «Uşaq folkloru» başlığı altında ayrıca bir bölmə var ki, bu da bu sahəyə ayrılan diqqətin təzahürüdür.

Uşaq folklorunda əsas predmet uşaq, uşaq dünyasıdır, uşaq folklorunun özünəməxsus xüsusiyyətləri, obyektı, mövzusu vardır. Bütün bu xüsusiyyətlər onun janryaratma qabiliyyətini də üzə çıxarmağa yardım edir. Janrlar isə lirik, epik və dramatik növ içində formalaşır. Bu növlərdə yaranan janrlar bir-birindən tamamilə fərqlənir, həm şəkli cəhətdən, üslub cəhətdən, həm də forma cəhətdən janrları bir-birindən asanlıqla fərqləndirmək olur.

Azad Nəbiyevin «Azərbaycan uşaq folkloru» adlı kitabında uşaq folkloru, onun təsnifi məsələlərindən danışıılır. Eyni zamanda işlək olan janrlar, yeni yaranan janrlar haqqında məlumat verilir. Janrların forma və məzmun keyfiyyətləri təsvir olunur [31].

Azad Nəbiyevin 2009-cu ildə nəşr etdirdiyi «Azərbaycan xalq ədəbiyyatı» [32] iki hissədən ibarət möhtəşəm bir tədqiqat əsəridir. Dərslidə yer alan bölümlərdən biri uşaq folkloru adlanır və onun problemlərindən bəhs edir. A.Nəbiyevin tədqiqatında bu problemin əsas mahiyyəti uşaq folkloru janrlarının uşaqların yaş xüsusiyyətlərinə uyğun səciyyələndirilməsidir. Kiçikyaşlı uşaqlara bu folklorun lirik janrlarında olan nümunələr, nisbətən böyük uşaqlara isə epik və dramatik növdə yaradılan janrlara aid nümunələr verilir və təhlil edilir.

Professor Bəhlul Abdullanın folklorumuzun toplanması, tərtibi və nəşri sahəsindəki xidmətləri də danılmazdır. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı - antologiya» 1-ci və 2-ci kitab (2001), «Məktəbəqədər uşaqlar üçün folklor antologiyası» (2001), «Azərbaycan nağılları» (2004), «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı antologiyası» (2004),

«Azərbaycan folkloru» (2005), «Azərbaycan xalq uşaq oyunları» (2008) və s. gərgin əməyin bəhrəsidir.

Qafqaz Universitetinin təşkil etdiyi I və II Beynəlxalq türk xalqları uşaq ədəbiyyatı konqresi (2008 və 2012-ci illərdə) bu mərhələdə görülmüş əsas işlərdəndir. Bu konqres ümumən uşaq ədəbiyyatına həsr olunsada uşaq folkloru bölməsində bu mövzuda araşdırma aparana həm yerli, həm də xarici tədqiqatçılar (A.Ülgen, A.Kokieva, Ç.Z. Çetin, Ş.Çivıtcı, N.Kayabaşı, E.Yurdoğlu, E.Artun, F.Arslan, F.Söylemezoğlu, Z.Erdoğan, G.Dellal, H.Özcan, M.Şenel, O.Şen, Z.Xəlil, Z.Çağımalar, X.Kərimova, T.Salamoğlu, R.Əliyev və s.) elmi məqalələrlə təmsil olunmuş, bu sahə ilə əlaqəli son dövrlərdə əldə olunan nailiyyətləri elmi içtimaiyyətlə bölüşmüşlər [33].

Bilal Həsənlının Azərbaycan uşaq ədəbiyyatının son nailiyyətlərindən sayılan «Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı» dərslisinin bir bölməsi (Şifahi xalq ədəbiyyatı uşaq mütaliəsində) də uşaq folkloruna aiddir. Burada uşaq folklorunun növ və janrları təsvir olunur [34].

Bu dövrün ən son nailiyyəti kimi R.Qafarlının 2013-cü ildə çap olunan 540 səhifədən ibarət «Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikas» [35] adlı monoqrafiyası Azərbaycan uşaq folklorunun nəzəri əsaslarını, mənşəyini, yaranma yollarını, nəşri, toplanması və araşdırma tarixi kimi aktual problemlərdən bəhs edir.

Məqalədə Azərbaycanda və İngiltərədə uşaq folkloru ilə əlaqəli araşdırmalar təsvir və təhlil olunmuşdur. Lakin təbii ki, bütün tədqiqat işlərini araşdırmaya cəlb etmək mümkün deyildir. Buna baxmayaraq uşaq folkloruna olan marağı göstərilən tədqiqatlar vasitəsi ilə də sezmək mümkündür. Yuxarıda qeyd olunanlarla yanaşı müasir zamanda həm Azərbaycan, həm də ingilis folklorşünaslığında uşaq folklorunun aktual problemləri müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən tədqiq olunması davam edir.

Edebiyat

1. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (1881-1914).
2. James Orchard Halliwell. The Nursery Rhymes of England. – London: Percy Society, 1842.
3. James Orchard Halliwell. The Popular Rhymes and Nursery Tales of England. – London: John Russell Smith, 1849.
4. John Francis Campbell. Popular Tales of the West Highlands. – Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1860.
5. Edward B. Taylor. Primitive Culture. – Vol. II. – New York: Henry Holt And Company, 1889.

6. Edward B. Taylor. *Primitive Culture*. – Vol. II. – New York: Henry Holt And Company, 1889.
7. *History of British Folklore*. – Vol. 1, s. 269.
8. Alice Bertha Gomme. *The Traditional games of England, Scotland and Ireland*. – Vol II. – London: David Nutt, 270-71 Strand, 1898.
9. Norman Douglas. *London Street Games*. – London: St. Catherine Press, 1916.
10. Henry Carrington Bolton. *The Counting-out Rhymes of Children*. – New York: D.Appleton & Co., 1888.
11. Robert Ford. *Children's Rhymes, Children's Games, Children's Songs, Children's Stories*. – London: Paisley: Alexandr Gardner, 1904.
12. Robert Ford. *Children's Rhymes, Children's Games, Children's Songs, Children's Stories*. – London: Paisley: Alexandr Gardner, 1904.
13. Laura F. Kready. *Study of Fairy Tales*. – Boston: The Riverside Press, Houghton Mifflin Company, 1916.
14. Ə. Qarabağlı. *Azərbaycan ədəbiyyatının tədrisi metodikası*. – Bakı: Maarif, 1968, s. 142-206.
15. Y. V. Çəmənzəminli. *Əsərləri*. – III cild. – Bakı, 1977, s. 45.
16. Paşa Əfəndiyev. *Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı*. – Bakı, 1981, (növbəti nəşr 1992, 408 s.).
17. Paşa Əfəndiyev. *Xalqın söz xəzinəsi*. – Bakı: Maarif, 1985, 268 s.
18. Vaqif Vəliyev. *Azərbaycan folkloru*. – Bakı, 1985, 416 s.
19. Azad Nəbiyev. *Azərbaycan folklorunun janrları*. – Bakı: ADU nəşri, 1983, 85 s.
20. Azad Nəbiyev. *Azərbaycan-özbək folklor əlaqələri*. – Bakı: Yazıçı, 1978.
21. Azad Nəbiyev. *El nəğmələri. Xalq oyunları*. – Bakı: Azərnəşr, 1968, 168 s.
22. Elçin Aslanov. *El-oba oyunu xalq tamaşaları*. – Bakı: İşıq, 1984, 275 s.
23. Ramazan Qafarlı. *Azərbaycan uşaq folkloru, filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya*. – Bakı, 1988.
24. Iona Opie & Piter Opie. *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes*. – Oxford: Clarendon press, 1951.
25. Ione and Peter Opie. *Children's Games in Street and Playground*. – Oxford: Clarendon press, 1969.
26. Iona Opie. *The People in the Playground*. – Oxford: Oxford University Press, 1994.
27. Iona and Peter Opie. *Children's Games with Things*. – Oxford: Oxford University Press, 1997.
28. Ione and Peter Opie. *The Lore and Language of Schoolchildren*. – New York: Oxford University Press, 1959.
29. Paul Gump and Brian Sutton-Smith. *The It Role in Children's Games* ed. by Alan Dundes, Englewood Cliffs. – New Jersey: Prentice-Hal, Inc., 1965.

30.Musayeva Sevinc. Azərbaycan-Türkmən folklor əlaqələri, Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. – Bakı, 1995.

31.Azad Nəbiyevin. Azərbaycan uşaq folkloru. – Bakı: Elm, 2000, 77 s.

32.Azad Nəbiyev. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. – Birinci hissə. – Bakı: Turan, 2002, 680 s.; Azad Nəbiyev. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. – İkinci hissəsi. – Bakı: Elm, 2006, 648 s.

33.I və II Beynəlxalq türk xalqları uşaq ədəbiyyatı konqresi materialları. – I, 13-15 noyabr 2012-ci il, II, 11-13 oktyabr 2012-ci il. – Bakı: Qafqaz Universiteti nəşri.

34.Bilal Həsənli. Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı. – Bakı: Müəllim, 2013, 511 s.

35.Ramazan Qafarlı. Uşaq folklorunun janr sistemivə poetikası. – Bakı: Elm və Təhsil, 2013, 540 s.

«DEDE KORKUT» DESTANLARINDA SEMANTİK İLKE TEMELİNDE ŞEKİLLENEN BAZI FORMÜLLER

Adışirinov N.

Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakı

Kelimenin anlamsal struktura, kapasitesini gerektiren iç ve dış faktörler karşılıklı ilişkide olur, anlam değişmelerinin motivlenmesinde esas olarak ele alınır. Bu süreç oldukça karmaşık ve zengin olduğu için onu bütün inceliği ile kapsamak ve şerh etmek zordur [6, c. 201]. «Dede Korkut kitabı»nın metinlerinde çeşitli törenlerin tasviri ile karşılaşırız. Örneğin düğün, yas, adverme törenleri. Bu törenlerin boyların bütüncül çizgisinde yeri, işlevi var. «Dede Korkut» metnindeki ikinci türe katını öykünün-sujetin somut formülünün, herhangi anlamlı diliminin içeriğini kapsayan törenler düzenliyor. Üçüncü türe katı ise destanın bütün boylarının ve ya boy öykülerinin bağımsız kollarının içeriğini oluşturan törenler dizisidir» [1, c. 84].

«Dede Korkut» metinlerinde **adverme** ve ya adalma töreni de özel öneme sahip bir tören idi. Kahramanın isim alması esas olarak, kahramanın faaliyeti, göstermiş olduğu cesaret karşılığında veriliyordu. Örneğin Buğac kendi ismini Bayındır han'ın boğasını basıp öldürdüğüne göre, Basat kendi ismini aslan sazından çıkıp at bastığına göre almıştır. Adalma destanda kahramanın faaliyetinin, belki de, en önemli aşaması olarak değerlendiriliyor. Adverme toplumda çocukluktan ergenliğe geçiş ritüelidir. Ayrıca evlilik de olgunluğu netleştiren bir başka ritüel ki, mutlaka adverme ritüelinden sonra olur. Yiğit'in isim alması artık

kendi toplumunda kahraman gibi, asıl aile reisi olarak şekillenme sürecinin sona erdiğini belirtiyordu. P.Halilov belirtiyor ki, adalma töreni, yiğitlere göstermiş oldukları kahramanlıklardan dolayı isim verilmesi motifi «Kitab-i Dede Korkut»da 2 boyda - «Dirse han oğlu Buğac boyu»nda ve «Kambörenin oğlu Bamsı Beyrek boyu»nda görülmektedir. Aynı zamanda bu benzer motif başkırtların «Ural Batır», hakaşların «Altun Arığ» destanında da yer almaktadır [2, c. 39].

Destanda oğuz yiğitlerine isim veren Dede Korkut'tur. Dede Korkut Azerbaycan masallarında kahramanlara isim koyan nurani dervişlerin selefi gibi de düşünülebilir. M.Ergin belirtiyor ki, Fazlullah Reşideddin'in «Oğuzname» eserinde de Dede Korkut hakkında verilen bilgiler «Kitap»ımızla benzerlik teşkil etmektedir [3, c. 34-44]. V.Bartold da, Yazıçioğlu Elinin (XV yüzyıl) eserinde Dede Korkut'la ilgili getirdiği örneklerin «Dede Korkut kitabı»ndaki bilgilerle benzerlik teşkil ettiğini kaydetti [4, c. 380-381].

Altını çizmek istediğimiz bir diğer konu destan metinlerinde olan **alkışlar** ve **beddua** ile ilgili işlenen şiirsel figürlerdir. «Dirse han oğlu Buğac boyu»nda «yum» bölümünde verilen alkışlarla ilgili yazımızın yukarı satırlarında bahsetmiştik. «Salur Kazanın evinin yağmalandığı boyu»nun da «yum» bölümünde «alkış» töreni ile ilgili şiirsel figür kullanılmıştır:

*«Yum vereyim, hanım!
Karlı kara taşların yıkılmasın!
Gölgelice kaba ağacın kesilmesün!
Kamın akan görklü suyun kurumasın!
Kadir Tanrı seni namerde muhtaç etmesin!
Çapar iken ağ-boz atın büdremesin
Çalışırken kara polat uz kılıcın gödelmesin!
Dürtüşirken ala gönderin avanmasın!
Ak sakallı baban yeri uçmak olsun!
Ak birçekli annen yeri cennet olsun!
Axır son arı imandan ayırmasın!
«Amin»! diyenler dizar görsün» [5, c. 51].*

Destanın bütün boylarının «yum» bölümünde, neredeyse yukarıdaki «alkış formülü» tekrar edilmektedir.

Bedduaya - karğışa örnek olarak, birinci boyda oğlunu zor durumda, yaralı olarak bulan Dirse hanın hatununun ağzından söylenmiş sözleri örnek verebiliriz:

*«Ne Kazılık tađı akar senin suların,
Akar iken akmaz olsun.
Ne biter senin otların Kazılık tađı,
Bitir iken bitmez olsun.
Kaçar senin geyiklerin Kazılık tađı,
Kaçarken kaçmaz olsun, taşa dönsün» [5, c. 32].*

Destanda «**beddua**» formülüne birçok boylarda da tesadüf edilmektedir. Üçüncü boyda Bamsı Beyrek «ozan» kılığında kendi düğününe geliyor. Yiğitler ok atıyorlar, Yalancı ođlu Yaltacuç nişanı vuramadığı için, Beyrek Yaltacuçta böyle beddua ediyor: «Kendüyü delilige bıraktı, sürdi düğüne geldi. Gördü düğünde göyğü ok atar. Karagüne ođlu Budak, Kazan beg ođlu Uruz, Begler başı Yegnek, Gaflet koca ođlu Şir Şemseddin, kızın kardeşi Deli Karcar bile ok atarlardı. Kaçan kim Budağ atsa, Beyrek «elin var olsun»- dedi. Uruz atsa, «elin var olsun!»- dedi. Yegnek atsa, «elin var olsun!»- dedi. Göyğü atsa, «elin kurusun, parmakların çürüsün, hey, domuz ođlu, donuz-, derdi - göyğülere kurban ol!» dedi» [5, c. 70]. Destanda bazen alkış ve beddua sözle deđil, simgeyle, özel hareket, işaret ile bildirilir. Örneđin, Kamğan ođlu Bayındır ilk boyda oğuz yiğitleri için verdiđi mecliste-şöleninde ođlu-kızı olmayanı «kara çadırda» oturtuyor. Bunun da nedeni, «ođlu-kızı olmayanı Allah-taala karğayıbdır, biz dexi karğarız». «Kitabi-Dede Korkut»un tüm boylarına bakıldığında alkış ve beddua törenleri nedeniyle işlenmiş benzer şiirsel figürlere yeterince rastlamak mümkündür.

Destanın metinlerinde kullanılan bir diđer şiirsel figür - formül tipi «**düğün töreni**» ile ilgilidir. Destanın boylarında düğün törenleri de sabit kalıplarla ifade ediliyor. Destanda «Kanlı koca ođlu Kanturalı boyu»nda düğün töreni bu şekilde ifade edilir. «Ođlıyla, gelinle Kanlı koca Oğuz a girdi. Göğ ala görklü çimene çadır dikti. Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırdı. Düğün etti. Kalın Oğuz beglerin ađırladı. Altunluca günlüğün dikip, Kanturalı gerdeđe girip, muradına-məqsuduna irdi» [5, c. 118]. Destan boyu şenlikler, düğün törenleri sıkıca tekrarlanan «attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırmak» kalıp formülü ile ifade ediliyor.

Elçilik: Oğuz ilinde elçilik sırasında kız ya babasından, ya da ađabeyinden istenirdi. Kız istemek için sayılıp seçilen kişiler gidiyordu. «Bamsı Beyrek» boyunda elçilik-kız isteme töreninden önce Bayböre bey aksakalları çağırarak istişare ediyor ve ođlu Beyrek için kız

istemeye Dede Korkut gidiyor. Elçilik töreninden sonra «başlık alma» töreni gelmektedir. Deli Karcar da kız kardeşi Banuçiçeyin başlık parası olarak Dede Korkut'un önüne zor şartlar koyuyor: «Deli Karcar der: Bin erkek deve getirin kim, dişi deve görmemiş olsun. Bin de aygır getirin kim, hiç kırsırağa gelmemiş olsun, bin de koyun görmemiş koç getirin, bin de pire getirün bana,-dedi. Eğer bu söylediğim şeyleri getirirseniz pek ala veririm.»

Destan metinlerinde «**yas töreni**» de benzer formüller aracılığı ile ifade ediliyor. Destanın üçüncü boyunda Bamsı Beyreyin esir düştüğünü duyunca Bayböre begin evine vay düşüyor: «Dan geçti, gün doğdu. Beyregın anne babası baktı-gördi kim gerdek görünmez olmuş. Ah ettiler, akılları başlarından gitti. Gördüler kim, uçarda kuzğun kalmış, tazı dolaşmış yurtta kalmış. Gerdek paralanmış, naip şehit olmuş. Beyregın babası kaba sarık alıp yere çaldı. Tartdı, yakasın yırttı. «oğul, oğul»- deyübən böğürdü, zarlık kıldı. Ak birçekli annesi bıldır-bıldır ağladı, gözünün yaşın dökdü, acı tırnak al yüzüne aldı-çaldı. Al yanağın tartdı, kargı kibi kara saçlarını yoldı. Ağlayıbanı-sızlayıbanı evine yavuqlusına haber oldu. Banuçiçek karalar giydi, beyaz kaftanını çıkardı. Güz alması kibi al yanağın tartdı, yırttı» [5, c. 61]. «Basatın Tepegözü öldürdüğü boy»da Basat da ağabeyinin öldüğünü duyduğunda yas tutuyor, «zarlıq» ediyor: «Basatın karannulu gözleri yaşla toldu. Karındaşıyçün soylamış, görelim, hanım, ne soylamış, aydır:

Kıran yerde dikilmiş otaxların,

O zalim yıktırdı ola, kardeş!

Yügrek olan atların tavlasından,

O zalim seçtirdi ola, kardeş!

Bisərək-bisərək develerin katarından,

O zalim ayırdı ola, kardeş!

Şüleninde kırdığın koyunun,

O zalim kırdı, ola, kardeş!

Ak sakallı babanı «oğul» deyü ağlattın ola, kardeş!

Ağca yüzlü anamı sızlatdın ola, kardeş!

Karşı yatan kara tağım yüksegi, kardeş!

Akıntılı görklü suyumun taşkını, kardeş!

Güçlü belim kuvveti, karannu gözlerimin aydını, kardeş! «

«Kardeşimden ayrıldım! -deyü çok ağladı, zarlık kıldı» [5, c. 128-

129].

Sonuncu boy olan «Taş Oğuz İç Oğuz aşi olup Beyrek öldüğü boy»da da Beyreyin ölüm haberi devlet düzeyinde hüzün, matem günü olarak anılıyor: «Beyregın babasına-annesine haber oldu. Ak evi-eşiginde şiven koptu. Kaza benzer kızı-gelini ak çıkardı, kara giydi. Ak-boz atının kuyruğunu kestiler. Kırk-elli yigit kara geyüb-gög sarındılar. Kazan bege geldiler, sarıkların yere urdular. «Beyrek!» - deyü çok ağladılar. Kazanın elin öpdiler. «Sen sağ ol, Beyrek öldü,» - dediler. Kazan bu haberi duydu. Destmalın eline alıp öbür-öbür ağladı. Divanda zarlık kıldı. Hep anda olan begler ağlaştılar. Kazan vardı, odasına girdi, yedi gün divana çıkmadı, ağladı, oturdu» [5, c. 168].

Destan metinlerinde yas törenini ifade eden formüller gibi daha çok «beyaz evine şiven kopmak», «ak çıkarıp kara giymek», «ak-boz atının kuyruğunu kesmek», «kara giyip gög sarınmak» ifadeleri kullanılır. Yas töreni boylarda benzer formüller aracılığıyla ifade edilerek sabit şiirsel figürler meydana getirmektedir.

«Av töreni», «ava çıkmak» formülü maceramı başlatan esas motif olarak kendini gösteriyor. Destanda birinci boyda Buğacın başına gelen olaylar avda iken cereyan ediyor. Kazan han avda iken evi yağmalanır, oğlu Uruz avda iken esir düşer. Kazan han'ın kendisi avda iken düşmana esir düşer. Bekil avda iken bacağı kırıyor. Uşun kocanın büyük oğlu Egrek yağının «korusunda» avlanırken düşmana esir düşer.

«Esir alınma» olayı daha çok aşağıdaki kalıp ifadelerle işleniyor. Destanın dördüncü boyunda Uruzun esir düşmesi şöyle tarif edilir: «Sağın-solun Uruzun çevirdiler. Kırk yigidin şehit ettiler. Oğlanın üzerine düştüler, tutdılar. Karusundan ak ellerin bağladılar. Kıl organ ak boynuna taktılar. Yüzü üzerine saluban sürdüler. Ak etinden kan çıkınca dövdüler, «Baba» deyü ağlattılar, «anne» deyü bozlatdılar. Eli bağlı, boynu bağlı, yüzü üzerine salup aldılar, yürüyü verdiler. Uruz tutsak oldu» [5, c. 83-84].

Yukarıdaki formüller «Dirse han oğlu Buğac boyu»nda Dirse hanın esir alınması, «Uşun koca oğlu Segreg boyu»nda Egreyin esir alınması sırasında da kullanılmıştır.

«Dirse han oğlu Uruz boyu»nda namertler Dirse hanı esir alırken benzeri kalıplar kullanılır: «...Dirse hani tuttular. Ak ellerin ardına bağladılar, kıl sicim boynuna taktılar, ak etinden kan çıkınca dövdüler. Dirse han yayan, bunlar atlu yürüdü» [5, c. 33].

Destanın tüm boylarında Oğuz yigitleri savaştan önce «arı sudan abdest alır», «ak alını yere koyup iki rekat namaz kılar», «adı görkli Muhammed'e salavat getirir», «Bitekellüf düşmana at salıyorlar.»

«**Savaşın gidişi**» ise aşağıdaki şiirsel figürler-formüllerin yardımı ile ifade edilir: «Bir kıyamet savaş oldu, dünya tolu baş oldu. Ol gün cigerinde olan er yigitler belürdü. Ol gün müxennetler sapa yer gözetdi. Kafalar kesildi, top gibi. Şahbaz-şahbaz atlar yügürdü, nalı düştü. Ala-ala gönderler süsildi. Kara polat üz kılıclar çalındı, yalmanı düştü» [5, c. 50].

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, «Dede Korkut» metinlerinde yer alan eski türk gelenekleri tabii ki, epik destan kodundan verilen büyük bir türk kültürünün bir parçasıdır.

Edebiyat

1. Rzasoy S. «Kitab-i Dede Korkut» süjetlerinin ritüel-mitolojik anlamından (Destanın ilk boyu esas alınarak) // «Kitab-i Dede Korkut» -1300. – Bakü, 1999.
2. Kitab-i Dede Korkut (Makaleler derlemesi) . – Bakü, 1999.
3. Ergin M. «Dede Korkut kitabı». – Ankara, 1994.
4. Бартольд В. Сочинения. – Т. V. – М, 1965.
5. Kitab-i Dede Korkut. – Bakü, 2004.
6. Veliyev K. Destan poetikası. – Bakü, 1984.

ФОЛЬКЛОР МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДНОСТЕЙ АЗЕРБАЙДЖАНА: ЛАГИЧЦЫ

*Алиев Д.
Институт фольклора НАНА, Баку*

Азербайджан – это страна со славным историческим прошлым и богатым материальным и культурным наследием. Азербайджан расположен на такой географической местности, где смешивались друг с другом разные цивилизации и в результате этого смешивания образовались общие этно-культурологические ценности для людей, живущих на этой территории. В силу благоприятных природных условий жизни туда всегда стремились жить самые различные племенно-родовые объединения из близлежащих регионов. В формировании азербайджанцев как основной национальности сегодняшнего Азербайджана немаловажную роль сыграли, живущие рядом, бок о бок малочисленные народы, племена и роды. Если принять во внимание факт деления по происхождению населения, живущего, на территории Азербайджана можно сказать то, что так много отличающиеся друг от друга по разным национальным и

религиозным параметрам такие этносы, как кавказско-, ирано-, славяно- и тюркоязычные национальные общности смогли создать единую общеазербайджанскую культуру, имеющую общие духовные ценности со всем разнообразием исторических, национальных и религиозных особенностей. В настоящее время в Азербайджане наряду с тюркоязычными азербайджанцами живут более 30-и народностей и этнических групп, к которым можно отнести ираноязычных татов, талышей, горских евреев, курдов, кавказоязычных уди, лезгинов, аварцев, хыналыгцев, ингилоев, будугцев, грызов, славяноязычных русских, украинцев, поляков, германязычных немцев и т.д.

Происходящие в мире глобальных перемены, а также заявивший о себе процесс глобализации выдвигает требования к проведению исследований и широкому изучению этнокультурологических проблем, что имеет особое значение для самоутверждения и самовыражения азербайджанского народа. Были развернуты обширные исследования по изучению этнографии, фольклора и народных искусств Азербайджана. К исследованиям привлекаются не только жизнь, быт и культура азербайджанцев, но и малочисленных народностей, живущих рядом с ними. Интересным кажется еще тот факт, что вообще во всем мире возрос интерес к изучению особенностей разных сторон бытовой и культурной жизни малочисленных народностей Азербайджана. Одним из объектов развернутых исследований вышеупомянутого характера является древний поселок Азербайджана Лагич и живущие там и в окружающих селах лагичцы. Лагичцы живут не только в Лагиче, но и в разных регионах Азербайджана. Местное население называет себя «лойижи» лагичцами, а свой язык «зухун лойижи», хотя их язык является одним из диалектов татского языка. Этот язык имеет только устную разговорную форму. Поселок Лагич отличается от обыкновенного горного села, он представляет собой маленький средневековый городок с улицами, добротной и мозаично вымощенными речным камнем. Своеобразие архитектурных традиций, изготовленные на высоком уровне мастерства и демонстрирующиеся в мастерских изделия, национально-бытовые особенности дают право назвать Лагич музеем под открытым небом. Здесь по сей день, хранятся следы древнейшей истории. Лагич стал известен не только своей своеобразной архитектурой и традициями, но и творчеством мастеров и умельцев, создающих

уникальные по красоте произведения народно-прикладного творчества.

Следует отметить еще и тот факт, что в Лагиче живут лагичцы, имеющие собственный язык, уклад быта, обычаи и своеобразные культурные традиции. Исторически сложилось так, что по своему географическому расположению Лагич был центром в экономическом и культурном отношении для окружающих сел. Когда-то он был центром Лайзанского княжества, очень важным стратегическим пунктом, а в XVIII веке являлся одним из семи административных центров. Все выше перечисленное и местное население, имеющее своеобразные обычаи и традиции, язык и фольклор, что и делает Лагич интересным не только туристам, но и для ученых-этнографов, фольклороведов, а также мультикультурологов. В Лагиче и близлежащих 16 селах живут в основном лагичцы. Но в 3 селах живут турки-азербайджанцы. Эти разные по национальности, но говорящие на одном общем языке – азербайджанском, люди так прижились, что выработали общие духовно-культурные ценности, имеют общие обычаи и традиции. Лагичцы, как и все граждане Азербайджана считают себя азербайджанцами и созданные ими литературные произведения и другие культурные ценности составной частью всеазербайджанской культуры и литературы.

Как известно, всем городам свойственна тяга к культуре и образованию, торговле и промышленности, поэтому в Лагиче как в населенном пункте городского типа лагичцы с древних времен были склонны к науке, образованию и ремесленничеству. Представителям этих отраслей всегда оказывали почет. Во всех семи мечетях Лагича были открыты медресе и молодые люди для получения религиозного образования ехали на Восток, а для светского образования - в Европу. Во всех семьях были более или менее образованные люди. Этот факт подтверждается тем, что скрывавшийся в Лагиче от Советской власти основоположник первой на Востоке Демократической Республики Азербайджана Мамедамин Расулзаде увидев в доме одного из рядовых лагичцев известную поэму А.Фирдоуси «Шах-наме» прочитал ее и даже написал под влиянием прочитанного им дастана Сиявуша публицистическое произведение «Сиявуш нашего века», в котором выражал большую народную скорбь в связи с падением Демократической Республики Азербайджана. Из Лагича вышло немалое число деятелей науки и культуры, хотя их имена

прославили Лагич в Азербайджане, но настоящую популярность Лагичу принесло то, что он был и пока остается одним из центров народного ремесленничества. В истории Лагича были этапы подъема и падения, а также переселения основной части ремесленников в другие регионы Азербайджана, но не были утеряны лучшие традиции ремесленничества. Хотя забыты некоторые из этих ремесел, но и сегодня в Лагиче живут и работают медники, ткачихи ковра, лудильщики, каменщики, шорники и т.д. Сильное развитие ремесленничества и образование новых его видов стали основным рычагом экономического и культурного прогресса Лагича. В Азербайджане нет второго такого горного населенного пункта, где было бы развито ремесленничество в такой степени и с таким разнообразием и где население жило настоящей городской жизнью и в традициях чувствовался городской уклад. На местный фольклор повлияло еще то, что ручные изделия, изготовленные мастерами Лагича вывозились на другие регионы Азербайджана и за его пределы, в результате образовались торговые связи с другим миром, откуда люди приносили собой не только сырье и предметы домашнего обихода, но и культурные новшества. Конечно, все это наложило свой отпечаток на формирование и развитие лагичского фольклора, что и является предметом наших заметок.

Когда начинаем говорить о лагичском фольклоре, нельзя забывать то что, оно образовалось в среде билингвизма и исполнялось на двух языках. Почти все фольклореды мира однозначно отмечают то, что в большинстве фольклорных образцов, созданных народами мира можно встретить похожие мотивы, сюжеты, жанры, героев и одинаковое отношение к событиям жизни. В фольклоре ни одного народа не одобряются ложь, лень, неуважение к старшим, предательство, обман и алчность, и люди с такими чертами характера становятся мишенью порицания. А у всех народов воспеваются такие качества как любовь к родине, уважение к старшим, мужество, забота о детях, доброта, щедрость и т.д. Формирование лагичского фольклора зависело от степени знания лагичского и азербайджанского языков, стиля жизни, рода занятий, уровня образованности, религиозных взглядов, мировоззрения и возможностей чтения его сказителей. В его образовании чувствуется сильное влияние азербайджанского фольклора. Но нельзя забывать, что язык лагичцев входит в группу иранских языков и естественно богатые традиции фольклора на

персидском языке очень часто дают о себе знать в лагичском фольклоре. Сперва хотелось бы вкратце дать информацию об истории собрания и изучения лагичского фольклора. Впервые в газетях придворного поэта последнего Ширванского хана Мустафа хана Арифа Ширвани можно увидеть следы влияния фольклора. Примечательным можно также считать работу известного педагога и этнографа Мамедгасана Эфендиева, работавшего 1888-93гг. в Лагичской школе учителем. В своем этно-публицистическом очерке изложил материалы о традициях, верованиях, населении и хозяйственной жизни. Здесь также представлена небогатая информация о фольклоре местного населения. Известный русский ученый-востоковед, этнограф и археолог Вс. Миллер в конце XIX века и в начале XX века изучал язык и фольклорные образцы лагичцев. Он в свою книгу «Татские этюды» включил тексты на лагичском языке, что служило им как материал для проведения исследований по изучению лагичского языка. Это было первое научное исследование в этом направлении. После него другой русский ученый К.Курдов тоже исследовал язык лагичцев и собрал много фольклорных материалов в лингвистических целях. Сюда можно было бы добавить работы А.Л. Грюнберга, М.Гаджиева, Г.Джавадова, Г.Гусейновой, М.Сулейманова, А.Керимова, которые работали над материалами фольклора в разных целях.

Лагичский фольклор имеет такие же черты, какие свойственны мировому и азербайджанскому фольклору. В настоящей статье нам предстоит создать картину фольклора лагичцев с его эпическими и лирическими жанрами, а также с формами обрядов. Среди народа ходят немало мифов, легенд и преданий, которые связаны с историей Лагича, с образованием топонимов, с интересными фактами из жизни известных исторических и религиозных личностей. В одном из легенд говорится о том, что после проливных дождей город Ла, который находился на месте нынешнего Лагича, был затоплен селевым потоком. Люди спасаясь от наводнения сбежали в горы, откуда увидев город Ла стертым с лица земли, закричали «Ла хеч, Ла хеч (Ла нет, Ла нет)» Из этих слов образовалось название Лагича. Эту легенду пересказал поэт из Ширвана С.А. Ширвани в сатирическом стихе «Взяток Аллаху». У местного населения и по сегодняшний день можно услышать мифические рассказы о джиннах (джыранджира) и мистической женщине (мемебедюш). Одна 81-летняя лагичанка рассказывала о том, как злые духи ее родственницу ночью позвали знакомым

голосом и увели на лесную поляну. Там она увидела людей, которые сидели вокруг костра, пели и танцевали. Когда она по привычке выговорила «Бисмиллах», все вокруг исчезло, как бы все прояснилось. Она была удивлена, когда узнала, что прошла около 2-3 км по трудно проходимым местам. К утру, она с трудом вернулась домой. Другая жительница Лагича рассказывала со слов своей бабушки о том, что они однажды схватили необычную женщину (мемебедюш), которую закололи иглой. Эта женщина боялась иглы и просила вытащить ее, а взамен обещала делать все, что они хотят. Они приказали ей принести дрова и в короткое время весь двор был наполнен дровами. Но как только вытащили иглу, сразу все исчезло: и дрова, и сама женщина. В связи с духами и невидимыми существами образовалось очень много поверий. Например: людьми не одобряется вылить горячую воду на землю, смотреть ночью в зеркало, купаться в бане и спать под деревом, оставить мертвого без присмотра, плюнуть в огонь и т.д., так как нечистые силы могут навредить людям. В отличие от мифов и легенд предания более близки к реальной действительности. Одно из них связано с рекой Гирдиманчай, на берегу которой стоит Лагич. Говорят, что иранский шах НаDIR шах проходил вместе со своим войском через Лагич, его полководцы посоветовались, где разбить лагерь. Но шах возразил: «На берегу реки, которая так много меняет русло, нельзя остановиться, ей нельзя довериться».

В другом предании рассказывается о том, как однажды лагичец несмотря на то, что было много воды в реке, хотел перейти на другой берег реки. Сколько бы его не предупредили об опасности, он не слушался и говорил «Дехне айози (В Дехне ясно)» он как вошел в реку, его унесло как соломинку. Это выражение стало крылатым словом «Человека уносит вода, а он все говорит «Дехне айози»».

В 30-е годы прошлого столетия в Лагиче жило около 18 тыс. населения. Можно было встретить 8-10 чел с одинаковым именем. Поэтому многие люди носили прозвища: Гусейн Саггат, Гызыл Гусейн, Шер Гусейн и т.пр. Известный писатель и выходец из Лагича М.Сулейманов в книге «Лагич» дает прозвищу Гурбон Дана такое разъяснение: однажды Гурбан вместе с несколькими товарищами идут на заработки и зарабатывают много денег, но боятся дорожных грабителей по возвращении. Они покупают одного теленка, режут его, продают его мясо, а потом эти деньги прячут внутри шкуры теленка и таким образом привозят свои

деньги в Лагич. После этого к имени Гурбан было добавлено прозвище Дана (теленки).

В Лагиче и вокруг него много топонимов, часть которых азербайджанском (Агбулаг, Багели, Йехери), а часть на лагичском (Эспари, т.е. место, где упала лошадь, Геткиле, т.е. кустарник). Все эти топонимы, прозвища интересны тем, что с каждым из них связаны легенды и предания.

В лагичском фольклоре один из важнейших эпических жанров были сказки. Специфической чертой сказок Лагича является то, что в них преобладают герои из шахов и ремесленников, а также волшебные силы как джинны, драконы и птица Симуург. Но в некоторых встречаются свойственные для тюрко-азербайджанских сказок образ плешивого (кечел), а также тотемы вола, коровы, волка, змеи и т.д. В связи с языковой и национальной близостью влияние иранского фольклора на лагичский очень сильное. Но и в лагичских сказках есть специфический герой только для них, такой как Келе емуле (старший дядя). Он часто оказывается в смешном положении из-за своей неграмотности и неуклюжести в действиях, а также странных советов при сложных ситуациях.

Среди сказок немало таких, из которых вытекают умозаключения поучительного характера. В сказке «Пророк Сулейман и воробей» Сулейман и воробей взаимно угрожают друг другу. Но Сулейман перебивает его и спрашивает воробья, как он может ему навредить. Воробей отвечает ему так: «Я пойду в дом сироты и войду в его очаг, там испачкаю себя пеплом, а потом вернусь в твой дворец, встряхну с себя весь пепел на твой дворец. А ты разве не знаешь, если пепел с очага сироты встряхнется на какой – либо дом, этому дому не устоять 40 дней. С твоим дворцом случится то же самое». Действительно, нельзя обижать сирот, всегда надо заботиться о них.

Эти сказки сказывались очень искусными сказителями, с сильной памятью, красивой и забавной речью. Лагичские сказители обычно собирали своих слушателей в мастерских вокруг жаровни (мангал) и в домах за зимними кюрсю (стол, под который зимой ставили горящие угли и который накрывали большим одеялом, чтобы хранить тепло там). Сказители иногда рассказывали такие сказки, которые длились в 2-3 дня. Они со своим малым образованием, но занимательной речью могли долгое время держать слушателей в напряжении. Чтобы добиться этого, сказители события в сказках переводили на местные условия,

старались показать и найти черты этих героев в лице слушателей. Представляет интерес еще тот факт, что сказитель с легкостью при исполнении мог перейти из одного языка в другой. К примеру, можно сказать, что вводную часть сказок (пишров) пересказывали по-азербайджански, а основную часть излагали по-лагичски или всю сказку пересказывали на азербайджанском языке, а по ходу для разъяснения ситуаций переходили на лагичский язык. Сказок, созданных именно в Лагиче, не так уж много. Но сказок на иранские и азербайджанские мотивы больше.

Лагичцы известны в Азербайджане как остроумные люди с чувством юмора. Лагичцы, чтобы не капало во время дождя с глиняных крыш, в эту глину добавляли соль. Из-за этого если кто-то издевательски называет лагичцев «сеятелем соли», они в ответ говорят «мы сеяли, да чтобы урожай вывозить, ищем ослов». Таких рассказов очень много. Их можно отнести к эпическому жанру гаравелли, который занимает среднее положение между сказкой и анекдотом, где проявляется критический и юмористический взгляд на то или иное событие. В одном гаравелли говорится: «группа воров после очередного воровства собирается, чтобы делить добытое. Но один из воров не соглашается с дележом. Глава группы выговаривает со странной логикой: Товарищи, в мире есть халал и харам, будьте честными и справедливыми». Лагичцы в любой ситуации хранили оптимизм и старались быть жизнерадостными. В этом часто помогали анекдоты. Как известно, анекдот считается жанром, который легко распространяется, всегда обновляется и быстро вырастает в новых героях.

В лагичском фольклоре преобладают анекдоты, связанные с традиционными восточными героями, как Молла Несреддин и Бехлул Даненде. Но в лагичских анекдотах участвует такой герой как Гулу Шейда. В каждом его слове чувствуются тонкие намеки, легкая ирония и глубокая логика. Он одним смехотворным словом может точно достичь цели. В одном из его анекдотов говорится о том, что Гулу занимался перепродажей молока. Однажды он спрашивает у одного постоянного клиента, что он делает с купленным молоком. Клиент отвечает, что они больше варят кашу. Гулу без какого либо стыда говорит: «Не разбавь в молоко воду, сколько нужно я сам разбавлял». Как уже отмечено ранее, один из первых собирателей лагичского фольклора русский ученый Вс. Миллер в свою книгу включил 12 образцов, 6 из которых были анекдоты. В Лагиче анекдоты рассказывали на лагичском языке, но

заклучения из которых впоследствии становились крылатыми выражениями, такие как «Сен чалдын т.е. ты поиграешь» «Гойуну гойун, кечини кечи айагындан асарлар т.е. Каждое животное вешают с их же ног, и овцу и козу».

В лагичском фольклоре особое место занимают пословицы и поговорки. Их по происхождению можно делить на 3 части:

1. Пословицы, переведенные с азербайджанского и персидского языков на лагичский язык: Пйотыра бы леифты гйоре дуроз соз т.е. тяни ногу по меркам своего одеяла Суло ге, пембе кем, т.е. дырок много, да ваты мало.

2. Пословицы, которые звучат только на азербайджанском языке. Сүсәни рауызда сауарлар т.е. цыпляют по осени считают.

3. Пословицы, которые звучат только на лагичском языке. Герибе сейе дыми бе аре линги бе биран. Хвост чужой собаки между ногами.

Вместе с пословицами очень важное место имеют поговорки. Одна из них образовалась в результате этого события: однажды лагичец по имени Гулам Самед захотел перейти полноводную реку и ему говорили о невозможности перехода. Но он не послушался, и его унесло водой. С тех пор о человеке, который уходит в небытие, о нем говорят: «он идет к Гулам Самеду».

В лагичском фольклоре можно также встречать интересные загадки. Лагичская фольклорная среда создала свои загадки. В Лагиче жили мастера, очень искусные в создании и говорении. Они создавали такие загадки, что весь Лагич интересовался ими и все старались отгадывать ее. Одна из этих загадок звучала так:

*Şütür bımırd ə loğər,
Nə dər havo, nə dər xori,
Nəziki şom , sibhi səböh*

*Верблюд умер от худобы
Ни в воздухе, ни на земле
Ни вечером, ни утром*

В лагичском фольклоре наряду с эпическими значительное место занимают лирические жанры. Но следует отметить то, что лирических образцов на лагичском языке не так уж много. В первую очередь сюда следует отнести трудовые песни, которые пелись представителями той или другой профессии. Для среды, где были так развиты ремесленничество и торговля, были характерны песни медника и торговца. Эти песни не имели определенной мелодии.

Медник пел:

<i>Man misgərum dırışt minum çi güy Tava, gajqun, kəfgir, bəsdı ye söyi A xudoman rozi birom man doim Ruzimənə vorde bı dər ü doim</i>	<i>Я медник, могу сделать все, что скажете Сковороду, кастрюльку, лопату и кувшин Я всегда был доволен моим аллахом Он всегда в достатке посылал нам еду</i>
--	--

Торговец пел так:

<i>Man tocirum miğərdum ay miğərdum Mundom bı səhr burom, mundom voyərdum Şalvorman zərhora, borman obgərdun Mənə in dih be çi, şəhrə miğərdum</i>	<i>Я торговец, где хочу, там и хожу Не знаю, пойти в город или вернуться Мои брюки из шелка, груз из меди Я не хочу в деревню и хочу в город</i>
--	--

К трудовым песням можно было отнести песни доярок и людей, которые качали маслобойки. Эти песни пели на азербайджанском языке.

<i>Nehrəm gəl, gəl, gəl, Evimizə qonaq gəlibdir Çörəyim yavan qalıbdı Nehrəm gəl, gəl, gəl</i>	<i>Моя маслобойка, ходи, да ходи К нам пришел гость Хлеб наш без еды Моя маслобойка, ходи, да ходи</i>
--	--

Эту песню под ритм качки маслобойки. Кроме трудовых песен в Лагиче были известны песни на лагичском языке и со своими мелодиями. Самые распространенные из них были «Тутуханым» и «Чимназханым». В песне «Тутуханым» девушка жаловалась матери из-за малости своего приданого:

*Tüti xola bə birun dəro, bülbüli vorusdan
Girum tıra ə dəsontı nə hilum parısdan
Vaxsim birem umun ba busdun, qiline be koşdan
Çiletıra cihizi kəmi, nişde bə giresdan.*

*Тетя Туту выходи во двор, уже начался град
Схватчу тебя за руку, не дам упасть тебе
Пойдем на огород, посмотрим, что нам делать
Твоя дочь плачет из-за малости приданого.*

В другой песне Чимназханым» поется о мечтах родителей в связи с будущим счастьем своих дочерей:

*Çimnoz xanım çilemāniş
Mohmāniş, astare māniş
Əgər xudo güfdirə boşı,
Xuşbəxt imbi çiləmāniş*

*Чимназ ханым моя дочка
Моя луна, моя звезда
Если богу угодно
Моя дочь будет счастливой*

К фольклору всегда больше интерес проявляют дети и молодежь. В лагичском фольклоре тоже неслучайно встречаются образцы детского фольклора, к которому можно отнести прибаутки (дюзгу):

*Rafdum ba buni qozi
Duto qəloğ bi vozi
Ye sanq şundum na ras
Dı sanq şundum na rasi
Numasuz şundum dəyəş
Döyüsdum, parısdum
Ə viniman xun umo
Xuno dorum bi xori
Xori be man güvö do
Güvorə dorum bə gısband
Gısand e man dımbə do
Dımbə rə dorum bi qari
Qari be man fatil do*

*Я пошел к дому кади
Увидел на крыше двух ворон
Сперва один камень бросил
А потом другой, но не достал
Бросил туда факел и начала
гореть
Побежал и упал, из носа кровь
потекла
Я отдал кровь земле, земля мне
дала траву
А траву овце, овца отдала мне
курдюк
А курдюк отдал старухе, она
мне хлеб
Я хлеб отдал мулле
Мулла дал мне книгу
Книгу отдал Аллаху
А он дал мне долгую жизнь*

*Fatılə dorum bə məllö
Məllö be man kitob do*

Kitoba dorum bə xudo
Xudo be man imir do.

Азербайджанский фольклор нельзя представлять без баяты, которое считается короной лирических жанров. Баяты это четверостишие, в каждой строке по 7 слогов. В Лагиче баяты обычно говорили на азербайджанском, но иногда в них добавляли местные элементы:

Stəkanım qanlıdır
Əl dəymə, dərmanlıdır,
Əslimi xəbər alsan,
Əslim Girdimanlıdır

Не трогай, в нем лекарство
Мой стакан в крови
Спрашиваешь обо мне
Я корнем гирдиманец

Под влиянием азербайджанских баяты лагичцы с даром стихотворства создавали уже баяты на лагичском языке:

Niyola üşeyirə,
Vəçi bənövşeyirə.
Bə qürbət ərs çıttənə
Ki mi dori püşöyirə?

Собери фиалки
С нияльских лесов
Но на чужбине кто
Остановит слезы мои

В лагичских баяты были сохранены основные жанровые особенности, такие как число слогов и строк, рифмовка. Но рекурсивные элементы мало использовались.

Быт любого народа не обходится без обрядов и церемоний. Конечно, на их основе был создан обрядовый фольклор. Причины образования обрядового фольклора заключаются в том, что изменения в природе и человеческой жизни всегда сопровождалась специальными обрядами и церемониями.

Два времени года – зима и весна очень богаты обрядами. Зимой проводились обряды большого и малого чилле, праздник Хыдыр Неби. Большой чилле длилось 40 дней с 22 декабря по 31 января, а малое чилле длилось 20 дней с 1 февраля по 20 февраля, праздник Хыдыр Неби отмечался в первые 10 дней февраля. Накануне большого и малого чилле люди по соседству и родственники собирались в один дом, готовили особые десерты и еду (халву, хедик, херисе, жареную пшеницу и т.д.), рассказывали интересные истории, сказки, подбадривающие стихи. Хотя в Лагиче широко не отмечался праздник Хыдыр Неби, но к этому

празднику пекли особый тонкий вид хлеба «Хыдыри» часто из неброженного теста, в которое добавляли масло, разные пряности.

После малого чилле начинались среды (чершенбе), каждая из которых посвящался одному первичных основ жизни (земля, воздух, огонь, вода). По средам обычно молодежь ходила на родники и к ручейкам. Там они жгли костры, перепрыгивали через костры и ручейки, распевая:

*Baxti-man, baxt Əli
Çorşənbihon pırənbəri*

*О моя судьба будь счастлива
Каждая среда с новым ароматом*

Молодые после этого носили воду домой и обрызгивали стены дома и двор, тем самым очищая и освежая их.

Праздник Новруз всегда был самым главным праздником лагичцев, даже в советское время, когда был запрет на него. Лагичцы обычно отмечали его на самом высоком уровне, все лучшее готовилось для него. Перед праздником люди ходили на кладбище навестить могилы усопших родственников, после чего возвращались и жгли костры из вечнозеленого дерева – можжевельника, приятно пахнущего при горении. После костров люди входили в свои дома, садились за праздничный стол, где их ждал всякие сладости и плов с 6 видами добавок. После еды начиналось хождение детей с полотенцами в соседские дома, они пропускали полотенца через двери, в которые заворачивали подарки. На другой день все знакомые и родственники ходят друг к другу для поздравлений. Иногда звучат поздравления с новым годом (22 марта первый день нового года по солнечному календарю).

В Лагиче к обрядам, связанным с изменениями в природе, можно было отнести обряд «Гюдул». Его проводили обычно во время продолжительного дождя, чтобы приостановить его:

*Güdül, güdül gərdunim
Güdüle poyi rə vəçinim
Umrüz in qəllə əfdo
Səböh ye kələ əfdo
Ədərd in qəllə əfdo
Rura bə həq çarxunim
Poy doragora gedeyi boşı
Na doragora kileyi boşı*

*Пойдем Гюдул, пойдем
Соберем его подарки
Сегодня взойдет малое солнце
Завтра взойдет большое солнце
Чтобы вошло самое малое солнце
Мы лицом повернулись к богу
Кто даст подарок у него родится
сын*

Bı tənür parı ıp ol boşı

*Кто не даст подарка, у него
родится дочь
И упадет в тендир и обожжется*

Среди обрядов очень важное место занимает обряд, новорожденному ребенку давали имя. И в течение 40 дней берегли ребенка от сглаза и чужих людей.

Свадебные и траурные церемонии, и проводимые при этом обряды очень важны в жизни лагичцев. К каждой свадьбе шла долгая подготовка. Сперва шли за согласием невесты и ее родителей. После чего из дома жениха несли хончи (подносы со сладостями, золотыми украшениями и одеждой для невесты). Перед свадьбой приданое невесты на руках носили в дом жениха, а потом проводились отдельные свадьбы невесты и жениха. В конце свадьбы жениха невесту водили в дом жениха. После свадьбы уже на третий день устраивались угощения для новобрачных, чтобы они чувствовали себя как члены новой семьи.

Траурные церемонии проводились с учетом того, чтобы не было материального затруднения у людей, потерявших близких. Люди ходили для соболезнований в тот дом сначала до третьего дня, а потом по четвергам до сорокового дня после похорон. Только для людей, участвовавших при похоронах, организовывались угощения (гуркан, т.е. копающие могилу).

Перед похоронами женщины пели причитания, но хотелось бы дать здесь один стих из уст отца, потерявшего сына прямо после свадьбы, в котором он обращается к невесте:

Gəlin, dur çix pərdədən

О невеста, выходи к людям

Nazım, dur çix pərdədən.

О моя милая, выходи к людям

Al geydin, yaraşmadı,

С красным тебе не повезло

Qara gey, çix pərdədən

В черном выходи к людям

Насчет религиозных взглядов сперва надо отметить, что лагичцы очень привязаны к ним. Доказательством тому служит то, что в Лагиче можно увидеть 5 оставшихся мечетей из 7. Во всех этих мечетях проводились религиозные церемонии, отмечали день гибели внука пророка Мухаммеда имама Гусейна. По тому случаю пели скорбные стихи (мерсие), также наглядно показывали это событие как спектакль. К религиозным обрядам можно относить

еще и церемонии, связанные с паломничеством в святые места для всего ислама, а также местных святынь и пиров.

В конце хотелось бы привести интересные мысли великого русского писателя А.Толстого о фольклоре: «Напрасно думать, что эта литература была лишь плодом народного досуга. Она была достоинством и умом народа. Она становила, и укрепляло его нравственный облик, былью его исторической памятью, праздничными одеждами его души и наполняла глубоким содержанием всю его размеренную жизнь, текущую по обычаям и обрядам, связанным с его трудом, природой и почитанием отцов и дедов».

В настоящей статье мы старались дать картину фольклора лагичцев. В ходе работы удалось выявить следующие особенности лагичского фольклора:

1. Лагичская фольклорная среда – это среда, в которой были бурно развиты ремесленничество и торговля, было большое уважение к науке и образованию.

2. Лагичский фольклор был создан в условиях билингвизма и на двух языках.

3. Образцы лагичского фольклора исполнялись в 3 формах:

- Как переводы с азербайджанского и персидского языков;

- Только на азербайджанском языке;

- Только на лагичском языке.

4. Как составная часть всеазербайджанского фольклора Лагичский фольклор имеет схожие сюжеты и жанры.

5. Собираение и исследование образцов лагичского фольклора нельзя отложить, так как с каждым днем исполнителей и фольклорных образцов становится меньше.

6. Каждый собранный и исследованный фольклорный образец отражает языковое своеобразие, материально-духовные ценности, бытовые обычаи и традиции, художественный потенциал, ум и мышление народа, к которому оно принадлежит. Так как фольклор есть истинное лицо любого народа.

7. Изучение фольклора малочисленных народов дополняет и помогает создать картину региональных особенностей Азербайджанского фольклора.

Литература

1. Ализаде А.А. Лагич. Историко-этнографическое исследование. – Баку, 2010.
2. Анисимов Н.А. Grammatik zuhun tati. – М.: Центриздат, 1932 (на татском языке).
3. Вайнрайх У. Одноязычие и многоязычие // Новое в лингвистике. – Вып. VI. Языковые контакты. – М., 1972.
4. Всеволод Миллер. Татские этюды. – Ч.1. – М., 1905.
5. Грюмберг А.Л. Язык северо-азербайджанских татов. – Л., 1963.
6. Курдов К.М. Таты Шемахинского уезда Бакинской губернии. РАЖ, кн.33-36. – М., 1913.
7. Русский фольклор. – М., 1985.
8. Aliyev A. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri: avtoferat. – Bakı, 2008.
9. Aliyev A.A. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri // Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqat. – XXII kitab. – Bakı: Səda, 2006.
10. Azərbaycan folklor antologiyası: XI c. (Şirvan folkloru). – Bakı: Səda, 2005.
11. Cavadov Q. Azərbaycanın azsaylı xalqları və milli azlıqları. – Bakı: Elm, 2000.
12. Əfəndiyev P. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. – Bakı: Maarif, 1970.
13. Hacıyeva M. Lahic. – B., 2013.
14. İsmayılov H. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. – Bakı: Səda, 2006.
15. Qulu Şeydanın lətifələri. Toplayanı Ə. Kərimli. – B., 2003.
16. Süleymanov M. Azərbaycan diyarı Lahic. – Bakı, 1994.
17. Şərifli M.X. IX əsrin ikinci yarısı – XI əsrlərdə Azərbaycan feodal dövlətləri. – Bakı, 1978.
18. Халилов А. Полиэтнические и поликонфессиональные реалии Азербайджана: социально-культурные основы этноконфессиональной толерантности // Постфактум. – Одесса, 2013. – №2.

АРАБСКАЯ КУЛЬТУРА В ИСПАНИИ

Ализаде С.

Институт фольклора НАНА, Баку

Захват Испании арабами в начале VIII века привело к образованию великолепного государства Кордова на Пиренейском полуострове. Завоевав эту территорию арабы получили земли с богатыми источниками. Благодаря захвату мусульманами в Испании был заложен восьмьсот летний фонд яркой и культурной

среды. В этот период христиане начали подражать мусульманам. Они были тронуты музыкой и другими источниками мусульман. Можно видеть следы этих попыток проявленных ради еще более изысканного образа жизни, и по сей день в словах поступивших на европейские языки с арабского. По расчетам современных исследователей слова поступившие на испанский язык с арабского, составляют четверть словаря испанского языка [7]. Арабы, побывавшие в общении с испанцами тоже взяли их образ жизни, обычаи, традиции и другие их свойства. Это чувствовалось, в основном, в их одежде, в отношении к женщине, в новых способах войны, а также в управлении государством.

Арабская культура в Испании занимает важное место не только в Европе, но и одновременно, во всей мировой литературе. Благодаря Кордовскому Халифату европейцы познали труды арабских ученых по математике, астрономии, географии, физике, химии, медицине, анатомии, зоологии, философии. В этот период в Испании развивается и строительное дело. Самые великолепные работы арабо-испанской архитектуры дошли до наших дней. К примеру, можно показать построенный в XVIII веке и превратившийся в XIII веке в христианскую церковь Кордовскую мечеть, дворец Гренадских повелителей Альгамра (XIII-XV вв.), Севильский Алькасар (XII век) и др.

Арабская Испания одна из самых цветущих территорий арабского мира. Она отличалась мягкостью своей природы, плодотворностью земель, обилием вод, выгонами и пастбищами долин. Трудолюбивые пахари выращивали много зерновых культур, фруктов, овощей на территории Испании. Историки дали достаточную информацию об этой стране. А поэты описывали ее красоту с большой хвалой. Ибн Саид писал: «Вся территория Испании была окружена морями. Во всех его местах было изобилие. Из садов доносился приятный аромат цветов. Проезжая с одного города на другой можно было увидеть, как они окружены цветами, полями и обильными водами». Ибн Аляса отмечал: «Здесь настолько много рек и родников, что никто во время путешествия не брал с собой запас продуктов. Если путешественник выходил на путешествие за один день, то по дороге за день он видел целых четыре города. А что касается Караван-сараев и сел, то их было чрезмерно много. Вся Испания от начала до конца состоит из долин и белых замков» [3, с. 242]. Очень многие писатели и поэты, особенно, представители романтического литературного течения

Европы XIX века интересовались историей арабов в Испании. Писали в арабском сюжете Шатобриан, Ирвин, Пушкин и Гейне [2, с. 7].

Несмотря на напряженное политическое положение, войны и восстания в стране, торговля развивалась. Из-за своего географического положения Испания играла роль главной цепи между арабским миром и европейскими странами. Торговцами являлись в основном арабизированные евреи. Они ездили в разные страны и покупая товар продавали на испанских базарах [3, с.243].

Также развивалось производство стеклянных, бумажных изделий, изделий из пергамента, ткацкого дела и ювелирных изделий. Халифы и эмиры соревнуясь между собой прилагали усилия для строения красивых городов, мечетей, прекрасных замков, бассейнов, мостов и т.д. Высокими достижениями арабов являются дворец Мадинат аз-Захра, дворец Гаср аз-Захира в Кордове, Севильский Алькасар, Дворец Львов в Гранаде (в связи с наличием здесь фонтанов в форме львов это место называют Дворцом Львов). Поэты показывали в своих произведениях восхищение этими шедеврами архитектуры и огорчение в связи с их разрушением во время войн и восстаний.

Таким образом, в Испании жизнь протекала в роскоши и достатке. Это влияло и на личную жизнь, одежду, еду, развлечения и занятия людей. Природа Испании привлекала туда очень много народов. С древних времен на протяжении веков приезжали сюда люди из разных стран. Приезжали сюда кельты, барбары, римляне, голтары и наконец арабы. Испанский народ отличался от других народов из-за смешивания разных этнических элементов своими специфическими особенностями. Мусульмане Андалусии состояли из трех разных этнических и культурных единств: мало по количеству, но влиятельная, с политической силой в руках арабская элита; намного больше арабов по количеству и с военной стороны намного сильнее их барбары, составляющие большую часть народа новые мусульмане (муваллады). Здесь также в малом количестве имелись христиане и евреи [9, с. 107]. Арабы как исправили политическую жизнь народов Сирии и Египта, также поменяли правление испанского народа. Отпустив их товар, церковь и законы на их же распоряжение, дали им право самим выбирать судей, претворяющих в жизнь их законы, из своих рядов. Взамен этого не загрузили их должностью кроме откупа до одного динара на одного почтенного человека и полдинара на раба. Они

подчинялись мусульманам не сопротивляясь. Таким образом, мусульманам не оставалось другого занятия как бороться с аристократами имеющими крупные земли. Общающиеся с испанцами арабы заимствовали их образ жизни, обычаи и традиции и другие их особенности. В основном, чувствовалось это в их одежде, в отношении к женщине, в новых способах войны, а также в управлении государством. Женщины уже трудились вместе с мужчинами в области науки и культуры. Арабские захватчики и сейиды стекались в сторону Востока. Жизнь этих территорий была для них очень достойным и ценным образцом.

Испанские халифы и эмиры подражали Аббасидам, но, несмотря на это враждовали с ними. Это было отражено и на названиях испанских городов. Многие города, халифы, эмиры и поэты переименовались на восточные: Гранада на Дамаск, Севилья на Хомс, Абу Талиб Аль-Андалусский на Абу Таммам, Ибн Зейдун на Аль-Бухтури, Ибн Ханин на Аль-Мутанабби [3, с. 244].

Обе части арабского мира в этот период были в тяжелом положении. С Испании на Восток, приезжали очень много путешественников, с целью изучения науки. А с Востока в Испанию ездили для приобретения благосостояния и знаменитости. Также, с Востока в Испанию приезжали и певцы. Они привозили в Испанию и свое искусство. Как пример из знаменитых певцов можно показать Камар из Багдада, Фадла, Калам Аль-Маданията. Во время правления II Абду-р-Рахмана (822-852) была больше популярна персидская музыка. Популярным певцом этого времени был Зийраб. Была большая роль Зийраба в развитии андалусской литературы и искусства. Будучи персидского происхождения, этот музыкант приехал в Испанию в 822 году. Зийраб был певцом, музыкантом и актером. Он был студентом певца Исхаг Аль-Маусили. Халиф Мехди и Исхаг Ал-Маусили увидели свет в его глазах еще в его молодые годы. Зийраб скончался в 857 году. Зийраб привел в испанскую культуру исполнение стихотворения с сопровождением музыкального инструмента. Андалусская поэзия, начиная с этого времени, развивалась в тесной связи с музыкой. Его приезд сюда оставил глубокий след в испанской вокальной музыкальной культуре. Помимо этого он, был образцом жизни испанских арабов других областей. Он был законодателем правил этикета: питания, питья, приема гостей и т.д. [3, с. 244; 6, с. 418].

Наличие ислама в Европейском континенте как не было причиной исчезновения Европы, также обеспечила несравненное

возвышение в науке, философии, культуре и искусстве, создав редкое плодотворное единство между мусульманскими, христианскими и еврейскими народами. Если бы распространение арабского (исламского) влияния во многие места Европы, произошло бы в наше время, то оно называлось бы культурным империализмом. Доказательством этого являются слова переходящие на европейские языки. За беспощадным обращением христиан с мусульманами скрывается низкий интеллектуальный уровень. Кардинал Хименес в 1499 году в Гранаде на площадях сжег восемьдесят тысяч книг на арабском языке. В 1502 году он поставил мусульман перед выбором – принять христианство, спрятаться или умереть. Отказавшиеся от принятия христианства полмиллиона евреев были сосланы [4, с. 227].

Жизнь арабов в Испании соответствовал быту испанских и восточных арабов. В их быт вошли роскошь, развлечение, музыка. В религии допускались некоторые правила: была предоставлена большая свобода христианам в посещении религиозных церемоний и обрядов. У них были свои монастыри, священники. Представители иудаизма достигли высоких постов.

Конкурирующие между собой эмиры привлекали к делам своих судов многих умелых писателей. Основались в стране многие научные и учебные заведения. По сведениям, сам халиф Аль-Хакам аль Мунтасир построил в Кордове двадцать семь школ. Эмиры заботились о сборе книг и коллекционировании и посылали своих представителей, с целью покупки ценных произведений, на Восток. В библиотеке королевства в Кордове было более четырехсот томов книг. С целью защиты книг привлекались сюда искусные каллиграфы, корректоры и переплетчики. Они за свой труд получали выгодное вознаграждение. Предпринимателями этой благотворительности являлись халиф ан-Насир и его сын аль-Хакам. Испанцы воспринимали основу науки с большим интересом. Известный голландский арабист Р. Дози в своей книге «История мусульманской Испании» пишет: «Можно сказать, вся мусульманская Испания могла писать и читать как христианская аристократия» [3, с. 245].

Андалусская культура проявляет себя как книжная культура. В источниках из трудов по Андалусской истории известны тысячами трудов написанных мусульманскими учеными из этой страны. Но, к сожалению, из-за ущерба причиненной фанатами большая часть этих книг пропала и не дошла до наших дней. Как последствия

любви к книгам в Андалусии были созданы многочисленные библиотеки. Были книжные рынки во многих городах Андалусии. Часть книг Андалусских библиотек была украдена и продана во время беспорядков, а важная часть отвезена на Северную Африку. А остальные во времена христианского захвата и после были беспощадно встречены со стороны религиозных служителей. Но несмотря на это все, наука исламской цивилизации, культура и жизнь искусства Андалусии, произвела незабвенное впечатление на Европу и Исламский мир.

Андалусия была страной, в больших городах которой имелись свои школы. Сюда приезжали поэты и писатели отовсюду. Самыми важными среди этих школ являлись кордовский, севильский, гренадский, толедский. В Испании помимо философии развивались и другие науки. Арабская литература брала широкие просторы и была обширна. Философия ослабевала благодаря стараниям религиозных фанатов. Они считали философию бессмыслицей. Философская мысль развивалась только к концу эпохи. Первым знаменитым философом был ибн-Баджа.

После вхождения в Испанию арабская литература попадает под влияние новой среды. Чарующее влияние природы, а также, национальная культура разных этнических групп привела в литературу новых, оставивших после себя богатое творческое наследие, поэтов и писателей. Самыми популярными среди них были Ибн абд Раббихи, Ибн Гани, ибн Шухейд, ибн Зейдун, ибн Сахл ал-Исраили, Лисан ад-дин ибн аль-Хатиб. Но несмотря на это попытка имитировать творчеству восточных литераторов плохо влияла на арабо-испанских писателей. В своих произведениях они не могли исходить из формы и стиля характерных временам Аббасидов и Амавида. Был исключением стихотворный жанр Мувашшах. Эта стихотворная форма была создана и развита ими. В Андалусии создается своеобразная и несравненная культура основанная на обычаях разных народов. В Испании приняло арабомусульманскую культуру местное население по названию муваллады.

В Андалусии языком культуры является арабский язык, на котором написаны образцы знаменитой художественной и научной литературы. После барбарского захвата в связи с превращением большинства народа Андалусии в барбаров, арабский язык достигает своей высоты в узком кругу феодальной аристократии. Официальным языком страны был арабский. Но здесь в

повседневной жизни были использованы пять языков: Андалусский арабский, римский акцент / испанский, классический арабский язык, иврит и латинский язык. Наравне с арабским языком пользовались арабским народным (андалусским) диалектом и романским языком. Корень современного испанского языка исходит из романского. Расцвет арабоязычной литературы совпадает со временем развития феодализма. В этот период происходит ассимиляция разных этнических групп. Андалусцы считали себя единственным народом имевшим высокую культуру. После барбарского захвата большинство народов Андалусии состояла из барбар-африкацев. Художественный арабский язык в этот период превращается только на язык узкой феодальной интеллигенции.

В IX веке в связи с тем, что арабский язык являлся официальным языком государства, будучи главным языком обучения, превратился на язык, который изучают даже не мусульмане. Даже Кордовский епископ Альваро жаловался на то, что христианская молодежь, не умея писать грамотное письмо на своем родном латинском языке, понимают стихи и философские произведения на арабском [8].

Андалусская литература в своем развитии проходит через несколько этапов средневековой литературы в Арабском халифате и регионах Ирака. Важную роль в развитии средневековой арабской литературы сыграло население арабской Испании. Арабские захватчики, в течение восьмисотлетнего пребывания в Испании, совместно с арабизированными барбарами, местными испано-римлянами и вестготами добились созданию наиболее развитой высокой культуры в арабском мире, выдвинутой в Андалусской литературе возвышенную культуру. В этот период развивалась культура в Испании. Были построены многочисленные школы и библиотеки Халиф ан-Насиром и его сыном аль-Хакамом.

В арабской Испании были широко распространены произведения таких арабских философов как Аль-Фараби, Ибн-Сина группы «Светлые братья» (Ихван ас-Сафа). У них были многочисленные сторонники. Многие из теологов Православного течения перечили их философии. Некоторые халифы вдохновляли философов. А некоторые преследовали их и даже сжигая книги философов, упрекали их в инновации. Здесь, в основном, чувствовалось влияние греческой философии. Знаменитые философы арабской Испании Ибн Баджа, Ибн Туфейл, Ибн Рушт

были известны не только в арабском, но и во всем мире. В источниках из трудов по Андалусской истории известны тысячами трудов написанных мусульманскими учеными из этой страны. Андалусия была страной, в больших городах которой имелись свои школы. А Гранада являлась одной из самых красивых городов мира. Этот город стал символом под названием «конвенция» (общая жизнь), доказывающей возможность совместной жизни в ней христиан, евреев и мусульман.

Литература

1. Уотт У.М., Какиа П. Мусульманская Испания. Пер. с англ. С. И. Дунаевецкого, предисл. А.Б. Куделина. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976.
2. Шидфар Б.Я. Андалусская литература. – М.: Наука, 1970.
3. Ханна ал-Фахури. История арабской литературы. – М., 1959.
4. Ingmar Karlsson. İslam ve Avrupa: İnanç Ayrılığı-Yaşam Birliği, çev. Gülseren Ergün, Cem Yay. – İstanbul, 2000, 248 s.
5. Mehmet Özdemir. Endelüs Müslümanları (Medeniyet Tarihi),TDV. – Ankara, 1997.
6. A literary history of the Arabs by Reynold A.Nicholson, M.A.T. – London: Fisher Unwin ltd. – p.500.
7. Endulus. net.
8. pusuladernegi.org.
9. Özgüç Orhan, Kemal Özden, Sami Ünal. İspanya'dakentleşme ve Endülüs kentleşmesininmodern İspanyakentleşmesine etkisi // academia.edu.

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР НАГАЙБАКОВ КАК ЭТНОИДЕНТИФИКАЦИОННЫЙ ПРИЗНАК

Атнагулов И.Р.

Магнитогорский государственный технический университет

им. Г.И. Носова

В рамках исследования истории формирования, развития и трансформации идентичностей нагайбаков нами были изучены традиционное хозяйство [3], различные аспекты материальной [1, с. 93-98], религиозной [4, с. 305-312] и языковой культуры [6, с. 390-396], опубликован целый ряд статей, монография [3], готовятся к изданию новые материалы.

В процессе исторического развития у нагайбаков сложился комплекс идентичностей, включающий три составляющих – конфессиональную, сословную и этническую. В силу ряда причин первые две к настоящему времени утратили прежние маркирующие свойства. Однако нагайбаки продолжают сохранять довольно высокую степень группового самосознания.

Современное идентификационное поле нагайбаков очерчивается рядом этноопределяющих признаков, которые проявляются не столько в актуальном повседневном функционировании, а скорее – в сфере народной памяти, хранящей сакральное и символическое, то, что является предметом гордости народа. Например, память о казачьем прошлом и ратных подвигах, трепетное отношение к казачьей форме и комплексам женской одежды XIX в., некоторых обычаях и обрядах доживших до наших дней. Одним из наиболее сохранившихся аутентичных элементов традиционной культуры нагайбаков является их песенно-музыкальный фольклор. Эта часть культуры, как показали наши исследования, является этномаркирующим признаком, прекрасно отражающим состояние и динамику современного идентификационного поля нагайбаков.

Изучение вопроса о знании нагайбакским населением народных песен проводилось нами в течение 2005-2007 гг. на территории Нагайбакского района Челябинской области в трёх крупнейших населённых пунктах, где сосредоточена основная часть нагайбаков – Остроленка, Фершампенуаз и Париж. В с. Остроленка было опрошено из 1620 чел., назвавших себя нагайбаками, 598 респондентов или 36,9 %, в с. Фершампенуаз из 1552 нагайбаков нами было опрошено 792 чел. или 51,0 %, в с. Париж из 1675 нагайбаков нами было опрошено 754 чел. или 45,0 %. Результаты исследования представлены в трёх таблицах по каждому из исследованных населённых пунктов. Комментарии к таблицам приводятся ниже.

В с. Остроленка (табл. 1) из всего опрошенного населения большинство – 64,0 % (383 ответа из 598) отметило, что не знают народных нагайбакских песен. Знают до пяти песен 21,0 % (124 ответа) и знают более пяти песен 15 % (91 ответ). Больше всего не знают нагайбакских песен представители самых молодых возрастных групп – 10-19 лет – 89,5 % (70 ответов из 78 опрошенных) и 20-29 лет – 87,5 % (92 ответа из 105 опрошенных). Далее процент респондентов не знающих песен заметно убывает с

каждой более старшей возрастной категорией – 30-39 лет – 74,4 % (74 ответа из 99 опрошенных), 40-49 лет – 56 % (77 ответов из 138 опрошенных), 50-59 лет – 57 % (49 ответов из 86 опрошенных), 60-69 лет – 22,5 % (10 ответов из 44 опрошенных) и 70 лет и старше – 7,5 % (три ответа из 40 опрошенных).

В колонке «знают до пяти песен» закономерность прямо противоположная. Наибольшее количество положительных ответов было услышано нами в возрастной категории «70 и старше» – 45,0 % (18 ответов из 40 опрошенных). Почти такой же результат был получен в возрастной категории «60-69 лет» – 43,5 % (19 ответов из 44 опрошенных). Далее показатель по этой колонке падает довольно резко. В группе 50-59 лет – 20 % (17 ответов из 86 опрошенных), в группе 40-49 лет – 28,0 % (39 ответов из 138 опрошенных), в группе 30-39 лет – 13,3 % (13 ответов из 99 опрошенных), в группе 20-29 лет – 9,5 % (10 ответов из 105 опрошенных) и в группе 10-19 лет – 10,5 % (восемь ответов из 78 опрошенных).

В столбце «знают более пяти песен», как и следовало ожидать, лидирующую позицию по числу положительных ответов занимает строка, относящаяся к возрастной категории «70 и старше» – 47,5 % (19 ответов из 40 опрошенных). Заметно ниже показатель в возрастной категории «60-69 лет» – 34,0 % (15 ответов из 44 опрошенных). В группе 50-59 лет – 23,0 % (20 ответов из 86 опрошенных), в группе «40-49 лет» – 16,0 % (22 ответа из 138 опрошенных), в группе «30-39 лет» – 12,3 % (12 ответов из 99 опрошенных), в группе «20-29 лет» – 3,0 % (три ответа из 105 опрошенных). В возрастной группе «10-19 лет» на вопрос о знании более пяти песен на нагайбакском языке никто положительного ответа не дал.

По возрастным группам закономерность следующая: в группе «70 лет и старше» больше всего опрошенных знают более пяти песен – 47,5 % (19 ответов), затем идут ответы «знают до пяти песен» – 45,0 % (18 ответов) и меньше всего респондентов из этой возрастной категории ответило, что не знают песен – 7,5 % (три ответа). В возрастной категории 60-69 лет больше всего респондентов сказали, что знают до пяти песен – 43,5 % (19 ответов), знают больше пяти песен – 34,0 % (15 ответов) и не знают песен 22,5 % (10 ответов). В категории 50-59 лет резко увеличивается число респондентов заявивших о незнании нагайбакских песен – 57 % (49 ответов), знают более пяти песен –

23 % (20 ответов) и знают до пяти песен – 20 % (17 ответов). В возрастной группе 40-49 лет не знают песен – 56 % (77 ответов), знают до пяти песен – 28 % (39 ответов) и знают более пяти песен – 16% (22 ответа). В группе 30-39 лет не знают песен – 74,4 % (74 ответа), знают до пяти песен 13,3 % (13 ответов) и знают более пяти песен – 12,3 % (12 ответов). В возрастной группе 20-29 лет не знают песен – 87,5 % (92 ответа), знают до пяти песен – 9,5 % (10 ответов), знают более пяти песен – 3,0 % (три ответа). В группе 10-19 лет не знают песен – 89,5 % (70 ответов) и знают до пяти песен – 10,5 % (8 ответов).

Число респондентов знающих народные нагайбакские песни закономерно уменьшается с каждым более молодым поколением, и наоборот – больше всего положительных ответов о знании народных песен мы обнаружили в самой старшей возрастной категории – 70 лет и старше.

В с. Остроленка около тридцати лет существует фольклорный ансамбль «Сарашлы», в состав которого входят в основном исполнители старшего и отчасти среднего возраста. Ансамбль много выступает как в районном центре, так и за пределами Нагайбакского района в Челябинской области и в других регионах России. По нашим наблюдениям песни на родном языке исполняются среди остроленцев в семейно-родственном кругу людьми старшего возраста.

Фершампенуаз, так же как и Остроленка является селом, имеющим свой нагайбакский фольклорный ансамбль – «Сак-Сок». Здесь также звучат нагайбакские песни, как со сцены, так и во время семейных праздников. Если сравнить средние результаты по Фершампенуазу (табл. 2) и Остроленке, то можно заметить, что в Фершампенуазе обнаружено в среднем несколько большее знание национальных песен. Этот факт хочется отметить в связи с тем, что нагайбаки Фершампенуаза несколько отстают от остроленцев в знании и употреблении родного языка. Различия эти незначительные и, как видно из таблицы, практически все показатели по знанию песен во всех возрастных группах в пользу остроленцев, зато в самой старшей возрастной группе у фершампенуазцев процент знающих более пяти песен заметно выше, чем у остроленцев – 60,0 % (54 ответа из 91 опрошенного) против 47,5 % (19 ответов из 40 опрошенных). Считаем, что реально и у остроленцев этот показатель должен быть не ниже чем у фершампенуазцев.

Самых не знающих традиционных песен в Фершампенуазе мы фиксируем в возрастной группе «10-19 лет» – 91,5 % (96 ответов из 105 опрошенных). Близки к ней по тому же показателю респонденты возрастной группы 20-29 лет – 82,5 % (90 ответов из 109 опрошенных), затем 30-39 лет – 60 % (56 ответов из 93 респондентов), 40-49 лет – 63 % (88 ответов из 140 опрошенных), 50-59 лет – 49 % (63 ответа из 128 опрошенных), 60-69 лет – 41,5 % (45 ответов из 108 опрошенных) и 70 лет и старше – 7,0 % (семь ответов из 91 опрошенного).

Как и в Остроленке в Фершампенуазе ответы о знании нагайбакских песен отражают прямо противоположную картину по возрастным группам. По графе «знают до пяти песен» наибольшее число положительных ответов мы получили в возрастной группе «70 лет и старше» – 33,0 % (30 ответов из 91 опрошенного), 60-69 лет – 29,5 % (32 ответа из 108 опрошенных), 50-59 лет – 32,0 % (41 ответ из 128 опрошенных), 40-49 лет – 25,0 % (35 ответов из 140 опрошенных), 30-39 лет – 29,0 % (27 ответов из 93 опрошенных).

Во всех возрастных категориях, начиная от 30 лет и старше, процент знания нагайбакских песен до пяти примерно одинаков. В более молодых возрастных группах этот показатель резко снижается: в возрастной группе 20-29 лет – 13,5 % (15 ответов из 109 опрошенных), 10-19 лет – 8,5 % (9 ответов из 105 опрошенных).

В колонке «знают более пяти песен» прослеживается та же самая закономерность с явным, многократным преобладанием положительных ответов в самой старшей возрастной группе и полным отсутствием положительных ответов в самой младшей возрастной группе. В группе «70 и старше» из всех 91 опрошенных знают более пяти песен 60,0 % (54 ответа). Далее число положительных ответов резко снижается: в группе 60-69 лет – 29,0 % (31 ответ из 108 опрошенных), 50-59 лет – 19,0 % (24 ответа из 128 опрошенных), 40-49 лет – 12,0 % (17 ответов из 140 опрошенных), 30-39 лет – 11,0 % (10 ответов из 93 опрошенных), 20-29 лет – 4,0 % (четыре ответа из 109 опрошенных). В возрастной категории 10-19 лет, как уже отмечалось выше, на вопрос о знании более пяти песен никто из респондентов положительного ответа не дал.

В с. Париж (табл. 3), как это закономерно, более всего не знают нагайбакских песен респонденты возрастной группы 10-19 лет – 77,0 % (114 ответов и 148 опрошенных). Далее, как и везде,

по убывающей: 20-29 лет – 68,0 % (62 ответа из 92 опрошенных), 30-39 лет – 33,3 % (34 ответа из 101 опрошенного), 40-49 лет – 32,0 % (44 ответа из 138 опрошенных), 50-59 лет – 22,5 % (16 ответов из 71 опрошенного), 60-69 лет – 18,0 % (22 ответа из 121 опрошенного). Из самой старшей возрастной группы – 70 и старше – только шесть респондентов из 80 опрошенных заявили, что нагайбакских песен они не знают, что составляет 7,5 % в этой возрастной группе.

Наибольшее число положительных ответов по графе «Знают до пяти песен» обнаружили парижане возрастной категории 30-39 лет – 53,3 % (54 ответа из 101 опрошенного). Затем, по количеству положительных ответов, следуют возрастная группа 60-69 лет – 35,0 % (42 ответа из 121 опрошенного), 40-49 лет – 32,0 % (44 ответа из 138 опрошенных), 20-29 лет – 31,0 % (29 ответов из 92 опрошенных), 50-59 лет – 30,0 % (21 ответ из 71 опрошенного), 10-19 лет – 21,5 % (32 ответа из 148 опрошенных) и менее всего знают до пяти песен респонденты из возрастной категории «70 и старше» – 20,0 % (16 ответов из 80 опрошенных).

Вместе с тем, по следующей графе – «знают более пяти песен» – в этой возрастной группе бесспорное лидерство, как среди жителей Парижа, так и среди ответов респондентов из Остроленки и Фершампенуаза. Парижане возрастной группы «70 и старше» дали 58 положительных ответов из 80 опрошенных, что составляет 72,5 %. Возрастная группа 60-69 лет – 47,0 % (57 ответов из 121 опрошенного), также, показала самый высокий результат по сравнению с той же возрастной группой в Остроленке и Фершампенуазе. Возрастная группа 50-59 лет – 48,5 % (34 ответа из 71 опрошенного), 40-49 лет – 36,0 % (50 ответов из 138 опрошенных), 30-39 лет – 13,4 % (13 ответов из 101 опрошенного).

По всем вышеперечисленным возрастным группам парижане превосходят по количеству положительных ответов на вопрос о знании более пяти нагайбакских песен своих «соплеменников» из Остроленки и Фершампенуаза. В возрастных группах 20-29 и 10-19 лет у парижан такие же низкие показатели, как и в случае с остроленцами и фершампенуазцами – 1,0 % (один ответ из 92 респондентов) и 1,5 % (два ответа из 148 респондентов).

Жители с. Париж старшей возрастной группы «70 и старше» в подавляющем большинстве знают нагайбакские народные песни. Представители средних возрастных групп от 40 до 69 также в большинстве своём владеют нагайбакскими народными песнями в

гораздо большей степени, чем остроленцы и фершампенуазцы. Возрастная группа парижан 30-39 лет показала рекордно высокий результат по числу положительных ответов по графе «знают до пяти песен» – 53,3 %.

Как видно из результатов опроса уровень знания национальных песен во многом повторяет показатели, выявленные при исследовании языковой ситуации [6, с. 396]. Это понятно, поскольку владение песенным фольклором тесно связано со знанием языка. Та часть населения, которая хорошо владеет родным языком, продемонстрировала, также неплохое знание национальных песен.

Необходимо отметить, что в Нагайбакском районе очень внимательно относятся к проблеме сохранения песенного фольклора. В районе действуют четыре нагайбакских фольклорно-этнографических ансамблей: «Гумэр» (с. Кассель), «Сарашлы» (с. Остроленка), «Сак-Сок» (с. Фершампенуаз) и «Чишмелэк» (с. Париж). Отдел культуры районной администрации регулярно организует выступления этих ансамблей на различных общественных мероприятиях, как в самом районе, так и далеко за его пределами.

В ходе наших многолетних экспедиционных исследований в Нагайбакском районе мы не раз встречались с участниками этих коллективов. Примечательно то, что эти творческие объединения выступают не только на официальных мероприятиях, но периодически собираются (правда, не всегда в полном составе) и на различных семейных торжествах. Первостепенная ценность этих ансамблей состоит в пропаганде традиционной песенной культуры. Общаясь с различными людьми старшего поколения, не являющимися участниками этих коллективов, нам удалось услышать немало песен в прекрасном оригинальном исполнении. При этом отмечается явный дисбаланс в знании песен между старшим и младшим поколениями.

Наибольшее число людей, знакомых с песенным фольклором, зафиксировано в с. Париж. Здесь знание народных песен обнаружено практически во всех возрастных категориях за исключением тех, возраст которых до 10 лет, а, начиная с 30 лет и выше, нагайбакские песни знает большинство. Париж из всех населённых пунктов в процентном соотношении является наиболее нагайбакским. Не удивительно, что наибольшая степень сохранности традиционной культуры обнаружена именно здесь.

В с. Фершампенуаз возрастные категории до 50 лет обнаружили слабое знание песен. В возрастной категории 50-59 лет народные песни знает половина из числа опрошенных. В возрастной категории 60-69 лет народные песни знают около 60,0 % респондентов. И только в возрасте старше 70 лет песни знакомы подавляющему большинству. Нагайбаки-фершампенуазцы обнаружили наименьший уровень владения традиционным песенным фольклором. Фершампенуаз является самым крупным по численности населённым пунктом в районе и нагайбаки здесь составляют меньшинство по сравнению с русскими и другими народами. По всей видимости, данный фактор играет решающую роль в степени сохранении этого этноидентификационного признака.

В с. Остроленка преобладание респондентов, знающих народные песни начинается, также, с шестидесятилетнего возраста. Крайне слабое знание песен зафиксировано во всех возрастных категориях до 39 лет. В возрастных категориях от 40 до 59 лет этот показатель несколько выше, но не доходит до пятидесятипроцентного рубежа. Остроленка, как и Париж является селом преимущественно нагайбакским. Различия этнокультурного состояния по изучаемому вопросу мы видим в географическом расположении этих двух населённых пунктов. Остроленка, в отличие от Парижа, находится рядом с оживлённой магистралью Челябинск-Магнитогорск. Жизнь Остроленки наиболее тесно связана с крупными городами. Здесь же замечаются и более стремительные изменения в материальной культуре. Считаем, что данные обстоятельства влияют и на сохранение традиционного музыкального фольклора.

Литература

1. Атнагулов И.Р. К вопросу об этнической специфике нагайбаков // Гуманитарные науки в Сибири. – 1998. – №3. – С. 93-98.
2. Атнагулов И.Р. К вопросу об этногенезе и периодизации этнической истории нагайбаков // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2014. – № 2. – С. 301-308.
3. Атнагулов И.Р. Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – начала XX века. – Новосибирск, 2007.
4. Атнагулов И.Р. Религиозная идентичность нагайбаков: история формирования и современное состояние // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2007. – Вып. XVIII. – С. 305-312.

5. Атнагулов И.Р. Формирование и современная этническая идентичность нагайбаков // Этнические взаимодействия на Южном Урале: сб. науч. тр. – Челябинск: Рифей, 2013. – С. 334-340.

6. Атнагулов И.Р. Языковая ситуация у нагайбаков как составляющая этнической идентичности // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2006. – Вып. XVI/2. – С. 390-396.

Таблица 1

Знание нагайбакских песен по возрастным группам в с. Остроленка

№	возрастные группы	не знают песен		знают до пяти песен		знают более пяти песен		Итого	
		чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	70 и старше	3	7,5	18	45,0	19	47,5	40	100,0
2	60-69	10	22,5	19	43,5	15	34,0	44	100,0
3	50-59	49	57,0	17	20,0	20	23,0	86	100,0
4	40-49	77	56,0	39	28,0	22	16,0	138	100,0
5	30-39	74	74,4	13	13,3	12	12,3	99	100,0
6	20-29	92	87,5	10	9,5	3	3,0	105	100,0
7	10-19	70	89,5	8	10,5	0	0	78	100,0
8	до 10	8	100,0	0	0	0	0	8	100,0
9	всего	383	64,0	124	21,0	91	15,0	598	100,0

Таблица 2

Знание нагайбакских песен по возрастным группам в с. Фершампенуаз

№	возрастные группы	не знают песен		знают до пяти песен		знают более пяти песен		итого	
		чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	70 и старше	7	7,0	30	33,0	54	60,0	91	100,0
2	60-69	45	41,5	32	29,5	31	29,0	108	100,0
3	50-59	63	49,0	41	32,0	24	19,0	128	100,0

4	40-49	88	63,0	35	25,0	17	12,0	140	100,0
5	30-39	56	60,0	27	29,0	10	11,0	93	100,0
6	20-29	90	82,5	15	13,5	4	4,0	109	100,0
7	10-19	96	91,5	9	8,5	0	0	105	100,0
8	до 10	18	100,0	0	0	0	0	18	100,0
9	всего	463	58,5	189	24,0	140	17,5	792	100,0

Таблица 3

Знание нагайбакских песен по возрастным группам в с. Париж

№	возрастные группы	не знают песен		знают до пяти песен		знают более пяти песен		Итого	
		чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	70 и старше	6	7,5	16	20,0	58	72,5	80	100,0
2	60-69	22	18,0	42	35,0	57	47,0	121	100,0
3	50-59	16	22,5	21	30,0	34	48,5	71	100,0
4	40-49	44	32,0	44	32,0	50	36,0	138	100,0
5	30-39	34	33,3	54	53,3	13	13,4	101	100,0
6	20-29	62	68,0	29	31,0	1	1,0	92	100,0
7	10-19	114	77,0	32	21,5	2	1,5	148	100,0
8	до 10	3	100,0	0	0	0	0	3	100,0
9	всего	301	40,0	238	31,5	215	28,5	754	100,0

**ТРАДИЦИЯ И ИСКУССТВО СКАЗИТЕЛЬСТВА
(ВЗГЛЯД В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ НА ПРОБЛЕМУ
В ИСТОРИКО-ТРАДИЦИОННОМ РАЗВИТИИ)**

*Ахмедлы А.
Институт фольклора НАНА, Баку*

Сказительство в словесной традиции (в фольклоре) стало исторически многоплановой, а также имеющее свое место в отдельной категории профессий. В национальной фольклорной традиции народов мира имеются термины, выделяющие эту профессию и отличающиеся друг от друга своеобразностью.

Например: сказитель – олонхосуту у якутов, улигерчи у бурятов, манасчи у киргизов, джангарчи у калмыков, у казахов акын и жирси, у узбеков бахши, ашуг в Азербайджане, кобзар на Украине, у южных славян гуслар и у др. народов - имеются под разными названиями. По мнению русского фольклориста В.Н. Путилова, сказитель – исполнитель, который поет былины в узком смысле, а в широком смысле, вообще, эпический исполнитель [1, с. 113]. А это обосновывает развитие этого поля деятельности от простого к сложному и проходит через множество этапов.

Несмотря на то, что в устной традиции (в фольклоре) словесность и исполнительство являются понятиями близкими друг к другу, непостоянство текстового типа и исполнительской среды (аудитории) выявляет их различные смыслы. Посмотрев на проблему с профессиональной стороны озанского происхождения, можно увидеть, что «сказительство» и «исполнительство» несет в себе синонимичность в этом масштабе и заменяют друг друга в зависимости от подходящего момента. Например: ашуги исполняют прозаическую часть дастана устным образом (любовные, героические, семейно-бытовые и т.д.), а поэтическую часть в сопровождении саза (с древних времен в сопровождении лютни, чогура, по-грузински чонгура от слов «звущий, звать»). Но в нашем фольклоре кроме дастанов, существуют и такие образцы, входящие в эпический жанр, поэтическая часть которых или мала, или, вообще, не существует (миф, сказка, легенда, предание и др.). Также существуют такие составляющие важный слой нашего фольклора лирические образцы, процесс исполнения которых сопровождения не требует (в любом случае, есть и исполняющиеся в сопровождении музыки). Можно перечислить баяты (заунывное пение), лайла (колыбельная), охшама (ласкательные песни), дюзгю (детские тексты, стишки с повторяющимися словами, названиями) и еще десятки таких образцов. Нами зарегистрированы достаточно людей из исследуемого нами региона (сел Ширвана), рассказывающих образцы, касающихся обоих видов. Тем не менее, из них многим удалось представить себя на профессиональном уровне, как богатством репертуара, так и изучением техники сказительства. Несмотря на все это, мы попытались сгруппировать фольклорных сказителей по особенностям их репертуара. Учитывая высокую позицию женщин среди сказителей лирических образцов, мы решили выделить эти группы и на основании пола:

1. Сказители (мужчины) в репертуаре которых большинство мифологических текстов, сказок, легенд, преданий, анекдотов и др. эпических образцов.

2. Сказители (женщины), в репертуаре которых больше всего баяты (заунывное пение), лайла (колыбельная), охшама (ласкательные песни), дюзгю (детские тексты, стишки с повторяющимися словами, названиями) и другие лирические образцы фольклора.

Др. философии по филологии А.И. Хюрремкызы, рассказывающая о принципах возможности уточнения границ между видами и жанрами фольклора, учитывая пол автора (также и сказителя – А.А.) пишет: «На самом деле, из-за того, что это продукт коллективного творчества и в то же время было сформировано на ранних этапах истории, трудно сказать что-либо о половой принадлежности, создавших устное слово. Несмотря на это, можно определить границу между видами и жанрами фольклора, учитывая пол автора» [2, с. 6]. Эту возможность исследователь справедливо ищет в принципе обладания высокого характера разных полов (мужчина или женщина) в вышеуказанных (предварительно, позже и другие) периодах социального развития. По мнению автора, даже более древнее внутрисемейное деление труда (например, деление труда как на хозяйственное и охотничье мастерство) ускорило соответствующее деление и в области духовной культуры. «Именно поэтому, если созданные и распространенные в женской среде испытания и верования, табу-запреты, заклинания связаны с семейно-бытовыми вопросами, то образцы, созданные мужчинами в вышеупомянутых жанрах, связаны с охотничьими и производственными отношениями» [2, с. 6].

Внутрисемейные отношения (мужчины и женщины) или столкновение двух религиозно-ритуальных сфер (поляризация коллектива) проявляется в обряде и в разнообразном характере текстов, связанных с обрядом [3, с. 77]. А это приводит к такому выводу, что поляризация, которая выявляет себя в репертуаре носителей фольклора (исторически и на современном этапе) (а также авторов) является логическим продолжением поляризации их физической и социальной принадлежности. Таким образом, если траурное пение, лирические песни, частично сказки, некоторые виды заклинаний, в основном, относятся к женщинам, то эпические жанры и народные игры характеризуются, в основном, мужским

характером» [3, с. 77]. Если не учесть исключения, на самом деле, в зависимости от сюжета и содержания текущих текстов можно определить создание их тем или иным полом и в репертуаре какого пола они имеют место. А.Хюрремкызы, выступившая с аналогической логикой, также считает приемлемым ведение классификации на основании именно этого принципа: «Таким образом, создателями и носителями ашугского искусства и в большинстве жанров эпического вида (миф, легенда и предание и т.д.) в современном мире считаются мужчины. Ведущие жанры фольклора и народной лирической поэзии считаются тексты церемонии закрытия (белый, ласки и т.д. затишье). Нет никаких сомнений в том, что ведущие жанры лирического вида фольклора и связанные с народными обрядами поэтические тексты (траурное пение, ласкательные стихи, колыбельные и т.д.) являются плодом воображения женщин [2, с. 6].

Об авторстве еще можно сказать то, что, несмотря на реализацию сообщества как плода мышления, создание фольклорных текстов отдельными индивидуумами неоспоримо. Просто явление фольклора как непровольного (который не причисляется конкретному субъекту и ситуации), как творческого события и его устное бытие подвергнуто «анонимности» этого авторства. А эти подвергнутые «анонимности» тексты застрахованы от полного исчезновения двумя путями.

Первый способ традиционный (устный) перенос этого текста в репертуаре сказителей разных категорий.

Второй способ, начиная со Средневековья, использование их в качестве ресурса в написанных литературных, а иногда и в исторических (каменные надписи, надгробные плиты и т.д.) источниках.

По нашему мнению, само отображение устной традиции в надписях раннего и среднего времени эпохи основывается на принципе деятельности в двух направлениях.

Первое, бережный перенос редких знаний, указанных времен в этих памятниках.

А второй главной причиной является ссылка на вопрос представления самих традиционных носителей этих знаний до процесса их написания. Одним из таких великолепных памятников является «Шеджерейи-Таракиме» (Родословная туркмен).

Так, ученый-мифолог С.Рзасой раскрывает свое отношение к источникам этнокосмической информации и исторической меры

(надежности) в произведении: «Для Абульгази устные источники этнокосмической информации составляли нижеследующие типы сказителей (информаторов):

1. Известные люди (всю свою жизнь, которую провели в битвах).

2. Бахши (прошлых дней).

3. Мудрые старики (все, знающие историю).

Титулы, социальные ранги и положения сказителей, роль, которую они играют в структуре сообщества, а также их морально-нравственные, религиозно-обрядовые статусы и функции указывают на то, что они являются субъектами, переносящими структурные ценности этноса, сосредоточенного над этнокосмическими ценностями» [4, с. 30].

Согласно записям, классификация сказителей была проведена в зависимости от типа переносимой ими информации. Несмотря на занимаемое место в отдельных категориях, у этих сказителей, в основном, имеется своеобразная заслуга в переносе и сохранении структурных ценностей сообщества. Рассмотрим значение этого своеобразия с точки зрения этих категорий. Исследователи фольклора, в основном, представляются как информаторы. Тем не менее, основанная на информации это понятие не вызывает нужный эффект, чтобы обосновать связь между функциональным переносом проблемы (сказителя) и его значительным переносчиком. Таким образом, переносчиков фактологических текстов с достоверными данными можно назвать информаторами. Рассматривая проблему с этой призмы, тогда «люди, проводившие всю свою жизнь в боях» и «мудрые старики, знающие историю» (1; 3 в нумерации) из «Шеджерейи-Тераким» должны считаться информаторами (доносчиками), функционерами, отмеченного нами сказительства. Одним словом, информации перенесенные сказителями Абульгази, еще не проходя через художественный фильтр, состояли из достоверных (исторических) источников. Таким образом, «сказители Абульгази – это личности не сомневающиеся в достоверности информации, которую они увековечили в памяти огузско-туркменского сообщества» [4, с. 30]. Такие «достоверные информации» больше всего находятся на высокой позиции у этиологических сказителей мифа, легенды, предания и т.д. Особенно, речь может идти о текстах, имеющих информацию происхождения и генеалогии верхнего слоя этноса.

Ведущий семиотический анализ слов из «Китаби-Дивани-Лугат-ит турк» др. филос. по филол. А.Халил пишет, что в связи с точным переносом в себе стратегической важности информации, их информаторы в соответствии с историко-традиционными принципами эпохи были точно указаны в «Диване» Кашгарлы. Например, он так преподносит информаторов легенд, связанных с постройками городов в Уйгурской стране по приказу Александра Македонского (Зюльнгарнейн в тексте IV в. до н.э.): «Низамеддин Исрафил Туган Текин ибн Мухаммед Чагыр Тунга хан рассказал мне, услышанное от своего отца» [5, с. 30]. По нашему мнению, стратегичность этой информации связана с ее фактологическим значением. На самом деле, это значение «осколки истории», дошедшего до эпохи Кашгарлы, шифруется в других традиционных средствах легенды и культуры.

Исследователь также показывает, как Кашгарлы видит себя сказителем – информатором в «Диване»: «М.Кашгарлы сам может исследоваться как сказитель. Несомненно, при описании слов М.Кашгарлы использовал также и народные высказывания по памяти. Но в это время он не выходил за рамки традиционных высказываний, оставался как сказитель... Он представляет себя, как «я, Махмуд Гусейн оглы, Гусейн Мухаммед оглы» [5, с. 30].

Дадим короткое описание проблемы. Во-первых, привлекает внимание поднятый исследователем вопрос о возможности исследования самого Кашгарлы как сказителя. По его наблюдениям, Кашгарлы при описании слов, даже, используя «свою память» не выходил за рамки традиционных высказываний. Сам традиционный принцип диктует последовательность и такую последовательность можно считать закономерной. По мнению А.Б. Лорда, «сказитель и есть сама традиция» [6, с. 15]. А позже Лорд отмечает, что сказитель также является автором [6, с. 15]. Так, что мы не должны упустить из виду и отношение сказителя к традиции. Если подойти к вопросу с этого аспекта, то приводимый аргумент кажется недостаточным, чтобы полностью внести ясность в статус сказителя Кашгарлы. С другой стороны, привлекает к себе внимание мнение автора о намеке на существование аудитории Кашгарлы в «Диване» как сказителя. Выявивший эти знаки исследователь рассказывает даже о возможности проведения здесь классификации этой аудитории по назначению. По мнению А.Халила, границы этой аудитории обозначились четкими контурами (В полуглаве «Тандем в исполнительской среде:

отношения между сказителем и слушателем» мы говорили об этом более широко. См.:7, с. 92-105).

Наблюдая из дошедших до нас источников развитие профессии сказительства из исторического раздела, мы можем убедиться в том, что эта профессия со временем превратилась в сложный творческий процесс, а также выполнила миссию спасителя в судьбе этноса. Спасение структурных (моральных) ценностей, на самом деле, также важны, как и спасение самого этноса. Также этносы, создавшие свои культурные системы в совершенстве, смогли сохранить свои структурные ценности, не похоронив их в истории.

Неизвестный сказитель без труда может определить создавшуюся, предположительно, озаном из дастанов КДК эту профессию, возвысив ее на совершенный уровень и неся в себе сакральную миссию. Тем не менее, как и видно из всех глав дастана эта сакральная миссия в целостности ложится на Деде Коркуде. Но, учитывая, что формирование дастана (глав) относится к VI-VIII вв. не стоит задумываться над версией, что КДК был создан одним сказителем-озаном. По мнению соавторов Самета Ализаде и Фархада Зейналова, обращающих внимание на вопрос «Какой личностью является сам Коркуд как создатель в «КДК»?» и пытавшиеся ответить на него как можно полностью: «Первую информацию о нем (о Коркуде – А.А.) дает неизвестный озан. Коркуд сой-сойлайыр, бой-бойлайыр», а значит, сочиняет стихи, рассказывает дастан или воспеваает и описывает, но в «Книге моего деда Коркуда», только Коркуд «сойлама», «бойлар», в смысле повествования не Коркуда, а этого неизвестного озана. Коркуд в этих повествованиях является одним из участников, образов» [8, с. 7]. Из этих интересных фактов, также можно узнать, что «Коркуд» в этих повествованиях оживает в статусе символического сказителя.

Существует очень много причин гарантирующих такое превращение, т.е. перевоплощение (трансформацию) Коркуда со временем из настоящего озана (поэта)-сказителя в символического сказителя. А самым важным из них являются повествования, возникающие в течение многих лет (в отмеченные нами VI-VIII вв.). Из источников тоже видно, что озаны (поэты), последующие Коркуду, многократно исполняли его «сой»лама, «бой»лама, играя на гопузе (лютне) в огузских краях. Возможно, во время этих же исполнений озаны (поэты) доводили до сведения своих слушателей

интересную информацию о личности, мастерстве исполнения, поучительных наставлениях Коркуда. Таким образом, в связи с чередованием сказителей-озанов (поэтов) дастан (эпос) тоже стал разветвляться, повествования получили новые оттенки. Но как и видно из поэтической структуры (имеется ввиду текстовое явление) все эти изменения произошли в рамках очевидной традиции. Интересно, что несмотря на участие отдельных озанов (поэтов) в формировании дастана (эпоса), дастан (эпос) прославился в истории как «Книга Деде Коркуда», являющегося его полусимволическим, полупотенциальным создателем.

Профессия сказителя требует специальную и долгосрочную (обычно начинающуюся с детских лет) учебу; сюда входит исключительная память, способность органического вхождения в эпический мир, характерный исполнительский дар и талант импровизатора, а также нормы нравственности и соблюдение ряда традиционных требований [1, с. 113]. Др. филос. по филол. А.Джамиль в своей диссертации на тему «Эпос Манас и тюркская традиция эпоса», анализирующий киргизский и азербайджанский фольклор, пишет: «Одним из интересных особенностей является то, что манасчи, которого принимает, слушает, доверяет народ, должен быть «человеком божественного откровения», должен получать дар во сне. Поэтому известные манасчи, прежде чем рассказать дастан (эпос), рассказывали свой сон, пытались убедить народные массы в том, что они будто во сне, встречаясь, беседовали с духом Манаса и его храбрецами» [9, с. 9]. А самое главное то, что они могли получать от народа этот мандат, т.е. название манасчи, исполняющие «Манас», т.е. природные создатели. Исполняющих отдельные части «Манаса» называли жомокчи (сказочник). Вообще, в киргизской литературе лирические и эпические фольклорные образцы объединяются под названием жомокчи. Прозаичных называли жо-жомок, стихотворных ир-жомок. Жо – певец, ир – песня [9, с. 9]. Помимо этого исследователь рассказал в диссертации о ступенчатом развитии исполнительства (например, ввиду творческой способности и уровня таланта разделения манасчи на четыре ступеньки), киргизской эпической традиции (особенно в «Манасе»), сравнении отношений между мастером и учеником в ашугском искусстве и традиции наследия в профессии манасчи (беспрерывно обеспечивающих распространение и жизнь «Манаса») и т.д.

Др. филос. по филол. Тинатин Мамедова, рассказавшая о последующих продолжателях бахши, относящихся к комплексу гам-шаман мифологической обрядовой деятельности первобытной общинной поры, пишет: «Йыравы» могут считаться дедом казахских «айтушчу» (слово «айтуша» от корня айытмак «сказать», «рассказать») профессиональных фольклорных сказителей. Йыравы существовали не только в казахском фольклорном ареале, а также жили в Узбекистане (каракалпак) и Казахстане под названием «джырав», «шырав» и «уру» у казанских татаров [10, с. 42]. Это означает, что «общественные и бытовые факторы профессии сказителя, характер народной культуры в разных национальных традициях оживает параллельно своеобразным особенностям самого эпоса, заключающегося в его характере» [1, с. 113].

Дальше исследователь отмечает, что многие талантливые жиравы эпохи среднего периода, еще больше развивая существующую традицию, смогли выдвинуть его вперед.

Обученные сильной памяти и сыгравшие значительную роль в жизни общества, жиравы также как и достойные доверия члены общества владели почетным званием на собраниях повелителей (хана тайфа - чюз-уруг). «...Они, записав родословную потомства и происхождение казахских ханов, сумели довести до далекого прошлого – эпохи Тохтамыш, Батыя, Мамай, Чингиз хана, знали касающихся казахских краев чюз и уругов (ведущих племен и поколений), давали полную информацию о личности, происхождении, корнях, вышедших из их рядов, знатных богатырей и персон» [10, с. 44]. (Вспомним историко-культурную миссию, выполняемую Коркудом в КДК - А.А.). Аналогичные исследования показывают, что как и у киргизских жомоков, так и у казахских жиравов репертуарный вес равен тяжести эпического текста (дастан (эпос), нагыл (сказка), гиссе (один из прозаических жанров фольклора), раваят (предание) и т.д.). Следует отметить, что деятельность казахских «жирси», мастерски продолжающих традицию профессиональных «жирав»ов, обучавшихся исполнению больших текстов, носит в себе похожий характер, произошедшего из «манас»чи «жомок»чи. Жирси присваивали отдельные части дастанов (эпосов), создаваемых и исполняемых жиравами и пели их устно, играя на домбре (балалайка) на соответствующих собраниях. Впервые в XVIII столетии ряд жиравов наравне с эпическими текстами начали исполнять

лирические тексты, называемые «толгав» [10, с. 43]. Содержания толгавов состояли из отвечающих на требования времени социально-политических, в большинстве своем похвально-воспевающих и критических текстов песен. Наконец, продолжающийся очень долго этот процесс вывел на творческую арену новый вид сказителей – акынов [10, с. 43]. Безусловно, из-за озанского происхождения как манасчи, так и жиравы, ашыги и акыны производили акт рассказа в сопровождении музыки. А с помощью этого техкие (повествование) получались еще более эмоциональными и естественными. Например, в дастанах (эпосе) Деде Коркуда в жиравском исполнении использовался гопуз (лютня), а на собраниях акынов - домбра (балалайка). Называвшие гопузские песни Коркудским ветром жиравы считали Деде Коркуда своим святилищем, мастером и профессиональным покровителем [10, с. 43].

Появление на арене относительно позднего типа сказителя – ашуга, на самом деле, может считаться логичным результатом историко-традиционного следствия в азербайджанском тюркском (огузском) ареале. Таким образом, перешедшая вместе со своими элементами репертуара от жиравов к акынам эта древняя профессия у огузских тюрков трансформировалась от озанов к ашугам.

Исторически рост ашугского искусства, ставшей традицией с самого начала своего возникновения, обеспечил возвышение его на профессиональный уровень самостоятельного повествования. В отдельности в Ширванском регионе эти два типа сказительства (ашугское исполнительство и сказочники) функционировали в более интегрированном друг другу положении. В связи с этим вопросом др. филос. по филол. О.Алиев пишет: «Особенно сказки занимают важное место на Ширванской фольклорной карте... Иногда, попросив ашуга рассказать дастан (эпос), обращаются таким образом: «Ашуг, расскажи одну сказку. Ашуги начинают дастан (эпос) с предисловия. Можно сказать, они также связаны с традицией сказочника» [11, с. 78]. Процесс, способствующий развитию сказочников также, как и отмечает исследователь, будучи почвой для создания новых, оригинальных сказок, давал повод их широкому распространению среди народа.

В ареалах, широко распространенных ашугского искусства, в том числе в Ширване, под воздействием этой профессии начала появляться новая область сказительства. Известные в народе люди

как «синадафтар» (зубрила) на разных торжествах (свадьба, мероприятия и т.д.) были заняты чтением наизусть образцов отдельных частей стихов и текстов, присвоенных от мастеров-ашугов. Таким образом, они приобрели себе новый статус. Эти «синадафтар» (зубрили) под влиянием ашугов, по своему дилетантству, стояли, почти, на одном уровне с жомоками и жиравами Средней Азии. (О деятельности такого типа сказителей мы немного рассказали в диссертации).

Др. филос. по филол. Т.Мамедова, рассказывающая в своей статье об обеспечивающих непрерывное существование фольклора, пишет: «Фольклор в связи со своей историко-семантической особенностью является такой частью культуры, переносом которой занимается каждый член общества» [12, с. 50]. По мнению исследователя, потенциальное общество, на самом деле, является статусом рядового сказителя. Например: «...Мать поет колыбельную своему ребенку, дед рассказывает сказку своему внуку. Сыгравшие свадьбу поют, танцуют, на трауре - читают баяты-агы (заунывные пения - траурные песни) и т.д. Фольклор, в этом смысле, входит в оборот вследствие необходимости морально-психологического самовыражения, переносящего его как рядового члена общества» [12, с. 51]. Естественно, исследователь постарался уточнить статус выполнявших эту трансмиссию с функциональной точки зрения и на основе этого провести свою классификацию. Таким образом, он представляет рассказывающих фольклор с целью морального удовлетворения как рядовых сказителей. Учитывая обучение фольклорных единиц с точки зрения качества и ввод их в оборот, исследователь делит рядовых сказителей на еще два типа – *активных* и *пассивных*.

По мнению исследователя, в отличии от рядовых, профессиональных сказителей нужно считать профессиональными тех, которые через свой репертуар способствуют переносу фольклора длительным образом и получавшие взамен (взамен своего рассказа – А.А.) вознаграждение в материальной форме (деньги, подарок и т.д.). В виде исключения он включает в этот ряд и сказителей озанского происхождения. Мы согласны с вышеизложенным, но всё же приведем ясность по не удовлетворяющим нас некоторым вопросам.

Во-первых, деление сказителей на профессиональных и непрофессиональных более целесообразно. Учитывая, недавнюю постановку проблемы в нашем фольклоре и нехватку опыта

(научных заключений), по нашему мнению, в данный момент это самое оптимальное деление. Несомненно, типологическое исследование сказительства в будущем сделает возможным разветвление этого деления по отдельным направлениям.

Во-вторых, как известно по данным наших фольклорных традиций, существовали также далекие от всякого рода расчета профессиональное сказительство, служившее только переносу структурных (духовных) ценностей среды, к которой оно принадлежало. Несомненно, здешний профессионализм использовался не обязательно в смысле искусства, профессии. Например, профессиональный сказочник, плакальщица в отдельности могут быть ремесленниками (медниками, ковроткачами, каменщиками и т.д.). Просто, (по известным причинам) это сказительство стало слабее. Например, можно показать как пример, профессиональных сказочников, которые в свое время проводили отдельные сказочные собрания несколько ночей подряд и очаровывали слушателей своими покоряющими душу сказаниями. У Кашкарлы – мудрецы савчи (сказители пословиц); у восточных народов - рави (сказители преданий) и т.д. Примеры можно было бы и продолжить.

Что касается не профессионалов, все кто имеет малейшее отношение к фольклору, в смысле общефольклорные переносчики, по нашему мнению, могут занять место в этом разделе. Помимо разновидности возраста и пола, эти переносчики могут отличаться друг от друга по мере силы памяти. Иногда внутри среды встречаются не склонные к общению люди. Несмотря на их необщительность, их тоже можно считать переносчиками, потому что люди, которые за всю свою жизнь непроизвольно подвержены слушанию, устремлены когда-нибудь довести информацию до своих детей.

В итоге считаем, необходимым отметить, что как в виде среды (народ), так и, будучи индивидуумом, мы должны участвовать хотя бы в переносе, переданным нам предками этого богатого наследия, чтобы наши потомки в будущем, оставшись лицом к лицу с глобализированным миром, окончательно не лишились этих духовных ценностей.

Литература

1. Путилов Б.Н. Сказитель // Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство. – Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – С.113-114.
2. Рамазанова А.Х. Женское (материнство) творчество в азербайджанском фольклоре и его поэтика: автореферат на соискание ученой степени доктора философии по филологии. – Баку, 2006.
3. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). – М, 1965.
4. Рзасой С.Г. Огузский миф и эпос Огузнамэ. – Баку: Нурлан, 2007.
5. Халил А.С. Семиотика древних тюркских савов. – Баку: Седа, 2006.
6. Лорд А.Б. Сказитель. – М.: «Восточная литература», 1994.
7. Ахмедли А.Ш. Профессия сказителя в фольклоре (на основе Ширванских фольклорных образцов): диссертация на соискание ученой степени доктора философии по филологии (57.19.01 – фольклористика). – Баку, 2014.
8. Китаби-Деде Коркуд. – Баку: Язычы, 1988.
9. Джамиль А.С. Эпос «Манас» и традиция тюркского дастанного творчества: автореферат. – Нахчыван, 2004.
10. Мамедова Т. Профессиональные казахские сказители: ЖИРАВ и ЖИРШИ Научные исследования (фольклористика: аспекты филологии, философии, истории, искусства и теории). – XXVI. – Баку: Седа, 2006.
11. Алиев О.С. Место сказочного жанра в Ширванской фольклорной карте. Фольклор Азербайджана (проблемы собирательства, издательства исследования, Материалы республиканского фольклорного совещания проведенного 19-22 ноября 1993-го года). – Баку: Сабах, 1994.
12. Мамедова Т. Тюркские фольклорные сказители. Фольклор и этнография. – Баку. – 2006. – № 2.

**ТРАДИЦИОННОЕ МУЗЫКАЛЬНОЕ ИСКУССТВО
ПРАВОБЕРЕЖНЫХ АНАТРИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ
КГК ИМ. Н. ЖИГАНОВА 2013-2014 ГГ.)**

*Баймяшкина Н.И.
Казанская государственная консерватория
им. Н. Жиганова*

Чуваши́, одна из титульных наций Чувашской Республики в Среднем Поволжье в Российской Федерации. Они занимают третье место по численности населения. Различаются по трем этнографическим группам: верховые **вирьял**, средненизовые

анатенчи, низовые **анатри**. Различия касаются не только языка, но и одежды и музыкально-поэтической культуры. (Г.И. Комиссаров) Заострю внимание на традиционной одежде. Замужние чувашки всех групп носили **хушпу** — головной убор цилиндрической или конической формы, украшавшийся нашитыми монетами и бисером. Девичий головной убор **тухья** — полусферическая шапочка из холста — у верховых, а также у части средненизовых чувашей почти целиком покрыт монетами. У средненизовых — обшит бисером, несколькими рядами монеток и имел вверху обшитый бисером конус с металлической шишечкой.

Языковые особенности этнографических групп выражаются в существовании двух легко взаимопонимаемых диалектов — низового и верхового: для низового характерно уканье (напр.: укса — деньги), для верхового — оканье (окса). По поводу границ расселения, верховые, охватывают западные районы Чувашии, средненизовые охватывают северо-восточные районы Чувашской Республики, низовые охватывают южные районы Чувашии и прилегающие районы Республики Татарстан и Ульяновской области (З.Башири).

Это были общие моменты про всех чувашей. Но мне бы захотелось заострить внимание на правобережных низовых чувашах. В 2013–2014 гг. Фольклорным кабинетом Казанской консерватории были организованы фольклорно-этнографические экспедиции в Верхнеуслонский, Апастовский и Кайбицкий районы Республики Татарстан с целью фиксации традиционной музыкальной культуры местных низовых чувашей. Компактно расселенные на данной территории низовые чувашаи – чувашаи-анатри, относятся к правобережной локально-территориальной группе. Эти экспедиции стали продолжением серии экспедиций Фольклорного кабинета Казанской консерватории в районы компактного проживания правобережных анатри: а именно в южные районы Республики Татарстан. Низовые чувашаи разделяются на три подгруппы: Правобережные, Закамские, Средневожские (Л.П. Сергеев). Я исследовала три района в которых расселены правобережные чувашаи анатри: (Верхнеуслонский, Кайбицкий, Апастовский) в Республике Татарстан. Они являются южными районами, туда же прилегают Буинский, Дрожжановский в РТ и Батыревский и Черемшанский районы Чувашии. В традиционной культуре заметны особенности и различия. К одной из таких особенностей можно отнести

комплекс традиционного костюма местных анатри. Традиционный костюм отличается от традиционной одежды низовых чувашей других южных районов Татарстана, к примеру, Тетюшского, Дрожжановского и Буинского. Главное отличие в головном уборе. Поверх женского головного убора под названием **хушпу** местные женщины повязывают большой платок, чаще с кистями. Еще одно отличие в фасоне платья, в нем передний подол короче заднего. Подобный фасон платья можно наблюдать у молькеевских татар-кряшен, проживающих по соседству в Апастовском районе. Фартук в основном с нагрудником, он может быть сшит из любой ткани - ситца, или атласа, как однотонного, так и с расцветкой, к примеру, из маленьких цветочков. Накосник, нагрудные монисты: монисты поперек через плечо тоже обязательные атрибуты традиционного костюма местных анатри.

Отличительной чертой традиционного искусства низовых чувашей является наличие жанра хороводных песен. Самые ранние упоминания о них содержались в трудах путешественников, изучавших быт и нравы российских провинций XVIII-XIX вв. Например, у академика Петра Симона Палласа читаем: «...Пляшут (чуваша)... в небольшом кругу, почти не отделяя одной ноги от другой. При сем обыкновенно играют на волынке, либо на гудке (кобес), или на гусях о 16 и 18 струнах» (1786). Немало заметок о музыкальном быте чувашей бытует у писательницы пушкинского времени Александры Фукс, владевшей имением в Чебоксарском уезде: «Здесь...богатая помочь, вчера днем работали, вечером пил, ели и плясали с гусями и пузырями». Среди народов Поволжья подобный жанр бытует лишь у русских, может быть мордвы и татар-кряшен, к примеру, у татар-кряшен пестречинской этно-территориальной группы. В период с Николина дня (22 мая) до Петрова дня (12 июля) длился продолжительный по времени цикл вождения весенне-летних хороводов – Уяв. В каждой деревне для вождения хороводов существовало специально отведенное место, находящееся, как правило, за пределами деревни. Первое исполнение хороводов происходило 22 мая, в день Николая Чудотворца. Далее в течение Уява каждое воскресенье молодежь водила хороводы с пением вайй юррисем (хороводных игровых песен). Хороводы являлись основным жанром музыкального фольклора в цикле Уяв и функционировали в обрядовых комплексах, связанных с весенне-летним периодом: со вскрытием реки (Ледоход), Николиным днем, Троицей и Петровым днем. В

хороводах участвовали не только парни и девушки, но и дети, мужчины и молодые женщины первого года замужества. Отсюда функционально-смысловая нагрузка хороводов: 1) начало нового календарного цикла (новолетие) соотносится с основными участниками хороводов – молодежью; 2) хороводы – своеобразные «смотрины», «ярмарка» невест; матери, выступающие в качестве зрителей хороводных процессий, примечали невест для своих сыновей. Все хороводные песни делятся на две группы, которые различаются по типу хореографического движения. Первая группа связана с движением парами и имеет название «вййй юрри сиксе каяканни» что в дословном переводе означает «хороводная песня вприпрыжку». Вторая группа связана с движением в кругу, такие напевы называются «вййй юрри Ҷаврӑнса каяканни» – «хороводная песня кружась».

Среди напевов-формул календарно-обрядового цикла встретились масленичные (Ҷаварни юрри) и хороводные (вййй юрри). Масленичный формульный напев. Это один из немногих многослоговых формульных напевов, напев был зафиксирован практически во всех исследуемых населенных пунктах, который отличает традиционную культуру низовых чувашей от других этнографических групп – от средненизовой и верховой. Таким же является рекрутский напев, варианты которого также встречались во многих населенных пунктах.

Песни семейной обрядности также представлены комплексом жанров. Прежде всего, это песни свадебные, среди них – туй юрри, (основной свадебный напев), а также хёр йёрри (плач невесты), туй такмаксем (свадебные плясовые припевки) В основном свадебном напеве (туй юрри) обычно происходит спор между родней невесты и жениха. Каждая сторона пытается показать, превосходство каждого из молодых.

Из песен неприуроченных жанров в ходе экспедиционных исследований были записаны лирические песни, в том числе и лирические песни на заимствованные напевы, а также уличные песни и такмаки.

В заключении хочется отметить то, что традиция правобережных анатри находится в относительно хорошей сохранности; в ней представлены важнейшие компоненты традиционной музыкально-поэтической культуры – песни обрядовой приуроченности и песни, с обрядом не связанные.

Литература

1. Кондратьев М.Г. Чувашская музыка от мифологических времен до становления современного профессионализма. – М.: ПЕР СЭ, 2007; нот., ил. Чувашский государственный институт гуманитарных наук. – 2007.
2. Ашмарин Н.И. Болгары и чуваша // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. – Т. 18. – Казань, 1902.
3. Каховский В.Ф. Происхождение чувашского народа. – Чебоксары, 1965.
4. Никольский Н.В. Собрание сочинений в 4 томах. – Том 1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 2004.
5. Мошков В.А. Мелодии Волго-Камья. – Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 2011.
6. Никольский Н.В. Собрание сочинений в 4 томах. – Том 2. Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей. – Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 2007.
7. Никольский Н.В. Собрание сочинений в 4 томах. – Том 3. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири. – Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 2008.
8. Никольский Н.В. Собрание сочинений в 4 томах. – Том 4. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 2009.

МИФОЛОГИЗМ КАК ИННОВАЦИОННОЕ И ПЕРСПЕКТИВНОЕ ЯВЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ И ЗАВТРАШНЕЙ ТАТАРСКОЙ ПОЭЗИИ

Бакиров М.Х.

*Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

Как справедливо отмечают ученые-исследователи, мифология, как бы она не была фантастичной и архаичной, являлась «синтетической правдой», наиболее тесно слившейся с представлениями, утраченной человеком о его единстве с природой, его неотделенности от нее. В настоящее время, в эпохе урбанизации, атома, космических полетов, человек, сын Адама, возомнил себя хозяином природы и как-то забыл, что он своим пупочком соединен с землей и, по существу, является дитем

природы. Именно из-за того, что человек перестал находить общий язык с природными законами и не чтит и не соблюдает их, природа жестоко мстит нам, создавая различные катаклизмы. Во многом в силу этого же в характере современного человека все чаще стали проявляться такие черты, как загрубелость, черствость, бездушие, алчность и даже воинственная агрессивность.

Может быть, поэтому в литературе конца XX и начала этого века, особенно в прозе и драматургии, наметилась новая тенденция, изображающая и защищающая наш мир посредством использования «синкретической Правды» мифа, и на этой волне появился ряд произведений и в татарской литературе. Это надо понимать как вид реализации непреходящей тоски по первозданному единению природы и человека, делавшему последнего добрым и отзывчивым по отношению к окружающему его миру, а также как форма отображения извечной борьбы добра и зла на многострадальной земле при помощи осмысленной и обновленной мифологической символики.

В качестве подтверждения такого стилевого и методического обновления в литературе можно назвать произведения Туфана Миннуллина («Альмандар из деревни Альмандар»), Зулфата Хакима («В тихом омуте черти водятся»), Марселя Галиева («Голос дальнего леса»), Мансура Гилязова («Домовой»), Набиры Гиматдиновой («Луг», «Перийская усадьба»), Галимзяна Гильманова («Лесные духи»), Марата Кабирова («Тайна желтых домов»), Фаузии Байрамовой («Колокол», «Озерная рыбка», «Бескрылые чайки») и др. Известный литературовед Дания Загидуллина такие произведения рассматривает и трактует как постмодернистские инновации, появившиеся на гребне поисков новых структурообразующих приемов и мифологических архетипов для более эффективного отражения национальных и общечеловеческих ценностей в современной литературе [1].

На ниве национальной поэзии того же периода можно перечислить также и ряд поэтов, в творчестве которых, в первозданном виде или трансформируясь, использованы разного типа мифологизмы. Из наиболее значимых и объемистых произведений лиро-эпического характера и интеллектуально-философского склада нужно указать на поэмы Ильдара Юзеева («Разговор с тишиной», «Встреча с вечностью»), Рината Хариса («Харут и Марут», «Любимые сны Г.Тукая»), Зулфата («Бессмертный дастан», «При возвращении с земли», баллады

«Черная бабочка», «Фатима»), Ради́фа Га́таша («Пловцы»), Зиннура Мансурова («Два плача-сыктау», «Поиски пророка»), Джаудата Сулейманова («Корни»), Булата Ибрагима («Темные мысли», «Ты сердисься на меня»).

Конечно, философские категории, как время и пространство, жизнь и смерть; атрибуты мироздания: солнце, звезды, земля, фауна и флора; стихийные силы и явления природы: огонь, вода, воздух, ветер, туча, дождь, гром, радуга; религиозно-мистические понятия: судьба, рай, ад, ангелы, молитва, воскрешение, физическое бессмертие – все это еще в ранние времена скрещивалось и переплеталось с мифологическим мышлением наших предков. И сейчас они, как язык художественного мифологизма, т.е. как условные и причудливые ассоциативные образы, весьма активно используются и в малых жанрах поэзии отдельных поэтов. Фольклорист Ф.Урманчеев исследует творчество поэта Равиля Файзуллина и попутно творчество некоторых других поэтов именно на материале мифологически окрашенных стихов [2]. А литературовед Талгат Галиуллин изучил использование мифологических образов в поэзии Джаудата Сулейманова.

Однако при всем этом, мы твердо убеждены в том, что в современной поэзии еще далеко недостаточно используются потенциал и феноменальная привлекательность мифологии и мифологического языка. А ведь миф, будучи формой символического мироописания и сферой, построенной на фантастических ассоциативно-метафорических образах, предоставляет в распоряжение поэта-художника облекавшиеся в структуру мифологического мышления разнотипные и уникальные символы, метафоры, мотивы, образы-герои, сюжеты. И самое главное, мифология вооружает художника пафосом борьбы за «всеобщую гармонию и мировой порядок», сросшийся с героическим и культурно-преобразовательными деяниями человека на земле и в космосе.

Как и у индоевропейских народов, у народов урало-алтайской макросемьи, в том числе и у древних тюрков и булгаро-татар, сохранилось довольно богатое мифологическое наследие, охватывающие мифы теологические, космогонические, солярные, астрологические, этнологические, связанные с фауной и флорой, мифы о деяниях первопредков и культурных героев, а также календарные, религиозные и эсхатологические мифы о будущем и

конечных судьбах целого мира и отдельного человека. При умелом и творческом использовании все это богатство может и должно служить нашим мастерам слова неисчерпаемой и золотой сокровищницей для создания оригинальных, модернистских произведений. Как нам известно, начальное творчество татарского поэта Х.Такташа выделялось мифологической насыщенностью и символично-аллигорическим переосмыслением действительности, поднимаясь над ней. Однако горе-критики свернули будущего крупного романтика-символиста в нормативные рамки социалистического реализма, которое на деле привело к сужению авторской позиции и художественного стиля поэта с особым видением мира.

Масштабность и глобальность стихотворной «Трагедии сыновей земли» Х.Такташа, а также драматической поэмы М.Джалиля «Алтынчэч», написанной как либретто для одноименной оперы Н.Джиганова, во многом объясняются именно построением этих бессмертных произведений на выигрышных мифологических сюжетах и образах, подвергая заложенные в них конфликты к идейной трансформации, а также опорой на традиции народного героического эпос-дастана. Придавая в богоборческую коллизию символический смысл, автор в ней, совместно со своим главным героем, изображенным как эпический богатырь-исполин, дерзко и героически выступает против оковывавших человека порядков и тирании на земле. Это, безусловно, весьма весомый результат новаторского сочетания традиций мифологии и классического героического эпоса. Подчеркивая стадиальный и скачкообразный характер взаимоотношений мифологии и народного эпоса, крупный мифолог и фольклорист Е.М. Мелетинский пишет: «Мифологическая борьба за космос против хаоса преобразуется в защиту родственной группы племен, государства, своей «веры» против «захватчиков», «насильников», «язычников», иногда наделенных мифическими и колдовскими атрибутами. Но «шаманский» ареал эпического героя полностью отпадает, уступая место чисто воинской героической этике и эстетике. В отличие от сказки героический эпос не воспринимается как вымысел, и в этом смысле миф и эпос почти в равной мере могут быть противопоставлены сказке» [3].

Шедевры эпического и лиро-драматического творчества в стихах – поэма «Божественная комедия» итальянского поэта Данте, трагедия «Фауст» немецкого поэта Гёте, произведение «Прометей»

и драма «Каин» английского поэта Байрона и вершина русской романтической поэзии – поэма М.Лермонтова «Демон» также являются ярким подтверждением чудодейственной силы «природного и мифического языка» вкупе с традициями народного эпоса. Мифологизация произведения помогает художнику создать атмосферу таинственного, причудливого, чудесного и позволяет моделировать картину мира и состояния человеческого духа через призму символики традиционного и обновленного мифа.

В заключении мы еще раз подчеркиваем свою концептуальную мысль о том, что потенция и причудливая притягательная сила мифологии для создания объемных и высокохудожественных поэтических произведений в татарской поэзии используются еще далеко недостаточно. Современный век ждет и требует от наших поэтов оригинальных, модернистских произведений.

Литература

1. Загидуллина Д. Яна дулкын. – Казан: Мәгариф, 2006.; она же: Выявление национального в литературе и задачи современной фольклористики // Материалы международной практической конференции. – Казань, 2009. – С. 97-99.
2. Урманче Ф. Борынгы миф һәм бугенге шигырь. – Казан: Школа, 2007.
3. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – С. 276.

ОБРАЗНО-ПЛАСТИЧЕСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА В ТАТАРСКОМ НАРОДНО-СЦЕНИЧЕСКОМ ТАНЦЕ

Белов В.А., Кавеева А.И.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

«Национальный характер – отражение в психике представителей нации своеобразных исторических условий ее существования, совокупность некоторых особенностей духовного облика народа, которые проявляются в свойственных его представлениям традиционных формах поведения, восприятия окружающей среды и которые запечатлены в национальных особенностях культуры, других сферах общественной жизни» [1].

Чем определяется национальный характер народно-сценического танца? Народно-сценический танец конкретно выражает *стиль* и *манеру* исполнения каждого народа и неразрывно связан с другими видами искусства, главным образом с *музыкой*. У каждого народа сложились свои *танцевальные традиции, пластический язык, особая координация движений*.

Истоки танцевальной пластики, образной выразительности в хореографии заложены в самой человеческой пластике. В том, как человек движется, жестикулирует и реагирует на действия других, выражаются особенности его характера, эмоциональный настрой, своеобразие его личности. Например, у татар издавна было принято, здороваясь с человеком, подавать ему обе руки. Этим демонстрировалось уважение. Действительно, почитание родителей, уважительное отношение к старшим, гостеприимство, доброжелательность, добрососедство – эти общечеловеческие ценности являются основой морали и татарского народа.

Танец и его ритмообразующие элементы, в свою очередь, есть ничто иное, как своеобразное отображение человеком своего внутреннего физического и эмоционального состояния, мировоззрения, жизненной философии и представлений об окружающем его мире в виде телодвижений и пластических символов и поз. В качестве подтверждения приведем данные Ф.Т. Валеева о том, что среди сибирских татар бытовала легенда о добром мужском духе – Урман иясе – хозяине леса, которого они представляли в виде благообразного старичка с сумой и посохом, странствующего по лесным и охотничьим тропам, по которым можно пройти было, только двигаясь осторожно, плавно, не шумно [2, с. 183]. Эти плавные и нешумные движения, вероятно, и легли в основу танцевальных па у татар этой, так же как и других этнических групп, и являются внешним выражением их внутренней традиционной духовной и соционормативной культуры. Н.А. Левочкина к специфическим чертам народной хореографии сибирских татар относит: волнообразные движения руками, легкие частые переступания ногами, своеобразную «татарскую дробь» (трехструктурные топы), исполнение большинства движений на полусогнутых ногах и т.п. [4, с. 82].

Примером отражения национального характера в пластике может служить творчество балетмейстера Г. Тагирова. В частности, танец сибирских татар из широко известной сюиты «Гости Казани» в его постановке отличается своей самобытностью, выражающейся

в оригинальной танцевальной лексике и, по нашему мнению, совпадающей с ранее выдвинутыми предположениями. Рисуя образ татар-сибиряков, Тагиров использует в танце такие движения как «тыпырдау» («дробь»), «вак тыпырдау» («мелкая дробь»), «тирбӘлу» («качалка»), «укчӘне укчӘгӘ бӘру» («прищелкивание пятками»), «аяк очыннан йөреш» («ход с полупальцев»), «өчле тыпырдау» («тройной притоп»), т.е. те движения, которые можно назвать «осторожными».

Одним из важных аспектов поведения в татарском социуме является соблюдение сдержанности в отношениях. Для обрядов татар характерно внешне слабое эмоциональное проявление. Не принято плакать на похоронах, голосить на свадьбе (обрядовые причитания невесты имели место только в отдельных этнических группах татар – у мишарей, кряшен). Как устойчивые стереотипные психологические характеристики своего народа, татары выделяют скромность, деликатность. Особенно это касается женщин-татарок. Эти качества отражаются и в хореографической культуре. Вот так описывает «Старинный танец городских девушек (постановка Ф.Гаскарова, 1945) балетный критик В.Горшков: «Этот танец имел и второе, не лишнее смысла название – «Скромность». ...Шесть девушек, выстроенных в две линии по трое лицом к зрителю, начинают плавно и чинно свой эмоционально сдержанный танец. Вся пластика выстроена на полутонах: полувзгляд, полужест, полушаг, полуопущены ресницы; словно в танце скрыта какая-то древняя тайна, и зритель должен сердцем разгадать ее. Движения очень сдержанны, ножка жмется к ножке, но весь стан и постановка головы несут внутреннее достоинство, красоту женской национальной души. Весь танец – это показ целомудрия, мягкой женственности и некоего трепетного душевного горения, в котором угадывается любовь земная» [6, с. 15-16].

Характер мужских татарских танцев Г.Х. Тагиров характеризует как «задорный, активный и мужественный; их движения чеканные, изобилуют легкими подскоками и акцентированными притопами [5, с. 13]. В хореографической лексике татар много движений, связанных с имитацией бега лошади, ритмических дробей, напоминающих цокот копыт о землю. Всем нам хорошо известно, что у кочевых народов, в том числе у предков татар, издавна почиталась лошадь. Престижным считалось в совершенстве владеть навыками наездника. Искусству

управлять конем учили с детства. Не случайно, в конных скачках на традиционном Сабантуе принимали участие 8-12-ти летние мальчики и отдельно молодые парни.

Танцевальная картинка «Джигиты» в постановке А.З. Калимуллина – яркий пример образно-пластического выражения юношеской энергии, задора и юмора. «Танец как бы отвечает на вопрос, какие они, татарские парни? Зритель видит массовый пляс юношей, где есть место и ансамблевому единению и соревновательности; танец насыщен игривыми нюансами, богатой лексикой, динамикой развития» [7, с. 5].

Авторы статьи попытались раскрыть заданную тему на примерах постановок трех мастеров татарской сценической хореографии: фрагмента сюиты «Гости Казани» Г.Х. Тагирова, «Старинного танца городских девушек» Ф.А. Гаскарова, «Джигитов» А.З. Калимуллина. Созданные в середине прошлого столетия, эти номера сегодня являются «золотым фондом» репертуара Государственного ансамбля песни и танца Республики Татарстан и бесспорно считаются национальной классикой.

Однако, во многих танцевальных произведениях и образах, сочиненных современными балетмейстерами, наблюдаются клише и шаблоны. Шаблоны и типажи не являются результатом бедности авторского воображения – это, к сожалению, всего лишь низкий уровень осведомленности об этнических особенностях данной культуры, ее традиционной, обрядовой стороне.

Надо признать, что фольклорная музыкально-пластическая культура народа получает на сцене вторую жизнь после некоторой обработки. Почерпнутые из традиционного танца и стилизованные в соответствии с принципами сценической хореографии отдельные позы, движения, жесты и другие танцевальные выразительные средства лишь условно очерчивают национально характерное, намечая генетическую связь с фольклорным первоисточником.

И профессиональный танцовщик, и танцор-любитель исполняют перед зрителем поставленный балетмейстером танец и играют соответствующую роль. Проявление национального характера в народно-сценическом танце осуществляется на принципах актерского перевоплощения. Следовательно, нынешнее повышение требований к мастерству танцовщика, предельная выразительность тела, сложные актерские задачи требуют специальной подготовки как исполнителей народно-сценического танца, так и его сочинителей. Хореографу – постановщику или

исполнителю татарского танца на сцене - немаловажно владеть знаниями о национальном характере, о татарском национальном этикете, о нормах полоролевого взаимодействия в татарской культуре и т.п. и не забывать, что «зрелищность диктует необходимость в ювелирном и грамотном удалении излишних деталей, изменений в рисунках танца, исполнении движений, в выборе удобного и выгодного ракурса для зрителя, а иногда даже в изменении или дополнении образных задач, но *в духе и характере народа, создавшего этот танец*» [3, с. 18].

Литература

1. Баграмов Э.А. К вопросу о научном содержании понятия «национальный характер». – М., 1973.
2. Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. – Казань, 1993.
3. Зарипов Р.С., Валяева Е.Р. Драматургия и композиция танца: учебно-справочное пособие. – СПб.: Изд-во «Лань», Изд-во «ПЛАНЕТА МУЗЫКИ», 2015.
4. Левочкина Н.А. Традиционная народная хореография сибирских татар Барабинской степи и Омского Прииртышья (конец XIX-XX в.). – Новосибирск: Наука, 2002.
5. Тагиров Г. 100 татарских фольклорных танцев. – Казань, 1988.
6. Татарские танцы. – Казань: Магариф, 2002.
7. Татарские танцы. – Казань: Дом печати, 2003.

МАТЕРИАЛЫ К СЛОВАРЮ ЛЕКСИКИ РОДИЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ТАТАР (ПО КАМСКО-УСТЫНСКОМУ РАЙОНУ РТ)

*Брусско З.М.
Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

Фиксирование, изучение лексики духовной культуры – важная ступень в исследовании традиционной народной культуры в целом. Через содержательный аспект слова, смысловую нагрузку того или иного термина происходит знакомство с обрядами и обычаями, поверьями и народными представлениями о жизни и окружающей реальности. Особенно интересна в этом отношении диалектная лексика, которая не только раскрывает особенности говора той или иной этнотерриториальной группы, знакомит с многочисленными

вариантами терминов, но и содержит богатую информацию о духовной культуре народа.

Чрезвычайно информативна и содержательна в этом плане татарская диалектная лексика, представляющая уникальный образец живой народной речи. Именно диалектная речь сохраняет древнее состояние языка, описывает явления народной культуры во всем их многообразии.

Диалектная лексика татар, проживающих в разных регионах России, уже не раз становилась объектом лексикографического описания, были изданы многочисленные диалектологические словари [7, 8], тексты диалектной лексики, отображающие фонетические, грамматические, синтаксические, лексические особенности диалектов татарского языка [9]. В этих трудах представлен богатый лексический материал татарского языка, в том числе – демонстрирующий и духовную культуру народа. Однако наряду с диалектологическими словарями, рассматривающими общетатарскую лексику, на сегодняшний день чрезвычайно важно издание диалектных тематических словарей этнолингвистического типа. Опыт составления подобных словарей, презентующих термины традиционной народной культуры вместе с контекстами их употребления, весьма богат у исследователей славянской духовной культуры [6], интенсивную работу по отдельным видам словарей ведут башкирские ученые [1, с. 10, 11]. Фундаментальными в области изучения терминологии традиционной культуры татар, особенно обрядовой, можно назвать многочисленные работы Ф.С. Баязитовой (2, 3, 4, 5, 6). В работах автора культурно-языковая обрядовая терминология систематизирована и классифицирована по тематическим группам, что облегчает ее восприятие и осмысление. Подача лексического материала сопровождается текстами, подтверждающими употребление в речи того или иного термина. Однако, представленные термины и тексты даются лишь на татарском языке, в то время как их подстрочный перевод на русский язык заметно увеличил бы число интересующихся татарской обрядовой терминологией, позволил бы вести сравнительную, сопоставительную работу с языковым материалом других народов. Кроме того, весьма важной составляющей работ данного типа является наличие этнографических подробностей, которые необходимы для более точного и полного толкования слова. «...этнографические данные могут прояснить происхождение того

или иного названия» [6, с. 61], «...помогают в решении многих лексикологических вопросов, раскрывают языковой механизм метафорических и метонимических переносов значения диалектных слов» [там же: 62-63]. В опубликованных работах автора этнографических описаний к диалектным словам, к сожалению, нет.

Представленный ниже материал по лексике родильной обрядности составлен по данным четырех сел Камско-Устьинского района Республики Татарстан (с. Ишимово, с. Мордовские Каратаи, с. Баргузино, с. Челны) в ходе экспедиции Республиканского центра развития традиционной культуры, организованной в 2013 г.

Термины родильной обрядности, представленные в работе, даются вместе с контекстами их употребления, что подтверждает факт их сохранности и использования в современной лексике носителей языка данных населенных пунктов.

В словарь вошли местные названия беременной, рожавшей, бесплодной и родившей вне брака женщины, новорожденного, повитухи, человека, совершающего обряд обрезания, названия менструации, плаценты, «рубашки», пуповины, первых волос, обрядов имянаречения, замены имени, купания новорожденного, обрядовой пищи и т.д. Варианты одного и того же слова даются в одной словарной статье через запятую. В терминологических сочетаниях, один из компонентов которых варьируется, равноправные варианты даются через косую черту (напр., **ӘБИ/ӘБИ ТӘТӘ** означает что в равной степени встречаются оба приведенные термины). В некоторых случаях для более точного объяснения значения термина в словарную статью включаются поверья, которые несут дополнительную информацию о слове. Большинство толкований терминов снабжены этнографическими данными, что служит сохранению этнокультурного контекста живого слова.

АВЫЗЛАНДЫРУ (д. Ишимово) – (досл. «делать рот») смазывание губ новорожденного маслом и медом сразу после рождения.

Баланы авызландырлар, имчәккә бал-май сөртеп, баланың авызына каптырасың. Бал-майсыз бармый инде больниска да, аппаратлар инде, илтәләр. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Новорожденному «делают рот», смазав соски медом-маслом, даешь ребенку. И в больницу без меда-масла не идет, берут уж, приносят

АВЫРГА УЗУ (д. Ишимово) – забеременеть. См. также **Малайга узу, Узу**.

Жанварларга текәлеп карама диләр инде, авырга узгач инде. Иләмсез кешегә карама, теге, диваналарга карама, хайваннарға ошатып карама, текәлеп карамаска кушалар инде, күз кагып кына. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

На животных не смотри, говорят уж, как забеременеешь. На некрасивого человека не смотри, на полоумных не смотри, на животных не смотри, пристально не смотреть велят, так, невзначай только.

АВЫРЛЫ (д. Ишимово) – (досл. «с грузом») беременная. См. также **Жөкле, Корсаклы, Көмәнле**.

Авырлы диләр инде, авырга узган диләр. Менә ашыйсы килгән нәрсәңне ашамый калырга ярамый инде авырлы вакытта. Безнең авылда берәүнең сарык аягы ашыйсы килгән, сарык тоягы шикелле булган бармаклары. Аерым булмаган, тоташ булган, әнкәсе ашамаган. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Говорят, беременная, забеременела. Вот нельзя не попробовать то, что хочется есть во время беременности. В нашей деревне одной хотелось баранью ножку попробовать, пальцы (ребенка) были, как у барана. Не по отдельности были, а сплошняком, вместе все, мать не попробовала.

Жеп катырга ярамый диләр бит инде авырлы чакта, кендек чорнала диләр. Мәеткә, чыраена карарга ярамый икән, теге, үлгән чырай бит инде чырайсыз була, малайга шундый иләмсез чырай кагылып калмасын дип. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Говорят, нельзя шерсть сучить во время беременности, обвитие пуповины будет. На покойника, на лицо смотреть нельзя, покойник ведь уродливый бывает, чтобы ребенка не коснулась это уродство.

АЙЛЫК (д. Ишимово) – менструация. См. также **Апый жөгырту, Кунакларым бар, Күрем, Өстенә килү, Хәес каны**.

Айлык башланды диләр. Чүпрәкләрне жуарга диләр инде, жән ияләшә дип тә әйтәләр инде аны, жуарга диләр. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Говорят, месячные начались. Тряпки надо, говорят, стирать, нечистая сила пристанет, говорят, стирать надо.

АПЫЙ ЖӨГЫРТУ (Мордовские Каратаи) – (досл. «апый бегать заставляет») менструация.

Иптэшләрдән сорыйсың: «Сине инде апый жөгырттымы?» (д. Мордовские Каратаи. Чекменева Н.П.)

У подружек спрашиваеь: «Тебя уже апый бегать заставляет?».

АРУСЫЗ (д. Баргузино) – роженица в первые сорок дней после родов. Считалось нечистой.

Бала тапкан хатын арусыз була бит инде 40 көн буе. (д. Баргузино. Касымова Р.И.).

Роженица же бывает нечистой 40 дней.

ЭБИ/ЭБИ ТЭТЭ (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – повитуха. См. также **Бабышка**.

Эби бала белән мунчага керә, ананың эчен сылый, сабыннар белән ышкып, урнаштыра инде, болай итеп күтәрә инде. Эби тәтә зур кеше инде ул, тәҗрибәле кеше бит. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Повитуха с ребенком в баню идет, матери живот разглаживает, мылом натирает, на место ставит, поднимает уж. Повитуха большой человек уж она, опытная ведь.

Эби тәтә аяк очында торадырые иде тапканчы. Үзенең догаларын укып утырадырые инде. Мин эби тәтәләремне догадан калдырмыйм, Ходай Тәгалә кабул итсен. Тәмугына пәрдә булсын кулларың, дип укыйм. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Повитуха у ног стояла, пока не родишь. Сидела и свои молитвы читала. Я своих повитух с молитв не бросаю, пусть Худай Тагалья примет. Читаю, от пламени ада, чтобы руки твои были занавесью.

БАБАГА УТЫРТУ (д. Ишимово, д. Челны) – (досл. «посадить на деда») проведение обряда обрезания.

Бабага утыртканда йөзгә бер малай үлә дип әйтәләр ие. (д. Челны. Насырова Ф.Г.)

Говорили, во время обрезания один на сто мальчиков умирал.

Бабага качып кына утыртканнар, утыртырга ярамаган. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

БАБАЙ/БАБАЧЫ (д. Ишимово, д. Челны) – мужчина, совершающий обряд обрезания, обрезальщик.

Элек бит инде бабайлар жөргән, хәзер врач бит инде. Жөридерие, бабачы килгән дип тараталар инде халыкка, берсеннән берсе, шуннан утырталар инде. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Раньше ведь бабаби ходили, сейчас врач ведь уж. Ходил, распространяли среди жителей, что бабачы пришел, после этого обрезали уж.

БАЛА (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – ребенок.

Менә бала чүпрәкләрен өйдә бер кат жумыйча, чайкарга ярамый диләр, инешкә төшеп агымсуга. Бала авыру була ди, ярамый ди. Бер кат өйдә жуып, аннары чайкарга ярый. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Вот детские тряпки, не ополоснув один раз дома, нельзя говорят стирать в реке. Ребенок, говорят, будет больным, нельзя, говорят. Один раз ополоснув, потом, можно стирать.

Бала ялгыз калганда бишектә элкеге китап, бәти куясың, элкеге догаларны язган. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Когда ребенка одного оставляешь, в колыбель кладешь старинные книги, оберег-молитвенник со старыми молитвами кладешь.

«Чәчәкsez алмагач кебек булабыз инде балабыз булмаса», - ди торган иде әтибез. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

«Как яблоня без цветов будем, если детей не будет», - говорил наш папа.

БАЛА ТӨШЕРҮ (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – прерывание беременности. См. также **Жан кыю**.

Бала төшерү – жанны кыю. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Отделаться от ребенка – душу загубить.

БАЛАДАН КОТЫЛУ (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – родить ребенка. См. также **Малайдан котылу**.

Котылды, баладан котылды диләр. 40 көнгә хәтле үлсә, жәннәткә керә диләр. Аннары баладан котылган кеше белән күрешергә кушалар, савап була. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Спаслась, от ребенка спаслась, говорят. Если умрет до сорока дней, попадет в рай, говорят. Потом, говорят, надо здороваться с роженицей, богоугодное дело свершишь.

БАЛА ТАПКАН ХАТЫН (д. Баргузино) – роженица. См. также **Малай тапкан хатын**.

Бала тапкан хатынның кәфене муенына чолганып жәерер ди. Әжәл баш очында жанны алам дип тора икән 40 көн буена. (Баргузино. Касымова Р.И.).

Говорят, что саван обвивает шею роженицы. Смерть над головой стоит, оказывается 40 дней, чтобы душу взять.

БАЛА ЯТКЫЛЫГЫ (д. Челны) – (досл. «лежак ребенка») плацента. См. также **Малай урындыгы, Соңгылык**.

Бала яткылыгы баладан соң төшә ул. Аны шул вакыты җиткәчтен эчкә басалар да, шулай төшәдерие. (д. Челны. Насырова Ф.Г.).

Послед после ребенка выходит. Его, как время подходит, нажимают на живот, так и выходит он.

БАБЫШКА (д. Мордовские Каратаи) – повитуха.

Бар иде инде бабышкалар, элеке заманда, ишетә беләбез инде, булды инде ул әдәмнәр. (д. Мордовские Каратаи. Никушева А.В.).

Были бабышки раньше, слышали, были уж такие люди.

БӘБИ (д. Баргузино) – новорожденный, ребенок.

Бәби тапкан вакытта һәрбер буын тарала дип әйткәннәр. И һәр буынны урынына утырта торган булганнар мунча ләүкәсендә кызуда. (д. Баргузино. Касимова Р.И.).

Во время родов, говорят, все суставы расходятся. И каждый сустав вставляли на свое место в бане на лавке.

БЕРЕНЧЕ ЧӨЧ (д. Мордовские Каратаи, Челны) – первые волосы.

Малайның беренче чәчен 1 яшыкә кадәр кисәргә ярамый дип әйткән сүз бар, малайның акылын кисәтләр. «Юк, юк, торсын, яше тұлсын инде», - дип әйтү бар иде инде. (д. Мордовские Каратаи. Никушева А.В.).

Говорили, что ребенку до года волосы нельзя стричь, ребенку ум отстригаешь. «Нет, нет, пусть растут, пусть год исполнится уж», - говорили.

Беренче чәч белән төшкән күз бик каты төшә ди балага, беренче чәчен алмасаң. (д. Челны. Насырова Ф.Г.)

Говорят, что сглаз с первыми волосами бывает сильным, если первые волосы не постричь.

БИТЛЕК (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи) – «рубашка», «сорочка». См. также **Йөзлек**.

Менә мин битлек бәлән туган. Әби җуган да, киптереп, төреп, безнең кәзәңкә бар ие, кәзәңкәгә (чолан) җыеп куйган. Кыягазга төреп, шунда кыстырып куйган, шунда торадырые. Белгән җирдә генә тоталар аны, бирмиләр кешегә, ярамый. Андый кешегә бик тиз күз тия торган булган бит, битлек белән туган кешегә. Бәти язып бәйләгәннәр, менә монда чәч төбәнә. Озак йөрдә эле ул минем, кияүгә киткәнче. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Вот я родилась в «рубашке». Бабушка помыла, высушила, и, завернув, у нас был чулан, в чулан убрала. Завернув в бумагу, в щель засунула, там и стояла. В укромном месте только держат ее, людям не дают, нельзя. Такому человеку очень сильно сглаз приставал ведь, человеку, рожденному в «рубашке». Молитвенник писали и засовывали вот сюда, под косу. Долго ходил еще он (молитвенник) у меня, пока замуж не вышла.

Битлек белән туган кайсы малай – киттергәннәр аны, аны ыргытмыйлар, ярамый ыргытырга. (д. Мордовские Каратаи. Никушева А.В.).

Некоторые дети рождались в «рубашке» – сушили ее, ее не выбрасывали, нельзя выбрасывать.

«Битлек белән туган, бәхетле булыр», - диләр. (д. Мордовские Каратаи. Чекменева Н.П.).

«В рубашке родился, счастливым будет», - говорят.

БИШЕК (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – колыбель.

Бишекне матчага элэләр. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Колыбель вешают на матицу.

Бишекне элп калдырмыйдырыек, алып куюдырыек, жән баласын салып тирбәтә дип инде. Бишекне малайны алуға, прижуннан алып куясың инде. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Колыбель не оставляли, убирали, оттого, что нечистая сила укачивает своего ребенка. Как ребенка берешь, колыбель с пружины снимаешь.

БӘБИ АШЫ (д. Ишимово) – (досл. «пища ребенка») гостинцы, приносимые во время проведения роженицы и новорожденного.

Бәби ашы илтәбез диләр, анда бөтен кеше бер көнне килми инде, коймакмы, бәлешме, төче коймак, жука – шундый эйберләр китерәләр инде. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Говорят, гостинцы несем, там уж все в один день не приходят, кто блины, кто балеш, блины на бездрожжевое тесто, лепешки – такую выпечку приносят уж.

Бәби ашы китерәләр. Кемнең нәстәсе бар инде. Менә әтиләр инде ситсы алып бирделәр инде, күлмәклекләр инде. Бәлеш салып китерә инде. Тирә-күршең төче коймак, жука инде. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Приносят гостинцы. У кого, что есть уж. Вот родители ситец принесли уж, на платье. Балеш приносят уж. Соседи блины на бездрожжевом тесте, лепешки уж.

БЭБИ МУНЧАСЫ (д. Баргузино) – (досл. «баня новорожденного») баня, затапливаемая в честь новорожденного. По поверью, мытье в такой бане делает человека миловидным.

Бэби мунчасын тапкан көнне үк ягалар. Бэби мунчасына дип мунчага керэлэр ие эле жакын кешелэр. Бэби мунчасына керсэң, сөйкемле күрөнөсөң ди. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Баню новорожденного уже в день родов затапливают. В бане новорожденного близкие люди моются. Говорят, если помыться в бане новорожденного, станешь миловидным.

БЭБИ ЧӘЕ (д. Баргузино) – (досл. «чай новорожденного») празднование рождения ребенка.

Бэби чәе уздыралар бэби тапканнан соң. (д. Баргузино. Касымов Р.И.).

После того, как родишь ребенка, проводят «чай новорожденного».

ДӨНЬЯГА КИЛҮ (д. Ишимово, д. Баргузино) – (досл. «прийти на свет») рождение ребенка.

Малай дөньяга килде. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Ребенок родился.

ДУҢГЫЗ ШИТИНАСЫ, ШИРТИНА (д. Ишимово) – щетина на спине у новорожденного.

Дуңгыз шитинасы дилэр инде, аны дуңгыз ите ашыйсы килгән, имеш, дип. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Говорят, свиная щетина, будто хотелось свинины во время беременности.

ЖАН ИҢҮ (д. Ишимово) – обретение плодом души. По одним представлениям плод обретает душу в 4 месяца и 10 дней, по другим – в 4, 6 месяцев.

Төшкән малайларга да исем кушып күмәләр, жан иңмәгән булса да. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

И детям после выкидыша тоже имя дают, даже если души еще нет.

ЖАН КЫЮ (д. Баргузино) – (досл. «душу убить») прерывание беременности.

Бала төшерү – жанны кыю. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Прервать беременность – душу убить.

ЖЕН АЛЫШТЫРУ (д. Ишимово) – подмена ребенка нечистой силой.

Бер гарип малай барые, жѐн алыштырган диделѐр. Менѐ бер куркыныч ие, шылтыр сяяк тѐ, тире генѐ ие инде, жяабык, сяляшѐ да белми. Өйлѐрендѐ шунда пич арасында утырадырые ул, аягына да басып торалмыйдырые. ѐнкѐсе ашаткандыр, ашатмаса, ѓлѐр ие. Аннары бер 14-15лѐргѐ жяиткѐч, ѓлде ул. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Был один ребенок-калека, говорили, нечистая сила подменила. Вот страшный был, кожа да кости одни, худой, и говорить не умел. Дома за печкой сидел он, и на ногах стоять не мог. Мать кормила, наверное, не кормила бы, умер бы. Потом, где-то в 14-15 умер он.

ЖИЛДѐН ТУГАН (д. Ишимово) – (досл. «родился от ветра») незаконорожденный, внебрачный ребенок. См. также **Зинадан туган, Уйнаштан туган**.

Жилдѐн туган да дилѐр, зинадан туган, уйнаштан туган да дилѐр. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Говорят и «от ветра родился», от прелюбодеяния родился, от игры родился, говорят.

ЖѐКЛЕ (д. Ишимово) – (досл. «с грузом») беременная.

Жѐкле дилѐр. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Говорят «беременная».

ЗИНАДАН ТАПКАН (д. Ишимово) – женщина, родившая вне брака.

Зинадан тапкан дилѐр инде. Андый нѐрсѐ инде ул оят нѐрсѐ. Рѐхмѐт ѐйтмѐгѐннѐрдѐр инде андый кешегѐ. Оят инде, оят, Алла сакласын. Ир кеше ул гѐепле тѓгел, хатын-кыз гѐепле. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Родила от прелюбодеяния, говорят. Это уж постыдное дело. Спасибо не говорили, наверное, такому человеку. стыдно уж, стыдно, Боже упаси. Мужчина не виноват он, женщина виновата.

ЗИНАДАН ТУГАН (д. Ишимово) – незаконорожденный, внебрачный ребенок.

ИГЕЗ БАЛА/ИГЕЗ МАЛАЙ (д. Баргузино), **ИГЕЗѐК МАЛАЙ** (д. Мордовские Каратаи) – близнецы.

Игез малай тапкан хатынның чабатасыңгына да кимѐдеңме, дип сорарлар ди. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Спросят, говорят, не надевал ли хотя бы лапти женщины, родившей близнецов.

Игез бала тапкан кешене изге кеше дип ѐйткѐннѐр, рѐнжѐшеннѐн куркыгыз дип ѐйткѐннѐр. (д. Баргузино. Касымова Р.И.).

Говорили, что женщина, родившая близнецов – святая, бойтесь проклятья ее.

ИМЛӘҮЧЕ ӘБИ (д. Ишимово) – знахарка.

Имләүче әбиләр була, дога укый ул, аның аерым догасы була. Авырга уза алмаган хатыннар йөри инде аңа. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Бывают знахарки, молитвы читает она, у нее своя молитва бывает. Бесплодные женщины ходят уж к ней.

ИМНӘҮ (д. Ишимово) – лечение с помощью заговора, заговаривание.

Имниләр малайны, жыласа каты. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Заговаривают ребенка, если сильно плачет.

ИМЧӘК (д. Ишимово, д. Баргузино) – материнская грудь.

Имчәк каптырганчы бал-май каптыра, татлы телле, йомшаак телле булсын дип инде. Башта уң якны бирәсең, аннары сул якны. Уң имчәк – аш, сул имчәк – су диләр бит инде. Уң ягында инде ризык, аш кебек, туйдыра торган, ә тегесе инде көйрәгәнне басарга, менә чәй эчәсең бит, ансы инде сыеграк суң як. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

До того, как дать грудь, мед-масло дают, чтобы сладкоречивым был. Сначала правую сторону даешь, потом левую. Правая грудь – еда, левая – вода, говорят же уж. На правой уж еда, как суп уж, голод утоляет, а та уж, чтобы жажду утолить, вот чай пьешь ведь, левая сторона жиже уж бывает.

Имчәкнең сулыннан су килә ди аның, уңыннан сөт килә, аш килә. Иң беренче, бисмиланы әйтәп, уң имчәкне каптырырга кирәк. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Говорят с левой груди вода идет, с правой – молоко, еда. Сначала, сказав «бисмилла», надо правую грудь дать.

ИМЧӘК СӨТЕ (д. Ишимово) – грудное молоко.

Мунчага әпкәрәсең дә, имчәк сөте белән уып чыгарасың. Малай бит жылыый, уына, аркасында шул ширтина булганга. (Ишимово. Даминава Р.Г.).

В бане выводил, грудным молоком растирая. Ребенок ведь плачет, елозит из-за того, что на спине эта щетина.

ИСЕМ АЛЫШТЫРУ (д. Ишимово) – обряд замены имени. Проводился в тех случаях, когда в семье «не держались» дети.

Кайсебер кешенең баласы үлә барган да, исемен алыштырган инде – жә Улмәс кушканнар. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

У некоторых людей дети умирали, имя меняли уж – или Ульмас (Бессмертная) нарекали.

ИСЕМ КУШУ (д. Ишимово) – обряд имянаречения.

Исем кушмыйча озак тотарга ярамый, пәри куша ди аннары, жән куша ди. Бала үлсә, исем кушып күмәләр, Габдулла дип. Төшкәнгә дә кушып күмәләр, жән иңмәгән булса да. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Долго без имени оставлять нельзя, нечистая сила нарекает, говорят. Если ребенок умирает, нарекают Габдуллой и хоронят. И после выкидыша нарекают, даже если еще души нет.

Минем эти кушты инде исемне, эти бит инде олы кеше, 1897 жылыгы иде эти, алар муллада укыганнар. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Мой отец нарек именем, отец же пожилой уже был, 1897 года был он, они у муллы учились.

ИР МАЛАЙ (д. Ишимово) – мальчик.

Ир малай булса, чырае ачык була. Күңеле ачык, көлөп-нитеп йөри инде. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Если мальчик, то лицо (беременной) бывает приветливое. Настроение хорошее, смеется, веселится уж.

ЙӨЗЛЕК (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – «маска», «рубашка», «сорочка».

Йөзлек диләр, йөзлек белән туган икән, андый балага күз тиючән була икән диләр бит инде. Аны инде ташларга ярамый. Жуып, анә, кендеген дә бит саклылар инде. Сондыкка салалар, сондыкта тартма бар бит, шунда тора инде. Әшәке жәрдә аунап жөрмәсен дип инде. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Говорят «маска», в «маске» родился, такого ребенка быстро сглазить можно, говорят. Ее уж выбрасывать нельзя. Помыв, вон и пуповину же хранят. В сундук кладут, в сундуке же ящичек есть, там и лежит. Чтобы в плохих местах не валялся.

Йөзлекне урлылар да бит аны, мэхәпәтле булалар, имеш. Аны бөтиләргә тагып жәриләр дип сөйләләр ие элке. Ул битлекне ташларга да ярамый диләр бит. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

«Маску» же и воруют ее, миловидным становится, как будто. Раньше говорили, что ее в с молитвенником вместе носят. Эту маску, говорят, и выбрасывать нельзя.

Йөзлекне алып, аны бөти иттереп үзәнә тагалар ие күз тимәсен өчен. Ул балага тиз күз тиючән була, шуңа ул бөтине үзәнә бәйлиләр ие. (д. Челны. Насырова Ф.Г.).

«Маску» как молитвенник с собой носили, чтобы не сглазили. Такого ребенка быстро сглазить можно, поэтому этот молитвенник к нему вешали.

КАТКАН АШ (д. Баргузино) – суп, приготовленный с добавлением катыка (кисломолочный продукт) и прожаренного дикого лука. Считалось, что употребление такого супа способствует прибавлению молока у роженицы.

Каткан аш пешерергә кушалар ие, әйрән катып аш пешерәләр. Әни килде дә, кайнанага сөйли: «Күкрәгенә сөтләр төшер, кодагый, каткан аш пешер», ди. Тукмач, чумарнымы анда, борчак чумарлары пешерерләр ие, әйрән катып. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Говорили, что надо суп из катыка готовить надо. Мама пришла и свекрови говорит: «Молоко появится, сваха, приготовь суп из катыка». Лапшу, клецки, клецки с горохом варили с айраном (кисломолочный продукт).

КЕНДЕК (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи, д. Баргузино, д. Челны) – пуповина.

Бәйләргә ярый ди, кабадан эрләргә ярамый ди. Кендек чорнала ди, чобала кендек, бала тапканда таба алмый. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Вязать, говорят, можно, прясть нельзя. Пуповина обмотается, обмотается пуповина, родить не сможет.

Кендекне сондык тармасында саклаган ием. Бала эче авырткан чакта чыйкап эчерәдериек без аны. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Пуповину в ящике сундука хранила. Когда у ребенка бывали колики, давали попить воды, в которой полоскали эту пуповину.

Кендеген дә шул соңгысы белән күмәләр ие. (д. Челны. Насырова Ф.Г.).

И пуповину с последом вместе погребали.

КЕНДЕК ИШЕЛҮ (д. Ишимово) – обвитие пуповины вокруг шеи ребенка в чреве матери.

Әби тәтә чәчен сүтә, кендек чорналмасын, кендек ишелмәсен дип бит инде. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Повитуха косу расплетает, чтобы пуповина не обвилась вокруг шеи.

КОРСАК (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи) – живот (в данном случае у беременной).

Әйтәләр иде инде: «Корсагы очлы, ир малай булып, на pewno». (д. Мордовские Каратаи. Чекменева Н.П.).

Говорят: «Живот острый, мальчик будет, наверное».

КОРСАКЛЫ (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи, д. Баргузино, д. Челны) – (досл. «с пузом») беременная.

Корсаклы диләр. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Говорят «с пузом».

КОРЫГА КАЛУ (д. Баргузино) – (досл. «остаться сухой») ситуация, когда у роженицы «отходят воды».

Корыга калгач, май тамызып, шулай гына таптым. Авырдан таптым беренче малайны, шунарга күрә коры суга калды. Алдан су киттем, аннары таба алмагач, малай килмәгәчтен әби тәтә: «кая, бераз май җибәрәрик әле, җылытып май китер», - ди. Май җибәрәп, шуннан таптым. Аннары суң, салгачтын, малай дөнъяга килде. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Когда воды отошли, масло накапали, только после этого смогла родить. Первого ребенка тяжело рожала, поэтому сухой осталась. Сначала воды отошли, потом, когда не получалось родить, ребенок не шел, повитуха говорит: «ну-ка, попробуем немного масла влить, принеси теплого масла». Масло влили, потом родила.

КУНАКЛАРЫМ БАР/ЮК, КУНАКЛАРЫМ КИЛДЕ (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи) – (досл. «гости есть/нет, гости пришли») менструация.

«Кунактар килде» диләр, бездә дә шулай диләр. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

«Гости пришли» говорят, и у нас так говорят.

«Кунактарым да юк инде», шулай әйтә торган идек. (д. Мордовские Каратаи. Чекменева Н.П.).

«И гостей уж нет», так говорили.

КУЗ ТИЮ (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – сглаз.

Бездә маләш агачы тыгалар, кесәсенә тыга да куя. Күз тимәскә дә шулай кушалар бит. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

У нас рябиновую ветку носят, в карман положит. И от сглаза так нужно, говорят ведь.

КҮРЕМ/КҮРЕМ КҮРҮ (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – менструация.

Бездә дә күрем диләр. Күрем күрә диләр. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

И у нас называют «күрем».

КУТ БЕЛӘН ТУУ (д. Мордовские Каратаи) – рождение ребенка «попкой вперед». Существует представление, что такие дети бывают своенравными, упрямыми.

«Күте белән туган» диләр кире балага. Кире балага: «Күте белән тугандыр бу бала», - диләр инде. (д. Мордовские Каратаи. Чекменева Н.П.).

Про упрямого ребенка говорят «попкой вперед» родился.

КЫБЫРДАУ (д. Ишимово) – шевеление ребенка в утробе матери.

Бала дүрт айдан кыбырдый. Балага жән иңә. Аллаһы Тәгалә иңдерә, аннан башка кем иңдерсен инде. Жән иңгәннән соң малай төшсә инде, үлә алмый селкенең торды дип әйтәләр бит инде, жән бирде, үлдә диләр. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Ребенко через четыре месяца шевелится. В ребенка душа вселяется. Аллах вселяет, кроме него, кто еще вселит. Если после обретения души произойдет выкидыш, говорят уж, что не мог умереть, шевелился, потом душу отдал, умер, говорят.

КЫЗ МАЛАЙ (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи, д. Баргузино, д. Челны) – девочка.

Кыз малайга бит инде ачыграк була диләр ачык чырайлы жәри, ир малай булса, тоныграк жәри кеше диләр бит инде. Ә тулгагы әче була диләр бит инде кыз малайга, бик әчеттерә, ир малайга алай ук түгел ул ди. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Если девочка, приветливая бывает (беременная), если мальчик – угрюмее, говорят, ходит. А схватки на девочку бывают больше, говорят, на мальчика – не очень.

Тавык жомырка салганчы тиштерәләр ие инде кыз малайларның колактарын, шешүчән була ди тавык жомырка салган чакта. (д. Челны. Насыров Ф.Г.).

До того, как куры начнут нестись, уши девочкам прокалывали, если проколоть тогда, когда куры несутся, уши опухают.

МАЛАЙ (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи, д. Баргузино, д. Челны) – ребенок.

Малайның тешләрен бич астына ыргыталар иде бездә. «Менә саңа сүвәк теше, бир моңа көмеш теше» дип ыргыт», - диләр иде, бездән олылыр бар иде бит инде. (д. Мордовские Каратаи. Никушева А.В.).

У нас зубы ребенка под печку бросали. «Вот тебе костяной зуб, дай мне серебряный зуб», - говорили, постарше нас были же.

Малай булырга төшкән су белән бергә аның кая үләсе туфрагы төшә ди. Әгәр дә ул кеше беркая да бармыйча, өйдә генә торса да, шул туфрагына барып үлә ди. (д. Челны. Насырова Ф.Г.).

Говорят, в водах, где ребенок должен зачатся, появляется и земля, где суждено ему умереть. Если этот человек даже никуда не уедет, будет только дома жить, все равно на этой земле умрет.

МАЛАЙ ТАБУ (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи, д. Баргузино, д. Челны) – (досл. «найти мальчика») роды.

Малай тапканда бөтен гөнаһың бетә инде, янәсе. Малайны табасың инде, гөнаһларың беткәч. Ул галәмәт әче авыруда, шул гөнаһларыңны бетерер өчен авырыйсың, бетә, малай дөньяга килә. Син – бер гөнаһсыз әдәм. Менә шул кеше белән ике кулыңны биреп күрешсәң инде, савап инде сиңа. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Во время родов все грехи смываются как будто. Ребенка рождаешь, когда грехи кончаются. Эти неопишуемые схваточные боли, болеешь, чтобы смыть свои грехи, кончаются, ребенок рождается. Ты – человек без единого греха. Вот если с такой женщиной поздороваться двумя руками, божье благословение уж тебе.

МАЛАЙ ТАПКАН ХАТЫН (д. Ишимово, д. Баргузино) – роженица.

Малай таба торган авыру кешенең бер аягы жирдә, бер аягы гүрдә диләр. Ул инде авырып тапкан чагында. Үләм дигәндә генә килә бит инде малай дөньяга. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

У роженицы одна нога на земле, вторая – в могиле, говорят. Это уж когда тяжело рождаешь. При смерти только рождается же ребенок.

МАЛАЙ ТӨШҮ (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи, д. Баргузино, д. Челны) – (досл. «падение ребенка») выкидыш.

Төннә инде, ишекне дөбердәткәчтен, эни әйтә, чыктым, мин аны әңиңгәчи дип торам, ул әҗен булды диде. Куркуыннан малае төште, менә әҗеннән куркып, авырды да. Менә әңиңгәчи төсле үк үзе ди, мин дәштем, ул дәшмәде ди. Әңиңгәчи булып килгән, алар бит инде бер кеше кыяфәтенә кереп килә. Менә әнигә зәхмәте тигән шул, малае төште. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Ночью, когда постучали в дверь, мама говорит, вышла, я думала, это тетушка, а это нечистая сила была. Со страху выкидыш случился, вот испугалась нечистой, заболела. Вот как тетушка она,

говорит, я окликнула, она не отозвалась, говорит. В виде тетки пришла, они ведь вид какого-нибудь человека принимают. Вот мамы коснулся вред от нечистой силы, выкидыш случился.

МАЛАЙ УРЫНДЫГЫ (д. Мордовские Каратаи) – (досл. «сиденье ребенка») послед.

Малайның урындыгы дибез инде. (д. Мордовские Каратаи. Никушева А.В.).

Говорим «сиденье ребенка».

МАЛАЙГА УЗУ (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – забеременеть.

Малайга узалар. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Беременеют.

МАЛАЙДАН КОТЫЛУ (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – (досл. «спастись от ребенка») родить ребенка.

Малайдан котылгач битне-кулны жудырталар ие су белән килеп жаныңа, мунчага кергәнче. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Как родишь, лицо, руки мыли водой, до бани.

МӨГӘЛЖӘ (Ишимово) – перекладина, прикрепленная на колыбель для удобства при вешании накидки.

Шомырт агачыннан бөгәләр ие инде мөгәлжәләрен бишекнең. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Перекладину колыбели делали из черемухи.

ӨСТЕҢӘ КИЛҮ (д. Мордовские Каратаи) – (досл. «на себя прийти») менструация.

Өстемә килмәде диләр. 17 только өстемә килде минем. (д. Мордовские Каратаи. Чекменева Н.П.).

«На себя не пришли», говорят. Только в 17 «на себя пришли» у меня.

СОҢГЫЛЫК (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – плацента.

Соңгылыкны күмәләр, ару жиргә күмәләр. Этләр-эйберләр тимәсен дип, казып, күмәләр. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Послед погребают, в чистое место погребают. Чтобы собаки и прочее не трогало, закапывают.

Соңгылыкны жуып, чисталап күмәләр чиста урынга. Әби тәтә үзе күмеп жәридерие. Жир чиста бит инде, без жирдән яралган бит инде. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Послед моют, чистым в чистое место хоронят. Повитуха сама погребала. Земля же чистая, мы ведь из земли сотворены.

Соңгылыкны алгачтын, авәле су белән чыйкый да, аннары соң 40 мәртәбә энә белән казан, белгәннәрен укып, дога кылып, чиста гына җиргә, ару гына җиргә күмеп куюлар ие. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Как достает послед, сначала полоскает водой, потом 40 раз проткнув иголкой, прочтя, что знает, помолившись, в чистое место погребала.

СӨЕНЕЧ (д. Ишимово, д. Мордовские Каратаи, д. Баргузино, д. Челны) – радостная весть о рождении ребенка, сообщаемая его отцу. По традиции этому человеку дарят подарок.

Бакыйның улы бар икән, менә кайткачтын Бакыйга сөенеч алам дип әйтте ди Галия апа. Бакый кайткач әйтте: «Галия апа сөенеч алды, анарга әйбәтрәк әйбер алып бирегез», - диде. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

У Бакыя сын родился, оказывается, вот приеду и сообщу радостную весть Бакыю, сказала, говорит Галия апа. Бакый, когда пришел, сказал: «Галия апа радостную весть сообщила, ей подарите вещь получше».

Сөенечкә килеп әйтә: «Улыгыз булган!», дип әйткәч, сөенечкә әйбер бирә инде. Ниң бар, яулыкмы, ун тәңкә, бер тәңкә акчасы булса инде анда. (д. Мордовские Каратаи. Чекменева Н.П.).

Когда сообщают радостную весть, дарят вещь. Что есть, платок там, 10 рублей, если есть.

СӨТ АНАСЫ (д. Ишимово) – (досл. «молочная мать») женщина по отношению к ребенку, которого она вскормила грудью.

Синең балаң кебек инде. Синең малаең аның кызын сөя алмый. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Как свой ребенок уж. Твой сын его дочь любит не может.

ТӨСӘҮ (д. Ишимово) – окуривание пострадавшего от сглаза ребенка дымом от зажженной части платья человека, который сглазил.

Качы аппарып, мин аның күлмәген кистем. Малайны апкайтып, шуның белән төсәдек без. Имнәдек инде, төсәдек, җактык та шул чүпрәкне, малайга җөрттек төтенен, җылаулары туктасын дип. Каты күзле кешенең күзе тисә. (д. Ишимово. Даминава Р.Г.).

Взяв ножницы, я ее платье отрезала. Принесли и этим куском окуривали ребенка. Заговаривали уж, окуривали, подожгли эту

ткани водили вокруг ребенка, чтобы плач прекратился. Сглаз бывает от человека с сильным сглазом.

ТУЛГАК (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – схватки.

Тулгагы әче була диләр инде кыз малайга. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

На девочку схватки сильными бывают, говорят.

Мунчаларга апкерең, жуындырып, эчләрне сылыйдырые бөтенләй, эчләрне күтәрәдерие, тулгак ниләре калмасын дин, билләрне сабынлап жуадырые әйбәтләп әби тәтә. (д. Баргузино. Минневалиева Х.З.).

Приведя в баню, мыла, живот растирала полностью, поднимала, чтобы остатки схваток не остались, поясницу хорошенько мылом мыла повитуха.

УЗМЫЙ ТОРГАН ХАТЫН (д. Баргузино) – Бесплодная женщина.

Узмый торган хатыннарынң кендеген бора торган булганнар. (д. Баргузино. Касьмова Р.И.).

Бесплодным женщинам пупок крутили.

УЗУ (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – забеременеть.

Минем кечкенә малаемның хатыны, кече киленем малайга озак узмады. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

Жена моего младшего сына, моя сноха долго забеременеть не могла.

УЙНАШТАН ТУГАН (д. Ишимово) – (досл. «родился от игры») незаконорожденный, внебрачный ребенок.

ХӘЕС КАНЫ (д. Ишимово) – менструация.

Хәес каны дин тә әйтәләр бит инде. Теге, үзеңчә сөйләшкәндә генә, яшереп, кешегә аңлатмаска була инде, ир кеше бит инде аны белми ул, анардан яшереп инде. (д. Ишимово. Даминова Р.Г.).

Говорят «хәес каны». Когда между собой разговариваешь, скрывая, чтобы никто не понял, мужчины же этого не понимают, от них скрывая.

ЧАУЛАУ (д. Мордовские Каратаи) – ритуал «разрезания пут», при котором ноги неумеющего ходить ребенка связывают нитками, а затем разрезают их ножницами.

Чаулытлар да малайның аягын, жәп белән бәйлиләр иде дә, уртадан тишәләр качы белән. Чаулытлар, ат аягын, чаулап жиберәләр ведь атны, малайны да шулай. Малай аяклансын дин. Әниләр бит сүләшәләр бер бересе белән: «Жәриме малаең? Юк,

жәрәми әле. Аягын чаулап кисәргә кирәк, йөрәмәсме». (д. Мордовские Каратаи. Никушева А.В.).

Запутывают ноги ребенка, завязывают ниткой, и посередине разрезают ножницами. Запутывают, ноги лошади запутывают ведь, и ребенка так же. Чтобы ребенок заходил. Мама же разговаривают между собой: «Ходит ребенок? Нет, не ходит еще. Ноги надо запутать, не пойдет ли».

ЧҮЛМӘК САЛУ. (д. Ишимово, д. Баргузино, д. Челны) – накладывание горшка на живот бесплодной женщины.

Эчкә ярты литрлы банка капльылар икән, матканы алга китерер өчен. «Шуннан кайтым да, уздым да», - диде ул. (д. Ишимово. Зайнуллина И.М.).

На живот накладывают поллитровую банку, оказывается, чтобы матку вперед приблизить. «Приехала оттуда и забеременела сразу», сказала она.

Литература

1. Батыршина Г.Р. Лексика родинного обряда башкир (этнолингвистический анализ). – Уфа: ИИЯЛ, 2011.
2. Баязитова Ф.С. Гомернең өч туге. Татар халкының гаилә йолалары. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1992.
3. Баязитова Ф.С. Себер татарлары. Рухи мирас: гаилә-көнкуреш, йола терминологиясе, фольклор. – Казан: Фикер, 2001.
4. Баязитова Ф.С. Аш-су һәм халык традицияләре лексикасы. – Казан: Дом печати, 2007.
5. Баязитова Ф.С. Халык традицияләре лексикасы: бишек туге (йола һәм фольклор текстлары яссылыгында). – Казан: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимов, 2012.
6. Плотникова А.А. Словари и народная культура. Очерки славянской лексикографии. – М.: Институт славяноведения РАН, 2000.
7. Татар теленең диалектологик сүзлеге / Төзүчеләр Н.Борханова, Л.Мәхмүтова, З.Садыйкова, Г.Якупова. – 1 нче китап. – Казан: ТКН, 1969.
8. Татар теленең диалектологик сүзлеге / Төзүчеләр Ф.С. Баязитова, Д.Б. Рамазанова, З.Р. Садыйкова, Т.Х. Хәйретдинова. – 2 нче китап. – Казан: ТКН, 1993.
9. Рамазанова Д.Б. Татар диалектларыннан сөйләү үрнәкләре: хрестоматия. – Казан: ТКН, 2011.
10. Лечебная и охранительная магия башкир. Тексты. / Составление, подготовка текстов Ф.Г. Хисамитдиновой. – Уфа, 2009.

11. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010.

Информанты:

1. Зайнуллина М.Н, 1932 г.р., урож. д. Ишимово Камско-Устьинского р-на РТ
2. Даминова Р.Г. 1930 г.р., урож. д. Ишимово Камско-Устьинского р-на РТ
3. Никушева А.В., 1928 г.р., урож. д. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на РТ
4. Чекменева Н.П., 1939 г.р., урож. д. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на РТ
5. Минневалиева Х.З., 1920 г.р., урож. д. Баргузино Камско-Устьинского р-на РТ
6. Касымова Р.И., 1965 г.р., урож. д. Нов. Сала Камско-Устьинского р-на РТ
7. Насырова Ф.Г., 1928 г.р., урож. д. Челны Камско-Устьинского р-на РТ

О БУЛГАРСКОМ ДИРХЕМЕ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ЗМЕЯ

Бугарчѳв А.И.

Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань

Петров П.Н.

*Институт археологии им. А.Х. Халикова АН РТ,
Нижеиний Новгород*

Внешние характеристики монетной продукции Булгарского вилайата XIII века существенно отличаются от таковых в других регионах Джучидского Улуса. Огромное разнообразие типов серебряных монет, развитая система номиналов и в тоже время замкнутость монетного обращения в рамках одного региона – вот основные особенности их функционирования на рынке.

Булгарские монетные дворы одними из первых начали чеканку медных и серебряных денег. По сложившемуся у авторов представлению, это произошло в 1230-х гг. На первых монетах помещалось имя умершего в 1225 г. багдадского халифа ан-Насира, а позднее, с начала 1250-х гг. – каанов Великой Монгольской империи: Мунке и Арыг-Буги. В этот период улус Джучидов входил в состав Монгольской империи, а

власть и полномочия владельцев улуса были ограничены. В 1266 г. к власти пришёл хан Менгу-Тимур, внук Бату. С этого времени начинается история нового самостоятельного государства, называемого нами здесь – Золотая Орда. На монетах это событие отразилось появлением тамги Менгу-Тимура, которая ставилась на продукции всех монетных дворов Золотой Орды, и Булгарского вилайата в частности. На монетных дворах Булгар, Биляр, Керман и, видимо, безымянных было выпущено более 220 типов серебряных монет. Для сравнения, в чекане Хорезма, Сарая, Укека и Крыма этого же периода можно насчитать в сумме лишь около 65 типов.

На монетах Булгарского вилайата выпускные ставились не часто. Гораздо чаще встречаются анонимные и анэпиграфные монеты. На них на одной стороне помещены либо калима, либо благопожелания, либо различные орнаменты или зооморфные изображения и даже сюжеты с людьми. А на другой стороне обязательно помещалось изображение тамги в центре картуша. По мнению А.З. Сингатуллиной – «...многочисленные монетные сюжеты вовсе не являются плодом фантазии или прихоти резчиков штемпелей. С давних пор монетные изображения несли большую смысловую нагрузку, являясь проводниками идей, необходимых к распространению среди широких народных масс, большей частью неграмотных» [4, с. 42-43].

При таком разнообразии оформления болгарских монет неизменным оставалось одно – на одной из сторон обязательно ставилась тамга Менгу-Тимура. Она присутствовала в болгарском чекане 70 лет, с 1266 до 1336 года. Короткое время, около пяти лет, во время правления Тула-Буги (1287-1292) вместо «двуногой» (наследной тамги Менгу-Тимура) ставилась «трёхногая» тамга (личная тамга одного из братьев Тула-Буги).

В помещаемых на серебряных монетах изображениях можно усмотреть отголоски культур различных народов. К сельджукской теме тяготеют изображения двуглавого орла [4, №188] и сюжет «лев и солнце» [4, №№74, 74 А, 109, 110]. В изображении лука со стрелой прослеживается среднеазиатское влияние [4, №79, №163]. Несколько сюжетов связано с китайской символикой, которая проявляется в монетах с рыбами [4, №№75-76] или «таза с драгоценностями» [4, №№100-101].

Совсем недавно был выявлен новый тип монеты – со «змеем» или «драконом». Впервые он был опубликован в 2011 г. в тезисах XVI Всероссийской нумизматической конференции [5, с. 62-63, №3]. На лицевой стороне помещена тамга Менгу-Тимура, на оборотной – очень чёткое изображение фантастического змея. Резчик подробно проработал детали головы дракона: открытая пасть с языком, глаз, два уха. В передней части тела – две лапки, само туловище покрыто чешуёй.

Кроме находок отдельных экземпляров сейчас стал известен клад таких монет. В 2013 г. в раскопе CLXXIX Болгарского городища был найден клад из 47 дирхемов, 46 из них относились к представляемому типу. О находке клада был сделан доклад, который подготовил и зачитал осенью 2013 г. на конференции в Болгаре научный сотрудник Болгарского музея-заповедника Джамиль Габдрахимович Мухаметшин.

В данном клade на монетах выявлено две разновидности наследной тамги Менгу-Тимура: правая ножка с переключателем – 16 штук, левая ножка с переключателем – 28 штук (у двух экземпляров разновидность не определяется). На дирхемах с изображением дракона нет выпускных сведений, что мешает точной датировке монет этого типа. По косвенным признакам можно предположить, что монеты чеканились краткосрочно в 1290-х гг. в правление хана Токты на монетном дворе Булгар.

Как отдельный сюжет, змей-дракон встречается в искусстве Золотой Орды. Из примеров использования этого изображения можно привести поясные накладки XIII – начала XIV вв [2, вклейка между стр. 192-193]. Во всей Евразии издавна были распространены витые браслеты со змеиными головами.

В символике Средней Азии змей являлся полисемантическим образом: у ранних земледельцев он был связан с идеей плодородия и бессмертия. Позднее он, с одной стороны олицетворял подземное царство, выступал носителем гибели, с другой стороны, змея – это «охранитель и оберег, что делает её защитником людей, стражем дома, символом благополучия» [3, с. 34]. По мнению Д.К. Валеовой, в золотоордынском искусстве Булгара соединялись традиции ранне-булгарского домонгольского искусства и искусства многих древних и средневековых государств – Ирана, Средней

Азии и Кавказа [1, с. 43]. Нумизматические памятники позволяют расширить перечень культур и добавить к нему Китай. Сюжеты, изображавшиеся на монетах в Булгарском вилайате конца XIII века, служат зримым подтверждением взаимодействия разных культурных традиций.

На иллюстрациях болгарская серебряная монета с изображением змея.



Литература

1. Валеева Д.К. Искусство волжских болгар периода Золотой Орды (XIII-XV вв.). – Казань: Фикер, 2003.
2. История татар. – Т. III. – Казань, 2009.

3. Ремпель Л.И. Цепь времён. Вековые образы и бродячие сюжеты в традиционном искусстве Средней Азии. – Ташкент: Изд-во литературы и искусства имени Гафура Гуляма, 1987.

4. Сингатуллина А.З. Джучидские монеты поволжских городов XIII в. – Казань: Заман, 2003.

5. Степанов О.В., Бугарчёв А.И. Новые монеты болгарского чекана // XVI Всероссийская нумизматическая конференция. – СПб., 2011. – С. 62-65.

ДЕТСКИЕ И МОЛОДЕЖНЫЕ НОВОГОДНИЕ ПОЗДРАВЛЕНИЯ У НЕМЦЕВ УРАЛА¹

Вайман Д.И.

Пермский научный центр УрО РАН

В традиции зимнего периода народного календаря немцев Урала, одним из обрядовых комплексов было виншивание – обходные поздравления, совершавшиеся в новогоднюю ночь и растягивающихся еще на несколько дней. Винши - *Winsh, Wünsch, Wensch* [образованно от немецкого глагола *wünschen* – пожелать, желать] представляют собой особые поздравительные тексты, выполненные, как правило, в стихотворной форме и исполняющиеся во время рождественского и новогоднего обходов.

Ритуальные обходы домов с исполнением поздравлений в новогодний период известны и у других групп российских немцев [1, с. 27-29; 2, с. 229-230], а также у многих народов Евразии [3, с. 10]. В традиции западных славян, у чехов и словаков коляды-благопожелания, известные как «винши», представлены в качестве одних из видов текстов колядок, испытавших наименьшее церковное влияние [3, с. 10]. Кроме того, благопожелания в форме коротких куплетов, приговорных текстов - «повиншования», известны и в польской культуре. В частности виншами называли пожелания, произносимые во время хождения на святки [3, с. 23, 127].

По мнению исследователей, традиция новогодних поздравительных обходов с произнесением виншей складывается в

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №14-11-59009, «Традиционная культура в условиях диаспоры».

Германии с 15 века [4, с. 284]. В немецкой традиции метрополии такие поздравления известны под названиями: *Wunsch*, *Wunsch*, *Wensch*, *Winch* [Wunsch [электронный ресурс], а также: *Glückwunsch* [пожелания счастья], *Segenswunsch* [доброе пожелания, благословение], *Neujahrwunsch* [Новогоднее поздравление] [4, с. 285; 5, с. 14; Neujahrwunsch [электронный ресурс]. Очевидно, что немецкие колонисты, попавшие в Россию на рубеже XVIII-XIX вв. [6, с. 102-103] принесли эту традицию с собой, и с течением времени, на новой родине эта традиция получила свое дальнейшее развитие.

Уральская традиция обходных церемоний с произнесением виншей не была единой и имела свои региональные особенности, которые проявлялись в обрядовых действиях, вариативности текстов и во времени их исполнения. Произнесение виншей во время поздравительных обходов было известно в традиции меннонитов Оренбуржья, в католической и лютеранской традиции Оренбуржья, Башкортостана и Челябинской области.

На Урале, участников поздравительных обходов с произнесением поздравлений называли – «Виншеррами» - *Winscher*. Новогодние поздравительные обходы совершались с 1 января и в некоторых традициях могли продолжаться до праздника «Трех королей» (6 января) - *Heilige Drei Könige* [Богоявления]. Сроки совершения таких обходов варьируются в зависимости от локальной традиции, например, в католической традиции Оренбуржья и Башкортостана совершение поздравительных обходов виншеррами ограничивалось одним днем: «Только утром на Новый год и каждый, кто ко мне в дом или я захожу все поздравляют» (ПМ-2011; ОО, Акбулакский район, с. Федоровка). В таком случае, поздравительные обходы продолжались в течение всего дня: «И дети и взрослые днем ходили. С утра начинали, уже когда светло. Когда выспится человек пойдет и целый день он может винши делать» (ПМ-2009; РБ, Благоварский район, с. Пришиб).

При совершении таких обходов, сохранялось возрастная стратификация участников виншевания, когда поздравления совершались разными возрастными группами в разное время и в отдельности друг от друга: «Молодежь своей компанией ходит, а взрослые своей» (ПМ-2012; ОО, Акбулакский район, п. Новомарьевка; «Дети 1 января утром ходят, а взрослые ночью с 31 на 1 гуляли» (ПМ-2011; ОО, Беляевский район, д. Блюменталь).

«Взрослые ходили и пели песни по-немецки, поздравления говорили. На Новый год молодежь и дети 1 числа ходили, а взрослые 2 и 3 ходили» (ПМ-2012; ОО, Акбулакский район, с. Шаповалово).

В некоторых традициях поздравительные обходы растягивались на несколько дней, вплоть до праздника Drei Könige [Трех королей]: «Ходили на НГ, а не на Рождество. У нас с 1 по 6 [января] ходили, когда Drei Könige, тогда заканчивали ходить» (ПМ-2012; ОО, Акбулакский район, п. Новомарьевка).

Одним из элементов поздравительных обходов виншеров было их угощение. В случае детских обходов, за исполнение виншей давали подарки в виде сладостей и выпечки. Не редко, совершавшая обход молодежь и дети получали за свои поздравления не только угощения, но и деньги: «Пошли, попоздравляли и считали у кого больше копеек» (ПМ-2012; ОО, Беляевский район, с. Старецкое (Розенталь)).

В традиции других групп российских немцев, виншевание Нового года также сопровождалось одариванием и угощением поздравляющих [7, с. 191]. В традиции немцев метрополии также известны примеры поздравительных обходов детей, за которые те получали угощение. Такие обходы длились с Нового года, вплоть до 6 января - праздника «Трех королей» [8, с. 43; 4, с. 58].

Новогодние поздравления включали в себя обход домов родственников и соседей, произнесение поздравительных текстов – виншей, за которые участники праздничного обхода получали угощения или деньги: «1 января дети начинали ходить из двора во двор и взрослые и дети. У нас был мешочек, и мы ходили, славили на немецком языке и тоже до 6 января. Мы заходили, стучали в дверь, и заходим и всегда стол готовый. И мы виншевали» Нам давали подарки, давали деньги» (ПМ-2011; ЧО, Октябрьский район, с. Барсучье).

Помимо коллективных форм детских поздравлений исполняемых на Новый год, известны индивидуальные обходы домов родственников с исполнением виншей. В таких случаях дети также получали подарки и угощения: «Новый год отмечали и всегда приходили дети к родителям и винши говорили» (ПМА-2012; ОО, Акбулакский район, с. Шаповалово). В некоторых случаях детские поздравительные обходы ограничивались посещением домов родственников: «Винши были на Новый год, но мы ходили только к родне» (ПМА-2012; ОО, Беляевский район, с.

Старецкое (Розенталь); «Мы ходили по своим, мы их поздравляли, они нас, прочитаешь стишок. Вот дома, мы сами дети ходили по родственникам» (ПМА-2012; ОО, Александровский район, с. Хортица).

В некоторых католических поселениях Оренбургской области и Республики Башкортостан в первый день Нового года самые первые детские поздравления проходили в домах крестных, бабушек и дедушек. При этом для каждого из посещаемых родственников было заготовлено свое новогоднее поздравление: «Когда детьми были, мы ходили к крестному, к крестной и к бабушке, дедушке обязательно. Заходили к крестной одно говорили, к другим заходили другое». (ПМ-2011; ОО, Акбулакский район, с. Федоровка). Традиция поздравления крестных родителей и близких родственников в первый день праздника известна и в Германии, где в Новый год утром дети шли поздравлять своих крестных, разучивая для них специальные новогодние пожелания [9, с. 47].

Тексты таких поздравлений были представлены в виде стихотворной формулы, с пожеланием одарить самого исполнителя текста:

«Ich sehe s Kamine die Roche.

Ich fang an zu löfe.

Löf ich bis ins Mutterhaus.

Wunsch euch mir ein Rubel aus»

[Я вижу дым из печной трубы.

Я начинаю идти.

Иду в бабушкин дом.

Пожелайте мне один рубль]

(ПМ-2011; ОО, Акбулакский район, с. Федоровка).

Детские тексты поздравлений были больше развлекательного или шуточного характера. Впрочем, это характерно для многих детских текстов исполняемых во время зимнего праздничного периода:

«Ich bin ein klöne Lapp.

Ich wunsch euch was ich sag.

Ich wunsch euch so viel Glick.

Was Gott vom Himmel schickt»

[Я маленький дурачек,
Я желаю вам то что говорю.
Я желаю вам столько счастья,
Сколько вам с небес пошлет Бог]
(ПМ-2009; РБ, Благоварский район, с. Пришиб).

*«Et' sah dem Schorschten Rucken,
et' woit (wissen) uk vot Sie mucken,
schoine niesch Kucken,
ev' mie oine (gib mich eine) bliev et' stunnen,
ev' mie tvoi fang et' onto gunnen,
ev' mie droi, voier toigle't,
wensch et' ünd det gonze Himmelret'»*

[Я вижу, что у вас дымится труба,
я знаю, что Вы что-то печете
хорошие новогодние пряники.
Если Вы мне дадите один, я буду стоять,
если Вы мне дадите два, я буду ходить туда-сюда,
если Вы мне дадите три, четыре сразу,
я пожелаю Вам всего небесного богатства]
(ПМ-2009; ОО, Переволоцкий район, с. Кубанка)¹.

Многие тексты поздравлений, не зависимо от времени исполнения являются идентичными по своему содержанию. Тексты детских поздравлений представленные, как правило, в виде рифмованных четверостиший, начинались с формулы: *«Ich wintsch und wintsch.. gib mir..»* [я желаю, желаю.. дайте мне]:

*«Ich wintsch und wintsch.
Und weiss nicht was.
Gib mir ein Rubel oder Snaps»*

[Я желаю, я желаю.
Я не знаю что.
Дайте мне рубль или шнапс]
(ПМ-2011; ОО, Акбулакский район, с. Федоровка).

¹Подобные поздравительные тексты у немцев Урала характерны для меннонитов Оренбуржья.

Похожие тексты были распространены главным образом в католических и лютеранских поселениях немцев Оренбуржья, немцев-католиков Башкортостана. Другие текстовые варианты детских поздравлений были записаны в меннонитских поселениях Оренбургской области:

*«Et' wensch et' wensch.
Et' sie kline Mensch.
Wann et' wo errate wore.
Wo bitte wensche dine»*

[Я желаю я желаю,
я маленький мужичок.
Если я стану большим,
я буду желать больше]
(ПМ-2012; ОО, Переволоцкий район, с. Степановка).

Идентичные тексты детских поздравлений, встречаются в меннонитских селах Переволоцкого и Александровского районов Оренбургской области. Таким образом, в некоторых меннонитских поселений Оренбуржья, традиция виншевания охватывала сразу два праздника (Рождество и Новый год).

Развернутые тексты-формулы с просьбой одарить участников обхода встречаются достаточно часто в детских новогодних пожеланиях:

*«Ich wintsch und wintsch.
Und woss net was.
Lang in die Tasch
Und geb mir was»*

[Я желаю, я желаю
Я не знаю чего.
Залезьте в карман
И дайте мне что-нибудь]
(ПМ-2011; ОО, Беляевский район, д. Блюменталь).

*«Ich wintsch ich wintsch,
Ich woss net was.
Lage Tasch
Und gib mir was»*
[Я желаю я желаю,

Я не знаю чего.
Засуньте руку в карман
И дайте мне что-то]
(ПМ-2009; РБ, Благоварский район, д. Алексеевка).

Помимо поздравительных текстов характерных для детей и молодежи, исполняемых во время новогоднего периода, можно выделить группу текстов, которая исполнялась как молодежью, так и взрослыми. Их содержание было направленно на обеспечение благополучия, богатства, урожайности зерновых культур, плодovitости скота и достатка в течение года:

*«Die Stall euch volle Händlin,
Die Speichte volle Kändlin.
Die Keller volle rode Rieve.
Das soll euer glickliches Neuejar sei»*
[Я желаю вам сарай полный скота.
Амбар полный зерна.
Погреб полный свеклы.
Счастливого Вам Нового года]
(ПМ-2011; ОО, Беляевский район, д. Блюменталь).

Похожие по своему содержанию тексты новогодних обходных поздравлений, в которых виншеры, желают хозяевам «полную конюшню скота и заполненный зерном амбар» были известны и в некоторых районах Германии [5, с. 14]. Поздравления, содержащие предсказание «богатого урожая», весьма характерны для календарного фольклора народов Европы, впрочем, как и мотив «приплода скота», который достаточно часто присутствует в текстах обходных церемоний [3, с. 91, 126].

Известна еще одна группа текстов, в которых вино и рыба выступают главными символами достатка, богатства и изобилия, обеспечения благополучия в Новом году:

*«Ich wünsch goldrene Tisch,
in jeden Ecke gebackener Fisch.
In der Mitte ein Kleise Woin.
Da sollen gut Neu Jahr sein»*
[Я желаю вам золотой стол,
В каждом углу жареную рыбу.

В середине рюмочка вина.
[Должен Новый год быть хорошим]
(ПМ-2012; ОО, Переволоцкий район, с. Степановка).

При всей своей вариативности, виншевание, следует рассматривать как универсальную форму новогодних поздравлений, единый обрядовый комплекс, включающий в себя обходные церемонии с исполнением речитативных текстов - виншей, за которые участники обхода получали подарки и угощения.

Литература

1. Смирнова Т.Б. Традиционная обрядность немцев Сибири / под ред. Н.А. Томилова – Омск: Издательство ОмГПУ, 1998.
2. Виндгольц И.П. Немцы России. Песня. Музыка. Обряд. – Изд-во «Новый ветер», 2011.
3. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. – М.: Наука, 1982.
4. Becker-Huberti M. Lexikon der Braeuche und Feste: 3000 Stichwoerter mit Infos, Tipps und Hintergruenden. Aufl. – Freiburg: Herder GmbH & Co. KG, Verlag, 2001. – 480 s.
5. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. – Band VI. – Verlag: Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1934/35. – 1728 s.
6. Плеве И.Р. Немецкие колонии на Волге во второй половине XVIII века. – М.: АОО «Международный союз немецкой культуры», 2008.
7. Смирнова Т.Б. Этнография российских немцев. – М.: МСНК-пресс, 2012.
8. Strübin E. Jahresbrauch im Zeitenlauf: Kulturbilder aus der Landschaft Basel. Verlag des Kanton Basel-Landschaft. Basel, 1991. – 539 s.
9. Döring A. Rheinische Bräuche durch das Jahr. Verlag: Köln: Greven 2007. – 440 s.
10. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000.
11. Томан И.Б. Венок праздников: традиции немецких крестьян в России. – М.: Изд-во «Готика», 1997.
12. Филимонова Т.Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: XIX – начало XX в. Весенние праздники. – М.: Наука 1977.
13. Rattelmüller, Paul Ernst. Bairisches Brauchtum im Jahreslauf: vom Nikolo bis Kathrein. Verlag: Muenchen : Sueddt. 1985. – 317 s.

14. Немцы на Алтае: этническая история и культура [электронный ресурс]: http://newasp.omskreg.ru/alt_nem/kalen.html

15. Рублевская, Смирнова / К характеристике основных элементов зимней календарной обрядности немцев Западной Сибири [электронный ресурс]: http://www.ic.omskreg.ru/cultsib/trad/rub_sm.htm

16. Neujahrswunsch / Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm [электронный ресурс]: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&lemid=GN04731

17. Wunsch / Pfälzisches Wörterbuch [электронный ресурс]: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/Navigator/navigator_py?sigle=PfWB&lemid=PW03690&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&sigle1=PfWB&lemid1=PW03690&sigle2=LothWB&lemid2=CW00587

18. Wünscher / Pfälzisches Wörterbuch [электронный ресурс]: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=PfWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=PW03697

19. Wünschel-gänger / Pfälzisches Wörterbuch [электронный ресурс]: <http://woerterbuchnetz.de/PfWB/?sigle=PfWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=PW03691>

20. Wünschel-knochen / Pfälzisches Wörterbuch [электронный ресурс]: <http://woerterbuchnetz.de/PfWB/?sigle=PfWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=PW03692>

Список сокращений:

ПМ – полевые материалы

ОО – Оренбургская область

ЧБ – Челябинская область

РБ – Республика Башкортостан

ЯЗЫК ИСКУССТВА КАК СРЕДСТВО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБЩЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ МУЗЫКИ И ХОРЕОГРАФИИ)

*Валева З.Р., Вычужанова Л.К.
Башкирский государственный университет, Уфа*

Как показывают исследования в области этнографии, философии, антропологии, культурологии, истории искусства, все виды человеческого общения сформировались в далёком прошлом [7; 8; 14; 15; 18; 19]. Общение позволило людям обмениваться мыслями, дало возможность человеку приобщаться к

историческому опыту, далеко отстоящему от него национально и географически, повышая, тем самым, уровень духовной культуры и единства человечества.

С начала XX века обоснование тесной взаимной связи общения и языка стало занимать значимое место в философской картине мира. Ф. де Соссюр начал изучать язык в качестве многомерного средства: общения, выражения, оформления мыслей и т.д. Как следствие, в лингвистике появился новый предмет исследования – проблема вербальной коммуникации [16, с. 146-151; 17].

Осмысление языка как знаковой системы, в которой каждая единица уже обладает заложенным в ней смыслом, легло в основу для появления традиционной лингвистической модели. В ней речевая коммуникация представлена в виде шести факторов, каждому из которых соответствует особая функция языка: адресант, контекст, сообщение, контакт, код, адресат [4, с. 198]. Опираясь на данную модель, Ю.М. Лотман определяет коммуникацию как процесс перевода текста с языка моего «я» на язык твоего «ты». В результате такого перевода появляется код твоего «ты», который адаптирует транслируемый код в смысл, понятный для адресата [9, с. 23-46].

Обращение к смысловой стороне обогатило понятие языка. В него вошло множество объектов культуры и искусства: обычаи, ритуалы, танцы, песни и т.д. С этого времени искусство начинает рассматриваться как знаковая система, имеющая свой исторически обусловленный код. Общедоступность данного кода определяется общением различных народов и освоением культуры прошлого.

В работе «Морфология искусства» (1972) М.С. Каган определяет искусство как «способ моделирования жизненного опыта человека, служащий получению специфической познавательной-оценочной информации, ее хранению и передаче с помощью особого рода знаковых систем (художественных языков)» [5, с. 172]. По мнению Ю.Б. Борева, именно «на коммуникативности искусства основывается его современное семиотическое рассмотрение как знаковой системы» [2, с. 267]. Но надо учитывать, что «целостный акт общения – явление, несомненно, более богатое, многостороннее и сложное, чем коммуникативный компонент» [11, с. 107]. «Искусство включается в сферу общения, – пишет В.Н. Портянко, – в форме общения человека с художественными образами и в форме его общения с

создателями данных образов» [13, с. 113-114]. Художественное общение, таким образом, вбирает в себя процессы коммуникации, взаимного познания и взаимодействия, протекающие между творцами художественных ценностей и читателями – зрителями – слушателями.

В истории искусства такие мыслители, как Г.Э. Лессинг, И.Г. Гердер, Б.Кроче и другие, неоднократно подчеркивали родство искусства с языком, выступающим в качестве средства общения между людьми. Сегодня общепризнано, что каждый вид искусства имеет свой язык, свою систему знаков, благодаря чему и существуют литература, архитектура, живопись, графика, музыка, танец, киноискусство и другие виды деятельности человека, которые отражают мир в образах. К примеру, слово – это вербальный знак, имеющий множественность значений, поскольку вбирает в себя многовековой культурный опыт народа. О.Мандельштам в работе «Слово и культура» по этому поводу писал: «Слово стало не семиствольной, а тысячествольной цевницей, оживляемой сразу дыханием всех веков» [10, с. 42]. Именно поэтому литература, опирающаяся на опыт естественного языка, занимает ведущее место в системе видов искусства.

Музыка как вид искусства вырабатывает свой язык, где знаковую смыслообразующую роль играют интонация, громкость, тембр, ритм. Из них складываются музыкальная фраза и образ, составляющие, в свою очередь, музыкальный текст. В музыке «простой крик превращается в последовательность, в движение, развитие которого сдерживается гармонией и замыкается мелодией» [4, с. 323].

Музыкальный язык – это совокупность исторически сложившихся средств музыкальной выразительности. Так, например, практика европейского музыкального искусства последних веков актуализировала способность пунктированного ритма выступать в качестве одного из средств передачи возбуждения, активности. Музыкальной интонацией, выступающей специфическим звуковым воспроизведением интонации плача и стона в игре на скрипке, является интервал нисходящей секунды.

Музыкальный язык можно понимать и в более частном значении: музыкальный язык русской народной песни, башкирской, татарской и т.д. Музыкальное произведение не требует перевода на музыкальный язык другого народа в отличие от произведений литературы. Принято говорить и о музыкальном

языке отдельного композитора: музыкальном языке Чайковского, Мусоргского и т.д. Понятие музыкального языка связано с понятием стиля и жанра. Говорят и о музыкальном языке отдельного произведения. Например, музыкальный язык какого-либо произведения прост и понятен каждому, поскольку близок языку народной песни.

В русском музыкальном искусстве неоднократно отражались сложные, судьбоносные моменты истории, нашествия завоевателей. Таковы, например, оперы М.И. Глинки «Иван Сусанин», А.П. Бородина «Князь Игорь», Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии». В опере Н.А. Римского-Корсакова самым драматичным моментом предстает битва, где гибнут князь Всеволод и его дружина. Эта сцена заложена автором не в действии исполнителей, а в симфонической картине «Сеча при Керженце». В музыке «Сечи» Римский-Корсаков использует ряд изобразительных приемов, в которых мы слышим топот копыт, звон оружия и доспехов. Столкновение сражающихся народов передано ярким противостоянием двух музыкальных тем. Русское войско характеризует широкая песенная тема, которая уже задана в опере в хоре дружины князя Всеволода, уходившего с песней на последний кровавый бой.

Выразительная форма жизни человеческого тела в искусстве танца произрастает из повседневного общения людей, где «выразительность мимики, жеста, телодвижения является элементом коммуникативной связи человека с человеком...» [6, с. 204]. Специфика хореографического искусства состоит в том, что мысли, чувства, переживания человека она передает без помощи речи. Художественная выразительность хореографии складывается из разнообразных пластических поз, танцевальных движений, мимики и жестов исполнителей. Слагая эти элементы, танцовщик создает характер героя, выражает глубину психологических переживаний и передает сущность изображаемых событий.

Художественное общение представляет собой интеллектуально-эмоциональную творческую связь автора и воспринимающего, передает художественную информацию, содержащую определенное видение мира, художественную концепцию, ценностные ориентиры. В хореографическом искусстве эта связь реализуется с помощью средств его языка. Их смысл и назначение – не изображать, а выражать: через

воплощенное движение, через знак делать зримым, наглядным всякое смысловое содержание. Как отмечает Е.В. Ардашева, «выразительные средства танца существовали всегда не сами по себе, а как образное выражение мысли, содержания, действия» [1, с. 174]. Часто танец называют «говорящим». Таковым является народный танец, когда исполнитель придает расположению и чередованию движений собственный смысл. Он не только поражает окружающих своей ловкостью, тренированностью тела, а наполняя хореографический рассказ собственным мироощущением, вступает в непосредственный, подлинный контакт со зрителями. Этнограф И.И. Лепёхин рассказывает о старом танцоре, изображавшем сцены боя башкирских батыров с врагами. В танце старика одна картина сменяла другую: башкирские воины наступали на противника, кто-то погибал в бою, а кто-то выходил победителем. Это действие рождалось на глазах у зрителей и вызывало необычайно яркую эмоциональную реакцию и слезы [12, с. 7]. Так хореографический текст предстает как «целостность, состоящая из знаков, несущих частичное значение, но благодаря отношениям между знаками, выражающая некий смысл. Эта целостность возникает в творческом процессе создания нового хореографического произведения, когда из отдельных движений... создаются различные их сочетания с целью максимально точного выражения смысла произведения».

Итак, основное отличие знаков искусства обнаруживается в характере их функционирования, а также в типе передаваемой ими информации. Посредством специфического языка того или иного вида искусства воплощаются и передаются определенные идеи, чувства, отношения. В этом процессе общения, выражающем «бытийную экзистенциальную основу человека» (Ю.И. Мирошников), формируется богатство чувств, преодолевается эмоциональная немота, а сам человек, раз за разом осуществляет себя, – будучи автором, исполнителем, читателем, зрителем или слушателем, – не в односторонней коммуникации, а в целостном художественном общении.

Литература

1. Ардашева Е.В. Об искусстве народного танца // Культура Башкирии: история и современность. Сб. науч. тр. – Уфа: Б. и., 1996.
2. Боров Ю.Б. Эстетика: в 2-х т. – Т.1. – Смоленск, 1997.

3. Вычужанова Л.К. Язык хореографии: философский анализ: Дис. канд. филос. наук. – Уфа, 2009.
4. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 4-х т. – Т.3. – М.: Искусство, 1971.
5. Каган М.С. Морфология искусства. – Л.: Искусство, 1972.
6. Каган М.С. Философия культуры. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996.
7. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1983.
8. Леви-Строс К. Путь масок. – М.: Наука, 2000.
9. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996.
10. Мандельштам О. Слово и культура. – М. Советский писатель, 1987.
11. Мирошников Ю.И. Аксиологическая структура социокультурной коммуникации. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1998.
12. Нагаева Л.И. Башкирская народная хореография. – Уфа: Башк. изд-во «Китап», 1995.
13. Портянко В.Н. Человеческая иллюзия и разновидности субъект-объектной и объект-объектной коммуникации // Философская и социологическая мысль на рубеже тысячелетий: Материалы Всероссийской научно-теоретической конференции, посвященной памяти П.А. Сорокина (1889–1968) . – Уфа: РИО БашГУ, 2004.
14. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. – М.: Мысль, 1974.
15. Семёнов Ю.И. Как возникло человечество. – М.: Гос. публ. ист. б-ка, 1966.
16. Соссюр Ф. Заметки по общей лингвистике. – М.: Прогресс, 1990.
17. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977.
18. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989.
19. Фрёзер Д. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1980.

ОТРАЖЕНИЕ ЭКОЛОГИЗМА В БАШКИРСКИХ ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ

*Валиуллина З.Р.
Башкирский государственный университет, Уфа*

Пословицы и поговорки являются древнейшим и популярным жанром устного народного творчества. Важнейшим источником для осмысления экологизма является, безусловно, обращение к

богатейшему народному творчеству, в котором наиболее выпукло отразились традиционные мировоззренческие установки народа, его природопонимание и природоотношение. Наши предки осознавали, что природа – не просто вместилище жизни, но и хранитель их бытия, их культуры. Природа воспитывает, именно в ее лоне происходит воспроизводство человека, его сущностных сил, плоти и его духа, от природы – духовная состоятельность человека и народа в целом. Башкиры-кочевники «жили в природе», были ее «детьми»: дух кочевой жизни и бытие в самом центре природы, неразрывной частью которого осознавали себя башкиры, обусловили оформление своеобразного способа мироотношения и миропонимания, определили характерные особенности башкирского типа мышления, в котором экологизм является одной из главных составляющих.

Древний человек жил среди природы, находился от нее в глубокой зависимости и в течение многих веков наблюдал за природными явлениями, свойствами растений, поведением животных, птиц, насекомых.

Находясь под постоянным воздействием сил природы, древний башкир стремился понять ее тайны, разобраться в сложнейших явлениях окружающего мира. В древнебашкирском культе природы вся земная поверхность свято оберегается как естественная основа человеческого бытия. Многие пословицы и поговорки отражают гармонию жизни человека и природы, их взаимозависимость. О высокой экологической культуре наших предков свидетельствует, например, пословица: «Пока не накормишь землю, и страна не насытится», «Человек землю поднимает, а земля - человека», «Станешь падать – за землю держись», «Если сам земле не поклонись, она к тебе не потянется», «Земля, не орошенная потом, не плодоносит» и др. [1, с. 39-41]. Поклонение земле стало основой зарождения экологических императивов, требующих бережного отношения к земле и установивших строгие запреты на осквернение и загрязнение земной поверхности.

Особенности природно-ландшафтной среды диктовали башкирам кочевое и полукочевое скотоводство как единственно возможный вид хозяйственной деятельности. «Без скота жизнь пуста», «Нет скота – нет души», «Лошадь-слава, овца-богатство» - утверждают народные пословицы [1, с. 37] и т.д.

В башкирских пословицах и поговорках нашли яркое отражение наблюдения за звездным небом и процессами на земле, связанными с цикличностью природных явлений: «Если во время восхода солнца лучи будут подниматься стрелами, жди холода», «Если во время захода солнца будет ясно, а с севера будет задувать ветерок, иней падет», «Если во время рождения молодого месяца подует ветер, он будет дуть до конца месяца», «Если Большая Медведица тускнеет, холодно будет» и т.д. [1, с. 223-224].

У башкир было особое отношение к воде. Вода для башкир – источник жизни и благополучия, здоровья и силы. Большое место в поговорках и пословицах отводится оценке значения рек в жизни и хозяйственной деятельности человека: «Если в мае много дождя, рожь уродится», «Если половодье сильное, хлеб уродится», «Если весной в реках вода не прибавляется, хлеб не уродится», «Если в полнолуние хлынет дождь, он будет идти до конца месяца» и т.д. [1, с.223, с. 226]. Эти афоризмы стали отражением экологизации отношения башкир к водным источникам, являющимся основой благополучия любого кочевого народа.

Одной из ранних форм духовно-практического освоения башкирами природы была мировоззренческая система тотемизма. С древними тотемистическими и анимистическими воззрениями связаны и следующие пословицы: «Улетит журавль – уйдет благополучие», «Увидевший ноги у змеи будет счастлив» и т.д. [1, с. 223].

Отголосками древних языческих верований является то, что одним из племенных атрибутов башкир, наряду с тамгой, деревом, оранном, выступает птица. С культом птиц были связаны различные пословицы-приметы, поверья, суеверья: «Если воробьи низко летают, осень короткой будет», «Если ворона сразу же по прилете на дорогу опустится, хлеб уродится», «Если гусь загочет – к теплу, если ворона закаркает – к горю», «Если журавль начнет кричать, погода потеплеет») [1, с. 230] и т.д. Безусловно, духовные смыслы этих пословиц-примет и поверий многочисленных культовых действий, призванных обеспечить башкирам надежную и защищенную тотемами-покровителями жизнь, были основой зарождения экологических императивов, определяющих конкретные парадигмы поведения человека в общении с миром природы. Существовавший запрет убивать и употреблять в пищу мясо таких птиц, как лебедь, журавль, беркут, сокол, филин, сова, есть их яйца и разорять гнезда есть отражение культа священных и

неприкосновенных птиц, ставших символами пробуждающегося экологического сознания.

Пословицы, поговорки, народные приметы возникли в результате длительных наблюдений над явлениями природы, поведением животных, птиц, насекомых, своеобразно реагирующих на изменения погоды. У насекомых, зверей, птиц, растений чувствительность к перемене погоды обостреннее, ведь неожиданная для них непогода может оказаться губительной. Заранее предчувствуя суровую зиму, звери и птицы делают большие кормовые запасы, тщательно утепляют «зимние квартиры». Перед снежной зимой у белок меньше складов на земле - не достать из-под глубокого снега. Чувствуя мягкую зиму, некоторые перелетные птицы остаются зимовать на родине. Из этих наблюдений народ сделал следующие выводы: «Если блохи бесятся, то будет непогода», «В сухой год зайцев много, в сырой год мышей много», «Если береговые ласточки низко летают, то дело к дождю идет» и т.д. [1, с. 229].

Большое место в башкирских пословицах и поговорках занимает отношение к деревьям и растениям: «Если на березе много почек, просо уродится», «Если на деревьях много инея, меда будет много», «Если летом листва рано начинает желтеть, осень скоро наступит», «Если шумит крона дуба – к перемене погоды» [1, с. 225-228]. Все эти поговорки стали отражением зарождающейся экологической культуры, обусловившей в последствии в народном сознании зарождение культа бережного отношения к главному природному ресурсу – к лесам. Древние башкиры отчетливо осознавали, что регулярное истребление природных ресурсов, животного и растительного мира грозит истощением природной кладовой и угрожает благополучию человека.

Пословицы и поговорки отразили идею неразрывного единства человека с природой, закрепляли потребность в общении с природой, закладывали элементарные правила положительного природосообразного поведения. Пословицы и поговорки способствовали формированию экологической культуры башкир, развивали потребность в бережном отношении к природе, к животному и растительному миру, к природным ресурсам, воспитывали чувство заботы об окружающей среде, о мире, в котором живет человек, и передаваясь из поколения в поколение, дошли до современности, сохранив свой духовно-педагогический

потенциал и значения в совершенствовании этики отношения человека к природе.

Литература

1. Башкирское народное творчество. – Т. 7: Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки. – Уфа: Башк. изд-во «Китап», 1993.

ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕРЕСА К КУЛЬТУРЕ РОДНОГО КРАЯ У ДЕТЕЙ МЛАДШЕГО ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА ПРИ РИСОВАНИИ УДМУРТСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО КОСТЮМА

*Вахрушева Н.П.
Удмуртский Республиканский
социально-педагогический колледж, Ижевск*

Выбранная тема актуальна тем, что связана с Родиной, Удмуртией. История, культура, судьба и традиции удмуртов дороги, потому что с рождения слышали удмуртский язык, изучали и видели удмуртские обряды и традиции. К сожалению, всё уходит в прошлое и забывается, многого сейчас народ уже и не знает. Поэтому одним из условий является – сформировать интерес к культуре родного края, познакомив детей младшего школьного возраста с национальным удмуртским костюмом. Хотелось бы, чтоб выбранная тема не исчезала бесследно, так как она носит многовековую историю.

Богатеева З.А. писала «Народ веками стремился к художественной форме выразить своё отношение к жизни, любовь к природе, своё понимание красоты. Изделия декоративно – прикладного искусства, которые видят дети, вызывают интерес, раскрывают перед ними богатство культуры народа, помогают усвоить обычаи, передаваемые от поколения к поколению, учат понимать и любить прекрасное» [4, с. 3].

Детали и элементы удмуртского костюма имеют под собой глубокий смысл и не до конца объяснимое, таинственное содержание. Поэтому понять его нам помогут знание законов покроя, значение знаков и символики узоров. Национальный удмуртский костюм – это подлинный шедевр, произведение искусства народа.

Опора на красоту окружающего мира и культурные ценности родного края – верный путь формирования интереса у детей младшего школьного возраста. Культура родного края должна войти в сердце ребенка и стать неотъемлемой частью его души.

Особое значение в развитии детей имеет познавательный интерес. Элементарные проявления неосознанного познавательного интереса наблюдаются у детей раннего возраста, когда они начинают ориентироваться в окружающем мире, объектами таких интересов являются яркие, красочные, а так же подвижные или издающие звуки предметы.

Ребенок младшего школьного возраста - любознательная, думающая, наблюдающая, экспериментирующая личность. Познавая мир, исследуя его ребенок, делает массу открытий, проявляет интерес к разным областям окружающей действительности.

Познавательный интерес проявляется в стремлении ребенка познавать новое, выяснять непонятное о качествах, свойствах предметов, явлений действительности, в желании вникнуть в их сущность, найти имеющиеся между ними связи и отношения Т.А. Куликова [9, с. 152]. Переживаемые при этом положительные эмоции – удивление, радость успеха – придают уверенность в своих силах.

Что интересует младших школьников? Содержание детских вопросов разнообразно. По свидетельству психологов, нет ни одной области знаний, которой бы ни касались вопросы детей. Интерес ребенка к тем или иным явлениям жизни в мире взрослых стимулирует и его вопросы. За последние шесть лет российские дети стали много спрашивать о том, что связано с религией, традициями и обрядами.

Детям младшего школьного возраста свойственна активная мыслительная переработка впечатлений об окружающем. У детей формируется прочный интерес к изобразительной деятельности, желание рисовать, лепить, вырезать, наклеивать. Наиболее ярко проявляется у детей к декоративно – прикладному искусству, при рисовании удмуртского национального костюма.

Одежда удмуртов в прошлом была почти исключительно домашнего производства. Шили ее из белого холста, пестряди и сукон. Изготовлением тканей занимались женщины. Белый холст со второй половины XIX в. стал вытесняться пестрядью, и белая

одежда уже в 1930-х годах встречалась редко, в основном у старшего поколения.

Мужской удмуртский костюм утратил национальную специфику значительно раньше, чем женский, и уже в XVIII в. почти не отличался от одежды русских крестьян. Он состоял из рубахи (дэрем), сшитой из домотканой пестряди, а позднее из фабричной ткани, и штанов (эрезь) из синего холста или сукна. Рубаха была туникообразного покроя с невысоким стоячим воротником и разрезом на правой стороне груди, длиной 60-70 см. Ее носили поверх штанов и подпоясывали плетеным или кожаным поясом. Старики носили на поясе кожаную сумочку тылдурсы, в которой хранили огниво и трут, а в последствии спички. У удмуртов южных районов туникообразная рубаха была значительно длиннее (85-90 см) и шире, с разрезом посередине груди, отложным воротником и завязками вместо пуговиц. Такую рубаху носили поверх штанов, без пояса. Этот тип рубахи сближается со старинной рубахой башкир и татар.

Мужские штаны северных и южных удмуртов были несколько различны по покрою. В центральных и северных районах Удмуртии штанины сшивали из перегнутого по продольной нитке холстин, вставляя между ними два треугольника. Верхний край штанов загибали и продевали шнурок, которым штаны удерживались на талии. Позднее штаны стали делать на обшивке, с карманами, разрезом спереди и застежкой на пуговицах. В южных районах Удмуртии штаны шили с широким шагом, как у казахов, башкир и татар. Их носили низко под животом, прикрывая длинной рубахой.

Летней верхней одеждой служил белый холщовый халат (шортдэрем), но более распространен был зипун - отрезной в талии суконный кафтан (сукман, дукес); его подпоясывали ремнем.

Зимой мужчины носили дубленые полушубки, нередко крытые сукном, а отправляясь в дорогу, надевали азам - длинную широкую одежду из домашнего полусукна с большим запахом. Аналогичная дорожная одежда бытовала и у соседнего русского населения. В наши дни удмурты носят одежду из фабричных тканей и очень часто покупают готовую.

Головным убором мужчин служила раньше валяная шляпа кустарного изготовления, теперь носят фетровые фабричные шляпы и кепи. Зимой ходят в мерлушковых и бараньих шапках-ушанках.

В прошлом широко была распространена плетеная лыковая обувь. Удмуртские лапти отличались по форме и плетению от русских, они значительно легче, в особенности женские. Их плели на разных колодках (для правой и левой ноги), с остроконечным носком и прямым переплетением лык в верхней части носка, который на женских лаптях украшали полосками жести или клеенки. На каждой стороне удмуртского лаптя, как и русского, имелись лыковые петли, в которые пропускались лыковые или шерстяные оборы. Теперь в лаптях никто не ходит. Все удмурты носят фабричную обувь - сапоги, ботинки и т.п.

Женщины в качестве верхнего платья и нательной одежды носили рубаху (дэрэм), существенно различавшуюся по покрою и материалу в разных районах. У северных удмурток и бесермянок еще недавно (в XIX - первой четверти XX в.) бытовали рубахи из белого холста, туникообразного покроя, с вышивкой. Теперь женщины средних лет носят платье из фабричной ткани, но покрой его часто остается традиционным. Многие пожилые удмуртки продолжают носить рубаху на кокетке; верхнюю часть ее делают из ситца, а нижнюю из более грубого цветного холста. Старухи-бесермянки еще сохраняют иногда белую рубаху.

В южных районах рубаху шили из домотканой цветной пестряди (алача); по покрою она отличалась от бытовавшей в северных районах. Здесь рубаха была значительно шире в подоле, бока ее состояли из четырех более коротких скошенных кусков холста, сшитых попарно. Рукава - прямые, длинные. Под рукавами вшивали квадратные ластовицы. Воротник - стоячий, застегивался на пуговицу или на крючок. Нагрудный разрез обшивали полосками цветного ситца, тесьмой или кружевами. Под рубахой женщина носила нагрудник (кыкрак), сшитый из кусков разноцветного ситца или бархата. Подол рубахи заканчивался одной или двумя оборками. Такие рубахи-платья, сшитые из фабричной ткани, носят и теперь. Молодые удмуртки шьют платья из ситца и сатина, сохраняя старые традиции в отделке, применяя много цветных нашивок, лент, оборок.

Под рубахой удмуртки южных районов носили штаны, по покрою аналогичные мужским. На севере удмуртские женщины штанов не носили. В настоящее время повсеместное распространение получило мужское и женское нижнее белье, которого раньше у удмуртов не было.

Поверх рубахи или платья женщины надевали цветной передник (айшет, азькышет).

Верхнюю женскую одежду, как и мужскую, шили из белого или цветного холста, шерстяных тканей и сукна домашнего изготовления. Летним выходным платьем удмуртки в северных районах был надеваемый поверх рубахи шортдэрем - длинная белая распашная одежда типа халата, с короткими рукавами, украшенная вышивкой и полосками кумача.

У южных удмурток верхней одеждой служил кафтан (зыбын) из цветной, обычно красной, шерстяной ткани, длиной до колен, сшитый в талию со сборами. Более теплой верхней одеждой был суконный кафтан (сукман или дукес), по покрою аналогичный мужскому. Зимой носили шубу (пась) из дубленых овчин. Теперь традиционную верхнюю одежду заменили готовые пальто и костюмы.

Старинные головные уборы удмурток были очень разнообразны. Ношение того или другого головного убора, как и прически, было связано с определенным возрастом и положением женщины в семье. Различались головные уборы девушек, замужних женщин и старух.

По форме и внешнему виду женские головные уборы могут быть разделены на четыре группы. К первой группе отнесем покрывала, платки, полотенца; ко второй - повязки, налобники, венки; к третьей - мягкие шапки, чепцы; к четвертой - высокие твердые уборы конусообразной и лопатообразной формы. В последнюю группу входит айшон - старинный головной убор замужней удмуртки конусообразной или цилиндрической формы, на берестяной основе, покрытый холстом и украшенный вышивкой, цветными лентами и монетами. Бытование айшона по этнографическим материалам прослеживается на протяжении XVIII и XIX вв. среди удмурток Сарапульского, Елабужского и Малмыжского уездов Вятской губ. Местами он встречался и в начале нашего века (с. Карлыган, ныне Марийская АССР).

Аналогичные уборы в форме усеченного конуса или цилиндра известны многим народам Восточной Европы и Средней Азии. К айшону близки головной убор «шурка» луговых мари, «панга» мордвы, «саукеле» казахов, некоторые типы русского кокошника.

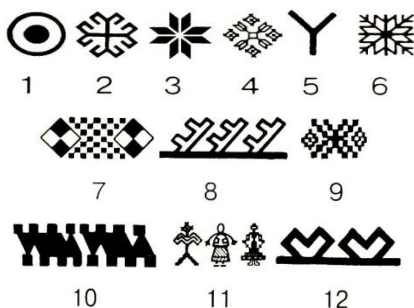
Интересна девичья шапочка такъя, сшитая из холста, обшитая кумачом и украшенная монетами или бисером. Она бытовала у удмурток еще в начале нашего века. У бесермянок такъя

удерживалась значительно дольше. Из женских головных уборов к группе шапок можно отнести хошпу бесермянок. Это круглая холщовая шапка с открытым верхом, вся зашитая монетами. Такъя и хошпу бесермянок близки к головным уборам чувашек и башкирок, у которых они известны под теми же названиями.

Замужние удмуртки в Увинском, Воткинском и некоторых других районах носили похожие на чепец мягкие шапочки (подурга, йыркышет) из холста, отделанные позументом и разноцветными полосками ситца. По форме и общему виду они напоминают русский повойник или сборник.

Разнообразны налобные повязки удмурток. Такого вида головные уборы широко бытуют также у марийцев, мордвы, чувашей, башкир, татар и у многих славянских народов. Это вышитые полосы холста, обшитые позументом, монетами и блестками. Носили их и девушки, и замужние женщины.

Удмуртский костюм издревле богато украшался вышитым орнаментом. Любимыми рисунками обычно были квадраты, треугольники, ромбы и звезды. Многие узоры имели своё название: крылья утки, след курицы... Любимый цвет в узорах - красный в сочетании с чёрным и синим. Гораздо реже встречаются жёлтый и зелёный цвета. В удмуртском орнаменте отражены представления удмуртов о мире и его устройстве, мечты о гармонии с природой.



- 1,2 - солнце, круг (солярные знаки);
 3 - луна;
 4 - бабочка;
 5 - куриные лапки;
 6 - шиповник;
 7 - конопляные семечки;
 8 - утиные крылья;
 9 - лебедь;

- 10 - кони;*
11 - человек;
12 - маленькие пятки.

В народном декоративно-прикладном искусстве удмуртов нашла отражение и окружающая природа. Об этом говорит богатая терминология геометрического орнамента узорного ткачества. Например: «кыз пужы» — узор «ёлка»; «шунды пужы» — узор «солнце»; «толэзь пужы» — узор «луна».

В северной Удмуртии узорные ткани изготавливались в Юкаменском, Глазовском, Кезском, Ярском, Дебесском, Балезинском и Игринском районах. Здесь широкое распространение получило браное, многоремизное и пестротканое ткачество. Браные узоры обычно ткали красным утком по белому фону, при этом отдавали предпочтение графическому решению орнамента.

Узорным ткачеством и вышивкой северные удмурты издавна украшали свою одежду — рубашки «дэремы» и халаты «шортдэремы». На севере Удмуртии женская рубашка и халат «шортдэрем» были сшиты из белого льняного полотна и богато украшены вышивкой и ткачеством. Особо выразительны были тканые узорные рукава. На груди располагалась вышивка. Яркая красная орнаментированная прошва подола с нарядным пестротканым передником-запоном завершала цветовую композицию костюма. Передник снижал контраст красного узора и белого фона. Самой декоративной частью костюма были узорные рукава.

Изучив понятие, содержание и виды интереса у детей младшего школьного возраста, считаем, что знакомство детей с национальным удмуртским костюмом, является одним из условий формирования интереса к культуре родного края. Для того, чтобы решить поставленные задачи, необходимо заинтересовать детей младшего школьного возраста с помощью: экскурсий, бесед, выставок, игр, упражнений, диафильмов, художественных произведений, фольклора, а самое главное интересных занятий. Только тогда, дети научатся любить, уважать богатство культуры народа и стремиться передавать от поколения к поколению. Поддержание интереса через стимулирующую мотивацию, означает, превращение цели в актуальную потребность человека. Произведения искусства как будто заново открывают уже

знакомые детям места, заставляют размышлять, понимать происходящее, воспитывают личностный интерес к искусству и любовь к миру, людям, самому себе.



АЙШОН
Традиционный головной убор под названием платок или шапка называется «накибка». Его расшивают вышивкой с красным или синим геометрическим узором и вышивают кисточками. Такой платок вышивают в народном стиле. В ранние времена айшоны носили только женщины.



СЕРЬГИ
Серебряные серьги носят из белого металла с подвесками.

НОСИТО
Серебряные носители в Украине передаются от матери к дочери. Сегодня их уже делают из металла — чтобы не скрапировать металл в исторические времена. Появились в национальном костюме в XIX веке.



ВАРТУН
Традиционные и древние детали костюма. На нем старинные рисунки. Изменяет роль оберега.

ПЛАТЬЕ
Главная деталь костюма — домашнее хлопчатобумажное платье. Оно довольно грубое, изготовлено из грубого или среднего качества хлопка или льна. На хлопчатобумажном или льняном платье — вышивка. Современное в нем — ручная работа.

ЧУШКА
На веревочке чушка — тонкая вышивка геометрическим узором — национальный символ.

ВЕРИЖКА
Шьет из хлопчатобумажной ткани. Она делается или вручную, или на машинке.

ПОС
Расширенный пояс — широкая лента — тонкая стружка дерева. Поясники по сей день вяжут в семье.



северные удмурты



южные удмурты

Литература

- Педагогический энциклопедический словарь / Под. ред. Б.М. Бим – Бад. – М., 2002.
- Российская педагогическая энциклопедия / Под. ред. В.В. Давыдов. – М., 2000.
- Доронова Т.Н. Программа «Радуга». – М., 1997.
- Народное искусство и художественные промыслы Удмуртии / Под. ред. К.М. Климов. – Ижевск, 2001.
- Куликов К.И. Возрожденная древность. – Ижевск, 2005.
- Куликов К.И. Неразгаданная поэзия костюма. – Ижевск, 2002.
- Удмуртские узоры / Под. ред. О.П. Майнова. – Ижевск, 2003.
- www.costumer.narod.ru/text/volga-ural/udmurtskiy-kostyum.htm – История удмуртского национального костюма.
- http://portal.do.mrsu.ru/info/arts/ornament/udmurt_ornament.php?clear_cache=Y – Удмуртский орнамент.
- <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D3%E4%EC%F3%F0%F2%FB> – Удмурты.
- http://www.iz-article.ru/uzor_udm_1.html – Удмуртские народные узоры.
- <http://udmurt-costume.blogspot.ru/2012/06/blog-post.html> – Удмуртские народные костюмы.
- <http://folkartsudm.narod.ru/vvedenie.htm> – Удмуртское народное искусство.
1. Ананьев Б.Г. Познавательные потребности интересы. – М., 1998.
 2. Антонов Ю.Е. Как научить любить Родину. – М., 2003.
 3. Крюкова Т.А. Удмуртское народное изобразительное искусство. – Ижевск – Л., 1973.
 4. Доронова Т.Н. Природа, искусство и изобразительная деятельность детей. – М., 2003.
 5. Кулагина И.Ю. Возрастная психология. – М., 2002.
 6. Тихомирова Л.Ф. Развитие познавательных интересов у детей. – Ярославль, 2002.
 7. Карпова А.В. Общая психология. – М., 2002.

МАМАДЫШ РАЙОНЫНА ОЕШТЫРЫЛГАН АРХЕОГРАФИК ЭКСПЕДИЦИЯ НЭТИЖӘЛӘРЕ

Гайнетдинов А.М.

Республика традицион мәдәниятне үстәру үзәге, Казан

Казанның Г.Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Мамадыш районына иң беренче фольклор экспедициясе 1948 елның ноябрь аенда оештырыла. Аны атаклы галим Хәмит Ярми җитәкли. Экспедициядә аның хәләл җефете Халидә Гатина да катнаша. Институт хезмәткәрләре ай буге, яуган карларга, яңгырларга карамыйча, халык авыз иҗаты эсәрләрен җыеп йөриләр. Нигездә, алар Никифорово (Чия башы) авылында эшлиләр һәм шактый күп кына фольклор материалларын, туплап, алып кайталар.

Г.Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты хезмәткәрләре Мамадыш төбәгендә фольклор гына түгел, археографик материаллар җыю өчен дә фәнни экспедицияләргә чыгалар. Мәсәлән, мәшһүр галим Марсель Әхмәтҗанов 1973 елны Мамадышның үзәндә һәм районның күп авылларында булып, 600гә яқын борыңгы кулъязмалар таба, шуның белән беррәттән, борыңгы кабер ташларын да өйрәнәп кайта. Аның әлегә төбәккә кагылышлы саллы һәм тирән эчтәлекле мәкаләсе Мамадыш районына багышланган китапта урын алган [1, б. 72-85].

1980 елда Нәҗип Исмағыйлев (Нәккаш) Кыраул (Сарбаш-Пустош), Кече Сөн, Үчәли, Түбән Яке, Алан авылларына бара һәм беркадәр археографик материал табу бәхетенә ирешә.

Шулай ук Институтта эшләүче тел белеме галимнәре дә берничә мәртәбә Мамадыш районының күп кенә авылларында диалектология буенча материал җыеп кайталар.

Институтның Язма һәм музыкаль мирас үзәгендә әле тагын төрле кешеләр тарафыннан җибәрелгән фольклор материаллар да саклана. Галимнәр һәрвакыт газеталар, радио аша халыкка мөрәҗғәгать итеп, үзләре белгән, үзләрендә сакланган халык авыз иҗаты үрнәкләрен, борыңгы кулъязмаларны һәм китапларны Институтка җибәрүләрен үтенәләр. Шулар сәбәпле, илнең төрле почмакларынан күп кенә материаллар җибәрелә. Алар арасында Мамадыш төбәгеннән җибәрелгәннәре дә бар.

1948 елдан бирле Институтның Мамадыш районына фольклор материал һәм 1980 елдан бирле археографик материал җыю өчен чыкканы булмаган иде дияргә мөмкин. Ниһаять, 2013 елда төбәкне комплекслы өйрәнү өчен зур экспедиция оештырылды. Шуны да әйтергә кирәк: аның составында фольклор, археография, тел, сәнгатькә караган материалларны җыючылар да булды. Безгә дә шулар экспедициядә катнашып, археографик һәм эпиграфик материал җыярга насыйп булды. Вақытны эрәм итмичә, шулар ук

көнне, бергеләп уйлашып, киңәшләшәп, йөрү маршрутларын билгеләп, үзәбез өчен кирәкле мәгълүматлар жыйеп, эшкә тотындык.

Беренче авыл итеп Түбән Ушмы авылын сайларга булдык һәм ялгышмадык та. Өйдән-өйгә кереп сорапшытырып, ниһаять, беренче табышларыбыз куандырды: шунда ук дүрт кулъязма китап табылды. Аның икесе гарәп грамматикасына кагылышлы, өченчесе төрле догалар, аларның хасиятьләре турында, дүртенчесе жыентык рәвешендә язылган. Соңгысы бигрәк тә кыйммәтле табышлардан саналырга хаклы, чөнки шагыйрь Колмөхәммәд бине Солтанбәкнең 1812 елда гарәп теленнән ижади тәржемә итеп язылган «Нәсаих мәнзумә» һ.б. әсәрләре китерелә. Аларны әдипнең туганы Нигъмәтулла бине мулла Мөхәммәдсафа Солтанбәков үзенә кызы укысын өчен 1902 елның 14 ноябрендә күчереп язган булган. «Нәсаих мәнзумә» әсәреннән бер өзек:

*Йир йөзөндә ничә төрлө гыйбрәтләр вардыр сиңа,
Ач күзеңне гыйбрәтилә назарыңны сал аңа.
Наим ирүр гафләтилә адәм углы дөнъяда,
Уйгануы ул гафләтдин бәгъдәл-бәгус гукъбәдә.*

Жыентыкта шулай ук көйләп уку өчен «Бәдәвам», «Көйле иман», «Көйле намаз» һ.б. шундый дини әсәрләр күп китерелгән, прозадан «Тәгъбирнамә» хезмәте урын алган.

Бер китапта көннәр турында кызыклы язмалар урын алган. Анда атнаның һәр көнендә нинди эшләр эшләү өчен килешә, уңышлы була икәнлегә тәфсилләп язылган. Мәсәлән, шимбә көнне нәрсәләр эшләү өчен бик яхшы:

«Шимбә көн – ауга чыкмак, йорт гыймарәт итмәк, сәфәр чыкмак, кан алдырмак, дәва кылмак, хәжәт теләмәк, никах итмәк».

Хәзерге заманда һәр авылда кулъязма китап табу – ул бик сирәк күренеш. Гадәттә, аларның төшәп калган битләре яки аерым кәгазь битләре генә табылып, шулар белән канәгатләнәргә дә туры килгәли, чөнки алары һәрвакыт очрап тора. Түбән Ушмы авылында да 28 кулъязма бит таба алдык.

Ул битләрдә, бу авыл электән үк бик дини авыл булганлыктан, бик күп догалар урын алган. Алар арасында ниндиләре генә юк: «Нурнамә», «Догаи мәржан», «Исме әгъзам», «Салават» һ.б. Язмалар арасында шигъри формада язылган бер кызыклы авыз ачу догасы игътибарны жәлеп итте:

*«Руза тоттым ният белән,
Авыз мин ачтым нигъмәт белән,
Ходай биргән дәүләт белән.»*

Бүгенге көндә шул рәвешле авыз ачучылар бармы икән әле? Чөнки хәзер бер дини китапта да мондый төр шигъри догаларны очратып булмый, хәтта мөмкин түгел, гәрчә алар элек күптөрле булып, бик популяр булсалар да. Бу бик тә кызганыч, дин әһелләре традицион догаларга игътибарны арттырабыз, дип күпме генә сөйләсәләр дә, боларына әһәмият биреп житкермиләр.

Халык авыз ижатына караган әсәрләр дә табылды. Мәсәлән, «Аятел-көрси», «Хуш килдегез», «Ана мөнәжәте», «Өземтә» һ.б. мөнәжәтләр бар.

Югарыда телгә алынган авылда басма китаплар да табылды. Эмма аларның күбесе тулы түгел иде: я башы юк, я ахыры юк. Шуна күрә андый китапларны без күп жыймадык. Шулай да чагыштырмача тулырак күренгән түбәндәге китапларны алып кайттык: «Кальгаи хәйбәр», «Шәрх «Гайнел-гыйлем», «Алты бармак» һ.б. Шундый төр китаплар аркылы безнең әби-бабаларыбыз үгет-нәсыйхәтләр укып тәрбияләнгәннәр.

Икенче көнне Түбән Ушмы авылында алган яхшы тәэсирләр белән Өчәли исемле авылга юл тоттык. Әлеге авылны халык «өч өйле» дигән сүзләрдән ясалган, дип саный. Авылга нигез салучылар итеп өч кешене атыйлар: Юнысай баба, Биги баба һәм Тукай баба. Алар бу жирләргә килеп урнашып үзләре һәм гаиләләре өчен өч өй салалар һәм яши башлыйлар. Башка халык шуларның өйләрен күреп, «өч өйле» дип йөртә башлаган, сонрак, сүзләре берәз үзгәрәп, «Өчәли» формасына әйләнгән, имеш.

Борыңгы кулъязмаларга хәтле, башта безне борыңгы биналары таң калдырды. XIX гасыр ахырында төзелгән волость конторасы, XX йөз башында салынган мәчет, элекке кибет, шәхси йортлар, хәзерге китапханә бинасы – барысы да архитектура истәлекләре булып саналырга хаклы. Мәчетне төзегәндә, аны төзүче осталар тарафыннан бер кирпечкә кайчан салынуын белдереп, ап-ачык итеп, гарәп графикасында, кабер ташларындагы шикелле: «1909нчы елда» дип уеп язылып куелган.

Өчәли авылында да берничә кулъязма китап табылды. Беренчесендә гарәп телендәге «Китабе Кафия», татар телендәге

«Китабе Әбү Шахма» һ.б. хезмәтләр урын алган. Палеографик билгеләре буенча XIX гасыр ахырына карый.

Шулай ук «Кисекбаш китабы», төш юрау, тән тартмак хакында язылган ике борынгы кулъязма китап та игътибарга лаек.

Кулъязма битләргә килгәндә, 30дан артык аерым битләр табу бәхетенә ирештек. Алар арасында мөһер-шәриф догасы бар. Дини әдәбияттан тыш, мөнәжәтләр, хатлар да бар.

Каты кәгазьне киндер тукума белән төрөп китап рәвешендә эшләнгән гади бер дәфтәр кызыклы гына табыш булды. Аны 1961 елның 15 мартында Хәсбикамал Мөхитытдин кызы ясап, шунда кайбер Коръән сурәләрен, салаватлар, багышлаулар, мөнәжәтләр язган. Димәк, югарыда әйтелгәнчә, китап ясау традициясе үткән гасырның 60 елларында да дәвам ителгән.

Басма китаплардан уңдык дип әйтергә мөмкин, чөнки барлыгы 14 басма китап табылды: «Китаб әл-лөбәб» (гарәп телендә), «Рәхәти дел», «Кисекбаш китабы», «Рисаләи Газизә», «Догаи исме әгъзам һәм башка шәриф догалар», «Китабе рисаләти фил-жәнаиз», «Хасияте дога кәнжел-гареш», «Гайнел-гыйлем», «Мәүлиден-нәби» һ.б. Бер басма Коръән кып-кызыл тукума белән төрөлөп эшләнгән.

Бөрсет-Сөкәчи авылында да булырга өлгердек. Биредә кулъязма китаплар очрамаса да, аның каравы, 62 кулъязма бит табылды. Аларда төрле догалар, мөнәжәтләр, жырлар, төш юраулар, хатлар, шәжәрәләр, кыйссалар һ.б. нәрсәләр язылган.

Бер мөнәжәттән өзек тә китереп узыйк:

*«Анадин тугса угланлар,
Хәзерләрдәр шәриф исемен,
Гомер бетеп, әжәл җитсә,
Керер гүргә газиз җисемәң.
Адам баласының өч туге,
Аның берсе исем туге,
Икенчесе никах туге,
Өченчесе үлем туге.»*

Жырлардан да мисал китермәсәк, ярамас, мөгаен:

*«Уфа тавы, Уфа тавы,
Уфа тавы түгәрәк,
Яннарыңа барыр идем,
Булсам сары күбәләк.
Безнең турда салкын чиймә,*

*Жиләк пешә ярында,
Миннән артык түгел әле
Сөя торган ярың да.»*

Шуның белән беррәттән XX йөзгә урталарында күчәрелгән Корьәннең «Йасин» сурәсе язылган ике кулъязма дәфтәр дә таптык. Димәк, бу якларда Корьән сурәләре күчәрү традициясе әле XX гасырда да дәвам иткән һәм актив булган.

Басма китаплар да табылмыйча калмады: гарәп телендәге «Тәгълим әс-саләһ», «Мохтасар Кудури», «Китаб әл-әнмүзәж» хезмәтләре һәм татар телендәге «Тәфсир фәваид» исемле Корьән мәгънәләренен тәржемәсе.

Мамадыш районында эшләп тә, Түбән Тәкәнеш авылына кермичә калу зур ялгышлык булып иде, чөнки ул элек 1930-1932, 1935-1963 елларда Тәкәнеш районының үзәге булган. Аның составына хәзерге Мамадыш районы авыллары гына түгел, хәзерге Саба, Кукмара районнары салалары да кергән.

Авыл зур булса да, археографик материал башка авыллар белән чагыштырганда бер азрак булды. Димәк, авыл зурлыгы, район үзәге булуы материал табуда бернинди дә роль уйнамаганлыгына тагын бер кат инандык. Шулай да 1 кулъязма китап («Исагужи» хезмәте), 29 кулъязма бит, 20 басма китап, 1 басма бит, 2 кулъязма дәфтәр, 1 кулъязма шамаил табу бәхетенә ирештек. Басма китапларны санап үтик: «Рисаләтер-рахмәтия фи бәянил-зәрагыя», «Догаи исме әгъзам һәм башка шәриф догалар», «Шәраител-иман», «Хәтбәи Адәм хасиятьләре берләң», «Ходай Тәгаләнен мең дә бер исемнәре хасиятьләре берләң», «Шурутес-саләһ», «Мөһиммәтел-мөслимин», «Төхфәтел-мөлек тәржемәсе», «Тәгълимес-саләһ», «Ахырзаман китабы», «Мөселманнарның мәркәз диния нәзарәтендә...», «Тарикаи мөхәммәдия», «Мөхәммәдия», «Кыйсәсел-әнбия», «Исагужи» һ.б.

Шәмәк авылында 3 кулъязма бит, 7 кулъязма дәфтәр табылды. Алар арасында бәетләр, мөнжәтләр, багышлаулар күп очрый. Хәтта барыбызга да таныш булган «Сак-Сок» бәетенең бер варианты да табылды. Ул «Татар халкы ижаты» томлыкларында китерелгән бәетләрдән берникадәр аерыла:

*«Мәдрәсәләрдә китап киштәсе,
Сак белән Сокның тавышын ишетәсе,
Ишек алдында әңгелгән пар ат,*

*Әнкәй каргагач, яралды канат.
Моңлый моңларсың, сайрый сайрарсың,
Балаңны очырдың, кемгә еларсың?
Кигән бүрегемне алып куегыз,
Намаз алдыннан дога кылыгыз.»*

Басылган китапларда ана сары күлмәк кигән диелсә, бу бәеттә исә кумач күлмәк дип телгә алына.

Моннан тыш, «Бичара шәкерт малай», «Мөхәммәдгали», «Фатыйма сүзе» һ.б. бәетләр, «Нәфeskә хитаб», «Кадер кич», «Газиз аналар» «Лә иләһә иллаллаһ», «Тугды рәсүл» һ.б. мөнәжәтләр, төрле шигырьләр табылуын билгеләп үтәргә кирәк.

Бер кулъязма биттә үзенчәлекле, кызыклы никах яңарту рәвеше язылган. Янәсе, никах яңартасы кеше хатынына әйтер: «Син фәлән фәлән кызы, үзеңнең хәләлең фәлән фәлән углына вәкил кылдыңмы?» хатыны: «Вәкил кылдым,» – дип әйтер. Соңыннан ире: «Әгузү билләһи минәш-шәйтанир-ражим. Бисмилләһир-рахмәнир-рахим. Үземнең тәхтә никахымда булган хатыным фәлән фәлән кызы тарафындан вәкәләтән, үз тарафымдан әсаләтә зәүжәти имраәти әйай,» – дип өч мәртәбә әйтер һәм белгән догасы белән дога кылып икән. Бүгенге көндә бу рәвешле никах яңартулар бер дә күзәтелми, күренми һәм ишетелми. Әллә хәзерге дин түрәләре «традицион татар исламы»н белмиләрме, әллә гаиләләр бик нык булганга, яңартып тору кирәге калмый микән?!

Басма китапларга килгәндә, «Жәннәтел-әсма», «Һәза хасияте догаи дәүләт», «Кырык хәдис», «Мохтасар иман», «Хәзрәте имам әгъзам васыяте имам Әбү Йосыфка», «Мәжмәгыл-газават», «Пәйгамбәребезнең кыйссасы», «Рисаләте фи бәян фазыйләти догаи мөстәжаб», «Көйле иман», «Мәжмәгыл-дәгъвәт», «Дәкаикыл-әхбар», «Һәза китабе мәрткә киткән...», «Мәймүнәбану хикәйтедер», «Гакыйдәи мәнзумә», «Һәза гыйбрәтнамә...», «Һәза китабе мәсҗид...», «Тәгъбирнамә», «Рисаләте фи бәян...», «Тәрбияле бала», «Халет-тәракиб», «Бәдәвам китабы», «Касыйдәи бурда» һ.б. табылды.

Исемле бик матур булган Көмеш Күл исемле авылда да булырга насыйп булып, зур форматта өч басма китап та табылды. Аларның берсе Коръән тәфсире, калганнары шәригатьнең төрле мәсьәләләрен аңлатулар.

Шәдче авылында да берникадәр археографик материал туплый алдык. «Догаи мөстәжаб», «Бәдәвам китабы», «Бакырган китабы»,

«Кырык хәдис», «Тәржемәи Әмали», «Кыйссадан хосса», «Мөһиммәтел-мөслимин».

Мамадыш шәһәренең үзәндә дә шактый бай табышларыбыз булды. Нигездә, без аларны шәһәр мәдрәсәсеннән алдык.

Ямаш авылында сан ягыннан аз күрәсә дә, сыйфат ягыннан бай, кызыклы материаллар табылды. Югары Кыерлы авылында палеографик билгеләре буенча XIX гасырга караган гарәп грамматикасы буенча кулъязма китап табышларның кыйммәтлесе булды. Моннан тыш «Исме әгъзам», «Догаи Кадәхен-нур...», «Шәрхе Рамазан догасы», «Исме әгъзам», «Нәвадир» һ.б. басма китаплар табылды.

Түбән Шүләнгер белән Урта Шүләнгер авылларында йөргәндә безгә тарих укытучысы Земфира Гыйлаеваның бик зур ярдәме тиде. Аның ярдәме белән Түбән Шүләнгердә «Кырык хәдис китабы», «Хәзрәти Мәръям», «Рисаләте фи бәян...», Коръән тәржемәсе, «Исме әгъзам», «Кырык хәдис» һәм башка шундый басма китаплар табылды. Урта Шүләнгердә исә бары тик кулдан язылган бер шәмаил генә таптык, дип берәз күңелсезләнсәк тә, ул, шактый борынгы булганга, безнең кәефләргә күтәрдә.

Ни өчендер, Урта Сөн авылында археографик материал азрак табылды. Бәлки, үзәбезнең дә арыганлык нәтижәсе булгандыр. Ә менә Түбән Сөндә исә табылган материалның иге-чиге булмады. Чөнки үзәбез дә бөтен көчәбезне жыеп, Урта Сөндә табылмаган материалларга үч итеп дигәндәй, йөгәрә-йөгәрә эзләүдә булдык. Шулай итеп, 3 кулъязма китап, 1 кулъязма бит, 1 басма бит, 20 басма китап, 13 кулъязма дәфтәр, 1 кулъязма шамаил, 1 фотокарточка тупладык.

Хәсәнша авылында да материал табу буенча хәлләр яхшы түгел иде. Бу инде аңлашыла да: авыл әле күптән түгел генә барлыкка килгән.

Юл уңаеннан Баскан авылына да тиз генә кереп чыгарга өлгердек, гәрчә, бу авылда эшләү безнең планга кермәсә дә. Басканда капка төбәнә чыгып утырган бер әби безгә тоташ бәетләр язылган 2 кулъязма дәфтәр тапшырды. Бәетләргә килгәндә, аларның кайберләренең башында аңлатма да бирелә: Малтабар авылында әлек уракка барганда атлары дулап чокырга төшөп үлгән игезәк кызлар бәете, Бакчасарай кешесен Тауларга базарга килгәндә үтергәннәр һ.б.

Баскан авылында әлегә материаллар күп булып тоелса да, Түбән Сөн авылында табылганнары белән чагыштырганда чүп

кебек кенә булган, чөнки соңгысында гарәп графикасында язылган мөнәҗәтләр, бәетләр шигырьләр, жырлар һ.б. язылган 13 дәфтәр һәм берничә борыңгы кулъязма китап һәм дистәгә яқын басма китап табу бәхетенә ирештек. Дәфтәрләрнең күбесе Хәсбикамал Мохитытдин кызыныкы булган булса кирәк. Чөнки берсендә түбәндәгечә юллар язылып куелган:

«Ушбуны йазгучы Мохитытдин кызы Хәсбикамал укучыларга бездән күб салам бәгъдә хәерле гомерләр теләб калабызлар һәм йалгыш хәрефләр бик күб булып. Бу әби моны йаза белмәгәч, нә өчен кийәгәзә исраф иткән диб салкын карамагызлар. Вәс-салам».

Сәртек авылында берәз материал булды. Басма китаплардан «Бәдәвам», «Тәрҗемәтел-мәсаил», «Китабел-мөгәмәләт» һ.б. табылды.

Ниһаять, чират Ишки авылына да җитте. Бу авылны басма китаплар авылы дип тә атарга мөмкин, чөнки иң күп китап биредә табылды. Аларны санап бетереп булмаса да, кайберләрен әйтеп үтик: «Әүвәлен-нәзафәти...», «Коръән тәһлилләре...», «Исме әгъзам», «Һәза хасияте догаи дәүләт», «Һәртөрле маәсур догалар» (ташбасма), «Кыйссаи Сәйфелмөлек», «Догаи мөстәҗаб», «Раунакыл-ислам», «Фән әт-тәҗвид», «Төхфәтел-мөлек тәрҗемәсе», «Касыйдәи рубубия», «Әзкәр әс-саләһ», «Тәгълимел-гыйбадәт», «Кыйраәт Коръән», «Мохтасар гыйльме хәл», «Ислам тарихы», «Хәзаинел-изан», «Дарарел-мәсаил...» һ.б. һ.б.

Көек-Ерыкса авылында, киресенчә, бер иске басма китап та табылмады, ә кулдан язылган материаллар исә 2 кулъязма китап, 24 кулъязма бит, 4 кулъязма дәфтәрдән гыйбарәт булды. Түбән Яке авылында 1 кулъязма китап, 3 кулъязма бит, 2 басма китап, Уразбахтыда 4 кулъязма бит, 2 басма китап, 7 кулъязма дәфтәр табылуын да искәртеп узарга кирәк.

Ырым трафаретлары элек авылларда өшкерүче әбиләр, халык табиблары кулларында бик киң таралган булып, Совет заманында алар юкка чыкканнар. Борыңгы ырымнар, беренче чиратта, төрле авыру-сырхаулардан дәвалау системасының аерылгысыз бер өлеше булган [2, б. 7]. Хәсәнша авылында борыңгы татар ырымнары табылуы бик куанычлы булды. Шуннан бер өзек тәкъдим итәбез:

«Нә кем башы зәхмәте ирсә, нә кем күз зәхмәте ирсә, нә кем тел зәхмәте ирсә, нә кем кул агырыгы ирсә, нә кем аяк зәхмәте ирсә, нә тәндәгә җәмлә зәхмәтләре ирсә, Тәңре кодрәте берлән мән ачдум».

Экспедиция дәвамында эле шәкерт тә тәрбияләргә өлгердек: Институт хезмәткәре һәм аспиранты Нургатина Гөлназны археографик материал туплау үзенчәлекләрен, серләрен өйрәттек һәм кулъязмаларны, китапларны табуда, чистартуда ярдәм иттек. Алар Институтның мирасханәсенә аның исемнән тапшырылды.

Археографик материаллар шактый күп табылу сәбәпле, барысын да бу мәкалә эчендә генә тасвирлап, сөйләп бетерү мөмкин түгел. Шулай да иң кызыклылары белән укучыларны таныштырып үтәргә тырыштык.

Шулай итеп, без 12 көн бие археографик материал жыйдык. Күргәнебезчә, жыелган материал арасында сирәк китаплар, борынгы кулъязмалар шактый тупланды. Хәтта әлегә хәтле билгеле булмаган әсәрләр табу бәхетенә ирештек, кайбер борынгы әдипләренң яңа әсәрләре табылды. Шуңа күрә бу экспедицияне бик унышлы булды, дип санарга тулы хакыбыз бар.

Әйткәнебезчә, безнең фәнни экспедициябез комплекслы булды. Анда фольклор, археография, тел, сәнгатькә караган материалларны жыючылар да бар иде. Халык хәтерендә калган фольклор әсәрләрен, йолаларны, көйләрне, үзегездә булган борынгы китапларны, төрле бизәкләр чигелгән тукымаларны һәм, гомумән, татар халкының мирасына караган һәр нәрсәне өйрәнергә тырыштык. Без һәр өйгә диярлек кереп, аларны язып яки яздырып алдык. Әби-бабаларыгыздан калган гарәп графикасында язылган китапларны, кулъязмаларны да халык бик риза булып тапшырды, аларны табарга ярдәм итүчеләр дә булды.

Экспедициядән кайткач, ярый эле нәкъ менә Мамадыш районына барганбыз икән, дип бик каты сөендек. Чөнки юлларыбыз һәрвакыт уңды, яхшы каршы алдылар, ә иң мөһиме, бик күп археографик хәзинә алып кайттык. Әле бу соңгы фәнни экспедиция түгел, бу төбәккә тагын күп тапкыр барырбыз, дип өметләнеп калабыз.

Әдәбият

1. Әхмәтжанов М.И. Безнең илләр – Нократ // Мамадышым – язмышым. – Мамадыш, 2005. – Б. 72-85.

2. Әхмәтжанов М.И. Татар халкының борынгы ырым-арбаулары һәм төрле фалнамәләре. – 2012. – Б. 7.

СЮЖЕТНО-СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПРОИЗВЕДЕНИЯ «КЫЙССАИ СЯКАМ»

Гайфутдинова Р.М.

*Институт языка, литературы
и искусства им. Г.Ибрагимова, Казань*

Эпическое произведение «Кыссаи Сякам» занимает особое место в развитии фольклорной поэзии поволжских татар на рубеже 16-18вв. [1, с. 173]. До наших дней рукопись героической поэмы «Кыссаи Сякам» дошла в нескольких вариантах, но представлены читателю лишь три полных варианта данного произведения [2, с. 44-45]. Первая рукопись дастана была найдена в 1963 году во время археографических исследований в Нижнем Новгороде. Вторая и третья рукописи были зафиксированы в Татарстане в деревне Малые Кайбицы Кайбицкого района и в деревне Олы Менгер Атнинского района. Сравнивая три версии, М.Ахметзянов впервые создал сводный вариант дастана «Кыссаи Сякам» [1, с. 173]. Как пишет автор, сопоставительный анализ вариантов сказаний помог ему представить читателю более полный вариант данного произведения. Изучая дастан, М.Ахметзянов выделил 19 тематических эпизодов, которые характеризуют эпическую биографию религиозного героя – Сякама.

Зачин произведения «Кыссаи Сякам» начинается с описания любовных переживаний Сякама к дочери Джиган шаха Хурана. Как принято в эпических традициях, чтобы заполучить дочь шаха, герой должен пройти предбрачные ритуальные испытания. По словам Е.М. Мелетинского, «брак с царевной либо достигается прямым исполнением ритуальных «трудных задач», либо является наградой за бескорыстные героические подвиги» [6]. В сказании Джихан шах ставит условие: Сякам должен поехать в Мекку и принести рассеченную голову Гали, его преданного слугу Канбара, богатырского коня, булаву, панцирь. Как сообщается в сказании, главный герой уже сформированная личность. В произведении говорится лишь о том, что он /»жуан» / юан, толстый, /»жүклүк»/ «көр», молодой [1, с. 105]. Через несколько дней он пребывает в Мекку и сразу вызывает Гали на майдан. Как принято в тюркоязычной среде, перед боем хан отправлял бороться с противником самых лучших богатырей. Таким образом, поступает и Гали: отправляет к нему Халида. Сякам высмеивает противника тем, что тот / «-Йа, ир ни? - тидиң, Үзүңни үлүмгә онутубму

килдин» / «забывшись, пришел на смерть» [1, с. 105]. Потом отправляет еще десять своих слуг (нукеров). Но верх одерживает Сякам. Но при этом не достигнута главная цель поездки батыра и он «призывает» на майдан Гали.

После словесной перебранки начинается сражение между героями: [5] Сякам хочет ударить саблей, но Гали успевает подставить панцирь. Сражаясь, переходят на бой с булавами. Подобно главному герою эпического сказания «Идегей» [8, с. 19.], Гали, взяв Сякама за руку, бросает его на сорок аршин вверх, и призывает стать мусульманином. Необходимо подчеркнуть то, что вид оружия подчеркивает исторические реалии. Например, в сказаниях «Ак Кубек» главный герой сражается «сумбалга» / топор /, что характерно архаическому герою.

Если рассмотреть образ сподвижника пророка (с.г.в.) Гали можно выявить, что он является центральным персонажем многих художественных произведений. Например, «Сказание об отрубленной голове», «Кыйссаи Ахтям» Г.Сакыйна, «Дастан Джумджума» Х.Катиба описывают деятельность богатыря с религиозной трактовкой. Ф.И. Урманчеев называет его именем «Аллаһының арысланы» / воин Всевышнего / [10, с. 150].

Если анализировать данные боевые принадлежности в фольклоре татарского народа, то можно выявить следующее. Меч Зулфикар известен как легендарный меч пророка Мухаммеда с.г.в. [10, с. 74]. По-другому его называют «Мечом господень». Некоторые ученые указывают, что «богатырский конь Дюлдюль – это представитель другого мира. Чтобы управлять таким конем, нужны волшебные сверхчеловеческие способности. Он покоряется лишь пророку Мухаммеду с.г.в. и его сподвижнику Гали» [10, с. 26]. В мифологии описывается как крылатый конь пророка Мухаммеда (с.г.в.).

Надо указать и на то, что мотив отрезанной головы является основной нитью повествования. Как пишет М.И. Ахметзянов, появление данного произведения датируется с периодом завоевания Казанского ханства [1, с. 96]. Некоторые ученые указывают на сходство сюжета с произведениями «Кисекбаш» и «Дастане Джумджума» Х.Кятиба, в частности, образ черепа или отрезанной головы [11]. В перечисленных произведениях череп головы с помощью Бога приобретает способность говорить. Данный мотив не чужд и произведениям классического эпоса.

Например, отрезанная голова Идегея предрекает будущее Золотой Орды [8, с. 243].

С мечом Зулфикара можно сравнить меч Ач албарс (острый булат) у главного героя киргизской эпопеи «Манас». А богатырскому коню близким является конь Чалкуйрук у главного героя дастана «Йиртюшлюк». Также богатырский конь Нурадына в эпосе Идегей напоминает коня Азраила Дюлдюль. Образ крылатого тулпар подробно описывается в поэме Х.Сакийна «Кыйссаи Ахтям».

Во время пира идет демонстрация «чудотворных» принадлежностей Гали. Окруженная элита шаха Хурана хочет подчеркнуть свое превосходство, но получается совсем наоборот. Хотят вынуть меч из ножницы, сил не хватает. Малик просит, чтобы Гали попробовал вынуть саблю. Гали не только вынул саблю, но и демонстрирует, как можно им управлять. Джихан шах удивляется и, чтобы не опозориться лишней раз, приказывает Шамаку оседлать богатырского коня. Но Шамак не успевает даже запрыгнуть, уходит на тот свет. Вторым пробует оседлать коня другой подчиненный шаха Хурана, он тоже попадает прямо в ад. Как мы подчеркивали выше, богатырский конь Дюлдюль служит только своему хозяину – Гали.

Как пишет М.И. Ахметзянов, в образе Шамака представлено реальное историческое лицо. Автор утверждает, что мирза Шамак с принятием христианства изменил свое имя на Шемяка. Сказанное доказывает родословной мирзы Шамака [1, с. 103].

Здесь необходимо подчеркнуть типичность мотива «богатырский взор», «могущественный взгляд». Как пишет Ф.И. Урманчеев, предводитель нукеро-арабов Дрве Зенигак мог убить человека одним взглядом. По словам автора (Ф.И. Урманчеев), во время похода на Иран он (Дрве Зенигак) взглядом убил неверных-язычников [10, с. 169-172]. В мифологии древних греков способностью «убить взглядом» обладали Медуза и Горгона.

Согласно записям Ибн Фадлана, у болгар люди из племени Гад имели легендарно-эпический характер: от взгляда великана беременные женщины могли потерять своих детей, кобылы своих жеребенков. Далее мотив изменяется, и внимание акцентируется на понятие напугать «страшным голосом». Так, в дастане «Чура батыр» главный герой Чура предупреждает, что от звука его стрелы беременные женщины могут потерять своих детей, кобылы своих жеребят [4, с. 173]. Данный мотив описывается в дастане

«Кисекбаш». Например, от страшного голоса сподвижника пророка (с.г.в.) Гали в степях сотрясаются горы. По словам Ф.Яхина, данный мотив доказывает превосходство и богатырскую мощь сподвижника пророка (с.г.) Гали [11].

Своеобразную параллель можно привести также из сказания «Идегей» [1, с. 288]. Когда Идегей входит, все встречают его стоя, даже сам хан Токтамыш. И.Г. Закирова акцентирует внимание на «кот» / душа /. Присутствие главного героя объясняет тем, что душа Идегея внушает страх. [3, с. 39]. В сказании «Кыйссаи Сякам» такой страх внушает «могущественный взгляд» Гали.

Как принято в эпических традициях, центральный персонаж Сякам описывается только с положительной стороны. Главный герой проходит путь от простого воина до шаха. Сякам такой смелый, что даже может сражаться с халифом Гали. В данном персонаже народ сумел воплотить мечту о справедливом государе, также политические взгляды о социальном равенстве. В произведении описываются лишь некоторые элементы богатырских поступков религиозного героя, в котором отчетливо вырисовывается дидактические мировоззрения поучительного характера.

Итак, эпическая биография главного героя Сякама содержит конкретно-исторические факты, также мифологические взгляды и религиозные элементы. Мотив женитьбы, добывание «чудотворных боевых принадлежностей», поединок Сякама с богатырями составляют типологическую близость с богатырскими поступками главных героев героического эпоса таких, как «Идегей», «Чура батыр», «Ак Кубек» и др. Характерной чертой является создание народом собирательного образа, который «в борьбе с врагами опирается не только на свою силу и возможности, как это обычно происходит в древнетюркском героическом эпосе, но и на всевышние силы. Эпический герой своих врагов, в роли которых очень часто выступают кяфиры, то есть неверные, в беспощадном бою побеждает с помощью Аллаха, все свои деяния совершает от его имени». [7, с. 79-81]. Судьба Сакама – это общенациональная участь татарского народа в период завоевания Казанского ханства. Образ главного героя – это центральный персонаж с религиозно-политическими взглядами и убеждениями, который может преодолеть препятствия и преграды на своем пути.

Литература

1. Ахметзянов М. Эхо веков. – 2006. – № 2. – С. 173-179; 2007. – № 1. – С. 202-208.; 2007. – №2.
2. Госманов М. Каурый каләм эзеннән. – Казан, 1994. – С.44-45.
3. Закирова И.Г. Народное творчество периода Золотой Орды: мифологические и исторические основы: автореф. доктор. диссер. – Казань, 2011.
4. Ибрагимова Л.Х. Төрки халыклар ижатыында «Чура батыр» дастаны. – Казан: Фикер, 2002.
5. Казаков Г.М., Петров Н.В. Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины) // [vestnik.rsuh.ru>article.html](http://vestnik.rsuh.ru/article.html)
6. Мелетинский Е.М. Женидьба в волшебной сказке (ее функция и место в сюжетной структуре) // [ruthenia.ru>Семиотика>meletinsky13.html](http://ruthenia.ru/Семиотика/meletinsky13.html)
7. Мухаметзянова Л.Х. Некоторые вопросы изучения «Кахармана Катил», эпического достояния казанских татар // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 4 (295). Филология. Искусствоведение. Вып. 75. – С. 79–81.
8. Идегей. Татар халык дастаны. – Казан, 1994.
9. Татар эпосы. Дастаннар / Төзүче, кереш сүз һәм искәрмәләр язучы, сүзлекне эзерләүче Ф.В. Әхмәтова-Урманче. – Казан, 2004.
10. Урманче Ф.И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда. – Т. 2. – Казан: Мәгариф, 2009.
11. Яхин Ф. «Кисекбаш» китабының мистик-мифологик эчтәлегә һәм Г.Тукайның «Печән базары, яхүд яңа Кисекбаш» поэмасы // [gabdullatukay.ru>index.php...](http://gabdullatukay.ru/index.php...)

ХӘЗЕРГЕ ТАТАР ӘДӘБИЯТЫ ҮСЕШЕНДӘ ХАЛЫК ИЖАТЫНЫҢ УРЫНЫ

Галиуллин Т.Н.

Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге, Казан

Агымдагы татар сүз сәнгате нинди үзенчәлекләре белән үзенә жәлеп итә, башка чорлардан кайсы яклары белән аерылып тора? «Хәзерге татар әдәбияты» төшенчәсе үткән гасырның соңгы унъеллыгында һәм ХХI гасыр башында ижат ителгән эсәрләргә эченә ала дип уйлыйм. 90 еллар башына хас азатлык рухы, шашкын майданнар хисе тудырган әдәбиятның йогынтысы, киләчәккә ышанычы күпмедер күләмдә безнең көннәрдә дә саклана. Әдәбиятны чорларга бүлүнең шартлы булуын, алар арасында Кытай стенасы тормавын онытырга ярамый. Бер дәвер сүз сәнгате

икенчесеннән шытып чыга, жанлы жепләр белән өченчесенә барып тоташа.

Хәзерге татар әдәбияты сәяси вәзгыятьләр үзгәрүне, буыннар алышынуны, тел-сүз бизәкләре яңаруны кичерә-кичерә яшәвен, үсешен дәвам итә. Аның бай һәм данлы, сөенечле вә фажигале үткәне, катлаулы чорыбыз калкыта килгән мәсьәләләр язучыларга кул кушырып, битараф тынычлыкта утырырга ирек бирми. Кол Галинең йолдыз кебек балкып, кыя кебек калкып торган «Кыйссаи Йосыф» әсәре, Алтын Урда чоры әдәби ядыкярләре, халыкны уялыкка чакырып, сискәндереп, байлыкка, хакимлеккә омтылуның милли фажигага алып килүен искә төшереп торган халык ижаты энжесе – «Идегәй» дастаны, Казан ханлыгы чоры шагыйре, поэма остасы Мөхәммәдъяр нәсихәтләре, халык азатлыгы өчен башын салган Кол Шәрифнең фәлсәфи лирикасы, туры Тукай, көрәшче Гаяз, гысъянчы Такташ, самими Туфан, эчкерсез С.Хәким, зыялы Әмирханнар мирасы хәзерге әдәби эзләнүләргә фатиха биреп, дөртләндереп торалар.

Хәзерге татар әдәбиятын илгә һәм дөньяга алып чыгу көченә ия өч юнәлеш ачык төсмерләнә. Беренчесе – борынгы һәм урта гасыр әдәби истәлекләренең фәлсәфи-әхлакый этәлегенә, сюжет-мотивларына таянып яңа әсәр ижат итү булса, икенчесе – татар кешесенең ташны тишеп чыккан үлән кебек яшәү дәртен, холкын, фигылен, гомумкешелеккә хас сыйфатларын калкытып куйган әсәрләр һәм өченчесе эһәмияте буенча греклар жиһанга бүләк иткән олимпия уеннары кимәленә якынлашкан Сабан туе, аның әдәби мохиткә йогынтысы, шигъри сыны.

XIII гасыр башы шагыйре Кол Гали әсәрен оеткы-өлге итеп алган, каһарман шагыйребез М.Жәлил исемен йөрткән театрда куелган балетның, шул исәптән либретто авторы, Татарстанның халык шагыйре Р.Харисның 2006 елда Россиянең дәүләт премиясенә лаек булуы татар халкының талантын тану да иде. «Идегәй» дастаны Р.Харисны шул исемдәге поэма язуга рухландырса, Р.Мингалим, Ю.Сафиуллин кебек драматурглар дастан каһарманнарын интеллектуаль югарылыкта сәхнәгә күтәрделәр. Казан ханлыгы чорының олы шәхесләре хәзерге татар әдәбиятының иң уңай каһарманнары дисәк тә зур ялгыш булмастыр. Ә.Рәшитнең «Сөембикә», «Колшәриф», «Мөхәммәдъяр» исемле поэма-трилогиясе, Батулланың «Сөембикә» роман-кыйссасы, Ф.Латыфиның «Хыянәт», М.Хәбибуллинның «Сөембикә ханбикә һәм Иван Грозный»

романнары татар халкының соңгы мөстәкыйль дәүләтенең чәчәк атуын, ни өчен, ни рәвешле юкка чыгуын шактый тулы күз алдына бастыралар. Роберт Әхмәтжанның «Татар иртәсе» шигыре дә тарихыбызның әрнүле, үкенечле чоры турында:

*Әле татар чукындырылмаган,
Жимерелмәгән Казан диварлары,
Кол Шәрифне кылыч чапмаган,
Сөембикә әле үсмер бала...
Кара яла ягып ак дөньяга,
Шаһгали дә денен сатмаган.*

Икенче юнәлеш үсешенә Г.Исхакыйның «Сөннәтче бабай» хикәясеннән алып хәзерге әдәбиятыбызга чаклы мисаллар бихисап, мәгәр иң отышлысы – Татарстанның халык язучысы Т.Миңнуллинның элегерек язылган булса да заманча яңгыраган, «Әлдермештән Әлмәндәр» фәлсәфи комедиясе дип фаразлыйм. Халкыбызга хас кешелеклелек, ярдәмчеллек, рух сафлыгы кебек күркәм сыйфатларны үзенә туплаган Әлмәндәр карт караңгылык, үлем шәүләсе – Әжәл белән көрәшә-көрәшә, көр күңеллелеге, юморы белән сокландырып ил буйлап сәяхәт итә.

Ир-егетлек, көчлелек, тазалык, житезлек һәм гаделлек символы Сабан туе, батырлар биленә яткан ак сөлгесен жилфердәтеп бик күп әсәрләр рухына үтеп керә. «Бәйрәмнәр күп... Сабан туйга житә сирәге!» – дип яза шәрәфле академик Р.Фәйзуллин, горурлыгын, мактанычын яшерә алмыйча. «Кипкән инеш...» парчасында халык шагыйре әлеге фикеренә ачыкламыш кертә.

*Кипкән инеш тә
Ташу чакларда
бер гөрләп ала!
Халык рухы да
Сабантуйларда
бер дөрләп ала!*

Р.Фәйзуллинның «Девиз иде сынатмаска Дөнья сабан туенда!» («Халәт») юлларын Бөтендөнья татар галимнәре форумына эпиграф итеп алып булыр иде.

Әдәбиятыбызның фәлсәфи, әхлакый нигезендә нинди көч ята, таяныч ноктасын нәрсә тәшкил итә? Борынғы һәм Урта гасыр төрки сүз сәнгәтенә яшәү куәсен, кодрәтле, илаһи көчне ислам тәғлиматы индерә. Дин табигать баласын физик үлемнән өстен булырга, курыкмаска, язмыш басымына бирешмәскә, чыдап булмастай авыр мизгелләрдә Аллаһка таянырга өйрәтә. Ходайның бөеклеген, иң олы көч булуын тану, шигърияттә, хакимияткә үзенчәлекле оппозиция тәшкил иткән, суфичылык фәлсәфәсенен нигезенә ята.

Совет чорында диннән, Ходайдан ваз кичү, дәһрилек, сыйнфыйлык әдәбиятны ярлыландырса да, аның үсешен туктата алмады. Хәзерге чорыбыз укучыга ирештергән уңышлы әсәрләреннән фәлсәфи, әхлакый нигезендә дин өйрәтмәсенә, фән, сәнгать казанышларына, зиһен, акыл үсешенә таянган миллилек, халкыбызны инкыйраздан, бетүдән, юкка чыгудан саклап калу өчен көрәш рухы ята. Шул олы хис таралган тәсбих дисбеседәй дөнья буйлап сибелгән татар халкын берләштерүнең үзәк юнәлеше, әдәбиятта төрле буын, стиль, жанр, агым вәкилләренен эзләнүләренә юнәлеш бирүче көч. Искә төшерә, саний китсән, хәзерге татар әдәбиятының мөхтәрәм исемнәргә бай, эчтәлеге буенча күп тармаклы икәннен күрү кыен булмастыр.

Тынгысызлык, яңага омтылу рухы милләтпәрвар, татар әдәбиятына дәрәҗәләре сулышын, төрле кыйтгалар язмышын алып кәргән М.Юныс («Шәмдәлләрдә генә утлар яна», «Альбатрос язмышы»), техник фәннәр докторы, милли жанлы З.Зәйнуллин («Агыйделнең аръягында», «Һаваларда ялгыз торна»), һәр әсәрендә яңача ачыла килгән М.Әмирханов («Тәкъдир», «Тояк эзе»), 1941-1945 еллар сугышын мактанмыйча, ялган пафоска бирелмичә, халык фаҗигәсе итеп сурәтләгән Х.Камалов («Безне өйдә көтәләр», «Үлгәннән соң яздым» һ.б.), психологик анализ остасы шагыйрь, драматург һәм прозаик Ә.Баян («Урланган ай», «Кызыл ут»), хикәя жанры үсешенә яңа рух өргән М.Хужин («Айның уты сүнгән», «Ерактагы кыялар»), «Таң жиле», «Бәхетсезләр бәхете» романнары белән явызлыкның, миһербансызлыкның ахыр жиңеләсен сәнгать чаралары ярдәмендә раслауны үзәккә алган Ф.Садриев, шәфкатьлелеккә өндәгән әсәрләрен детектив жанрга караган роман-повестлары белән тулыландырган М.Маликова кебек өлкән буын сүз осталарының аһәңен М.Галиев, А.Хәлим, К.Кәримов, Ф.Сафин, Р.Хәмид, Д.Салихов кебек прозаикларыбызның, драматургларның үзенчә яңгыраган тавышлары тулыландыра.

Хәзерге татар әдәбияты тормыш күренешләренә, яшәеш ваклыкларына ерактанрак, тарих, дөнья барышы күзлегеннән карарга өйрәнә, вәгазьчелекне, катып калган традицияләрне кире кагып, ачык метафорага, пластик детальгә, шартлылыкка таяна. Шул жөмләдән, тарихи үткәнебезне дөрөс итеп сурәтләү мөмкинлеге ачылуга, светофорда яшел ут кабынуга язучыларыбыз Тукайның «Без тарихта эзлебез!» дигән бөек жөмләсенән эчтәлеген, мәгънәсен «ачыклауга», тәфсилләүгә керештеләр.

Татар тарихына Н.Фәттаһ атаклы «Итил суы ака торур» романы белән башлап жибәргән сәяхәтне М.Хәбибуллин («Кубрат хан», «Шайтан каласы», «Илчегә үлем юк»), В.Имамов («Сәет батыр», «Утлы дала», «Казан дастаны»), С.Шәмси («Идел Болгарстаны», «Низаглы йортта»), Зәйдулла («Татар тажы») һ.б. халык тарихына сизгер сүз осталары дәвам иттерделәр. Ерак һәм якын үткәнебездә тулпар атларда гәүдәләрен туры тотып утыра алган яугирләребез, асыл затларыбыз күп булган икән. Тарих катламнарына үтә, ташка, кәгазьгә уелган истәлекләрен күтәрә белү генә кирәк. Татар һәм дөнья фәне үсешенә зур өлеш керткән галим-голәмәләребез язмышы, ижаты игътибарга лаек. Заманында М.Госманов мәгърифәт тарихыбызның якты йолдызы Х.Фәезханов турында әдәби-документаль эсәр язып чыккан иде. Бу юнәлештә аның М.Гайнуллин, Я.Агишев, Х.Хисмәтуллин кебек әдәбият-тел белгечләре турындагы язмалары фидакар шәхесләребезгә ихтирам уяталар. Бу юнәлеш әле таңын аттырып кына килә. Киләчәктә Ш.Мәржани, И.Гаспралы, К.Насыри, Г.Исхакый, С.Максуди, Ю.Акчура һ.б. олы шәхесләребез турында күләмле документаль-әдәби романнар (гыйльми эзләнүләр, шигырь-поэмалар күренеп тора) язылып дип өметләнәп калабыз. Читтә яшәүче кан-кардәшләребез дә игътибардан читтә калмасын иде! Тәүфыйк Әйди башлаган изге гамәлне, журналист Хәмзә Бәдретдинов эләктереп алды (читтә яшәүче асыл затларыбыз турында ике китап бастырып чыгарды), бу юнәлешне язучы Айдар Хәлим дәвам иттерә. Һәрхәлдә, аерым өзеkläре вакытлы матбугатта күренгән, берничә романнан торган «Хунвейбин» эсәре мөһажирләр язмышын сурәтләү ихтыяжын сиземләүнең бер мисалы дип уйлыйм.

Кешелек дөньясының барышында, аерым затларның үз-үзләрен тотышында борынгыдан килгән аңлашылмый торган сәер һәм серле күренешләр булуы мәгълүм. Яңага сизгер сүз осталары коллектив аң заманында туган мифологик катламга, мистикага, тәңречелек фәлсәфәсенә мөрәжәгать ителәр. Әлегә эзләнүләр

жимеше буларак Р.Фэйзуллинның «Нюанслар иле» бәйләме, И.Юзеев поэмалары, Сөләйманның жир белән күк эзотерикасын бәйләп сурәтләргә омылган лирикасы, Зәйдулланың, Г.Моратның шул юнәлештәге шигъри эсәрләре пәйда булды. Проза белән драматургиядә бу юлдагы тәҗрибәләр, аеруча Ф.Бәйрәмова («Болын», «Күл балыгы», «Алыплар илендә»), Г.Гыйльманов («Албастылар»), Н.Гыйматдинова («Сихерче», «Кыргый», «Ак торна каргышы»), М.Кәбиров («Сары йорт сере»), драматургиядә З.Хәким («Кишер басуы»), М.Гыйләжев («Бичура») иҗатларында ачык төсмерләнде. Татар әдәбиятының дөнья мәдәниятендә барган яңалыклардан калышмавына, фикерләү дәрәжәсенә шактый үзенчәлекле булуына дәлил модернизм эзләнүләр, үтә шартлылык халыкның көндәлек мәшәкәтләре, хәсрәт-сөөнечләре белән яшәгән реализмга турылыклы сүз сәнгәтебезнең магистраль юлы түгел, әлбәттә.

Модернизм алымнары белән мавыгып алган Ф.Бәйрәмова да үз тарихи яшәү жирендә фажигага юлыккан милләттәшләребез язмышын үзәккә алган «Караболак», Себер ханлыгына багышланган «Күчүм хан» романнарында тормышчан реалистик, үтемле сурәтләү чараларына өстенлек бирә.

Татар әдәбияты шигърдән башлана, дибез. Милли поэзиябез хәзер дә үз югарылыгын бирми, сыйфат дәрәжәсе белән дөнъяның теләсә кайсы шигърияте белән бәйгегә чыга ала.

Вақыт галижанәпләре соңгы ике елда М.Әгъләм белән Зөлфәт кебек талантлы шагыйрьләребезне арабыздан суырып алса да, шигъри майданыбыз бушап калмады.

Алтымышынчы елларда шигърияتكә язгы ташкын кебек шаулап килеп кәргән, әчтәлек, бигрәк тә сурәтләү чараларын яңарткан, шәкли эзләнүләрдән дә тартынып тормаган Р.Фэйзуллин, Р.Харис, Р.Мингалым, Р.Гаташ, Г.Рәхимнәр буыны хәзер дә яңадан-яңа эсәрләре белән сокландырудан туктамыйлар.

Өлеге буыннан иҗатка соңрак килгән Х.Әюп, З.Мансуров, И.Гыйләжев, Р.Вәлиев, Р.Миңнуллин, Н.Әхмәдиев, Р.Корбан, Р.Низамиев, Мөдәррис Вәлиев, Ә.Мәхмудов, тагын да яшьрәкләрдән М.Мирза, Зәйдулла, Г.Морат, М.Закиров, Р.Аймәтләр татар шигъриятенә сулмас йолаларына таянып, поэзиябезнең шөһрәтенә яңа буяулар, төсмерләр өстиләр, эзләнүләрен төрле юнәлешләрдә алып баралар. Хәзерге татар шигъриятен, аның үсешенә нәзакәтлек, хисси матурлык, нурлы моң алып килгән хатын-кыз шагыйрьләребез иҗатыннан башка күз

алдына китерүе кыен. Ф.Гыйззатуллина, Э.Мөөминова, Р.Вәлиева, К.Булатова, С.Гәрәева, Э.Шәрифуллина, Л.Шагыйрьжан кебек шигърияттә үз сүзләрен әйтеп, рухи дөнья тирәнлегенә тиң сурәтләр таба алган буын янына, суларын олы дәрәҗәгә койган елгалар кебек, һәркайсы үз моңы, үз аһәңе белән килгән яңа исемнәр өстәлә тора: А.Юнысова, Ф.Тарханова, Ш.Жиһангирова, Ф.Мөслимова, Ф.Солтан, Р.Рахман, Л.Янсуар. Бу исемлеккә югары уку йортларынан, урта мәктәпләрдән шигъри олимпны яулауга ашкынып торган яшь буынны өстәп булыр иде.

Татарстанның язучылар берлегендә 300 ләп каләм тибрәтүче санала. Жир анабыз куенында көн иткән фәлән миллионлы татар милләтен күз уңында тотканда азмы бу сан, күпме? Сүз осталарының ижади мөмкинлекләре төрле булуны, күбесенә тамак ялына каядыр эшләүләрен, араларында, Туфан әйтмешли, «рифмач»ларның шактый икәнлеген истә тотсак, тарлык күрсәтеп күпсенмәсәк, язучыларыбыз артык булып күренмәс.

Иҗатка омтылып торучы сәләтле яшьләребез байтак булса да, аларның нигездә Татарстаннан, Арча, Саба, Балык Бистәсе, Мөслим, Актаныш кебек берүк районнарда гына булулары беркадәр борчылуга, шөбһәгә урын калдыра. Илнең башка төбәкләреннән, мөстәкыйльлек алган төрки дәүләтләреннән, татар әдәбиятының иң мул чыганаclarынан берсе – Башкортостаннан килүче язучылар юк дәрәҗәсендә. Егерменче-кырыгынчы елларда илнең иң ерак почмаларынан, татар әдәбиятының классиклары дәрәҗәсенә күтәрелгән, исемнәре телдән төшмәгән олы затлар килде: Һ.Такташ, М.Жәлил, Г.Кутуй, Ш.Камал, К.Нәжми, Г.Әпсәләмов... Башкортостаннан татар әдәбияты үсешенә бәяләп бетергесез өлеш керткән М.Әмир, Ф.Кәрим, Ә.Еники, Н.Фәттаһ, Татарстанның изге туфрагына соңрак аяк баскан Ә.Баян, Нил белән Илдар Юзиевләр, Р.Гаташ, Фәиз һәм Ләис Зөлкарнәевләр, Г.Садә, Р.Миңнуллиннар милли әдәбиятыбызның якты йолдызлары дәрәҗәсенә күтәрелделәр. Казакъстан 30-елларда татар сүз сәнгәтенә ике олы талантны юлдый – И.Сәлахов һәм Н.Арсланов. Икесе дә Күкчәтау шәһәрендә татар мәктәбендә, туган телләрендә белем алалар. Хәзерге мөстәкыйль төрки дәүләтләренә берсендә булса да татар мәктәбе бармы икән? Татар мәктәбе яшәгәндә генә телебез, милләтебез яшәр, әдәбиятыбызга да яшь көчләр килә торыр.

Тормыш-яшәеш шартларына бәйлә рәвештә дип уйлыйм, талантлы татар егетләре-кызлары «син»нән «һин»гә күчеп, жиңел

генә башкорт язучылары булып китеп, Уфада төпләнеп калуны кулайрак күрә башладылар.

Әдәби эсәрне язуы укучыга житкерүдән жиңелрәк дип зарлансак та, халык күңеле тирәнлекләрен индләгән талантлы эсәрнең басылмыйча калганы юктыр дип уйлыйм. Базар мөнәсәбәтләренә бирешмичә, хөкүмәт ярдәмендә Казанда «Татарстан китап нәшрияты» һәм «Мәгариф» заманча эшләп, язучыларыбыз мәнфәгатьләрен канәгатьләндереп киләләр. Шулар белән беррәттән авторлар, химаячеләр, ягъни спонсорлар исәбенә дистәләгән нәшриятлар китап чыгарып яталар. Сыйфат дәрәжәләре төрле булуы аңлашыла торгандыр. Татарстан китап нәшрияты халык язучылары, шагыйрьләре Т.Миңнуллин, Х.Камалов, Ш.Галиев, Ә.Баянов, Р.Фәйзуллин, Р.Харис, Р.Миңнуллиннарның күптомлыкларын затлы бизәлеш, яхшы кәгазьдә бастырып мәктәп китапханәләренә бушлай таратты. «Тере классикларыбыз» ижаты, олы рухи хәзинәбез читтә яшәүче милләттәшләребезгә барып житсә, укучылары табылып иде әле. «Мәгариф» нәшриятының «Балачак әдипләре», «Хәзинә», «Милли әдәбият китапханәсе» кебек даими чыгып килгән серияләре әдәби байлыгыбызның вакыт сынавын узган кыйммәтләре белән таныштыруга, саклауга мөһим өлеш кертәләр. Рухи байлыкны күрсәтә, күрә белү дә һәр милләтнең балигълык, өлгергәнлек билгесе.

Гомер бакый бер-берсенәң терсәк жылысын тоеп, һәрдаим аралашып, мөгаллимнәре, әдәби ачышлары белән уртаклашып, нигездә бер илдә яшәгән төрки халыклар, диңгездәге кораблар кебек бер-берсенән ераклаша баралар. 1917 ел түнтәрелешенә кадәр төрки халыкларның мәдәни һәм мәгърифәти Мәккәсе булып Казан шәһәре торды. Үзенә генә бәйле булмаган сәбәпләр аркасында аның бу олы миссиясенә ихтыяж кими бара. Төрки телле галимнәренә совет чорында «Тюркология» журналы очраштырып, берләштереп килде. Хәзер аның турында мәгълүматны тар белгечләрдән генә алып буладыр. Ил, дөнья буйлап таралган татар галимнәрен ничек, ни рәвешле якынайтып була? Бәлки, Татарстан Фәннәр академиясе яисә Казан дәүләт университеты карамагында (икесе берләшсә дә мөмкин) Югары аттестация комиссиясендә теркәлгән (ВАК) журнал чыгару турында зиһенләшергә кирәктер. Татар, инглиз, рус телләрендә нәшер ителгән басма татар галимнәрен эзерләү бурычына хезмәт итеп, тел, әдәбият, тарих, фәлсәфә (нигездә гуманитар юнәлешле) кебек фәннәрдән яңалыклар турында мәгълүмат биреп барып иде.

Ниһаять, Татарстан Фәннәр академиясенен энциклопедия институты карамагында татар язучыларының энциклопедиясен төзүче бүлек ачу ихтыяжы көн тәртибенә куелырга тиешле мәсьәләләреннән берсе дип саным. Ижтимагый башлангычта гына хәтта Тукай энциклопедиясен дә тиешле югарылыкта, билгеләнгән вакытка башкарып чыга алмыйбыз. Бу изге эшкә алынган филология фәннәре докторы З.Рәмиев ярта ташланган балык кебек бәргәләнсә дә, күпме генә тырышса да, үзе генә Тукай рухы алдындагы бурычыбызны үти алмавы көн кебек ачык. Юбилейлары уңае белән уздырылган фәнни конференцияләрдә Г.Исхакый, Г.Ибраһимов, М.Жәлил энциклопедияләрен булдыру ихтыяжы турында да искәртелде. Ш.Мәрҗани, К.Насыри кебек энциклопедик шәхесләр ижаты хакында да уйланырга вакыттыр. Безгә милләтебезне кечерәйтү, мыскыллау кебек алымнардан, коллык психологиясеннән арына килеп, үзебезне бөек халык баласы итеп тоярга өйрәнергә кирәк. «Бу дөньяда һәммә кеше кебек үк, һәр халык та үзенең батырлыгын, өстенлеген күрсәтергә тырыша... жир йөзәндә мәртәбәле урын даулы», - дип язуы белән М.Галиев хаклы. Әдәбият үткәндәгә бөеклекне, хәзергә халәтне күрсәтүнең иң үтемле чарасы. Ахыр чиктә һәр милләтнең сау-сәламәт булуын, киләчәгенә өмет, үсә килгән буынга ышаныч белән каравын күңел көзгесә - әдәбиятының сыйфат дәрәжәсе буенча чамалап, күз алдына китереп була.

ХАЛЫКТА ТАРАЛГАН «МАНАРА» МӨНӘҖӘТЕНЕҢ КӨЙ ҮРНӘКЛӘРЕ

Гатауллин Р.Х.

Республика традицион мәдәнияте үстөрү үзәге, Казан

«Халык ижаты әсәрләренең төп сыйфатларыннан берсе – алар никадәр борынгырак булса, мәгънәләре дә шулкадәр тирәнрәк, серлерәк була» [1]. Мөнәҗәтләр, бәетләр шушы төркемнең ачык мисалы булып тора. Мөнәҗәтнең асыл мәгънәсе - кешенең йөрәк түрәннән чыккан авыр кичерешләреннән, тирән тетрәнүләреннән килүдә.

Мөнәҗәтләр борын-борыннан кешенең (бигрәк тә олы яшьтәгә хатын-кызларның) эштән бушаган арадагы шөгылә булып торган. Шулар рәвешчә ул үзенең эчкә сыя алмаслык янып-көюләреннән,

кайгы-хәсрәтләрәннән бушанган, башка кешеләр белән уртаклашкан, шуннан жиңеллек тапкан. Мөнәжәтнең конкрет бер герое юк, ул абстракт әйбер.

Мөнәжәт сүзе Аллаһе Тәгаләгә мөрәжәгать итү, ялвару, ярлыкауны сорау дигән мәгънәне аңлата. Фәндә ул «дини тезмә эсәр» дип аталып йөртелә [2]. Мөнәжәтләрнең (саф дини мөнәжәтләрден кала) барлык төрләре өчен дә хас булган төп сыйфат – фажигалелек. Фажига тулы мөнәжәтләрне тудыручы сәбәпләр кешенең гомер юлында еш туа.

Мөселман халыкларында мөнәжәтләрне музыкага ияреп башкару гадәткә кергән. Кайбер илләрдә илаһи эчтәлекле мөнәжәтләр, мәкамнәр башкаручы оркестрлар, осталар бар. Төрки халыклардан азербайжан, төрек, үзбәк, төрекмәннәр исә мөнәжәт-мәкамнәрне кыллы уен коралына кушылып әйтәләр [3]. Мөнәжәтләр бәетләргә якын торалар. Халыкта кайвакыт аларны бугап йөртү очраklары да бар. Бу аларның көйләре арасында музыкаль-интонацион яктан аерма бөтенләй юк дәрәжәсендә булуы белән аңлатыла. Шулай булуга карамастан, алар икесе ике төр жанр эсәре.

Бәетләрнең нигезендә кайгылы яисә көлкеле вакыйга ята. Бәет (баит, бәйт) ике юллык шигърь дигәнне аңлатучы гарәп сүзе [4]. Жанр ягыннан бәетне эпик яисә лиро-эпик жанр дип карарга була, чөнки монда алдынгы роль шигъри текстка бирелә һәм көй билгеле бер эчтәлеккә ия булуга карамастан, күбрәк метроритмик нигез ролен уйный. Күп яктан бу «бәет әйтү» дигән халык терминын аңлатып бирә (ягъни «жырлау» түгел). Бәет текстлары, кагыйдә буларак, зур күләмле һәм нык үскән сюжет нигезенә ия булалар. Гадәттә, гади сөйләм телендә, сөйләүченең үз исеменнән яисә төп герой исеменнән алып барыла. Еш кына алар бер үк төрле көйгә әйтәләр, аларның текстлары төрле булырга да мөмкин. Бәет көйләрендә шигъри образларны музыка чаралары белән индивидуальләштерергә омтылу соң чиккәчә бетерелгән, чөнки бу көйләрнең бурычы эсәрнең тасвирлау характерын саклап калудан гыйбарәт [5].

Бәетләрдә, мөнәжәтләрдән аермалы буларак, ижекләрне сузып тору сирәк очрый. Шигъри текстның күләме зур булу жыр көенә ярдәм итми һәм шуңа күрә бәетләрдә речитатив формаларга зур урын бирелә. Бәетләр көй ягыннан пентатоник ладларга нигезләнә, көйләрнең лад әйләнеше (жае) гадирәк, мелизматика азырак кулланыла.

Мөнәжәтләргә караганда бәетләрнең көйләре халык жырларына якынырак торалар һәм аларның озын көйле халык жырларына әйләнеп китү очракларын күзәтергә була.

Минем үземнең дә бәет белән мөнәжәтне үзара бутау очрагының шаһиты булганым бар. Консерваториядә уку елларында мин, татар авыз ижатын жыю максатыннан, Марий өлкәсенең татар авылларында булдым. Авылларда мәчетләрдә абыстайда белем алган апалардан, аларның балаларыннан мөнәжәтләр, бәетләр язып алынды. Бәрәңге районы Таштоял авылында шундыйларның берсеннән- Мингазова Хәмдениса ападан - «Манара» бәетен язып алдым. Ул үзе аны бәет дип атады. Ләкин «Манара»ны Хәмдениса апа борынгы мөнәжәт ритмикасында көйләде. Димәк ки, бу мөнәжәт. Үзенең эчтәлегә буенча да ул күбрәк мөнәжәткә тартым.

Мөнәжәтләрнең башлангыч өлгеләре халык арасында дини культларга табыну, аларга шигъри мөрәжәгатъләр формасында яралган. Моны мөнәжәтләрнең композицион төзелеше дә күрсәтеп тора [6]. Галимнәребез исбатлавынча [7], мөнәжәттә бәеттәге кебек үк кайгы-хәсрәт тасвирланса да, шәхси фажиға күрсәтелми. Галимнәребезнең исбатлавын нигез итеп алып, без «Манара» ны мөнәжәт дип атый алабыз.

«Манара» - шулай ук халыкта киң таралган мөнәжәт. Бу мөнәжәтнең калыбы элекке гасырларда ижәт ителгән «Сөембикә манарасы», «Хан мәчете» бәетенә охшаш, анда да манарага мөрәжәгать итү кебек алымнар бар. Белгәгебезчә, диннең тамырын чабар өчен дин әһелләрен бетергәннәр, мәчетләрен бетерер өчен аның манарасын кискәннәр. Манараны кисеп төшереп авылның кыйбласын, матурлыгын бетергәннәр, халыкның күңелендәге яктылыкны жимергәннәр. Манарасыз мәчет инде мәчет түгел. Мәчетләрнең функцияләре бик зур булган, аларның татар халкын милләт буларак саклап калудагы, берләштерүдәге дөүләттән бернинди финанс ярдәм булмавына карамастан, татар халкын иң укымышлы милләт итүдәге роле әйтеп бетергесез.

Халыкта киң таралган «Манара» мөнәжәте мәчетләрне жимереп, манараларны кисеп, дин әһелләрен эзәрлекләгән чорда кискен протест рәвешендә ижәт ителгән әсәр. Анда халык өчен кадерле булган ядкярләрнең, изге урыннарның хурлануына әрнү чагыла.

«Дин халык өчен агу» дигән рәсми күрсәтмәгә капма-каршы куеп, халык әхлаксыз гамәлләргә үз хөкемен чыгарган. Мөнәжәтләрдә дә, прозаик риваятьләрдә дә хөкем бик кырыс.

Мондый карарны халык тарих хөкеменнән күп алда чыгарган. Белгәнәбезчә, әлегә хаксыз эшләргә тиешле бәяне бирә алу мөмкинлеге 90нчы елларда гына туды.

Ижатчы буларак та, жырчы буларак та 70 - 80 нче елларда миңа күп кенә татар авылларында булырга туры килде. Очрашулар, концертлар күп авылларда нәкъ менә клубка әверелдергән элекке мәчет биналарында уза иде. Хәтерләвемчә, сәхнә ягы элекке мәчетнең мөнбар урнашкан ягы була иде. Ө үзенең төп вазифасын башкаручы манаралы мәчетләр Татарстанда бик аз гына авылларда калган иде. Шәхсән мин үзем ул елларда манаралы бер генә мәчетне, Әлки районы Үргәагар авылында гына күрдем. Татар авылларының манарасыз, мәчетсез булуларына ияләнеп бетелгән иде инде. Мәчетнең бөтен матурлыгы манарасында булуын, манараның бөтен авылны бизәп, ямь биреп торуын мин шунда үз күзләрем белән күрдем һәм аңладым.

Без килә-киләшкә үк, әле ерактан, авылга килеп кәргәнче үк, манараны күреп алдык. Ул вакытта бу бик сирәк күренеш булганлыктан, мәчет безне бик тәэсирләндерде, озақ кына карап йөрдөк, сәдәка калдырдык.

Алай да, ул елларда Татарстаннан тыш өлкәләрдә, м-н, Чувашстан республикасының Батыр, Комсомол районнарында, Мордовия республикасында, Горький, Ульянов өлкәләренең татар авылларында, манаралы эшләп килүче мәчетләр сакланган иде әле.

1. Мәчет манарасы бәете [8]

1.И, манара, таң туганда

Азан тавышын кәтәбез.

Азан тавышын ишетмәгәч,

Мәхрүм булып китәбез.

2.И, манара, мәчеткәем,

Сагына сине мөэминнәр.

Азан да жүк, намаз да жүк,

Әфләтәнде бит диннәр.

3.И, манара, син ауганда

Жәмлә¹ адәм калтырады.

¹Жәмлә – барча

*Манара да, ай да, урак
Авып төшөп чалтырады.*

*4. Манараны кисэбез, дип,
Күп халыклар килделэр.
Ир йөзөнә фирештэлэр
Сак-сок булып иңделэр.*

*5. Манараның тәрәзәсе
Бар да жәиргә коелды.
Фирештэлэр, сак-сок булып,
Канат жәеп куелды.*

*6. Борма-борма баскычларны,
Алып-алып куйдылар.
Бормасына фирештэлэр
Сак-сок булып кундылар.*

*7. И, манара, син киселгәч,
Барча кошлар таралды.
И, манара, син булмагач,
Ислам дине каралды.*

*8. «Манараны кисэлэр», - дип
Бала-чага тавышы.
И, манара, син булмагач,
Бетте азан тавышы.*

*9. И, манара, күп заманнар
Әйтелгән иде азан.
Ходайның вәгъдәсе шулдыр,
Житәдер ахырзаман.*

*10. Гавада болыт булмаса,
Жилләр дә исмәс иде.
Алладан вәгъдә булмаса,
Алар да кисмәс иде.*

*11. Манараны кисү белән
Кояшының нуры бетте.*

*Инша алла мәжбүр, диен
Манара авып китте.*

*12.И, манара, син коелгач,
Бөтен дөнҗа нур бетте.
Инде безгә рәнҗеп китмә,
Шәхрәт рәхмәт, шәхри нур.*

*13.Мәчет әйтә: «Манара ауды,
Хәзер мине кисәләр».
Җилләр бүген таң ягыннан
Моңсу булып исәләр.*

*14.Мәчет әйтә:»Жук гөнаһым,
Кисәбез, дип киләсез.
Кыямәттә минем өчен
Нинди җавап бирәсез?»*

*15.Бар халыклар җыелганнар,
Бар да мәчет сүтәләр.
Мәчеттәге фирештәләр
Тәгъбир әйтеп китәләр.*

*16.Мәчет әйтә: Актык көнем,
Бик ашыгып кисмәгез.
Минем турымнан киткәндә,
Дога кылмый китмәгез.*

*17.Манарада айда урак
Каршы шул кыйблага.
Ничә еллар зөкер тәсбих
Әйткән идем аллага.*

*18.И, манара, син булмагач,
Болыт йөри күкерәп.
Сине кисеп төшергәндә
Җирләр торды тетерәп.*

1а. Манара [9]

1.Әй, манара, син утырдың,

*Ничә еллар нур булып.
Сине кисеп төшергәннәр,
Йөрсен инде хур булып.*

*2. Әй, манара, үзеңне кем
Кискәнәне белмәдең.
Бер Ходайдан Әмер булып
Нигә телгә килмәдең?*

*3. Әй, манара, ай-урагың
Каршы иде Кыйблага.
Ничә еллар зикер-тәсбих
Әйтә иде Аллага.*

*4. Әй, манара, исемеңне
Бигрәк матур кушканнар.
Әгәр телгә килгән булсаң
Куркыр иде дошманнар.*

*5. Әй, манара, син утырдың
Мөэминнәргә¹ билгегә.
Сине кисеп төшергәннәр
Хур булдылар мәңгегә.*

*6. Әй, манара, син булмагач,
Яңгыр яумый күкерәп.
Сине кисеп төшергәндә,
Жирләр торды тетерәп.*

*7. Әй, манара, таң тугач та,
Азан² тавышын кәтәбез.
Азан тавышын ишетмәгәч,
Мәхрүм булып китәбез.*

8. Әй мәсҗедем, әй манарам,

¹Мөэминнәр - Аллаһы Тәгаләгә һәм аның илчесе Мөхәммәд пәйгамбәргә ышанучылар.

²Азан - Мөселманнар өчен фарыз саналган биш вакыт намазның һәркайсының башлану вакытын белдерү.

*Сагына сине мөөминнәр.
Уку да юк, намаз¹ да юк,
Зэгыйфъләнде бәндәләр.*

*9. Әй манара, күтәрелдең,
Күрде сине мөөминнәр.
Йөрөп анда, кыйлык гамәл,
Сафлансыннар күңелләр.*

II. III. И манара [10]

*И манара, синең аең бик ерактан ялтырый,
Синең авасыны белеп, жәмлә адәм калтырый.*

*Манара әйтә: «Әлвидаг², мине бүген кисәләр»,
«Әлбидаг, бәхил бул», - дип, кыйбладан әсилләр исәләр.*

*«Манараны кисәләр», - дип, күп халыклар килделәр,
Жир йөзәнә фәрештәләр саф-саф булып иңделәр.*

*Манара әйтә: «Кисәләр, авам-авам, тотыгыз,
Өммәтләрем, һәркайсыгыз «Вәл-Гасрий»ны укыгыз».*

*Манарада айлы урак: «Авамын», - дип дулкынлый,
Гавада ай белән кояш, һәм дә йолдызлар елый.*

*Манараның тәрәзәсе – бар да әжиргә коелды,
Фәрештәләр, канат әңеп, саф-саф булып егылды.*

*Борма-борма баскычларын алып-алып куйдылар.
Борма саен фәрештәләр саф-саф булып кундылар.*

*И манара, син киселгәч, бар изгелек югалды,
И манара, син булмагач, ислам дине каралды*

*«Манараны кисәләр бит», - бала-чага тавышы,
И манара, син булмагач, бетте азан тавышы.*

¹Намаз – ислам дине тотучылар өчен тиешле гамәлләрнең берсе.

²Әлвидаг – Хуш, сау бул.

*И манара, күпме заман әйтелгән иде азан,
Ходайның вәгъдәсе шулай: җиттеме ахырзаман?*

*Манараны кисү белән кояшның нуры бетте,
«Иннә иләйһи раҗигун», - дип, манара авып төште.*

*И манара, син киселгәч, без ишеттек: «Әлвидаг»,
Инде хәзер син булмагач, җылашабыз: «Әлфирак».*

*И манара, син барында бөтен дөнья булды нур,
Инде безгә рәнҗеп китмә, шәһре рәхмәт, шәһре нур.*

*И манара, әлвидагың булыр актыккы көнең,
Чөнки, сине кисәргә дип, куштаннар килде бүген.*

*Мәчет әйтә:»Ни гөнаһым бар, кисәбез дип киләсез,
Кыямәт көн минем өчен ни җаваплар бирәсез?»*

*Мәчет әйтә: «И манарам, и минем михрабларым,
«Әлвидаг», - дип сабуллашыгк, актыккы минутларым».*

*Мәчет әйтә: «И михрабым, и минем мөнбәрләрем!»
Күгәрченнәр дә елаша:»Инде кайда гөрләрмен?»*

*«Ничә еллар бер урында ялгыз утырды башым,
Биш вакыт намаз, тәравих, салават иде эшем».*

*Барча халык «аһ» орадыр, динсезләр мәчет сүтә,
Тирә-якта фәрештәләр тәкбирләр әйтеп китә.*

*Фәрештәләр җыелганнар: «Әйдә, зикер әйтик», - дип,
«Аллаһу әкбәр, Аллаһу әкбәр, рәсүле Мөхәммәд», - дип.*

*Мәчет әйтә: « Актык минут, зинһар, ашыгып сүтмәгез,
Минем турыдан узган чакта дога кылмый үтмәгез.*

*И манара, урак очың карый иде кыйблага,
Ничә еллар зикер-тәсбих әйткән идек Аллага.*

*И манара, ничә еллар син утырдың нур булып,
Сине кисеп төшергәннәр мәңге йөрсен хур булып!*

*И манара, исемеңне бигрәк матур кушканнар,
Әгәр телгә килгән булсаң, куркыр иде дошманнар.*

*И манара, син үзеңне кем кискәнне белмәдең,
Бер Ходайдан әмер сорاپ, нигә телгә килмәдең?*

*И манара, иртән торгач, азан тавышын тыңлыйбыз,
Азан тавышын ишетмәгәч, жылышып жылыбыз.*

*Моны язган сәгыйд булсын, ике жиһанда шат булсын,
Кереп җәннәт сараена, җәһәннәмнән азат булсын!*

IV. Сөембикә манарасы [11]

*1. Чын хурлыкта торсаң да син,
Дүрт йөз ел буе, Казан,
Сөембикә, манараңда
Әйтелә бу көн азан.*

*2. И манара, ач пәрдәңне,
Кара монда бер балкып.
Дошманнарның кулларыннан
Алдык без сине тартып.*

*3. Ничә йөз ел ятсаң да син
Каты хәсрәт эчендә,
Тулы өметләргә чумды
Бөтен ислам гаскәре.*

*4. И манара, кайтты инде
Иске Шәүкәтең синең.
Инде кайгыңнан коткарды
Шанлы татар гаскәре.*

*5. Менә бүген төште инде
Башыңнан орел синең.
Инаша Алла, тиз менәчәк
Башыңа аең синең.*

*6. Һәр бинадан биек булып,
Күкләргә чыкмыш ташың.
Инде аеңны куюбыз –
Күкләрдән узсын башың.*

*7. Инде шатлан, инде сөен,
Сөенергә бар хакың.
Чөнки сіндә гаёт укый
Татар гаскәре бу көн.*

*8. Яшә инде кыямәт,
Төшмә хурлыкка тагың.
Шатландырып син тор инде
Сөембикәнең жаның.*

*9. Чын хурлыкта торсаң да син,
Дүрт йөз ел буе, Казан,
Сөембикә, манараңда
Әйтелә бу көн азан.*

Мөнәжәтләрнең төп тексти дүрт юллы шигырь тәшкил итә. Шигъри юлларының структурасы (вәзеннәр) сизгәзгә жиде.

«Манара»ның I, IV вариантларында ижек ритмикасы (икагълар) катнаш. Интонация ягыннан караганда, көйләр Казан татарларына хас булган кыска һәм салмак көй ритмикасына охшаш. I вариант мажор, IV вариант минор пентатоникасында башкарыла.

«Манара»ның I, IV вариантларында амбитус (диапозон) октавага якын, ә II, III вариантларында амбитус квинтадан артмый.

Iа вариантының ноталары күрсәтелмәгән. Мөнәжәтне югарыда нотасы белән бирелгән бөтен вариантларда да көйләргә була. Безгә килеп ирешкән мөнәжәтләрнең көй үзенчәлеге информаторның (көйләп бирученең) башкару вакытындагы халәтенә (кайгылы, шатлыклы), тавыш мөмкинлегенә бәйле.

III вариант $\frac{3}{4}$, бәеткә якынак. Бу вариант минор пентатоникасында башкарыла һәм нәтижәдә моңлырак, сагышлырак яңгырый.

II вариантта көйнең ритмикасы бертөрле генә бармый. Мөнәжәтнең беренче яртысының ритмы $\frac{5}{4}$ адымында, икенче

яртысы 2/4 адымында башкарыла һәм соңгы такты 3/4 адымы белән тәмамлана.

I һәм IV вариантлар мөнәжәтнең иң ачык мисаллары. Минем фикеремчә, бу аларның мөнәжәтләрнең борыңгы 5/8, 5/4 ритмикасына нигезләнгән булулары белән аңлатыла.

Көйнең структурасына, диапазонына карап манараның биеклеген дә, жиңмерелгәндә калтыравын да күрергә була. Мәсәлән, I һәм II вариантларда бу бигрәк тә ачык күренә.

Биредә бирелгән мөнәжәт үрнәкләренең географиясе төрле булуына карамастан, аларның шигри структурасы бер булу мөнәжәтләрнең теләсә кайсын теләсә кайсы яисә бер үк көйгә көйләп укырга мөмкинлек бирә.

I вариант

Мәчет Манарасы - 1

Тышгыч, $\text{♩} = 58$

И, Ма - на - ра, таң ту - ган - да,
А - зан тав(ы) - шын кө - тә - без,
А - зан тав(ы) - шын и - шет - мә - гәч
мәх - рум бу - лып ки - тә - без.

II вариант

И Манара - 1

$\text{♩} = 108$

И, Ма - на - ра, си - нең а - җәң
 бик е - рак - тан ял - ты - рый,
 си - нең а - ва - сы - ны бе - леп,
 жем - лә э - дәм кал - ты - рый.

III вариант

И Манара - 3

Con dolore. Сагыш белән, mf $\text{♩} = 66$

И, Ма - на - ра, ай у - ра - ғың
 кар - шы и - де кыйб - ла - га,
 ни - чә ел - лар зи - кер - төс - бих
 өй - гә и - дең Ал - ла - га.

Сөембикә манарасы - 4

Чын хур - лык - та тор - сан да син
дүрт йөз ел бу - е, Ка - зан!
Сө - ем - би - кә, ма - на - раң да
ай - те - лә бу көн а - зан.

Әдәбият

1. Бәетләр, мөнәжәтләр. – Казан: Мәгариф, 2000.
2. Хан кызы: Мөнәжәтләр / Төзүчесе Ж.Г. Зәйнуллин. – Казан: Мәгариф, 1994.
3. Шунда ук.
4. Категория татарской традиционной музыкальной культуры. Аннотированный словарь. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2009.
5. Сак-Сок / Төзүчесе Ш.К. Шарифуллин. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999.
6. Категория татарской традиционной музыкальной культуры. Аннотированный словарь. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2009.
7. Татар халык ыжаты. Бәетләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1983.
8. 1991 нче елда Марий өлкәсе Бәрәңге районы Таштоял авылында яшәүче Мингазова Хәмдениса ападан (1909 нчы елда туган) язып алынды.
9. Тарих мең дә сигез йөз дә: Бәетләр, мөнәжәтләр. – Казан: Мәгариф, 2000.
10. Хөснуллин К. Мөнәжәтләр һәм бәетләр. – Казан, 2001.
11. Бу мөнәжәтне Иمامиева Рәйсә апа үзенең әнисе Галиева Вәсимә ападан язып алган. Котдүс ага Хөснуллин китабына мөнәжәт Хан мәчете исеме астында кертелгән.
12. Мөнәжәтләр. – Казан: Милләт, 2010.
13. Мөнәжәтләр. – Казан: Иман, 2000.
14. Милли моңнар. – Казан: Мәгариф, 2002.

15. Татарское народное музыкальное творчество. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1997.

16. Бакиров М.Х. Татарский фольклор. – Казань: Ихлас, 2012.

17. Әзһәр Абдуллин. Фәнни хезмәтләр, мәкаләләр, истәлекләр. – Казан: Ихлас, 2013.

18. Исхакова-Вамба. Р.А. Татарское народное музыкальное творчество (Традиционный фольклор). – Казань: Татар. кн. изд-во, 1997 (с нотами).

ЭТИКА В МАРИЙСКИХ ПАРЕМИЯХ¹

Глухова Н.Н.

Марийский государственный университет, Йошкар-Ола

Целью статьи является определение и описание *этики мари*, содержащейся в паремиях народа, существующей в виде подсистемы этических ценностей, и входящей в общую систему ценностей этноса.

Система этнических ценностей, будучи одним из важных составляющих компонентов этнической идентичности, наряду с системами этнических образов и символов, создает основу этнической культуры, показывает характер восприятия и мышления нации. Именно способы восприятия и мышления, а также наиболее устойчивые особенности общения и поведения образуют этноопределяющие признаки, свидетельствующие о принадлежности к определенному этносу. Проблема установления этнической идентичности, а, следовательно, и системы *этнических этических ценностей*, является актуальной в настоящее время из-за интенсивного процесса глобализации, меняющей психологию, привычки и поведение людей, унифицирующей материальную и духовную культуру народов.

Понятие этнической идентичности относится к аналитическим терминам. Существует обширная литература, в которой обсуждаются многочисленные стороны данной проблемы и подходы к ее описанию и решению [9, с. 296; 14, с. 10-12, 73-80; 15, с. 12-13; 17, с. 112-117; 18, с. 15-34; 20, с. 198-205; 23, с. 20-31]. В работах марийских этнографов, историков, социологов проблемам этногенеза и формированию этнического самосознания мари также

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-04-00043.

уделялось и уделяется большое внимание. Различные аспекты этих вопросов получили освещение в статьях и монографиях таких ученых, как Г.А. Сепеев, К.И. Козлова, К.Н. Сануков, В.С. Соловьев, Т.Б. Никитина, Т.Л. Молотова, Г.И. Соловьева, В.А. Аккорин, И.А. Андреев, А.Г. Иванов, Н.С. Попов, И.Н. Смирнов, Л.С. Тойдыбекова, В.И. Шабыков, В.Д. Шаров и др. Большим достоинством работ является аналитическое использование результатов социологических исследований, содержащих вопросы о компонентах национального самосознания, к которым респонденты относят язык, историческое прошлое, традиции и обычаи, зафиксированные в разнообразных фольклорных жанрах [1, с.117-122; 2, с. 59-68; 3, с. 93-119; 19].

В статье под *этнической идентичностью* понимается тождественность культуры этноса самой себе. Это предположение основано на понимании человеческой культуры, согласно П.Сорокину, как определенной системы элементов (компонентов, ценностей), включающей язык, религию, мораль, искусство, науку и технику [22, с. 33-35]. Известно, что любая культура непрерывно изменяется под действием как внутренних, так и внешних причин. Идентичность культуры определяют ее самые *консервативные составляющие*, которые накапливаются столетиями на всей территории проживания этноса и мало поддаются изменениям. Разнообразные консервативные элементы этнической культуры содержатся в произведениях фольклора. Марийский народ создал исключительно богатый фольклорный репертуар, к которому относятся народные песни, танцы, пословицы, поговорки, сказки, заговоры, молитвы, былички, мифы, легенды, загадки, народные приметы. Перечисленные жанры изучены учеными в разной степени, но исследований паремий с целью выявления этических пороков этноса с использованием предлагаемого алгоритма изучения нет ни в отечественной, ни в зарубежной фольклористике [6, с. 7-12; 7, с. 9-33; 16, с. 326-341].

Самая сущностная часть прошлого опыта нации, отраженная в ее духовной культуре, организована в три ведущие (под) системы: 1) *образов*; 2) *символов*; 3) *ценностей*, которые и характеризуют восприятие и мышление нации [6, с. 7-12]. Как показало исследование систем ценностей финно-угорских народов, среди них первое место занимает *этика* [7, с. 140-144]. Это вполне закономерно, так как именно этические нормы и правила

регулируют взаимоотношения людей, возникающие в организации их общественной жизни и процессе совместной деятельности.

Подсистема этических ценностей народа мари содержит как восхваление добродетелей, так и порицание этических пороков. Слово *этика* (лат. *ethica* < греч. *ethos* - обычай, характер) в его понятийном аспекте изначально имело разные значения. И в настоящее время различными науками оно трактуется по-разному. Под этикой понимают учение о морали, нравственности. Этику интерпретируют как совокупность принципов и норм поведения, принятых в данной эпохе и в данной социальной среде [5, с. 3-32]. В статье она трактуется как система норм нравственного поведения человека, какой-либо общественной или профессиональной группы [21, с. 727]. Ведущая идея выявления этнической этической системы заключается в том, что лучше всего ее знает сам народ, отразивший жизненный опыт в пословицах и поговорках. При этом чем чаще упоминается в пословицах какое-либо нарушение этики – порок, тем более он нетерпим для данного общества.

Новизна подхода к выявлению одной из ведущих сторон *этнической идентичности*, предлагаемого в данной статье, заключается в том, что в ней *этические пороки* и *недостатки*, осуждаемые этносом, реконструируются с помощью инновационного алгоритма, примененного к фольклорным жанрам. Для определения системы этнических этических ценностей было проанализировано 10690 пословиц и поговорок [4; 8; 10; 11; 12; 13]. К их исследованию применена совокупность приемов и методов из различных дисциплин: комплексного семантического анализа, сочетающегося со статистическими подсчетами и элементами факторного анализа в рамках теории системного подхода [24] с использованием графического метаязыка исследования (таблицы и гистограммы). Последовательность этапов включает следующие действия: 1) чтение и анализ паремий с применением методов семантического исследования, т.е. компонентного и контекстологического видов анализа, в результате чего определяются осуждаемые народом этические пороки, обозначаемые словом «фактор»; 2) составление списка факторов; 3) вычисление распределения факторов в текстах; 4) подсчет частотности встречаемости факторов и выявление вероятности их использования с занесением данных в таблицу; 5) ранжирование факторов в уменьшающемся порядке встречаемости; 6) выделение главных, второстепенных,

дополнительных и малозначащих факторов с использованием приема дихотомии по принципу простого большинства; 7) последующее оформление данных в виде диаграмм, гистограмм или матриц; 8) выводы и обобщения. Достоверность при этом обеспечивается за счет сочетания качественных и количественных приемов и методов, а также благодаря исследованию большого количества пословиц: материалы фольклора являются общими для всего этноса, усредненными за большое время и на большом пространстве.

Комплексный анализ, примененный к 10690 марийским пословицам и поговоркам, позволил определить *десять* самых распространенных пороков и этических недостатков, осуждаемых этносом. Его результаты приведены в табл. 1.

Таблица 1

Вероятности порицания этических пороков
в марийских пословицах и поговорках

№	Порок	Вероятность	№	Порок	Вероятность
1	Насилие	0,192	6	Трусость	0,085
2	Лень	0,175	7	Воровство	0,062
3	Жадность	0,169	8	Зависть	0,035
4	Ложь	0,119	9	Пьянство	0,028
5	Глупость	0,107	10	Неблагодарность	0,028

Как видно из таблицы, к самым нетерпимым этическим порокам относятся *насилие, лень и жадность* (53,6%), так как они порицаются больше всего. Большая часть пословиц и поговорок предупреждает, что принудительное воздействие на кого-либо или применение физической силы к кому-либо ни к чему хорошему не приводят: *Осал дене оза от лий* 'Злобой хозяином не станешь', *Кредалше агытан вуйжым йомдара* 'Драчливый петух голову теряет' [13, с. 55, 87]; *Шувын нӧлталтше шувын йымалан лиеш* 'Поднявший дубину под дубиной будет' [10, с. 52]. Тот, кто захочет быть свободным, таким и останется: *Енг шӱмлан ӧкым оза от лий* 'Хозяином души другого насильно не будешь' [13, с. 26]. Однако *насилие* оправдывается народом при защите своей свободы: *Тушман дене пикш ден керде мутланат* 'С врагом разговаривают стрелы и сабля' [13, с. 120].

Лень у марийцев ассоциируется в основном с бездельем: *Тачеш яра, эрлажым ояра* ‘Сегодня отдохнем, завтра ведро будет’ [8, с. 100; 11, с. 245]; *Йолагай почеш мардеж омсам петыра* ‘За лентяем двери ветер закрывает’ [8, с. 102; 11, с. 90]. Последствия праздности – бедность: *Мален пойышо иктат уке* ‘Засоня никогда не разбогатеет’ [8, с. 101; 10, с. 34]. Не желающим трудиться людям – не следует помогать: *Йолагайлан полшаш – шокте дене вудым нумалме дене иктат* ‘Ленивому помогать, что носить воду в решете’ [10, с. 35].

В пословицах и поговорках, содержащих описание и отношение к *жадности* (*Оксалан вуйжым пубышо вашке кумыкталтеш* ‘Жадный на деньги скоро пропадет’ [11, с. 193]; *Сутын логарешыже шинчеш* ‘У жадного в горле застревает’ [13, с. 112]), прослеживается связь с богатством: *Кунар поян, тунар сут* ‘Чем богаче, тем жаднее’ [8, с. 79; 10, с. 14]; *Поян оза – шопна логар, поян иге – алдыр умша* ‘У богатого горло что кошелек, у отпрыска богача рот что ковш’ [12, с. 99]. Но жадными, по наблюдениям марийцев, могут быть не только богачи: *Попын йылме яклака, кўсен тудын лопка* ‘У попа язык гладок, а карманы глубоки’ [13, с. 98].

Следующую группу составляют *ложь*, *глупость* и *трусость* (31,1%), которые порицаются примерно одинаково. Марийцы считают, что *Тангетым олталет, шкеат олталалтат* ‘Обманешь друга – сам обманешься’ [8, с. 60]. Но при этом делают замечание: *Шойышташат шотым палаш кўлеш* ‘И врать надо толк знать’ [10, с. 59]. В понятие «ложь» также включены *болтовня*, *хвастовство*, *брань* и *сплетни*. [8, с. 160-161; 10, с. 55-61].

Глупость, отсутствие ума, необразительности мешают жить самому человеку: *Ораде вуй йоллан эрыкым ок пу* ‘За дурной головой и ногам нет покой’ [10, с. 72]; *Ушетше презе покташ каен мо?* ‘Ум-то твой за телятами, что ли, гоняется?’ [13, с. 128]. Помочь человеку стать более толковым – практически неосуществимая задача: *Ушдымым туныкташ – колышым ылыштарыме гаяк* ‘Учить дурака, что покойника будить’ [10, с. 50; 13, с. 128]. Да и зачем это нужно делать? Ведь ‘Если бы не было дураков, не заметны были бы умные’ *Окмакышт огыт лий гын, ушанышат огыт кой ыле* [13, с. 82].

Трусость может быть связана с глупостью: *Ораде кайык-шамыч кукум варашлан шотлат* ‘Глупые птицы кукушку за ястреба принимают’ [10, с. 49]. Трусость может привести к

подлости: *Лүдшö пий шенгеч опта* ‘Трусливая собака за спиной лает’ [10, с. 52]. Или к полной потере достоинства и самостоятельности: *Лүдын-вожыл ылышым чыват тошкен кая* ‘Трусливого (стыдливого) и курица затопчет’ [12, с. 71].

Третья группа факторов представлена такими этическими пороками как *воровство*, *зависть* и *пьянство* (12,5%). Народ полагает, что *Шольшитмаш – чон йомдарымаш* ‘Воровство – потеря души’ [13, с. 147]. Начинается присваивание чужого с мелочей: ‘Не украл, лишь без спроса взял’ [8, с. 87]; ‘Вор начинает в перчатках, а заканчивает в рукавицах’ [13, с. 23]. Но данное занятие не приносит богатства: *Вор нигунамат ок пойо* ‘Не бывать вору богатым’ [11, с. 37], так как ‘Вора все дороги ведут в тюрьму’ [11, с. 38].

Чувство досады, вызванное благополучием другого человека, может распространяться на собственность или на членов семьи. Но народ полагает, что ‘Завидующий чужому богатству – с душой вувера¹’ [11, с. 48].

Пьянство (*Арака логар ача-аважымат ужала* ‘Пьяница продаст и отца с матерью’ [13, с. 20], *Чарка чараи кода* ‘Чарка голым оставит’ [13, с. 137],) связывается с потерей разума, а *Кö аракам йöрата, тудо шкенжым огеи пагале* ‘Кто любит водку, тот не уважает самого себя’ [8, с. 145; 11, с.139].

Благодарность, внутренняя ответная обязанность за помощь и доброту, оказывается, нетипичны: *Сай ойым энг тўрвеш уйым йыген налаш ок лий* ‘Добрые слова не услышишь, помазав маслом чужие губы’ [11, с. 233]. *Тулык презым ончет гын, умиашет уй налеш, тулык шочышым ончет гын, суапым кугун ит вучо* ‘Теленка без коровы выкормишь – рот будет в масле, воспитаешь сироту – особой отдачи не жди’ [13, с. 118].

На основании данных таблицы построена диаграмма распределения вероятностей порицания этических пороков в марийских пословицах и поговорках (Рис.1.).

¹Вувер, вувер кува – в марийской народной мифологии ведьма.

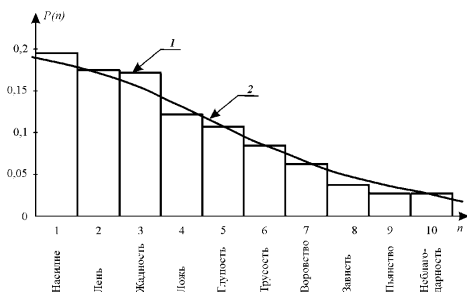


Рис. 1. Диаграмма распределения вероятностей порицания этических пороков в марийских пословицах и поговорках. Обозначается цифрой 1. Кумулятивная кривая обозначается цифрой 2.

Проведенное исследование этики мари с использованием совокупности приемов и методов, примененных к паремиям, позволило получить оригинальные новые данные об этике мари, не описанные учеными до настоящего времени. На первом месте в системе порицаемых пороков находится *насилие*, так как оно считается этносом наиболее нетерпимым: внешнее насилие, проявляемое захватчиками территорий проживания этноса, часто угрожало самому существованию мари [16, с. 65-72], а внутреннее насилие могло привести к деконсолидации общества. В крае с бесчисленными болотами, в условиях бедных почв и непостоянства климата только упорный труд мог обеспечить благосостояние человека. Поэтому *лень* была исключительно опасна и не способствовала выживанию. Третье место, которое на диаграмме занимает *жадность*, наводит на мысль, что марийцы жили не бедно, и имущество имело для них некоторое значение. Источниками дохода служили мед, воск и меха, которые и в прошлом дорого стоили. Но наиболее жадные персонажи пословиц – поп и/или богач. Пороком, непосредственно следующим за *жадностью*, и часто осуждаемым народом, является *ложь*, порицаемая как разрушитель доверия между людьми в поисках кратковременной личной выгоды за счет окружающих. Следующее место в подсистеме отведено *глупости*, значительное неодобрение которой можно объяснить тем, что недостаточно думающий человек мог делать глупости и своими поступками наносил вред не только самому себе, но и всему обществу. *Трусость* не порицается строго, так как чаще всего она появляется в результате горького опыта, способствуя самосохранению и выживанию. По сравнению с насилием она осуждается в два раза слабее. Недостаточно

сильное осуждение *воровства* связано, по-видимому, с неразвитыми отношениями собственности и бедностью. Скорее всего, большинство краж были мелкими, и ущерб от них не приобретал драматического характера для потерпевшего. *Зависть* в изученных паремиях не осуждается строго, что может быть объяснено тем, что жизнь всех членов социума была одинаково небогата, что не давало пищи для чувства досады, вызванного благополучием другого. Слабое порицание *пьянства* и *неблагодарности* может быть объяснено тем, что пьянство наносит ущерб в основном не обществу, а самому пьющему. Часто дети бывают неблагодарными по отношению к родителям, но родители любят детей и прощают им этот порок.

Выявленные нормы практической этики не только способствовали контролю поведения членов социума, но и делали само общество более стабильным и сплоченным. Именно эти ценностные ориентиры в нравственной жизни мари и составляют суть его подсистемы ценностей, составляющей один из ведущих аспектов этнической идентичности.

Литература

1. Библиографический указатель научных трудов МарНИИ за 50 лет (1930-1980) / Сост. С.С. Присягина. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1981. .
2. Библиографический указатель научных трудов МарНИИ (1981-1990) / Сост. С.С. Присягина. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1991.
3. Библиографический указатель научных трудов МарНИИ (1991-2000) / Сост. С.С. Присягина. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2000.
4. Васильев В.М. Марий калыкын йомакше, мурыжо да калык ойлымашыже. Сборник материалов по устной марийской народной словесности. – М., 1931.
5. Гарин И.И. Что такое этика, культура, религия? – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002.
6. Глухов В.А., Глухова Н.Н. Системы символов песен финно-угров Урало-Поволжья. – М.: Спецкнига, 2012.
7. Глухова Н.Н., Глухов В.А. Системы ценностей финно-угорского суперэтноса. – Йошкар-Ола: ООО «Стринг», 2009.
8. Грачева Ф.Т. Горномарийские пословицы, поговорки, загадки, приметы. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2001.
9. Дробижина Л.М. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации / Л.М. Дробижина, А.Р. Аклаев, В.В. Коротеева, Г.У. Солдатова. – М.: Мысль, 1996.
10. Марийские пословицы, поговорки, загадки / Сост. С.И. Ибатов. – Йошкар-Ола: Марий книга издательство, 1960.

11. Китиков А.Е. Марий калыкмут мутер. Словарь марийских пословиц и поговорок. – Йошкар-Ола: Марий книга издательство, 1991.
12. Марий калыкмут. Марийские пословицы / Сост. А.Е. Китиков. – Йошкар-Ола: Марий книга издательство, 1960.
13. Марий калык ойпого: Калыкмут-влак – Свод марийского фольклора: Пословицы и поговорки / Сост. А.Е. Китиков. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004.
14. Крысько В.Г. Этническая психология: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Академия, 2004.
15. Лурье С.В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: учеб. пособие для вузов. – М.: Академический проект: Альма Матер, 2005.
16. Марийцы. Историко-этнографические очерки. – 2-е изд., дополненное. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013.
17. Минюшев Ф.И. Социальная антропология: Учеб. пособие для студентов высших учебных заведений. – М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2004.
18. Налчаджян А.А. Этнопсихология. – СПб.: Питер, 2004.
19. Развитие гуманитарных исследований в Республике Марий Эл: материалы научной конференции, посвященной 90-летию Республики Марий Эл и 80-летию МарНИИЯЛИ (Йошкар-Ола, 22 октября 2010 г.) / [науч. ред. Т. Б. Никитина]. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011.
20. Садохин А.П. Этнология: учеб. пособие. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Альфа-М, 2004.
21. Современный словарь иностранных слов: ок. 20 000 слов. – М.: Рус. яз., 1992.
22. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / Пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В. Сапова. – М.: Астрель, 2006.
23. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – М.: Изд-во «Аспект Пресс».
24. Сурмин Ю.П. Теория систем и системный анализ. – Киев: МАУП.

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМУЛ

Гусейнли Ш.

Институт фольклора НАНА, Баку

Сущность теории формулы составляют субъект, объект и движение. В соответствии с этим в фольклорных текстах также как участвующие в ней формул субъекта, встречаются и формулы означающие объект. Говоря о формулах объекта, в основном, имеются ввиду неодушевленные предметы, широко распространенные имена и др. Если в тексте существует субъект, то выражающие и определяющие качества составляют его объект.

Моменты касательно описания красавицы выявляются во время контакта субъекта и объекта. В сказке «Принц и лягушка», в основном, обращается внимание на красоту девушки. «Девушка, у которой брови как лук, ресницы как стрелы, глаза как нарцисс, щеки как цветок, белый подбородок, волосы как базилик, грудь как мрамор. Девушка - убивающая, грабящая душу, сжигающая сердце, сбивающая с пути парней» [1, с. 303]. В таких формулах субъект и объект дополняют друг друга. Эти формулы вместе превращаются в составную часть внутритекстовых формул: «Какой красивый сад. Нужен поэт, чтоб хвалил его. Деревья подняли голову на небо, вокруг как в раю, человек становится сытым от аромата цветов, чуть сознание не теряет. Журчание воды, трель соловья приводит человека в восторг. Цветы наполнились кровью как душа влюбленного, на нарциссах роса» [1, с. 196].

В этой формуле сад как пространство обозначает объект. Описанным и уподобленным в формуле является вещественной особенностью формулы. Например: «Девушка настолько красива, что хочется посмотреть на нее снова. Словно фея-ангел, синеглазая, сладкоречивая, полумесяцем бровь, грудь как подушка, нос как фундук, с широким лбом, язык как улей, зубы как жемчуг, увидевший теряет сознание» («Сказка о сироте») [1, с. 260]; «Бахтияр привел одну девушку, клянусь, никак не насмотришься на нее» («Сказка об Азизе») [2, с. 114]; «Увидев фотографию такой высокой, несравненной девушки, лицом ангела, Валех безумно влюбился, побледнев растерялся» («Дастан про Валеха и Зарнигар») [3, с. 343]; «Волосы черные, брови черные, зубы белые как жемчуг, губы как края рубина, глаза убивающие влюбленных» [3, с. 206].

Отношение сказочника и рассказчика к хваленному объекту в формулах означающих объект однозначна. Описывая свой объект, сказитель использует традиционные способы, пользуется готовыми формами, эпитетами и средствами иллюстраций. Например, описывая великана-людоеда, автор, представляет его фантастическим образом и хочет таким гиперболическим описанием показать силу встретившегося с ним своего героя. Можно сказать описывая объект, автор, повторяет во всех дастанах (эпосах) и сказках идентичную модель. И поэтому не происходит пространства между объектом и его описанием. Мастер сказитель старается усилить поэтический смысл, используя в ряду этой формулы художественную силу сравнений и метафор.

В первой части формулы означающей объект, объект формулы дается в начале предложения: «какой сад», «какая девушка», «какой великан-людоед» и т.д. Такие объекты, выделившись из текста, выражаются отдельно и представляются особой интонацией и эмоцией. А в других, не означающих объект формулах объекты находятся внутри предложения, а также лишены интонации и эмоции, высказываются в форме обычного повествования.

В эпическом жанре азербайджанского фольклора, вообще, мало формул означающих объект. Такие образцы встречаются только в сказках и в любовных дастанах (эпосах). Такие формулы можно разделить на две группы, как одушевленные и неодушевленные. Формул объекта выявляющих особенности неодушевленных предметов очень мало. Больше всего встречаются формулы связанные с одушевленными объектами. Как одушевленный объект, мы видим больше всего красавицу, старуху, великана-людоеда. А сказочник, захотев привлечь к ним внимание как к объекту повествования, использует художественные эпитеты и иллюстрации.

В азербайджанском фольклоре, можно сказать, формулы, большей частью, в той или иной степени связаны с процессом. Процесс показывает продолжительность или завершение работы. Поэтому процесс в содержании каждой формулы играет основную роль в ее формировании. Значит не будь процесса, эта формула не сможет иметь ни начальное, ни внутритекстовое, ни даже финальное значение. Можно отличить формулы в трех формах в зависимости от роли процесса в происхождении формул:

1. Процесс в формулах начала;
2. Процесс во внутритекстовых формулах;
3. Процесс в финальных формулах.

Формулы, означающие процесс, напрямую связаны с формулами, носящими в себе значение волнения. В содержании каждой формулы есть значение движения. Завершение содержания движения показывает себя и в формуле, к которой она принадлежит. Например, в финальной формуле, так как в предложении «Упало с неба три яблока, одна моя, вторая своя, а третья того, кто сказку рассказал», можно понять прекращение сказки, ясно видно завершение движения и процесса. И в связи с этим «упало с неба три яблока» характеризуется как формула, означающая процесс.

Формулы, означающие процесс находят свое место в тексте в зависимости от содержания финальных формул. Во всех упомянутых формулах показывается завершение движения и процесса разными путями.

Встречаются формулы означающие процесс и в легендах и преданиях. Означающие процесс такие формулы выявляются во время повествований. В предании «Миндживанский родник и река Тертер», предложение: «Говорят, что наши предки ездили верхом на лошадях отрядами» [4, с. 308] означает формулу начала. Также в этом предложении процесс выражается посредством движения. И в легендах исполнение этого процесса видна посредством движения. В одной безымянной легенде описывается, как дедушка Хазрет переворачивает камни и комья земли в горах, запрягая в плуг оленей, это описание заменяет формулу начала легенды [5, с. 308]. По сравнению с преданиями в легендах формул начала, означающих процесс мало. А в другой безымянной легенде предложение: «Однажды Шах Аббас выходит на прогулку со своим визирем. Видят, что с одной стороны лает собака а с другой падает свет. Они идут в сторону света» [6, с. 152], формирует начало текста и обозначает процесс. И в легендах в малом количестве встречается выражение финальной формулы процессом. Например, в таких финальных формулах как, «Загадывают желание на эти камни называемые «Мальчик-девочка» в народе» [6, с. 164]. «И с тех пор эту двойную гробницу называют «Мальчик-девочка»» [6, с. 165]; «Говорят с того дня эта скала называется «Скала свирели»». День и ночь стон «Скалы свирели» не прекращается [6, с. 168], процесс управляется движением.

И в легендах тоже формулы означающие процесс выполняются движением. В таких формулах начала как: «Судя по разговорам, приезжают с Ирана две девушки на корабле человека по имени Гейбат, в деревню Шых» [6, с. 319]; «Судя по легенде арабы в свое время заставили огнепоклонников принять Ислам разгромив их храм, потушив их костер. В те времена огнепоклонники убежав от арабов, ездили в другие страны» [6, с. 322]; «Судя по легенде однажды Низами и эмир Гянджи идут на охоту. После долгой ходьбы доходят до одной развалины» [6, с. 324]; «Рассказывают, что в один жаркий летний день Хаджа Насраддин Туси ездил в Марагу вместе с несколькими всадниками» [6, с. 325], ясно управляются формулы означающие

процесс. Вообще, в легендах и приданиях формулы означающие процесс, встречаются мало. А это связано с проблемой текста. В связи с минимальным количеством текста, одновременно видно отсутствие внутритекстовых формул и процесса в легендах и преданиях. Движение и процесс являются показателем сюжета. Наличие в тексте динамики, развития, означает связь формул с процессом.

Все формулы существуют внутри места и времени. Разница этих формул по времени и месту выражаются в разных мерах. Формулы по времени и месту условно делятся на две группы: Формулы показывающие существующее место и время, формулы обозначающие воображаемое место и время.

Формулы, означающие существующее место и время обозначаются в текстах конкретными словами и значками. Формулы, означающие место используются в основном в формулах связанных с названиями местностей. В сказках легендарным местом является Гюлюстан-Баги-Ирем. Формула, в которой используется это название, считается формулой означающей пространство. В сказках местопребываниями красивых девушек являются такие места. И в сказках потусторонний мир показывается как местность. Борьба героев с великанами-людоедами описывается вне земли. Такие формулы являются формулами воображаемого пространства. Например, в сказке «Верный конь» борьба героя с великанами-людоедами протекает именно в воображаемом пространстве [5, с. 249-251].

Рождение, походы героя в азербайджанских сказках, его встречи с опасностями на дороге, возвращение, совершив героизм, происходит в определенном пространстве и времени. А также пространство и время участвуют в сказке как воображаемая формула. Указанные выше связи времени и пространства также выражаются и в знаменитой формуле «Бири вар иди, бири йох иди («жили были») в азербайджанских сказках». Эти связи также находятся в нижнем слою формулы. В этой формуле, также, описываются абстрактное время и пространство. Возможность наличия («бири вар иди»), а также его отсутствие («бири йох иди») внутри абстрактности этого времени и пространства. Здесь воображаемое пространство может только представляться. В некоторых случаях формула начала расширяется, в смысле увеличиваются обстоятельства пространства и соответственно увеличиваются оттенки времени. Когда эти подробности и оттенки

достигают определенного уровня, относительно конкретизируется пространственное содержание формулы, и мы замечаем здесь, как бы упрощение и «уяснение» абстрактной формулы. Словно в таких формулах дается информация о существующих пространствах. Например, в сказке «Золотой баран» пространство описывается так: «Это было таким местом, что Баги-Гюлюстан (Сад Цветник) по сравнению с ним был ничто. Здесь было много цветов, каждая из них была тысяча цветов, человек очаровывался их ароматом. Цветок-соловей, куропатка-фазан, перепелка, жар птица, все перемешались» [1, с. 102]. В этой формуле сравнение пространства с Баги-Гюлюстан дает возможность оживлению местности в воображении, словно как существующее пространство.

Формулы пространства показываются в двух видах текстов: как пространство, указываемое способом описания; как пространство, указываемое способом движения. В первом пространстве отмечается в начале текста. А во втором место пространства дается в конце. Как правило, первый сорт формулы пространства, а значить пространство, которое описывается, является мифологической местностью и представляется в космическом просторе. Широко используются формулы пространства в сказках о животных, в магических и бытовых сказках.

Еще одним качеством азербайджанских сказок является особенность создавать формулу внутри формулы. Создавать формулу внутри формулы – традиционное событие и встречается это даже в творчестве сказок народов мира. Этот процесс выделяется еще больше в азербайджанских сказках. Это качество – процесс, рожденный от сущности формулы творчества. Если б не было бы особенности создавать формулу, то естественно, формулы начала, внутритекстовые, и финальные не смогли бы участвовать в процессе создания сказки. Формулы начала, внутритекстовые и финальные формировав внутри себя формулы означающие время, пространство, субъекта, объекта, движения, создали какие то связи времени, отношения пространства, субъекта, объекта, систему движения, процесса, меру интервала сказки. А значить не возможно построить структуру сказки без этой системы.

В системе сказок велика роль в создании формулы начала, внутритекстовой, и финальной формул означающих расстояние. Формулы движения, скорости, расстояния – модели связанные в структуре сказки. Не будь модели движения не могут

использоваться и слова и выражения означающие расстояние. В азербайджанских сказках особенно часто встречаются словосочетания и выражения означающие расстояние. Среди них такие выражения как «мало ходил, много ходил, прошел дорогу с полтора иголки», «много ходил, мало останавливался, мало ходил, много останавливался», «после хождения дороги с одного дерева», «мало ходили, много ходили», «пересекли овраги, холмы», «мало прогуливался, много прогуливался» и др. формирует формулу расстояния внутри содержания основных формул. А формулы скорости играют роль в выражении расстояния и велика роль таких формул-выражений в логическом объяснении общей формулы. Среди таких формул «С оврагов как ветер», «С холмов как поток», «Бежит как ураган» впрямую, а такие выражения как «Так смотрит, что», «потряс вену земли», «в сказке время проходит быстро» являются формулами, косвенно оповещающими значение скорости.

Как и другие формулы, формулы скорости, движения и означающие расстояние, также находятся во внутритекстовых и образует составную часть таких внутренних медиан формул. Используемая в них специальная скорость и слова, единицы означающие расстояние являются рабочими словами, использованными народом и они впрямую служат значимости мысли и красоте формулы. Например, такие фразы, как «пройти дорогу с полтора иголки», «мало ходит, много ходит», «пройти дорогу с одно дерево» будучи критерием выражения скорости, движения и расстояния, сочтется к нам с народной мысли.

Литература

1. Азербайджанские сказки: в 5 томах. – Т. 4. – Баку, 2004.
2. Азербайджанские сказки: в 5 томах. – Т. 2. – Баку, 2004.
3. Азербайджанские эпосы: в 5 томах. – Т. 3. – Баку:Чыраг, 2006.
4. Азербайджанские эпосы: в 5 томах. – Т. 4. – Баку, 2006.
5. Азербайджанский фольклор. – Баку: Шерг-Герб, 2005.
6. Миф, легенды и предание. – Баку: Шерг-Герб, 2005.

ОБРАЗЫ ГОРОДОВ БОЛГАРА И БИЛЯРА В ТАТАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И ИХ ИСТОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Давлетишин Г.М.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

Первый переход тюрок «от кочевий к городам» начинается во времена Хазарского каганата и завершается Болгарским государством. Он становится «страной городов». Урбанизация государства тесно связана с исламизацией страны. В Золотой Орде было более 110 городов. Многие из них стали городами мирового значения. Их строительство воспринималось как важное событие, достойное того, чтобы об этом рассказывать в легендах и преданиях.

В одной из древних легенд, включенных в сборник XVII в. «Дафтар-и Чингиз-наме», содержатся сведения о роде Барадж. Как бы вскользь, в связи с повествованием о походе Аксак Тимура на Биляр, сообщается: «Народ Биляра назывался барадж. Древнее их местоположение было в устье реки Зай. Это были времена алыпов. Аждаха — змея по имени Барадж пришла на их землю и начала наносить зло жителям этого города. Жители, выйдя (из города), сражались с аждахой, но не смогли победить ее. В конце концов, они, бросив город, бежали и, поселившись на реке Биляр, основали город. Этот город называли Биляр, а его народ называли Бараджем».

Таким образом, речь идет об основании Биляра. Легенда объясняет, почему народ Биляра называли «бараджами», происхождение которых относится к «временам алыпов». В татарских легендах и преданиях «времена алыпов» — вполне конкретное понятие, это мифологическое время. Мы знаем немало татарских преданий, которые начинаются с указания «хронологии»: «Это было во времена алыпов...».

Легенды и предания о великанах довольно многочисленны в болгаро-татарском фольклоре. Для них характерен следующий сюжет: раньше жили гиганты, потом они вымерли, и после них появились обычные люди... Здесь имеется в виду не столько героический период, период богатырей, а главным образом время великанов, когда все были гигантами — и люди, и змеи, и т.д. Следовательно, и город, построенный «во времена великанов», должен был быть гигантом. Действительно, Биляр-Болгар считался в то время одним из крупнейших городов мира. Как видно из болгарских легенд, записанных восточными путешественниками, отдельные представители гигантов были живы во времена Абу Хамида ал-Гарнати. Для болгарского алыпав в Биляре была построена гигантская баня. Кроме того, как видно из легенды о Барадже, время основания города относится к глубокой древности, когда еще не было людей обычного роста, т.е. к мифологическим

временам. Нетрудно заметить в этих преданиях и влияние коранических сюжетов об адитах — легендарном народе великанов, якобы жившем в пустыне между Оманом и Хадрамаутом. Они неоднократно упоминаются в Коране как народ, не внявший учению пророка Худа и уничтоженный за это Аллахом.

О двух билярских великанах говорится и в предании, записанном в XIX в. Н.Ф. Толмачевым: «На столбе (минарете. — Г.Д.) внутри городища жил великан (царь), а другой великан жил на другом столбе, находящемся в Балынгузе. Они по утрам на заре протягивали друг другу руки и здоровались. Не останавливаясь подробно на легендах и преданиях, связанных с Балынгузом и вообще окрестностями Биляра, отметим лишь, что на горе Балынгуз раньше действительно стоял высокий столб ~ минарет. Столбы и другие строения на горе Балынгуз отмечаются Н.Рычковым, В.А. Казариновым и др. Это подтверждается и археологически. По логике древних правитель Балынгуза действительно может быть великаном. Ведь Балынгузское городище по площади уступает лишь самому Биляру. Так что вполне допустимо увидеть в лице двух друзей-великанов персонификацию двух больших родственных городов — Биляра и Балынгуза.

К домонгольскому периоду относятся и легенды о битве с драконами, страшными змеями, обитающими в тех местах, где начинается строительство стольных или больших городов. С подобными легендами связано основание таких болгарских городов домонгольской поры, как Казань, Чертово городище близ современной Елабуги, Джукетау около Чистополя на Каме. Эти легенды достаточно подробно и убедительно проанализированы А.Х. Халиковым.

В основе этих легенд лежит мысль о том, что города, игравшие важную роль в истории народа, не могут быть построены обычным путем. Эти города священны с самого начала — будущее место для них очищается от злой силы огнем. Иначе говоря, судьба города предопределяется в момент его основания.

Похожие легенды можно найти в поэме персидского и таджикского поэта X-XI вв. Фирдоуси «Шахнаме», созданной на основе древних героических преданий иранских племен. А то, что иранские и тюркоязычные племена (Иран и Туран) с древнейших времен контактировали друг с другом — факт общеизвестный.

Одним из пунктов миссии прибывшего в Болгар багдадского посольства была помощь в строительстве города. Рассказы о множестве змей на болгарской земле толщиной с дерево и т.д. имеются в сочинениях восточных путешественников и, в частности, у Ибн Фадлана [3, с. 135-136]. Правда, мы уже оговаривались, что путешественник, скорее всего, пересказывает сюжеты болгарского фольклора. Примерно такие же катаклизмы позднее описываются в преданиях об основании Казани.

Интересно то, что города Казань, Алабуга (Чертово городище), которые были основаны после борьбы со змеями, располагались на границе Волжской Болгарии. Иначе говоря, они возникли как крепости. Исходя из этого, А.Х. Халиков высказал мысль о том, что дракон в представлении болгар олицетворял собой существо, стоящее на страже безопасности страны [9]. Эта роль дракона особенно явственна в легенде, связанной с Чертовым городищем: «...в нем живяше бес, мечты творя от много лет. И то бе еще старых болгар молбище жертвенное. И схожахуся ту людие мнози со всея Казанския, варвари и черемиса, и мужи и жены, жруще бесу и о полезней себе вопрошаху от ту арчих волхвов. Бес же аки овех от недуг исцеляше, овех, с нерадением минующих его, умаряше, не памятувших ему ничто же и плавающих рекою опроверзаще ладья и потопляше в реце, чюдо же, и от крестьян неких погубляше, тем никто же смеяше проехати его, не повергши мало что от рухла своего. И к вопрошающим ответы невидимо отдаваше жерцы своими, и комуждо и долголетствие сказоваше, и смерть и здравие, и немощи и убицы и на земле их плевание, и всяку скорбь. И на войну пошедше, жряху ему сопровождаюшеся с волхвы, аще з добытком или со тщетою возвратятся бес же проявляше им вперед и сим прелщаше, овогда же и лгаше. И посла тогда царь самого сеита казанского, вопрошати, аще одолеет Казань московский царь князь великий, ихи казанцы ему одолеют, и до 10 дней павше на землю кляцаху и мояхуся ерея бесовсеия, не востающе отместа и мало ядуше, да не умрут згладу. Минув 10 дней, в полудни отозвося глас от беса в мечети, глаголюще, всем людям слышашим: «Что стужаете мне? Уже бо вам отныне несть на мя надежи ни помощи ни мало отмене; отхожу бо от вас в пустая места, непроходная, прогнан христовою силою; приходит бозде, со славою своею и хошет воцарится в земли сей и просветити святым крещением. И по мале часе явися дым черн, велик, извнутри градца, из мечети, на воздех идя смрад зол. Из дыма же излете змий велик, огнен и на

запад полете, всем нам зрящим и чодящимся, и невидим бысть изо очию нашу. И разумевшие все, бывшее ту, яко исче.че живот их» [2, с. 691-692]. Естественно, это сообщение написано в духе христианской идеологии.

Чтобы подчеркнуть древность и прославленность города, его основание иногда связывается с именем легендарного Александра Македонского — Искандера. Интересна в этой связи историческая песня, где говорится об основании города Биляра Искандером:

*Шәһәр диме боны, билкә,
Биләнә калдымы илгә?
Сискәндәрдән мирас калды
Биләр атлиг жиһангирга.
О правитель, город ли этот,
Владения ли остались стране?
Правителю по имени Биляр
Осталось наследство от Искандера [1, с. 98].*

Вспоминается кстати и легенда, содержащаяся в сочинении ал-Гарнати: «А ученый у них называется балар, поэтому назвали эту страну «балар», и арабизировали это, и стали говорить «Болгар» [5, с. 31]. В средневековых исторических источниках этнонимы «болгар» и «биляр» равнозначны. То же самое отмечает и В.Н. Татищев: «билеров имя, мно собственное и общее всех болгар» [7, т. 1, с. 269]. Для В.Н. Татищева этноним «биляр» даже несколько шире, чем «болгар». Еще в 1973 году А.Х. Халиковым была высказана мысль, что столица Волжской Болгарии на реке Черемшан называлась Болгар [9]. Это мнение подтверждается и фольклорными источниками. Об идентичности названий «Биляр» и «Болгар» свидетельствует и историческая песня:

*Болгар-Биләр диясез, Болгарданмы киләсез?
Болгар елкыларын һәйдәп, Гинд илләрен гизәсез.
Говорите Болгар-Биляр, не из Болгара ли едете?*

Погоня болгарских аргамаков, странствуете по Индии [1, с. 106]. Здесь «Болгар-Биляр» несомненно — название одного города.

В произведениях устного народного творчества мы наблюдаем тесную связь между этими главными болгарскими городами. Это и

тайные пути, ведущие из одного города в другой: в одних преданиях — это подземный путь, в других — потайная дорога через дремучий лес [8, с. 37, 51]. Более глубокой связью между Болгаром и Биляром предстает в предании «Медресе Туйбике», где говорится о жившей в городе Болгар ученой женщине, славной абыстай Туйбике из рода хана, которая содержала женское медресе. В него, чтобы получить хорошее образование, приезжали девушки из разных стран. Медресе называли «Медресе 66-и абыстай». Эти ученые абыстай были очень благочестивыми. Они жили в Биляре, но ходили в Болгар на занятия. Их равная преданность обоим городам выражалась в том, что они даже намаз совершали по частям: сначала в Биляре (обязательную часть), а потом в Болгаре. Путь из Биляра в Болгар лежал через д. Янбакты и Ширбетле [8, с. 27]. В других преданиях, наоборот, медресе находилось в Биляре, и Рабига абыстай из Болгара со своими семьюдесятью учениками ходила в Биляр [8, с. 257]. Еще в одном источнике уточняется: «Медресе учительницы Рабиги было расположено у подножия горы Хузялар Тау у большого родника. Рабига каждый день со своими 66-ю ученицами по подземному пути ходила преподавать из города Болгара в Биляр» [8, с. 37].

Вообще Биляр и Болгар часто упоминаются рядом. Например, в предании об озере Кабан говорится: «... на Буляр и Болгар напали русские князья», «города Буляр, Болгар, Ка-шан сожжены», «оставшиеся в живых люди Буляра и Болгара спрятались в лесах» и т.д. [8, с. 152]. В истории села Ямбакты повествуется о том, что «во времена Ямбакты-баба (дед, прадед) из города Биляра, города Болгара, города Суvara пришли ученые шейхи ...» [8, с. 155].

Известно много преданий о Биляре как о славном стольном городе Болгарии. В некоторых легендах название столицы не указывается, но по отдельным штрихам нетрудно догадаться, что речь идет о Биляре. Так, в одном из вариантов предания о том, как сподвижники пророка Мухаммеда чудесным образом исцелили ханскую дочь с помощью березового веника, упоминается чулманская береза. На это обстоятельство в свое время обратили внимание Х.М. Френ и С.М. Шпилевский. Они писали, что Чулман или Чулман-Идюль у татар означает реку Каму. Следовательно, лечили не волжской березой, т.е. в окрестностях Болгара протекала Кама, а не Волга...» [10, с. 31].

Сохранились предания, где говорится о драматической борьбе Болгара с иноземными захватчиками и о защите города Биляр. В

них о взятии и гибели города Болгара на Волге сообщается лишь попутно: «После разрушения Болгара Тимур двинулся в Биляр...» [8, с. 37]. Как и подобает стольным городам, Биляр выстоял до конца: врагу удалось его захватить только после уничтожения других городов. Для защиты стольного города прибывает население из других болгарских городов — Кызылтау, Кызлар, Нукрати т.д. [8, с. 37]. В предании «Основание города Иске Казан» говорится о том, что «кровопиец Аксак Тимур в Доме (стране) болгар долго праздновал. Наряду с Болгаром он сжег и уничтожил население Суvara, города Кызлар (Девичий город), Джукетау и других болгарских городов. После этого со своим войском направился в один из самых населенных богатых городов этого времени — Биляр... [8, с. 46].

В некоторых преданиях завоевание Биляра интерпретируется как божья кара за грехи людей, его населяющих. Нетрудно увидеть в этом более позднее наслоение: возвеличивание Аксак Тимура как святого хазрата для оправдания его завоевательной политики. В одном из вариантов говорится, что хан Биляра спросил совета у одного благочестивого мужа: как быть с Аксак Тимуром? Муж взошел на башню и оттуда увидел во вражеском лагере божественного Хизра, поэтому не советовал вступать в битву с неприятелем. Тимур ввел в город войска и перебил население.

Насколько верно отражена в этом рассказе реальная история завоевания Биляра, сказать трудно. Но о героической борьбе болгарского народа против монголо-татар хорошо известно. Город был уничтожен монголами во время большого пожара, что подтверждается и археологически. О сожжении города врагами рассказывают и предания.

В легенде «Сожжение Биляра» враг долго не мог овладеть городом и решил взять его хитростью. Поймав множество голубей, враги привязали к их лапкам паклю с горящими углями и выпустили. В городе начался пожар. Воспользовавшись паникой и беспорядком, враги овладели городом.

Почти во всех преданиях на тему завоевания фигурирует Тамерлан. Однако большинство из них уходит корнями в период монгольского нашествия, поэтому имя Тимура является результатом последующего изменения и переосмысления. Как ни странно, но татарские предания не сохранили имя главного завоевателя страны болгар — Батыя и его полководцев. Народная

память стерла их имена, хотя трагедия народа не была предана забвению, оказавшись приписанной более поздним завоевателям.

В преданиях о Биляре ясно прослеживается связь времен, связь городов, относящихся к разным эпохам. В этом же предании о болгарском роде Барадж говорится, что сыновья Джадаш бека Инсан и Ихсан уходят из Биляра. Старший брат уходит в горную сторону, там основывает город, а младший Ихсан пожелал уйти на родину предков на р. Зай [8, с. 33].

В другом варианте рассказывается о том, что жена хана со своими сыновьями Алтынбеком и Галимбеком уходит из Биляра на север и там они основывают город Казань [8, с. 47].

Мы знаем немало историй сел, деревень, где первыми переселенцами называются выходцы из болгарских земель. Указываются и конкретные города. Например, в истории деревни Бечек говорится о том, что эту деревню «основали три человека из Болгара или Биляра» [8, с. 151]. А вот история деревень Мамадышского района: «Один человек по имени Джамат со своими пятью сыновьями и сестрой пришли из Болгара. Другие говорят, что этот человек пришел из города Биляра» [8, с. 141].

Предания о могуществе Биляра-Болгара слагаются и в последующие века. Одно из таких преданий записано Н.Рычковым в XVIII в.: «В городе когда-то жил храбрый государь, который очень обогатился военного добычей. Государь этот считал своих потомков недостойными наследовать его сокровища, поэтому построил этот столб и под ним подземную палату, куда и скрыл все свои сокровища». Бытовали и другие предания о несметных богатствах Биляра и его жителей (например, о золотых городских воротах). Билярское городище давно превратилось в настоящий полигон для кладоискателей. Особенно волновали их предания о спрятанных в нем сокровищах. «Столб» в вышеупомянутом предании некогда был минаретом соборной мечети, впоследствии полуразрушенный, но оставшийся самым высоким сооружением, описанным многими путешественниками еще прошлых столетий. Н.Рычков характеризует его как «преогромный каменный столб вышиною в пять аршин с четвертью» [6, с. 13]. Поверив в это предание, кладоискатели перерыли всю территорию вокруг этого столба. Особенно большая яма была вырыта в восточном направлении от минарета.

Местное татарское население — потомки волжских болгар, для которых бывшая столица являлась священной, для устрашения

заядлых кладоискателей и в целях спасения от гибели древнего памятника, как и болгары в древние времена (вспомним, например, предания о северных народах), создавали легенды о страшных собаках, стерегущих сокровища Биляра. «Некоторые люди, — передает Н.Рычков слова местного жителя, — пытались подраться к залятой храмине, но, приближаясь, увидели при самом входе ужасную собаку, прикованную цепями и стерегущую внутри лежащие сокровища. Она бросилась на похитителей с великою яростью, и ужасный голос принудил их возвратиться в дома свои, куда придя увидели себя лишенными чувств и ума» [6, с. 19].

Н.Рычков пишет о том, что «такие чудные повести, без сомнения, выдуманы татарами, дабы устроить тех, которые похотят разрыть остатки их древнего жилища» (здесь Н.Рычков болгаро-татарское слово «йорт» — «Биляр йорт», «Болгар йорт» — переводит буквально как «дом, жилище»).

Таковы некоторые сюжеты произведений устного народного творчества, посвященных Великому городу. Анализ даже небольшой части их позволяет сделать определенные выводы:

Город Биляр часто путают (или используется как синоним) с городом Болгар.

Город Биляр основан в глубокой древности.

Город Биляр — огромный, славный, богатый город. Это стольный город, там живет хан, имеются дворец, мечеть, медресе.

Город Биляр сопротивлялся врагу до последнего. На помощь Биляру пришли жители других населенных пунктов. Враг смог уничтожить его только после покорения других болгарских городов.

В образе Биляра мы видим связующее звено между государствами Болгаром и Казанью, болгарами и татарами.

Литература

1. Бакиров М.Х. Шигърият бишеге: гомумтөрки поэзиянең яралуы һәм ин борынгы формалары. — Казан: Мәгариф, 2001.
2. Казанская история. Ист. повесть XVI в. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1954.
3. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Исследование по Мешхедской рукописи. — Харьков, 1956.
4. Путевые заметки по Чистопольскому уезду, сделанные Н.Ф.Толмачевым в 1850-х годах // НБ КГУ. Рукопис. фонд, № 410.
5. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и

Центральную Европу (1131-1153 гг.). Публикация Большакова О.Г., Монгайта А.Л. – М., 1971.

6. Рычков Н. Журнал или дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. – СПб., 1770.

7. Татищев В.Н. История Российская: В 7 т. – М. -Л., 1962-1968.

8. ТХИ: Риваятьләр һәм легендалар / Томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәрмәләрне язучы Гыйлажединов С.М. – Казан: Таткитнәшр., 1987.

9. Халиков А.Х. О времени и месте возникновения и названия города Казани // Из истории культуры и быта татарского народа и его предков. – Казань, 1976.

10. Шпилевский С.М. Древние города и другие болгаро-татарские памятники Казанской губернии. – Казань, 1887.

ТРАДИЦИОННАЯ ХОРЕОГРАФИЯ: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ, ВОЗРОЖДЕНИЯ И СЦЕНИЧЕСКОГО ВОПЛОЩЕНИЯ

Давлетшина Д.М.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Социализация личности всегда происходит в рамках определенного культурного фона, а знакомство с культурными ценностями, даже общечеловеческими, происходит сообразно данным социокультурным стереотипам. «Культура не может быть отвлеченно-человеческой, она всегда конкретно-человеческая то есть этническая» [1]. Таким образом, личность всегда приобщается к экзистенциальному, трансцендентному через конкретное, в данном случае – этническое.

Важнейшей составляющей неповторимого и уникального облика любого народа мира является его народное художественное творчество. Оно существует до тех пор, пока существует народ. В этой связи этнографическое исследование народов, изучение становления и развития их культур и цивилизаций приобретают несомненную актуальность. Важной специальной частью художественной традиции и творческой деятельности народа является фольклорный или этнический, национальный танец. Именно в танце наиболее ярко отражается образ жизни и характер народа. Истоки его связаны с самыми глубинными процессами, происходящими в жизни этноса.

Сегодня вопрос о месте и роли традиционной культуры в современном обществе представляется необычайно интересным и важным. Почти два столетия, начиная с эпохи Просвещения, прошли под лозунгом борьбы с народным невежеством и суевериями. Народное искусство считалось «примитивным» и не заслуживающим внимания, а приверженность традициям — признаком отсталости. В наше время ситуация коренным образом изменилась [12]. Во всем мире, особенно с середины XX в. распространяется увлечение подлинным, этнографически достоверным танцевальным фольклором.

Традиционно ценностное разнообразие этнических культур рассматривалась как внешний фактор, отчуждающий различные этносы друг от друга. Эксклюзивный набор идентификационных параметров всегда был поводом для жесткого разграничения этносов между собой даже для тех, которые проживают на единой территории. Отстаивание собственной уникальности стало фундаментом для построения конфликтологического дискурса, включающего в себя социальные, культурные, политические процессы и явления, разросшегося к концу 20-го столетия до невероятных масштабов. Возросло количество исследований этнологического характера, в различных областях гуманитарных дисциплин. Естественно центральной осью большинства работ являются проблемы толерантности, экстремизма, национальной идентификации, геополитики и др. Многие исследователи признают ядром этнокультуры набор ценностных ориентаций, однако акцентируют внимание в первую очередь на их специфической совокупности, которая и определяет всю сложность межэтнического взаимодействия.

Наш народ и страна переживают сейчас сложный, кризисный период. Изменения происходят не только в политике и экономике, но и в сознании людей. Общество обратило внимание на искусство, поняв необходимость гуманизации. Проблемы нравственно-эстетического характера оказались в фокусе всеобщего внимания. Но эстетическое воспитание занимало не последнее место и раньше. Однако искусство как бы утратило свой потенциал, перестало быть действенным орудием в воспитании личности.

Среди множества форм нравственно-эстетического цикла хотелось бы выделить хореографию, так как она, никакое другое искусство, обладает огромными возможностями для полноценного эстетического совершенствования ребенка, для его гармоничного

развития духовного мира. Занятия танцем не только учат понимать, но и создавать прекрасное. Они развивают образное мышление и фантазию. Но, не смотря на выше перечисленные особенности хореографии, множество известных педагогов, хореографов, психологов, искусствоведов так и не смогли вставить хореографию в обязательную основу воспитания детей.

Наше время – эпоха пробуждения творческого сознания общества. Люди желают знать правду о прошлом своих народов, стремятся найти в истории ответы на злободневные вопросы бытия. Знания особенностей происхождения народов имеет фундаментальное значение не только для прояснения всех сторон их истории, языка, культуры, но так же и для лучшего понимания процессов происходящих в современном обществе.

Немного из истории. В 30—60-х гг. VII в. в Причерноморье существовало государственное образование Великая Булгария, но под ударом Хазарии, оно распалось. В 70-х гг. серебряные (нухрат) болгары переселились в Волго-Камье. Сувары на территории современного Дагестана имели свое княжество, которое с 60-х гг. 7 в. до 30-х гг. 8 в. находилось в зависимости от Хазарского каганата. После вторжения в 732—37 гг. на их земли арабов сувары перешли в Среднее Поволжье и разместились южнее болгар. В VIII в. в Среднем Поволжье возник болгарский союз племен, куда под главенством болгар вошли сувары и местные финно-угорские племена. В конце IX в. союз перерастает в Волжскую Булгарию, занимавшую обширные территории Среднего Поволжья и Самарской Луки.

В X — нач. XIII в. в процессе объединения болгарских и суварских племен, говоривших на языке с «ротацизмом», и ассимиляции ими части финно-угорского населения сформировалась новая волжско-болгарская народность.

В 1236 году Волжская Булгария, более тринадцати лет сдерживавшая продвижение монголо-татар на запад, была разорена ими под предводительством хана Бату (Батые). Территория Среднего Поволжья была включена в вассальный Золотой Орде Булгарский улус. Население постоянно подвергалось насилию, физическому уничтожению. По мнению историка В. Д. Димитриева, в XIII — начале XV вв. погибло около 80 % жителей бывшей Волжской Болгарии. Часть людей переселилась в Приказанье, Заказанье, а также в центральные и северные районы современной территории Чувашии. В 1438 году от Золотой Орды

откололось Казанское ханство, в составе которого кроме казанских татар оказались предки чувашей, марийцев, эрзян, удмуртов и башкир.

Многовековой опыт взаимодействия древних татар, чувашей, марийцев, удмуртов и башкир с природой воплощался и закреплялся в мифологических представлениях и обрядах. «Все эти обладают поистине уникальной обрядовой культурой... Хронологический диапазон источников с начала XIII века и по сегодняшний день». [10] Народные обряды, хороводы, вечеринки молодежи, посиделки, искусно сыгранные свадьбы включали большую художественную выдумку народов, заметную роль в них играет народная хореография.

Хореографический фольклор является доступной формой для запоминания, воспроизведения и коллективного творчества. Всё в нём - движения и позы человеческого тела, ритмика, рисунок несёт информацию о реальной жизни, человеческом характере, взаимоотношениях между людьми, их чувствах, мыслях, эстетических представлениях.

Танец, распространённый в быту, обладает национальной особенностью, проявляется в характере, музыкально-ритмической структуре и манере исполнения. Пляски народов Поволжья исполнялись в любое время года. В весенне-летние месяцы - во время свадеб, молодежных гуляний и игр. Осенью и зимой пляски проходили в избе на пирушках, посиделках и прочих увеселительных вечерах.

Например, чувашская пляска, как правило, являлась выражением радости, оптимизма, поэтому она начиналась в первую очередь там, где царило праздничное веселье. Подтверждение этому мы можем найти у И.Н. Юркина. «Чуваши действительно любят музыку, к тому же они и плясуны... Преимущественно пляшут на свадьбах, увеселительных вечерах и прочих гуляньях...» [11]. Нередко чуваше, придерживающиеся традиционных верований, свои пляски совершали во время поминок, обрядов жертвоприношения и других случаях. В народных танцах татар также всегда веселье, радость, грациозность девушек, мужество и достоинство юношей.

Танцевальная культура имеет свою цель в развитии, как народного творчества, так и профессионального искусства в целом. Хореограф, желающий работать в жанре народного танца, должен чутко относиться ко всему, что исполняется народом, даже если на

первый взгляд это покажется малоинтересным. Работая с фольклорным материалом, балетмейстер может изменять первоисточник, используя при этом основные движения и приёмы танца, создавая новый яркий вариант.

В настоящее время главной задачей становится не только сохранение и восстановление народного танца, сколько возможность придания традиционным танцевальным формам «нового дыхания», восстановления его как органического элемента национальной культуры.

Искусство народного танца — одно из наиболее древних. В основу танца лег ритм труда, труд явился причиной его возникновения как искусства. Народ красив в труде, поэтому танец, изображающий трудовой процесс, всегда выигрышен, потому, что там прославляется труд. На историю создания народных танцев всегда влияли трудовые навыки народа, особенности его быта, т. е. общественно-социальные и исторические условия развития данного народа.

Изучение основ народного танца помогает осознать непреходящую ценность народного творчества в возникновении и становлении различных жанров и форм хореографического искусства. Освоение богатства и многообразия народной хореографии способствует совершенствованию творческих способностей будущих специалистов-хореографов. Практика показала, что чем глубже и основательнее по знанию хореографа в народном творчестве, тем интереснее и продуктивнее его творческая деятельность.

Собирание, фиксация, изучение хореографического фольклора является очень важной задачей, поскольку его богатство нередко быстро уходит вместе с его носителями, людьми преклонного возраста. Общение с носителями даёт возможность сравнить соответствие народной традиции, опробовать своё творчество, а также стать свидетелем воспроизведения традиционного танца. Важную роль играют местные традиции, ведь каждый район имеет свой неповторимый стиль и манеру танца.

Передавая огромный опыт преподавания, приобщения к народному танцу, народному творчеству в процессе обучения, направлено на возрождение, сохранение и трансляцию культурных ценностей народов Поволжья. В этом мы видим благородную миссию профессорско-преподавательского состава всего Казанского государственного университета культуры и искусств.

Литература

1. Уфимцева Н.В. Культура и проблема заимствования // Встречи этнических культур в зеркале языка. – М.: Наука, 2002. – С.158.
2. Санлыер Д.Ф. Культурно-национальное мировидение через единицы фразеологического уровня: автореф. дис. докт. филол. наук. – Чебоксары, 2008. – С. 21.
3. См. Дуссалиева Э.А. Ассоциативное поле концепта «мужчина» (ир) в татарском языковом сознании // Культура общения и ее формирование. – Воронеж: Истоки, 2008. – Вып. 20. – С. 98.
4. См. Аминова А.А. Аксиологические особенности концепта «женщина» в русском, английском и татарском языках / А.А. Аминова, А.Н. Махмутова // Сопоставительная филология и полилингвизм: Сб. науч. тр. – Казань: Казан. гос. ун-т, 2003. – С. 19-26.
5. См. Ли Ли. Фразеология в русской языковой картине мира на примере концепта «дом» с позиции носителя китайского языка и культуры: автореф. дисс. канд. филол. наук. – М., 2006.
6. См. Замалетдинов Р.Р. Языковые реализации концептов материального мира и их национальная специфика (на примере *өй* и *йорт* в татарском языке) // Вопросы филологии. – 2004. – №2 (17). – С. 71-73.
7. Аглямова Г.Р. Духовные факторы развития социального потенциала села // Социальная сфера трансформирующегося общества / Под ред. М.А. Нугаева, Р.М. Нугаева. – Казань: АН РТ, 1997. – С. 13.
8. Бердяев Н.А. Судьба России. – М.: Мысль, 1990. – С. 23.
9. Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). – Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1960.
10. Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. – Чебоксары, 1994.
11. Юркин И.Н. Чувашские национальные пляски. – Казань, 1897-1898.
12. Милютин В.А. Чувашская народная хореография. – Часть I. – Чебоксары, 2002.

ЛЕКСЕМА «ЖЕН» В ГОВОРЕ ТАТАР НАГОРНОЙ СТОРОНЫ

Давлетшина Л.Х.

*Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

Татарское население нагорной стороны (Тау ягы), на субэтническом уровне вошедшее в состав смешанной подобласти, на уровне этнографической группы оказалось в общем

этнокультурном пространстве с татарами Предкамья. Тем не менее, следует подчеркнуть несколько обособленное положение рассматриваемого населения в культурном плане в рамках центрального района. По комплексу признаков Предкамско-Предволжский ареал образует единый этнокультурный район. Татарское население, имеющее культурные особенности, присущие этому району, может считаться отдельной этнографической группой. За ней целесообразно сохранить название центральной группы [1, с. 248].

Языковая и этнокультурная неоднородность центральной этнографической группы говорит о сложности ее этнических компонентов и древности ее формирования. Эта группа восходит, по меньшей мере, к периоду Казанского ханства. Некоторые из входящих в нее этнографических подгрупп отражают деление этого государства на «даруги», бывшие отдельными княжествами: южная подгруппа входила в состав Ногайской даруги, восточная – Зюрейской. Приказанская подгруппа по одним элементам культуры «тянет» к западной подгруппе, по другим - к южной. Возможно, что та ее часть, которая локализуется западнее Казани, совместно с западной (нагорной) подгруппой относились к Галицкой даруге. Этнографы высказывают предположение о том, что такое «раздвоение» приказанской подгруппы связано с проникновением в ареал ее локализации этнических групп кыпчакско-ногайского происхождения, сосредоточенных на территории Ногайской даруги Казанского ханства [1, с. 248]. Таким образом, рассматриваемый нами ареал представляет собой обособленную подобщность и по этнографическим и по языковым данным.

Важным источником для изучения истории, духовной и материальной культуры народа является лексический состав языка. Комплексное изучение этнокультурной лексики может существенно продвинуть нас в познании различных сторон общественной и социальной жизни человека. Она открывает перед исследователем широкую картину прошлого и настоящего, тем более, если речь идет о мифологической лексике языка. Данная тематическая группа является очень обширной. Под термином «*мифологическая лексика*» мы подразумеваем, названия мифологических персонажей, предикаты, описывающие основные действия и состояния мифологических персонажей и людей, подпавших под их влияние, а также названия процессов и состояний, связанных с мифологическими представлениями.

Нам кажется чрезвычайно актуальным вопрос о разработке диалектологии мифологии, поставленный в рамках Московской этнолингвистической школы. «Разнообразие славянской (в нашем случае татарской) народной изустной традиции в сфере обрядов, поверий и обычаев, т.е. диалектность духовной культуры, делает ее незаменимым и почти единственным источником для истории мифологических воззрений и форм, для диахронических мифологических штудий, для определения динамики развития отдельных мифологических систем, для их этнического, территориального и хронологического приурочения в прошлом» [2, с. 28]. В рамках данных исследований создаются этнодиалектные, этнолингвистические словари, которые можно назвать памятниками духовной и материальной культуры. В них отражается огромный объем этнокультурной информации, говорящей о разных сторонах жизни диалектоносителей. К сожалению, говорить о создании подобного рода словарей в татарской фольклористике пока рано. Некоторые попытки предпринимаются в трудах языковедов [3, 4], но единого словаря, отражающего всю этнокультурную лексику татарского народа во взаимосвязи с диалектами и этнической культурой носителя языка пока нет.

В данной работе мы попытались проанализировать мифологическую лексику татар нагорной стороны, связанную с наиболее активным персонажем нечистой силы «жен», который может свободно замещать некоторые персонажи, принимая на себя его специфические функции. Здесь «жен» выступает в качестве обобщенной фигуры для всей нечистой силы и легко смешивается то с Убыр, то с ходячим покойником и др. Вместе с тем широкое распространение имеют былички о положительных «жен», которые обучают людей религиозным знаниям. Наряду с функциями, свойственными для нечистой силы в целом, «жен» характеризуется набором собственных относительно устойчивых признаков. Одним из наиболее типичных можно считать мотив быличек, в которых нечистая сила накрывает столы на дороге для трапезы, а человек, наступивший на них, заболевает и может даже умереть. В татарскую мифологию данный персонаж проник вместе с принятием мусульманской религии и стал олицетворять нечистую силу в целом [5, с. 24].

Жен (джинн) – персонаж мусульманской мифологии. В Аравии известны ещё в доисламскую эпоху как

неперсонифицированные божества, которых мекканцы считали родственными Аллаху [6, с. 158] и ставили рядом с ним. Джиннам приносили жертву, к ним обращались за помощью. Согласно мусульманской традиции джинны созданы аллахом из бездымного огня и представляют собой воздушные или огненные тела, обладающие разумом. Они могут приобретать любую форму и выполнять любые приказания. Джинны связаны с Иблисом, некоторые из них уверовали в Мухаммада, поэтому джинны делятся на правоверных и неправоверных [7, с. 374].

Ниже представлены материалы к словарю мифологической лексики татар нагорной стороны. За основу взяты материалы, связанные с персонажем «жен». В основу словаря положен лексический принцип с элементами идеографического: выделяются пучки релевантных для персонажа признаков и функций. Если имя персонажа, приводимое в качестве заглавного слова, участвует в образовании устойчивых фразеологических оборотов, эти сочетания приводятся ниже в словарной статье более мелким шрифтом. Заглавные слова даются в том виде, в котором они зафиксированы в записях, далее приводятся перевод на русский язык или объяснение данного слова, а также варианты фольклорных текстов, записанных в традиции татар Нагорной стороны.

Жен – джинн (демонический персонаж, выступающий в качестве обобщенной фигуры для всей нечистой силы).

Элек күп булган жен. (Раньше было много джиннов).
(Республика Татарстан, Апастовский район, д. Багишево).

Жен бар ул, бар, женсез ни юк. (Джинны есть они, есть, без джиннов ничего нет) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Бакрче).

Ятам. Йемшек кенә нәрсә менә. Тотам, этеп жибәрә. Әни әйтә: «Нишлисең,» – ди. Менә шулай дип әйттем. Жен ул дип, әнкәй үз янына чакырды. (Лежу, мягкое что-то. Дотрагиваюсь, отталкивает. Мама говорит: «Что ты делаешь?») Ей сказала. Мама сказала, что это джинн и позвала к себе) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Тявгельдино).

Безнең бер күрше әби барие монда килгәчтен. Кояш баегач суыңы түкмә диде. Кыйблага каршы карап атма суны. Әгузе бисмиллаңы әйтеп ат, диде. Бисмилласыз аткан су диде, шишага женнар килеп тутырыр икән, үлгән чагында шул суны сиңа

күрсәтер икән дип әйтәләр ие инде. (У нас была бабушка-соседка. Она говорила, что нельзя выливать воду после заката солнца. Не выливай ее, в сторону киблы. Когда выливаешь, нужно произносить «Әгузе бисмилла». Воду, вылитую без бисмиллы, соберут джинны, наполнят ею бутылку и дадут выпить после твоей смерти) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Деушево).

Жен богаулану – наложить путы на джинов.

Хәзер богауландылар жәннәр уразада... Богаулана Уразада, анда гыйлем жәннәре генә кала. (Во время уразы на джинов накладываются путы. Остаются только мудрые джинны) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Тявгельдино).

Гыйлем жәннәре – мудрые джинны (доброжелательные персонажи нечистой силы) / **Мөселман жәннәре** – праведные джинны.

Ул шәйтани жәннәр бар, гыйлем жәннәре бар. Кайбер ишесе бик каты белгәчтен, моны гыйлем жәннәре өйрәткән дип әйтәләр иде әбиләр безнең. Менә догаларны бик белә, бик каты дин буенча белә инде. Аны төннә гыйлем жәннәре эртә дип әйтәләр ие әбиләр... Алары яхшыдыр, күрәсең, яхшыдыр. (Есть плохие джинны, а есть мудрые джинны. Если некоторые (люди) много знали, бабушка говорила, что их обучали мудрые джинны. Молитвы вот знает, по религии много знает. Говорят, что их ночью обучают мудрые джинны. Они хорошие, видимо, хорошие) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Черемшан).

Шәйтани жәннәр – джинны-шайтаны (вредоносные персонажи нечистой силы) / **Начар жәннәр** – плохие джинны.

Шәйтани жәннәр захмәтләр, ниләр эшли инде сиңа, начарлыклар эшли. Элек бит мунчаны иртә белән җагалар ие. Менә Югары Балтайда җен тыккан икән башын дип (әйтәләр иде), аның чәчләре дә югие, битләре дә әллә ниндие. Мунча җагарга баргач, башын тыгып куйган икән мунчага дип ишеткәнем бар. Утка тыккан икән ди-ди. Ничек үлмәгәндер. Чәче дә җугие, бите дә бик ни ие. Хатын-кыз. Менә шуңа күрә тамак кырып керергә кушканнар инде. (Джинны-шайтаны вредят тебе. Раньше баню рано топили. В Балтае говорили, что джинн засунул человека головой в печь. У него и волос не было, и лицо какое-то было. Когда пошел баню топить засунули его. В огонь засунули. Как он не умер. И волос не было, и лица. Женщина. Поэтому и говорят, что нужно

оповестить о том, что идешь) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Бакрче).

Жен табыны – стол, накрытый джиннами (участок дороги, грязное место, заброшенные дома при переходе через которые человека заболевает).

Жен табыннары була инде ул. Әшәке төштә була ул. Тизәкле, ниле. Берәү борчак чабырга барган. Бу шул төштә жатып йоклаган. Арбага тияп апкайттылар аны. Шунуң белән үлде дә ул. Без табын ничек корабыз, алар шулай кора икән. Ашап-эчеп утыра икән алар. Минем үземә дә очрады ул әжен табыны. Кыз чагында. Апалар безнең кич утыра. Апа әйтә бар әле гармунны аптөш әле ди. Кайтам, койма буена ак таиш үгән ие әле. Шул төшкә жәйттем, бөтен урам тулды халык белән. Жәен табыны шул булган. Бөтенесе кеше менә. Әнкәй чыкты да, нишлисең дип кычкырып әжибәрде. Урамда бер кеше калмады. Әнкәй әйтә: «Нишләп сикереп торасың анда». Әнкәй эндәшимәгән булса, нәрсә дә булса булган булыр иде». (Бываюу столы, накрытые джиннами. Они бываюу в плохих местах. В грязных. Кто-то пошел косить горох. Лег там и уснул. В телеге его привезли. Так и умер он. Как мы накрывам на стол, так же и они накрываюу. Едыт и пьют оказываеуся. И я наткнулась на такое место. Когда девочкой была. Сестры наши вечером выходяут гулять. Сестра мне сказала принести гармонь. Иду домой, около нашего забора белый камень был. Дошла до этого места, вся улица наполнилась людьми. Все люди. Мама вышла и закричала: «Что ты делаеушь?» Никого не осталось на улице. Мама говорит: «Почему ты прыгаеушь? Если бы мама не позвала меня, что-нибудь случилось бы») (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Бакрче).

Жен табынына очрау – встретить стол, накрытый джиннами.

Шуны ишеткәнем бар. Жәеннәр табынына очрадым. Кулукуллар таккан, атлар әжиккән, артымнан куаладылар дигәнне ишеткәнем бар. (Слышала кое-что. Повстречался стол, накрытый джиннами. С колоколами, с запряженными лошадьми за мной гнались говоряут) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. В.Балтаево).

Жен табынына басу – наступить на стол, накрытый джиннами.

Менә безнең авылда бер әби барие. Тормый торган нигез аркылы чыккан. Менә шул кояи баегач, тормый торган нигезләрдән чыгарга ярамый дип, силәшәләр иде әниләр. Ул телсез

калды, түлке бүтән сүзне айтми. «Эй, алла», аның бар сүзе. Менә аңа син сүз яшәсең, ул сиңа «Эй, алла», дип җавап бирә. Менә шул җәң табынына баскан дип айтәләр ие. (У нас в деревне жила бабушка. Она прошла через заброшенный дом. Родители говорили, что после захода солнца нельзя ходить в местах, где никто не живет. Он потеряла дар речи. Говорит только: «О, боже». Ты ей что-нибудь говоришь, а она тебе отвечает «О, боже». Говорили, что она наступила на стол, накрытый джиннами) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Багишево).

Җән жулы – тропинка джиннов (тропинка для нечистой силы).

«Тәрәзә төбе – җән жулы», - диләр. (Говорят, что подоконник – это дорога джиннов.) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Бакрче).

Тәрәзә төбенә ризык куймагыз, җән җәри торган урын. (На подоконник ничего не ставьте, место, где ходят джинны) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. В.Балтаево).

Алыштыру – подменить (подмена ребенка ребенком нечистой силы).

Бер хатын бар ие. Аның малае булган. Шулай бишеккә салган инде. Аның малаен җән алыштырган. Бишеккә салган, малай үзенеке түгел. Шулай малайны күтәрәп алган да, күтенә суга-суга ишек бусагасына илтәп куйган. Син үзеңнекен үзең апкит, минем үземнекен үзең китер дип айткән. Китерәп куйды ди. Җән иләмсез ди. Зәгыйфь була алар. Озак яшәми алар. Аның җәңына пычак я качы куялар малай башына. Килми инде аннан соң. (Жила одна женщина. У нее был ребенок. Положила она его в люльку. Ее ребенка подменил джинн. Смотрит, ребенок не ее. Подняла она его и, стукая по мягкому месту, отнесла на порог. Сказала: «Ты унеси своего, мне принеси моего». Принесла, говорит. Дитя джинна бывает некрасивым. Они долго не живут. Рядом с ребенком надо положить нож или ножницы. Не приходит потом) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Бакрче).

Иләшү – повадиться (о приходе нечистой силы к одинокой женщине).

Җән иләшкән булган икән бу хатынга. Ул табагачка атланып, сүгенеп куып чыгара икән аны ишектән. Өндә атланып-атланып, сикреп-сикреп йөри икән дә, ишек төбенә сөяп куеп, «Барыгыз чыгып китегез, күземә күренмәгез», дип сөяп куя икән ди. (Джинн повадился ходить к этой женщине. Она его прогоняла, сев на

ухват и бранясь. Садится на ухват и прыгает по дому, затем прислоняет его к двери и говорит: «Идите, уходите, не показывайтесь мне на глаза») (Республика Татарстан, Апастовский райно, д. Черемшан).

Кайсы кеше ирбез кала бит инде яшьли. Ирбез кала, аңарга иләшә диләр. Менә бездә бар ул аржакта бер хатын. Менә аңарга иләшкән диде әҗен. Бүтән кешенең малае булып килә ди әҗанына. Ясин чыгасы ди аңа. Аңар әҗиде кеше алып килеп укыталар ди инде әҗортта. Әҗиде көнгә хәтле укыйлар инде алар. Кайсы инде чатлыкка мылтыктан атарга кирәк дип тә әйтәләр. Куарга ди, ди. Ир кеше ата инде, ир кеше. Бар инде ул иләшкән кешеләр. Зәгыйфь калучылар да бар иләшкән ниҗә. (Некоторые смолоду остаются вдовами. Без мужа живет, к ней приходит говорят. У нас тоже была такая женщина. Вот к ней повадился ходить джинн. Приходит в образе ребенка другой женщины. Надо прочитать суру Ясин. Семь человек собираются в доме и читают. До семи дней они читают. Некоторые говорят, что нужно стрелять по углам из ружья. Чтобы прогнать. Мужчина стреляет, мужчина. Бывают такие люди, к которым повадился джинн. Больными остаются некоторые) (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Тьягельдино).

Сыптыру – погладить (нечистая сила забирает ребенка из чрева матери, погладив живот).

Ана карынында чагында әйтәләр аны. Менә шулай бер сыптырса, бала төшә ди, ди. Эчтән әҗен бер генә сыптыра ди ул. Аска таба сыптырып бала төшә ди. (Об этом говорят, когда ребенок в чреве матери. Вот так гладит и случается выкидыш. Джинн гладит живот. Гладит и случается выкидыш). (Республика Татарстан, Апастовский район, д. Черемшан).

Литература

1. Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2002.
2. Толстой Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С. 27-40.
3. Баязитова Ф.С. Керәшеннәр. Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. – Казан, 1997.
4. Баязитова Ф.С. Себер татарлары. Рухи мирас: гаилә-көн күреш һәм йола терминологиясе, фольклор. – Казан, 2001.

5. Мухаметова Г.Ф. Актуальные проблемы этнолингвистического изучения говоров региона Восточного Закамья Татарстана // Тюркологический сборник: материалы Всероссийской тюркологической конференции «Языки и литература тюркских народов: История и современность». – Елабуга: Изд-во ЕГПУ, 2006. – Вып 3. – С. 374-376.

6. Әхмәтҗанов М. Татар археографиясе. Сонгы елларда археографик экспедицияләр вакытында тупланган кулъязмаларның тасвирламалары. – Сигезенче кисәк. – Казан, 2011.

7. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Под ред. С.А. Токарева. – Т. 1. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2003.

ХОРОВОДНЫЕ ПЕСНИ РУССКИХ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЙ КОНЦА XX-НАЧАЛА XXI ВЕКОВ)¹

Данилова О.Н.

*Колледж культуры и искусств
им. И.С Палантая, Йошкар Ола*

Многочисленные фольклорные экспедиции разных лет свидетельствуют о существовавшем ранее широком распространении традиции вождения хороводов у русских Республики Марий Эл, являющихся частью русского населения Среднего Поволжья. По географическому признаку русское население Марийского края формировалось преимущественно в трех зонах, которые мы разделили на группы соответственно названиям уездов трех губерний (Казанской, Вятской и Нижегородской), на территории которых они располагались: васьурская, макарьевская, козьмодемьянская, царевкокшайская, уржумская, яранская группы.

Информаторы вспоминают, что хороводные традиции в русских деревнях Марийского края были очень развиты: «А хороводы, между прочим, были – это в любой праздник. В первую очередь хоровод, а потом уже танцы. Уж и стар и млад – все в хороводах» (Бражкина Л.И., 1927 г.р.) [4].

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-11-12601е «Обрядовая культура русского населения Республики Марий Эл: традиции и трансформации».

Молодежь с детства запоминала хороводные песни, чему способствовало коллективное времяпровождение: «В третьем классе я уже все песни знала. От старших – они водят хоровод, а мы около бегаем, а потом метров через 20 водим свой хоровод. Поэтому песни очень быстро запоминаются и очень много. Все перенимали от старших» (Власова Н.А. 1937 г.р.) [4].

Исчезновение традиции водить хороводы многие информаторы связывают с Великой Отечественной войной. «Ой, раньше мужчины-то как пели! А сейчас нет. Это вот уж после войны-то... А так всё по за кругу, выбирают, поют, и танцы все с мужчинами, ну, с парнями. Очень большое, красивое пение было все-таки. Вот когда по кругу выбирают девчат-то, бывает, среднего возраста мужчины ходят, веселья, смеху ради. Выйдет и старичок, девочку молодую выберет, ой, что поют, заглядывают, улыбаются» (Бражкина Л.И., 1927 г.р.) [4].

В Горномарийском районе (козьмодемьянская группа русских) некоторые информаторы 30-х годов рождения вообще отрицают, что во времена их молодости были распространены хороводы: «Не было у нас хороводов. Не водили здесь хороводы-то у нас. Ну, те, кто еще 24-25 годов рождения, они собирались на угоре, вроде и пели. А я-то помню тех, кто 26-27 годов, не раньше, мы уже советские песни пели, когда собирались» (Ефремова Ф.И., 1932 г.р.) [5].

На всей территории Республики Марий Эл бытовал линейный игровой хоровод «А мы просо сеяли» (царевококшайская, васьилсурская, уржумская группы) со следующими вариантами асемантического припева: «ай дид ладо», ай, дик ладо», «ай, дик ладом». Разыгрывался он традиционным образом – «стенка на стенку» с переходом участников из одного ряда в другой. Зафиксированы следующие варианты напева:

С.Ежово, Медведевский р-н, 2001 [3]

А мы про-су се-я-ли, се-я-ли, ай, ди-к(ы) ла-да, се-я-ли, се-я-ли.

Д.Горный Шумец, Юринский р-н, 1999 [6]

$\bullet = 112$



А мы про-со се - я-ли, се-я-ли, а мы про-со се - я-ли, се-я-ли,
ай, дик ла-дом, се - я-ли, се-я-ли, ай, дик ла-дом, се - я-ли, се-я-ли.

Как видно, второй вариант и по темпу и по форме песенного текста и напева приближен к плясовой песне.

Другим популярным игровым хороводом, разыгрывавшимся также традиционным образом по кругу, был хоровод «Хожу я, гуляю» (царевококшайская, уржумская, яранская группы). Бытовали следующие варианты припева: «Розочка алая», «Роза, роза, розочка, роза, роза алая», «Это роза, это цвет, это розовый букет!». Напев также варьировался:

*С.Шулка, Орианский район [1; 90]
Расшифровка Копыловой М.Л.*

$\bullet = 80$



Хо-жу я, гу-ля - ю вдоль по хо-ро-во-ду, э - та ро-за, э - та цвет, э - та ро-зо-вый бу-кет.

С.Ежово, Медведевский район, 2001 [3]

$\bullet = 104$



Е - щё я гу - ля - ю вдоль по ка-ра - ва - ю, ро - зоч - ка а - ла - я.

*Д.Тушнурята, Новоторъяльский р-н, 1990 (28)
Автор расшифровки не указан*



Я хо-жу, гу - ля - ю вдоль по ка-ра - ва-ну, ро - зо - чка а - ла - я.

Еще одним широко распространенным круговым хороводом является хоровод «Сяду, сяду на добра коня» (царевококшайская, уржумская, яранская группы). Этот хоровод чаще всего исполнялся на Троицу, девушки водили внутренний круг, а парни – внешний, в другую сторону. Наиболее полный текст этого хоровода приводит Копылова М.Л. (Копылова 21-22). Из него становится ясен

шуточный сюжет хоровода: молодец привозит жене в подарок платье (полушалок), но жена его не благодарит должным образом. Тогда он снова отправляется в Китай-город за подарком и привозит плетку, тогда жена мирится и целует его. Записаны следующие варианты напева хоровода:

С.Ежово, Медведевский р-н, 2001 [3]

♩ = 62



Ся - ду, ся - ду на доб - ра ко - ня, по - е - ду,
о - (и), я по - е - ду в Ки - тай го - род па - гу - ля - ти.

С.Ежово, Медведевский р-н, 2001 [3]

♩ = 78



Ся - ду, ся - ду на доб - ра ко - ня, по - е - ду
я по - е - ду в Ки - тай го - род по - гу - ля - ти.

С.Шулка, Оршанский р-н, 1987 [1; 21-22]

Расшифровка Копыловой М.Л.



Уж я ся - ду, мо - ло - дец, по - е - ду в Ки - тай - го - род,
я куп - ло мо - ло - дой же - не - по - да рок да

Из других записанных в разные годы хороводных песен широко распространенными на территории Республики Марий Эл являются «Кудряш, кудряш», «Со вьюном я хожу», «По за саду, по за зеленому», подробное описание вождения которых приводит Копылова М.Л. [2, с. 14-20].

В целом, анализируя корпус хороводных песен, записанных в разные годы, можно констатировать их общность с хороводными традициями всего среднего Поволжья. Но, несмотря на сходство на уровне поэтического текста, тем не менее, у разных групп русских Марийского края существуют локальные варианты мелодического распева с заметными отличиями.

Литература

1. Копылова М.Л. В поисках костяной иглы: Книга очерков и аутентичных фольклорных текстов из жизни вятской деревни XX века. – Йошкар-Ола, 2001.
2. Копылова М.Л. Песни поются для радости: Часть I. Село наше Шулкой зовут. – Йошкар-Ола.: Литограф, 1991.
3. Полевые материалы автора, 2001 г. Республика Марий Эл (Медведевский р-н, с. Ежово).
4. Полевые материалы автора, 2013 г. Республика Марий Эл (Мари-Турекский р-н, с. Косолапово).
5. Полевые материалы автора, 2014 г. Республика Марий Эл (Горномарийский р-н, с. Троицкий Посад).
6. Полевые материалы В.Н. Горбунова, 1999. Республика Марий Эл (Юринский р-н, д. Горный Шумец).
7. Русский фольклор Новоторъяльского района: Традиционный фольклор русского населения Новоторъяльского района Марийской ССР. – Йошкар-Ола, 1992.

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ-АНТИГЕРОИНИ В РУССКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

*Джафарова Ш.
Институт фольклора НАНА, Баку*

Сказка является одним из важнейших жанров русского фольклора. Особое ее место подтверждается существованием выделившейся из фольклористики специальной дисциплины, предметом которой стала сказка во всем ее жанровом многообразии— сказковедения [1, с. 325]. Сказка – продукт своей эпохи, она изменяется во времени, народная мысль вносит свои поправки. По определению В. Я. Проппа, «изучение сказки — не столько частная дисциплина, сколько самостоятельная наука энциклопедического характера. Она немыслима без истории народов мира, этнографии, истории религии, истории форм мышления и поэтических форм, языкознания, исторической поэтики. Становление сказковедения происходило в Германии, Франции, Финляндии и др. странах. В России зарождение его связано с деятельностью, прежде всего, собирателей и издателей данного фольклорного жанра — А.Н. Афанасьева, И.А. Худякова,

Д.Н. Садовникова, Н.Е. Ончукова, Д.К. Зеленина, Б.М. и Ю.М. Соколовых и др.» (2, с. 4-5).

Данную статью мы хотим посвятить образам женщин в русских народных сказках, которые несут не положительную, а отрицательную коннотацию в произведениях. Отрицательные женские образы в русских народных сказках, также, как и положительные, будут рассмотрены по разрядам, установленными Афанасьевым. В настоящей статье образы женщин-антигероинь рассматриваются также в трех больших группах сказок: 1) сказки о животных; 2) фантастические (мифологические), или волшебные сказки; 3) новеллистические сказки.

Образ женщины в сказках о животных воплощается в различных животных женского пола, основным из которых является лиса. Излюбленным героем русских сказочных историй о животных, как, впрочем, и всех восточнославянских сказок, сделалась лиса - Лиса Патрикеевна, лисица - маслена губица, лиса-кумушка, Лисафья. Ее проделки и проказы стали основой многих сюжетов. Она обманывает мужика, прикинувшись мертвой; чуть не губит волка, научив его ловить рыбу хвостом («Лиса и волк»); она пользуется доверчивостью петуха («Кот, петух и лиса»); выгоняет зайца из лубяной избы («Лиса и заяц»); меняет скалку на гусочку, гусочку на овечку, овечку на бычка; грозит дрозду съесть птенцов, заставляет его поить, кормить и даже смешить себя («Лиса и дрозд») [3]. Лиса выходит замуж за Кота-воеводу в надежде прибрать к рукам власть во всей лесной округе («Кот и лиса»); пытается научиться летать («Как лиса училась летать»). Лиса велит волку идти к присяге, чтобы увериться, действительно ли на овце кафтан-то волчий. Подвела его к капкану и говорит: «Целуй присягу». Волк сдуру сунулся в капкан и попался («Овца, лиса и волк»). Лиса крадет припасенный мед («Медведь и лиса») [3]. Лиса - притворщица, воровка, обманщица, злая, неверная, льстивая, злопамятная, ловкая, мстительная, хитрая, корыстная, расчетливая, жестокая. Во всех сказках она всюду верна себе. В литературе о сказках можно встретить утверждение, что сказками о животных, в том числе и теми, которые говорят о плутнях хитрой лисы, народ как бы осудил общечеловеческие пороки. Реальных прототипов художественного образа лисы надо

искать среди тех людей, мораль и образ жизни которых были глубоко чужды людской массе. Сатирической направленностью сказок о лисе объясняется, почему они с особым удовольствием рисуют сцены лисьих неудач. Приключения животных спроецированы на людскую жизнь - и человеческим смыслом они-то и интересны.

Таким образом, можно сделать вывод, что образ женщины в сказках о животных воплощается в основном в образе лисы, которая является отрицательным героем. Лиса наделяется такими эпитетами как притворщица, воровка, обманщица, злая, неверная, льстивая, злопамятная, ловкая, мстительная, хитрая, корыстная, расчетливая, жестокая.

Теперь рассмотрим женские образы в волшебных сказках. Все женские персонажи волшебной сказки четко делятся на возрастные группы: старуха, девица, девочка. Сверхъестественные существа представлены обширной группой антропоморфных персонажей (Яга, ведьма, волшебница, чаровница и т.д.). Надо, однако, отметить, что внешний облик сверхъестественных существ очень часто носит неопределенный характер. Нас, прежде всего, интересуют образы антигероинь - Яги и Ведьмы (колдуньи).

Слово «Яга» - огрубленное «Яшка». Яша в славянских песнях называли ящура - некогда жившего на земле и исчезнувшего прародителя всего живого; отсюда наше более понятное - пращур. Баба Яга изначально - прародительница, очень древнее положительное божество славянского пантеона, хранительница (если надо - воинственная) рода и традиций, детей и около домашнего (часто лесного) пространства. В период насаждения христианства всем языческим божествам, духам, в том числе и оберегавшим людей (берегиням) придавались злые, демонические черты, уродливость внешнего вида и характера, злые намеренья. В этом приняли участие и недалекие мусульмане арабы. Они наблюдали ритуал, когда женщина, изображающая Ягу, клала младенцев в печь. В печи была камера, куда не попадал ни огонь, ни жар. Это был ритуал очищения огнем, но арабы всем говорили, что Баба Яга - ест младенцев. Так языческая строгая прародительница была превращена в злобного демона, которым пугают наших же маленьких детей [4, с. 149].

В древности Баба-Яга была одной из мифологических персонификаций смерти. Она имела облик змееподобного существа разрушительной, хаотической природы. Баба-Яга, вероятно,

считалась хозяйкой мира мертвых, мира тьмы. Ивана она узнает как живого по запаху. Но есть еще другая причина, почему яга воспринимает Ивана по запаху. Хотя в русской сказке этого никогда не говорится, но все же можно установить, что она слепая, что она не видит Ивана, а узнает его по запаху. Под «слепотой» понимается не просто отсутствие зрения. На ее принадлежность к «темным» силам указывает то, что она является слепой, то есть «темной». Она обитает в дремучем и непроходимом лесу, где нет света. Одна постоянная черта яги - костеность. Костяная нога связана с человеческим обликом яги, связана с антропоморфизацией ее. Костяная нога позволяет соотнести Бабу-Ягу с вредоносными и смертоносными персонажами, потому что они, как правило, имеют «дефекты» тела, чаще всего ног. В волшебных сказках Баба-Яга больше стала известна как старуха-волшебница, которая всегда готова вредить герою, а в своих помыслах способна и съесть его. Признаки ее «прошлого» красноречиво говорят об этом: «забор вокруг избушки из человеческих костей, на заборе - черепа, вместо засова - человеческая нога, а вместо запоров - руки, замок заменяет рот с острыми зубами» [3, с. 104]. Зловещая избушка Бабы-Яги расположена на границе «своего» и «нездешнего» пространства. Недоступность избушки, которая обращена к лесу передом, а к герою задом, свидетельствует о том, что она скорее принадлежит миру мертвых, а не живых. Только чудодейственные слова заставляют избушку развернуться [5, с. 56].

Вот как описывает Бабу-Ягу исследователь древней языческой культуры славян Глинка: «Это очень злая, старая и мощная колдунья или волшебница вид у нее страшной. Она не столько в аде живет, сколько на этом свете. Дом ее избушка на курьих ножках, стоит и сама поворачивается. Древние наши богатыри всегда её нахаживали лежащею на лавке; нос ее висит через грядку (шест в избе для вешания укрепленный). Сия старая колдунья не пешком ходит, но разъезжает по белу свету в железной ступе (т.е. колеснице самокатной); и когда она в ней прогуливается, то понуждает оную бежать скорее, ударяя железною же палицей или пестом. А чтоб для известных ей причин не видно было следов её, то заматаются они за нею особенными к ступе проделанными мелом и помелом» [6, с. 38].

Баба-Яга имеет свой род, хотя «родственники», как правило, живут друг от друга на значительном расстоянии. Известно, что у

нее есть три сестры - Ягишны. Ее братья (или сыновья) - шести-, девяти- и двенадцатиглавые Змеи. Упоминается сын Бабы-Яги Олешка-коротенькая ножка или три сына: Сини, Вези, Пузи, которые в сказках отождествляются с чертями.

Исследуя русские народные сказки, было выявлено, что есть следующие типы злой колдуньи: Баба-Яга – воительница, сражающаяся с героями и побеждающая многих из них; Баба-Яга – похитительница, уносящая детей, которых она пытается изжарить; Баба-Яга – дарительница, к которой приходит герой (героиня). Она выпрашивает и дарит предметы, обладающие Волшебной силой; Баба-Яга – советчица (она сама ничего не делает для героя, но указывает, к кому обратиться за помощью); Яга – повелительница сил природы и животного мира (Яга повелевает утром, вечером, ночью; ветром, волками, медведями, другим лесным зверьем); Яга – охранительница (покровительница), следящая с помощью своих волшебных помощников (совы, блюдечка и проч.) за похождениями героя, и дарительница; Яга – прародительница (мать-бабка для нескольких своих дочерей, внушек-ягишн) [3]. В основном сказка знает три разные формы Яги. Она знает, например, Ягу-дарительницу, к которой приходит герой. Она его выпрашивает, от нее он (или героиня) получает коня, богатые дары и т.д. Иной тип - Яга-похитительница. Она похищает детей и пытается их изжарить, после чего следует бегство и спасение. Наконец, сказка знает еще Ягу-воительницу. Она прилетает к героям в избушку, вырезает у них из спины ремень и пр. Каждый из этих типов имеет свои специфические черты, кроме того, есть черты, общие для всех типов [7, с. 53].

Яга-дарительница при приходе Ивана находится в избушке. Она, во-первых, лежит. Лежит она или на печке, или на лавке, или на полу. Далее, она занимает собой всю избу. «Впереди голова, в одном углу нога, в другом другая» [3, с. 102]. «На печке лежит баба-яга, костяная нога, из угла в угол, нос в потолок врос» [3, с. 137]. Крылатые фразы Бабы-Яги: «Чую, чую – человечьим духом пахнет!» «Покатаюся, поваляюся, человечьего мясца поевши» «Много будешь знать – скоро состаришься!» Верные слуги бабы-Яги: кот Баюн, Полкан, Ворон, Гуси-лебеди. Друзья: Леший, Кикимора, Соловей-разбойник, Черти, Кощей бессмертный, Лихо одноглазое.

В волшебных сказках описывается несколько образов Бабы Яги: образ Бабы Яги может быть как положительным, так и

отрицательным; в современных сказках Баба Яга чаще всего – положительный герой. Она помогает герою, но не всякому, а лишь тому, кто достоин. Пройдя все этапы исследования, мы пришли к выводу, что *Баба Яга* – одно из самых известных и таинственных существ на Земле. Она не всегда бывает злая и коварная, часто помогает герою, но она существо более опасное, обладающее куда большей силой, потому что живет она в дремучем лесу, на границе мира живых и мертвых и принадлежит к двум мирам. Отсюда ее безграничные возможности.

Подчас огромные размеры Бабы-Яги позволяют соотнести ее с другим женским персонажем русских сказок – *Лихом Одноглазым*, представлявшимся некогда бабой-великаншей – она пожирает людей и покоится на ложе из человеческих костей, голова ее лежит на покути, а ноги упираются в печку. Если Лихо встанет, то будет ростом выше леса. Но иногда выглядит обыкновенной женщиной, правда, с одним глазом. Встреча с ней приводит к потере парных частей человеческого тела (рук или ног), а то и вовсе к гибели. Однако женщина-великанша Лихо сама не воплощает смерть, а ревностно ей служит. Это подтверждается древним обычаем – во время тяжелых эпидемий и больших несчастий разводили жертвенные костры на изображениях одноглазого женоподобного существа, то есть «жгли» не саму Смерть, которую в таком случае следовало представлять в виде чучела, а того, кто ей способствует. Позднее Лихо стало также воплощением плохой, несчастной доли, горя, нагрянувшей на человека беды [8].

В сказках также есть образы, обладающие так называемой Нечистой силой. Условно можно выделить два разряда Нечистой силы. К первому относится та, что приносит человеку исключительно зло: щекочет до смерти, насылает болезни и бессонницу, похищает детей, соблазняет женщин, вызывает неотвратимые наваждения и кликушества. Ко второму – та, что в зависимости от поведения и деятельности человека творит как злые козни, так и помогает по хозяйству, дает полезные советы и чудодейственные средства, обучает мастерству, предупреждает о бедствиях.

Наиболее опасной для людей Нечистая сила считается в Зимние святки, в ночь на Купалу, а также в полночь, в полдень, между заходом и восходом солнца. Отдельные персонажи активизируются в особое время: в русальную неделю – русалки, в Зимние святки – кикиморы, в конце святок – шиликуны.

Непосредственно связанными с нечистой силой представлялись *колдуны* и *ведьмы*. На один признак будет отличаться от Яги *ведьма*, которая, сохраняя все эти атрибуты, локализована не в лесу, а в «ином царстве». В качестве следующего звена этой цепи может рассматриваться *колдунья*, обладающая способностью «оборачивать» человека животным и подменяющая истинную невесту или жену героя своей дочерью, но локализованная в «своем царстве». *Мачеха же* - представитель «чужого», но уже в рамках семьи.

На примере известной нам с детства русской народной волшебной сказки «Морозко» можно увидеть яркие образы женщин-антигероинь – *мачеху* и ее *родную дочь*. Основные герои сказки «Морозко» однозначно делятся на положительных и отрицательных. **Главная идея сказки** – воздаяние по делам, торжество справедливости (смирение и незлобивость вознаграждаются, а гордыня и злоба будут наказаны). Главная героиня сказки – падчерица, девушка трудолюбивая, услужливая и кроткая – «социально ущемленный персонаж» в доме мачехи, которой она никак не могла угодить.

По канону волшебных сказок героиня покидает дом, прежде чем найти свое счастье. Причина – выгоняет антигерой-вредитель (*мачеха*): «Вот мачеха и придумала падчерицу со свету сжить. — Вези, вези ее, старик, — говорит мужу, — куда хочешь, чтобы мои глаза ее не видали! Вези ее в лес, на трескучий мороз». Кротко ведет себя падчерица в лесу, когда заглавный герой сказки – Морозко – испытывает ее характер, все усиливая и усиливая мороз. А ответы девушки приветливы, несмотря на жгучий мороз. За это Морозко жалеет девушку и щедро одаривает. Богатства в награду – характерный прием народных сказок. *Мачеха*, властная, завистливая и жадная, увидев падчерицу невредимой да с богатыми подарками, велит старику везти ее родную дочь (*антигероиня*) на тоже место в лес. Основная причина такой зависти понятна из слов собачки: «Старикову дочь в злате, в серебре везут, а старухину замуж не берут» [3, с. 57]. Именно за приданным старуха и отправляет родную любимую дочь на мороз. Ситуация в лесу повторяется: появляется Морозко и подвергает девушку троекратному испытанию холодом. Та, однако, не наделена ни добротой, ни кротостью и преисполнена гордыни. Ответы ее грубы и непочтительны, и Морозко жестоко наказывает эту героиню: она погибает от холода.

Таким трагическим финалом народная сказка «Морозко» показывает читателю насколько жестоко народ осуждает зависть, жадность, злобу и угнетение слабого и незащищенного, какой была падчерица. Поведение отрицательных героев сказки, мачехи и ее родной дочери, вызывает отторжение злобы и несправедливости в детской душе. А наказание, которое понесла девушка, воспринимается как торжество справедливости.

А теперь рассмотрим еще один популярный женский образ в сказках – *ведьма*. А.Н. Афанасьев так исторически объясняет феномен ведьм: «Мало-помалу, путем чисто фактическим, начинают выделяться из народа люди, одаренные большими способностями и пользующиеся потому большим влиянием. Действуя более или менее под религиозным увлечением, они являются народными учителями и предвещателями: им понятен смысл древних мифов и религиозного языка, они в силах разгадывать и объяснять всякие приметы и гадания, они знают таинственную силу трав и очищений, они могут совершать все чародейною силою заговора... К подобным вещим людям и начинает прибегать народ в нужде, для испрошения помощи и совета» [8, с. 74].

В дохристианском язычестве слово «ведун, ведьма» - означало сведующее сословие (позже роль, которого перешла к монахам, имеющим тайное знание). Вредоносность ведьмам стала приписываться христианами проповедниками. Ведьмы для них являются конкурентами. Сведущих в магии людей и владеющих опасными знаниями и умениями во все времена опасаются. Отсюда ксенофобия к ним. К ведьмам стали относить жриц и сторонников языческих культов, божества которых снизились в христианском мировоззрении до уровня нечистой силы. Ведьмы являются одним из основных персонажей в демонологии восточных и западных славян. По народным представлениям ведьмы несли в себе две сути, иногда совершенно независимые друг от друга – человеческую и демоническую [9].

Выделялись три категории ведьм: «черные», творящие зло, «серые», которые могли совершать и злые и добрые дела, а также «белые», помогающие человеку. Ведьмы владели даром целительства, занимались знахарством, знали секреты лечебных трав, помогали при родах. Считалось, что ведьмы могли предсказывать будущее, делать как лекарства, так и яды с приворотными зельями. Ведьмы лечили, но в то же время они

могли навредить, как говорят в народе, навести «порчу» на людей, домашних животных, растения продукты и т.п., в результате чего люди и животные болеют, гибнут, новорожденные не спят по ночам, плачут, домочадцы ссорятся, свадьбы расстраиваются, продукты портятся, нитки рвутся, работа не удаётся. На Украине и в Карпатах верили, что Ведьмы могут наслать град, ураганные ветры, наводнения, пожары, похитить небесные светила, вызвать засуху и др. бедствия. Они наделялись способностью оборотничества, могли летать по воздуху, оживлять любой предмет, делаться невидимыми [4, с. 226-227].

В Средние века сотни тысяч женщин были жестоко замучены только за то, что они владели знаниями о воздействии на человека того, чем сегодня занимается психология, медицина, фармакология, биология. К характерным символам устрашающей сущности ведьм относятся: ночные птицы (совы, сычи), в которых ведьмы могут превращаться, жабы, змеи, черные кошки. Атрибутами Ведьм считаются: помело, кочерга, волшебные травы и т. п.

По поводу внешности ведьм существовали разные представления. На севере России считалось, например, что ведьма – это безобразная старуха, которая при желании может превратиться в молодую привлекательную женщину. А у южных славян, на Украине, например, считалось, что ведьма пребывает в облике юной красавицы – девицы или молодой женщины, но внутренняя её сущность – вредная жуткая старуха, в которую она превращалась, когда уже успевала заманить в свои сети душу мужчины. Именно так описывается самая очаровательная ведьма в русской классической литературе – гоголевская Панночка из повести «Вий». Однако необходимо отметить, что, не смотря на различие в последовательности перевоплощений у обоих народов отмечен этот вневозрастной статус ведьмы [10].

Главные сборища ведьмы устраивают трижды в году: во время встречи весны, в ночь на Купалу и в Зимние святки. У разных славянских народов распространено представление о Лысой горе, которая привязывалась к каким-то местным горам. По русскому поверью, ведьмы постоянно хранят воду, вскипяченную вместе с пеплом, и когда необходимо лететь, сбрызгивают себя ею. Хотя у русских нет сюжетов, связанных с Лысой горой, рассказы о летающих ведьмах достаточно известны.

Особенно опасными ведьмы становятся во время календарных праздников, когда их вмешательство могло повредить урожаю. Полагали, что 18 января у всех ведьм праздник, и поэтому люди принимали в полночь знахаря, противника ведьм, чтобы заговорить трубы и насыпать на загнетку золу из семи печей. Для отвращения ведьмы забивали клинья под князек - гребень двускатной крыши. Подобные обереги устраивали у изгороди на краю села. Ведьма, подлетая к изгороди, либо убивает себя, либо улетает в другое место [11, 12].

В сказках и народных преданиях ведьмы могли летать верхом на помеле, на козле или свинье, в которых они могли превратить человека. Метла (помело) была основным символом и атрибутом ведьм, которые летали на ней на свои мифические шабаши на горе. Кроме того, в качестве «верховых животных для перемещения по воздуху» мы находим также изображения ухватов, скамеек или иных домашних предметов.

Обычно читая сказки, дети боятся ведьмы, прежде всего, потому, что она воплощает для них страшный образ «пожирающей матери». Для ребенка как бы существуют две матери – «хорошая» и «плохая», что находит отражение в детских сказках, например, в русской народной сказке «Волк и семеро козлят». Когда козлятам хорошо, мать для них – это добрая коза, которая «молочка принесла». Когда им плохо (в сказке коза уходит от козлят в лес), мать превращается в «пожирающего» волка.

В отрицательном аспекте Ведьма скрытна, агрессивна и коварна. Поэтому в сказках ведьмы часто живут вдали от людей в качестве отшельниц - в лесу или на болоте (лес, болото – символы глубоких слоев бессознательного). Например, в «Сказке Ведьма и Солнцева сестра» в образе ведьмы, оказавшаяся в лесу, сестра Ивана, которая погубила родителей, а после брата собиралась съесть. Но как всегда добро побеждает зло, брат, очутившись в теремах Солнцевой сестры, спасся от сестры-ведьмы [8]. А в сказке «Ивашко и ведьма» ведьма, живущая на болоте, крадет Ивана и хочет съесть, но герой благодаря гуси-лебедям удается бежать от злой ведьмы [8]. В жизни обращение «Ведьма» чаще всего ругательное. Ведьм не любят и боятся (скорее боятся, поэтому не любят!) Она абсолютная эгоистка! Но, иногда, Ведьмы помогают героям. Помогающая ведьма отличается от феи, прежде всего тем, что все равно учитывает в первую очередь свои

собственные интересы, и в случае расхождения их с целями тех, кому она помогает – помощь ведьмы прекращается.

В своем позитивном аспекте Ведьма (ведущая, ведунья) ощущает связь с землей, черпает из нее силы, живет сообразно сезонным природным ритмам, имеет дар целительства, владеет знаниями о магических свойствах корней, плодов, деревьев и животных. Она проницательна, интуитивна, тонко понимает человеческую душу, ведает тайнами природной женской силы.

В наше время образ ведьмы иногда берется в качестве символа определенных течений в феминистском движении, означающем протест против засилья мужского начала - мужского «тоталитаризма», мужского «шовинизма» - в обществе. Для феминисток ведьма - символ самостоятельной, автономной женщины, имеющей доступ к тайному знанию о соках и силах природы, которая колдует.

В бытовых сказках образ женщины нашёл своё воплощение в трёх основных типах: 1. Сказки о мудрой женщине; 2. Сказки о глупых женщинах; 3. Сказки о злых и неверных женах. В настоящей статье мы рассматриваем только второй и третий типы сказок, потому что в первом типе сказок отражены положительные образы женщин.

Сказки о глупых женщинах

Глупостью отличаются, например, старухи, даже если они добрые и сердобольные. Такая старуха пускает к себе ночевать солдата, который называет себя «Никонец, с того свету выходец». С ним она посылает для своего умершего сына на тот свет холста, денег и всякого добра [3, с. 391]. К этой же группе сказок относятся истории о господах и слугах, людях низкого социального положения: об одураченном барине, о богатом хозяине, нанявшем работника, о барыне, обманутой хитрым крестьянином, и другие истории. Легкий комизм, свойственный новеллистическим сказкам об отношениях неверной жены и одураченного мужа, в сказке о барине и плотнике уступает место жестокому, даже мрачному юмору. Сказка не ведает жалости к барину. Сказки высмеивают, вышучивают, обличают, наказывают господина за жестокость, спесь, жадность, безделье и глупость. («Барин и мужик»). Барыня так же глупа, как и барин. Она верит хитрому кучеру, который вызвался высидеть пятьдесят черненьких цыплят. Прошло три недели, не терпится барыне увидеть высиженных кучером цыплят. Послал он ей двух, взятых из-под наседки, и через барыню

служанку велел передать: «На цыплят долго любоваться нельзя. Поскорее верните назад - сердце ломит» («Барыня и цыплятки») [3, с. 56; 13, с. 479]. В этой группе сказок часто употребляемые эпитеты - *глупая, дурная, безмозглая, тупая* и пр. Как можно видеть, все эти слова несут отрицательную коннотацию.

Сказки о злых и неверных женах

В особую тематическую группу могут быть выделены сказки, в которых выведены строптивые, ленивые, злые и неверные жены. Такие сказки окрашены сатирически. В них отмечены некоторые отрицательные стороны семейного быта патриархальной деревни. К сказкам о злых женах относится, например, такой сюжет, как «Злая жена в яме» [3, с. 433 - 437]. Муж, чтобы избавиться от своей злой и сварливой жены, сбрасывает ее в яму к чертям. Через некоторое время он приходит к этой яме и видит, как черти один за другим из нее вылезают, так как не могут выдержать соседства этой женщины. Много сказок имеется о ленивых, упрямых и строптивых женах. Муж ищет труп утонувшей жены, идя вверх по течению, так как он убежден, что она и после смерти все делает наперекор [3, с. 439]. Такая жена лучше даст себя похоронить или утопить, но никогда не согласится с мужем [3, с. 440]. Женщина еще в девичестве отличается строптивостью. Жених или молодой муж берется ее исправить и делает это весьма решительно: он запрягает ее в сани вместо лошади и приезжает на ней к своему тестю («Укрощение строптивой» Шекспира) [3, с. 519]. В числе сказок о неверных женах намечаются две группы. В одних неверная жена обличена, торжествует муж, наказывающий свою жену, в других, наоборот, ловкая жена проводит своего мужа, который остается в дураках. Большой популярностью пользовалась также сказка «Никола Дупленский». Жена спрашивает у дерева, как ей избавиться от мужа. Муж отвечает ей из дупла вместо святого Николы, а затем убивает ее любовника [3, с. 446]. Как видим, основная характеристика женщин в этих сказках - это *ленивая, упрямая, строптивная, неверная, неумелая*.

Итак, в результате анализа было выявлено, что в бытовых сказках образ женщины - антигероини нашёл своё воплощение в двух основных типах: 1. Сказки о глупых женщинах. Основные эпитеты этой группы сказок - *глупая, дурная, безмозглая, тупая* и пр. и 2. Сказки о злых и неверных женах. Женщина в этих сказках характеризуется при помощи эпитетов *ленивая, упрямая,*

строптивая, неверная, неумелая. Все эти определения носят отрицательную коннотацию.

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать вывод, что женские образы в русских народных сказках олицетворяют, с одной стороны, желанную цель - это безликая принцесса, которую герой получает как вознаграждение; с другой стороны - основное затруднение на пути к цели - безобразная колдунья. Отсюда следует, что образ женщины одновременно и манит, и пугает, воплощает в себе как злое, так и доброе начало. Сказки еще раз нам напоминают, что добро и зло в этой жизни живут рядом, но добро всегда побеждает.

Литература

1. Бараг Л.Г. Сказковедение // Восточнославянский фольклор: словарь науч. и нар. терминологии. – Минск, 1993.
2. Пропп В.Я. Русская сказка. – М., 2005.
3. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки в трех томах. – М.: Гослитиздат, 1958.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская Энциклопедия, 1991.
5. Назиров Р.Г. Избушка на курьих ножках // Фольклор народов РСФСР. Фольклор и этнография. Общее и особенное в фольклоре разных народов: межвуз. науч. сб. – Уфа: Башкир. ун-т, 1990.
6. Валишеский К. Царство женщин (Репринтное воспроизведение издания 1911 г.). – М., 1989.
7. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Ленингр. ун-т, 1986.
8. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: в 3 т. / подгот. Л.Г. Бараг, Н.В. Новиков; отв. ред. Э.В. Померанцева, К.В. Чистов. – М.: Наука, 1984-1985.
9. Василец Т.Б. Мужчина и женщина – тайна сакрального брака. Очерки по инициационной терапии // <http://www.inits-terapiya.narod.ru>.
10. Орлова М.И., Обухов Я.Л. Ведьма // Символ и драма. – 2000. – № 2.
11. Энциклопедия русской магии. – М., 1999.
12. Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. – СПб., 1880.
13. Аникин В.П. Русское устное народное творчество: учеб. – М.: Высш. шк., 2001.

АКТУАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРНО-ЭСТЕТИЧЕСКИХ ДЕТЕРМИНАНТ В КОНЦЕПЦИИ РАЗВИВАЮЩЕГОСЯ ТУРИЗМА ТАТАРСТАНА

*Додонова С.Г.
Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Туризм становится мощной индустрией. С активной деятельностью Томаса Кука, как основоположника современного туризма, создателя первого туристического агентства и множества филиалов, приобрел массовый характер. Основным международным документом, в котором зафиксированы нормы и принципы отношений государств в области туристической деятельности, в настоящее время является Хартия туризма.

Туристская среда включает в себя человека, природу, общественные отношения и культуру. В связи с тем, что туризм является достоянием всего человечества, Софийская Хартия туризма призвала государства и общества в интересах настоящего и будущего поколений всемерно защищать туристскую среду, способствовать росту туристского сознания и содействовать взаимоприемлемым и взаимообогащающим формам контактов посетителей-туристов с местным населением.

Культура представляет собой определенную систему, в которой существует прошлое (в виде традиций), настоящее и будущее (в виде творческой переработки культурных достижений прошлого). Творческие возможности человека реализуются в определенных ценностях. Совокупность материальных и духовных ценностей и процесса деятельности человека в системе складывающихся отношений образует культурное пространство. Человек также является культурной ценностью. Его творческие возможности (от природных задатков до эстетических идеалов, от эмоционально-чувственных переживаний до интеллектуальных процессов) формируются, развиваются и реализуются в культурообразующем пространстве.

Культурный туризм каждого народа предполагает знакомство с особенностями и спецификой своей культурой, что дает ему быть уникальным, интересным и практически неповторимым. Знакомство со специфическими особенностями другой культуры всегда познавательно, формирует новые впечатления, эмоций,

духовно обогащает. Соответственно, культурный туризм логично предполагает и такую составляющую как народная. Народная культура - понятие собирательное, не имеющее четких границ, может включать: 1) культурные пласты разных эпох от глубокой древности до наших дней [2, с. 295]; 2) все формы культуры – предметные результаты деятельности народа (произведения искусства, нормы морали и права, машины, сооружения и т.д.); 3) способности народа, реализуемые в деятельности (знания, умения, нравственное и эстетическое развитие, мировоззрение, форма общения и т.д.). Культура одного народа сохраняется и передается в определенных рамках посредством естественных способностей человека - памяти, речи, слуха, языка и т.п. [3, с. 619], мало известна для представителей других народных культур, что вызывает тягу к ее познанию и освоению. Следовательно, народная культура, как одна из составляющих культурного туризма, вносит определенную конкретность, придает некий оттенок, шарм в реализации культурных потребностей.

Эстетическая культура является важным компонентом духовной структуры личности. Уровень ее развития определяет творческая направленность культуры личности в деятельности, мировоззрении, в особом отношении к окружающей действительности и к себе. Способность человека переживать, испытывать эстетические эмоции, чувства позволяет реализовать заложенный природный потенциал в мире культуры.

В отечественной литературе эстетическая культура имеет несколько определений. Авторы И.Константинов, А.Радугин, О.Кривцун, Ю.Борев, В.Самохвалова и другие в своих определениях раскрыли многогранность эстетической культуры: характерный уровень, масштаб и устойчивые формы, ее духовную направленность, рассмотрели интеграцию эстетики и культуры. Это позволяет рассматривать эстетическую культуру как «умение расшифровать и организовать эстетический опыт, предвидеть перспективу развития своего пребывания в мире, определить тенденции общего процесса своего взаимодействия с ним, корректировать промежуточные результаты» [5, с. 43-44].

Эстетическое – неотъемлемая сторона искусства. Искусство принадлежит к эстетической культуре, так как отражает эстетические моменты событий, обобщает и передает складывающиеся в процессе эволюции человеческой деятельности эстетические отношения к окружающей действительности,

оценивает жизнь по эстетическим критериям, приносит людям эстетическое наслаждение. Искусство способно удовлетворять большие потребности общества и личности, которые называются художественными. Удовлетворение художественных потребностей вызывает к существованию множество видов и жанров искусства (музыка, хореография, живопись, архитектура и т.д.), которые и образуют единую систему искусств.

Творческая составляющая культуры, остается одной из основных источников и способов эстетического развития личности, поскольку она обращено к отражению, познанию окружающей среды, а также к раскрытию внутреннего потенциала человека, его идеалов, ценностей. Творческая деятельность непосредственно связана с сознанием человека, они взаимодополняемы и развивают друг друга. Эстетическое сознание, включающее компоненты: эстетическое восприятие, эстетический вкус, эстетические потребности и интересы, эстетические чувства, художественно-творческие способности, художественно-образное мышление [4], формируется средствами искусства. А музыкальный, творческий его компоненты являются активными средствами формирования. Музыка через интонацию, как выразительно-смысловой элемент, «соткана из человеческих чувств,...говорит с людьми на «непосредственном языке души», волнует человека, вызывает у него бесконечное многообразие эмоций и их оттенков» [1, с. 196]. Воссоздание содержания музыки, ее образа на инструменте служит формированию эстетической культуры у исполнителя, который через навыки игры оказывает эстетическое влияние и на слушателей, воспитывая эстетическое сознание, вкус, оценку, эмоции, чувства. Эстетическое сознание определяет уровень эстетической деятельности, вызывает потребность в познании духовных сторон окружающего мира. В этой связи определяется важность музыкального инструментария как необходимого средства передачи замысла композитора, оказывающего эстетическое воздействие на человека.

Народная культура обеспечивает туристам вхождение в другое общество страны, города, региона и на этой основе оставляет новые впечатления, и в процессе восприятия вызывает определенные чувства: восторг, восхищение, любовь. Вызывает на основе работы сознания определенные эмоции, формирует эстетическую культуру в целом. Таким образом, осуществляется интеллектуально-информационное насыщение туристской

деятельности, который имеет эффект развлекательности, зрелищности образов и последующий релаксационный эффект.

Поднятию престижа и сохранности локальной культуры Татарстана в мировой системе туризма способствует возрождение культурных традиций Свияжского края и, в частности, с центром духовной культуры в г. Свияжске и Булгарии. Основные цели связаны с сохранением исторического и культурного наследия данного полиэтнического края, возрождением его культурных этнохудожественных традиций, включая самобытную обрядовую культуру, народные календарные и семейно-бытовые празднества, молодежно-игровую культуру (татарского и русского народов) и шедевров народного музыкального искусства Свияжска и Булгарии наряду с песенными локальными традициями. Важность познания традиций таких регионов для современного человека - туриста заключена в ценностном ядре национальной культуры Татарстана, которая прививает признательность предкам, воспитывает уважительное отношение к народным традициям, обычаям, обогащает духовный мир детей и взрослых.

В преддвериях Универсиады в Татарстане активизировалось развитие туризма. Одновременно решались такие задачи как: восстановление древнейших памятников архитектуры, музеев-заповедников в указанных регионах, налаживание культурных связей по средством культурного туризма с другими странами мира, воспитательные задачи для молодежи – знакомство и приобщение к первоисточнику культур народов Поволжья, познавательно-досуговые - для местного населения в таких регионах, т.к. в современных условиях больших и малых городов гораздо сложнее войти в контакт с традициями народной культуры, которые утрачивались на протяжении многих лет.

Бесспорным является то, что ни одно культурное событие в регионах республики, в том числе и Казани, не обходится без участия художественных коллективов такого творческого вуза как Казанского государственного университета культуры и искусств. Их участие является составной частью организации и проведения всевозможных разноплановых мероприятий. Активное участие художественных коллективов: инструментальных, вокальных, фольклорных, хореографических, в жизни Татарстана привело к повышению их значимости не только развлекательных, но и воспитательных средств, углублению воздействия на процессы, происходящие в духовной, социальной и культурных сферах. Это

формирует представления, как у студентов – участников коллективов, так и у слушателей о традиционной культуре как целостном явлении, помогает им обогатить знания о народном быте, праздниках, национальных традициях, обрядах и верованиях народов республики. В широком значении – развивает сознание у всех участников культурного проекта, вкус, чувства, эмоциональную отзывчивость, побуждает к конкретным творческим действиям. В конечном результате, идет активное формирование эстетической культуры в целом, посредством народной культуры в рамках туристической индустрии.

Для реализации культурной программы в Татарстане, в том числе и фольклорного направления, Университет культуры предлагает длительное творческое сотрудничество по духовному возрождению культурных традиций Свияжского края и Булгарии. Для сбора духовных ценностей планируются систематические выезды в Свияжск с проведением аналитической работы по расшифровке собранных сведений в области этнографии, обрядовой культуры и этномузыкологии.

Обнародованные художественные ценности, расшифрованные и получившие современную нотацию, предполагается внедрять в концертные практики, обогатить репертуар художественно-исполнительских коллективов Университета: оркестра народных инструментов, народного хора, инструментальных ансамблей народных инструментов, вокальных ансамблей в союзе с хореографическими коллективами. Освоенный художественными коллективами материал, предстанет многоцветной звуковой палитрой на многочисленных республиканских, всероссийских и международных фестивалях, проведенных на Свияжской и Булгарской землях.

Таким образом, сохранение первоисточников народной культуры задача важная, необходимая и успешно реализуется. Восстановление музеев-заповедников Свияжска и Булгарии - проект актуальный для развития культурно-эстетического туризма, вхождения в общую систему туристической индустрии, решает культурно-познавательные, воспитательные и экономические задачи. Музыкальное творчество способствовало развитию системы идеологических и нравственно-эстетических ценностей болгар, которые определили фундамент духовной культуры татар. Унаследованные ценности музыкально-инструментальной культуры отвечают потребностям и явлениям времени,

потребностям в новых традициях, формах, репертуаре. Это оказывает сильное воздействие на формирование сознания подрастающего поколения посредством его эмоционально-чувственного восприятия: меняются мировоззрение, взгляды, представления, опирающиеся на духовное обогащение, вырабатываются ценные установки, что и является основой эстетического воспитания в целом. Художественные коллективы Казанского государственного университета культуры и искусств обладают достаточным потенциалом для участия в данных проектах.

Литература

1. Бореев Ю.Б. Эстетика. – М.: Высшая школа, 2002.
2. Культурология. XX век. Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997.
3. Культура и культурология: Словарь / Сост. и ред. А.И. Кравченко. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003.
4. Петрова Г.А. Вопросы эстетической подготовки будущего учителя. – Казань: изд-во Каз. гос. ун-та, 1976.
5. Самохвалова В.И. Эстетическая культура как комплексный феномен утверждения и реализации человека в мире // Эстетическая культура; отв. ред. И.А. Конилов. – М.: РАН; Ин-т философии, 1996.

ПОНЯТИЯ СКРЫТНОСТЬ, ПОДОЗРИТЕЛЬНОСТЬ, ЗАМКНУТОСТЬ В УДМУРТСКОМ ХАРАКТЕРЕ

Душенкова Т.Р.

*Удмуртский институт истории, языка
и литературы УрО РАН, Ижевск*

Многие этнографы еще в XIX – нач. XX века (Г.Е. Верещагин, Б.Г. Гаврилов, К.Ф. Жаков, П.Н. Луппов, И.Н. Смирнов, В.П. Налимов и др.) отмечали такие характерные черты удмуртов, как скрытность, подозрительность и замкнутость, которые особенно проявлялись в отношении к представителям других народов и/или власти. Г.Е. Верещагин, удмуртский ученый и просветитель, писал: «Выдающиеся черты в их характере – необыкновенная робость, сдержанность и скрытность в выражении своих чувств» [2, с. 23]. Другой исследователь отмечал, что «при умении обходиться с

вотьяками, скрытность и скупость их пропадает, и они готовы пожертвовать для приятного им человека всем, что имеют сами» [3, с. 81]. По мнению московского этнографа П.М. Богаевского, несмотря на то, что удмурты упрямы, скрытны и подозрительны, в кругу семьи они постоянно веселы, откровенны и довольны, а указанные качества проявляют только в отношении к посторонним [16, с. 10].

В одной из своих статей Г.А. Никитина пишет: «Появление «дурных сторон» характера удмуртов в отношениях с русскими В. Кошурников объяснял довольно однозначно и, на наш взгляд, был недалек от истины. Он считал, что гордость, самолюбие, мстительность, скрытность, хитрость – качества, которые он причислял удмуртам, – есть результат их проживания «между сильными племенами, каковы русские и татары. Вотьяк много терпел от них с своей первобытной простотой и наконец похоронил вещественные сбережения в земле, а духовные богатства – искренность, чистосердечие и прочие – под корой хитрости и лукавства». Еще ранее на это обратил внимание С.Н. Курочкин: «Ничего не знаю, ничего не слыхал и не видал – вот любимый и безопасный ответ вотьяка пред русским и пред начальством» [9, с. 105–106].

Скрытность – качество характера. «Скрытность связана с подозрительностью – склонностью к недоверию, чрезмерной критичностью как душевного свойства. Возможное проявление – внимательное вглядывание, прищур. Типичная оценка подозрительности – отрицательная» [7, с. 260]. Скрытный – скрывающий свои мысли, чувства и намерения – *скрытный ребенок, скрытные соседи, скрытная подруга*. Свойственный такому человеку – *характер, натура, взор, взгляд. 2. Не обнаруживающий себя или скрываемый от других – любовь, жизнь, образ жизни, озлобление* [1, с. 1203].

Окружающими обычно **не одобряется**, так как скрытные люди менее предсказуемы по сравнению с откровенными, а, кроме того, многие думают, что скрытность имеет причиной неблагоприятность мотивов. Малая скрытность, напротив, может являться признаком откровенности, отсутствием сдержанности и самоконтроля: *гарамурес эн кариськы: ачид ик възьтэ вуд* ‘не распахивай душу: посмешищем станешь’ [14, с. 171]. Синонимы: закрытость, секретность. Антонимы: откровенность, открытость, демонстративность.

В удмуртском языке существует выражение *лушкем кей*, которое обозначает скрытного человека. На русский язык переводится как *в тихом омуте черти водятся* (букв. тихая/скрытная моль) [5, с. 71]. Но, на наш взгляд, эта крайне неодобрительная оценка не совсем точно выражает те нюансы значения, которые вкладывает в него удмуртский язык. Фразеологическое выражение выводит на первые план образ моли, точнее, ее личинки, которая тайно делает свое дело. Синонимичное ему выражение: *Пычей чус ке но, нюлэсэз изьянтэ* ‘короед тихий, да лес портит’ [5, с. 101], где *пычей* зоол. 1. короед; дровоед 2. жук-носорог; *пычей нумыр* гусеница жука-носорога [14, с. 573].

Образ фразеологизма восходит к одной из древнейших форм культуры – к анимистическому мировосприятию, одушевляющему и олицетворяющему, в частности, животных. В этом образе содержится зооморфный код культуры: фразеологизм сопоставляет на основе подобия признаки поведения *лушкем* ‘скрытный’ субъекта с *кей* ‘молью’. Тихий, внешне малопроявляющий себя человек способен на поступки, которых от него, казалось бы, нельзя было ожидать. Говорится неодобрительно о человеке, когда считают, что его скромное поведение обманчиво. Для удмуртского языка характерно использование отглагольных существительных, а также категории состояния. Очень важно показать в слове процесс происходящего. Так и в данном выражении актуализируется процесс, действие (личинки) моли, медленно, но успешно продвигающейся к своей цели. Даже в этом выражении удмуртский народ оставил свою необыкновенную наблюдательность за природой. Фразеологизм, в целом, выполняет роль эталона скрытного, хитрого и замкнутого человека, но при этом все-таки успешного.

С другой стороны, скрытность связана с подозрительностью – свойством человека, склонного подозревать, недоверчивого (например, *подозрительный характер, подозрительный взгляд*). Подозрительность (от *подозрений* стараться увидеть что-л. тайком) – «склонность к неверию, чрезмерная критичность как душевное свойство. Возможное проявление – внимательное вглядывание, прищур. Типичная оценка подозрительности – отрицательная» [7, с. 261].

В.П. Налимов, коми ученый, отмечал в своем отчете этнографической экспедиции за 1926 г., что последняя черта характера связана с определенными условиями – историческими,

экономическими, политическими. Подозрительностью страдают и более развитые вотяки, побывавшие в людях (грамотные, служившие на военной службе и др.) [8, с. 176]. «Такая подозрительность вполне понятна, когда всякий проезжий мог выдать себя за представителя власти, составить протокол и, напугав, получить что-нибудь. Вотяки очень боялись русской колонизации. Колонизаторы для своих целей изучали местность, экономическое благосостояние ее обитателей. Естественно, вотяку было невыгодно выказывать свою зажиточность» [8, с. 178].

Отсюда и другая черта – замкнутость, подразумевающая: во-первых, обособленность, отъединенность от общества, занятость своими узкими интересами (например, *замкнутая среда*); во-вторых, необщительность, скрытность (например, *замкнутый человек, замкнутый характер*). Замкнутый – 1. Обособленный, недоступный для других, занятый своими узкими интересами – *кружок, среда*. 2 необщительный. *Скрытный человек, характер*. 3. Смыкающийся, соединенный концами, не имеющий выхода – *кривая, электрическая цепь, водный бассейн* [1, с. 333].

Далее исследователь продолжает: «<...> не смотря на свой приниженный вид, вотяки признают свою культуру и древность. <...> аристократическая замкнутость происходит вследствие зарождения нового класса, несущего свои идеалы, свои обычаи, не соответствующие древним аристократическим традициям. Вотяк, преисполненный гордым сознанием своей культуры и чистоты религиозных нравов и обычаев, приходит в соприкосновение с русскими и русским правительством, которые все вотское, включая религию, высмеивают и оскорбляют <...>. Поэтому все интимное замкнулось, спряталось от постороннего взора, и вотяки в настоящее время страдают болезненным самолюбием и бурным реагированием на отношение к ним других» [8, с. 178]. Он делает интересные выводы, что «подозрительность и замкнутость создали свои неблагоприятные условия для вотяков. Соседние русские тоже по отношению к вотякам стали подозрительны, предполагая, что они за своими запертыми воротами замышляют против русских что-нибудь дурное. Некоторые русские боятся даже вотских богов, их молитв. Всем этим создалась изолированность вотской культуры, что вызвало в свою очередь техническую отсталость» [8, с. 179]. Недоверие – отсутствие доверия, сомнение в правдивости, истинности, подозрительность. Возможное проявление – испытующий взгляд на собеседника (заглядывание в глаза с

заметным наклоном головы) или на другой объект, усмешка, приподнимание бровей. Типичная реакция – недовольство, стремление убедить, снискать доверие. Недоверие сочетается с опасением. Презрением, цинизмом, высокомерием [7, с. 209].

Высокомерно-пренебрежительное отношение даже со стороны рядовых однодеревенцев-русских побуждало остерегаться «и тех русских, которые, проживши с ними не один десяток лет, усвоили вполне их обычаи и язык» [11, с. 36], заставляло их оставаться в отношении к русским «скрытными, боязливými и покорными» [15, с. 95]. Кузубай Герд приводит такие пословицы: *Тулыс ке вуэ – миленький вотяк, сйзьыл ке вуэ – саврасый мышь* ('Весною миленький вотяк, осенью саврасая мышь'); *кышино басьтид ке, Эчез эн басьты* ('не женись на русской'), *Эчлэн кутэз кырыж* ('у русского лапти кривые'), *Эчен вераськыкуд ымыд-пельыд сак медло* ('в беседе с русским рот-уши держи остро') и др. [4, с. 59]. Образная характеристика себя и своих иноязычных соседей содержится и в другой пословице: *Бигерлэн визьмыз нунал азьло ветлэ, Эчлэн визьмыз сьöраз ветлэ, удмуртлэн визьмыз нунал берло ветлэ* ('У татарина ум на день вперед ходит, у русского – вместе с ним, у удмурта – на день позже').

Во всех выше описываемых чертах характера на лицо интроверсия – «свойство или стремление индивида направлять свою личность не вовне, а внутрь себя, не слишком раскрываться перед другими» [7, с. 142]. Не без оснований многие ученые (В.Е. Владыкин, Г.А. Красильников, Г.К. Шкляев, Г.А. Никитина и др.) относят удмуртов к интровертному типу. Но здесь следует отметить и излишнюю «открытость» или доверчивость, и даже чувствительность, о которых говорил А.Г. Красильников. Он доказывал, что подобное поведение связано с этнопсихологией и с языковым мышлением [6, с. 52–57].

На основе социологического опроса в 2013 г. была выпущена брошюра «Опыт сравнительно-сопоставительного анализа ресурсного потенциала удмуртского этноса в различном социальном и этнокультурном окружении: информационно-аналитическое издание». Авторы среди отрицательных черт характера выделяют стеснительность, скрытность, замкнутость, упрямство, нетерпимость к критике, обидчивость, зависть, неумение/нежелание отстаивать собственные и коллективные интересы, нежелание брать на себя ответственность. Его составители отмечают, что «негативные черты характера удмуртов

усугублены неверием в собственные силы, склонностью к мимикрии (особенно ярко это проявляется у северных удмуртов), социальной апатией, этническим нигилизмом, склонностью к депрессии и уходом в пассивные формы протеста (суицид, алкоголизм). Все это вольно или невольно ограничивает социальную мобильность народа, детерминирует в образе его жизни и деятельности доминирование поведенческих практик «ожидания», а не «предложения», и как следствие – ведет к блокировке возможностей активного участия «в рынке» [10, с. 51]. Поэтому зачастую удмурты – это прилежные, дисциплинированные исполнители.

В современном обществе скрытность как качество характера не отходит на второй план, а, наоборот, занимает сильную позицию. Если скрытность зачастую воспринимается со знаком минус, то сдержанность – со знаком плюс. Нельзя быть чрезмерно открытым, ибо это мешает реализации творческих и иных планов. И вообще, чем цивилизованнее общество, тем больше люди скрывают свои истинные эмоции, что и отличает культурного воспитанного человека. Озвучивание желаемого забирает большое количество энергии. Такое поведение может повлечь за собой зависть и/или даже слез со стороны оппонентов/слушателей, что крайне не желательно. Поэтому уже стало правилом говорить о сдержанности удмуртов в проявлении чувств, и даже скрытности.

Литература

1. Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2002.
2. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: в 6 т. – Т. 1: Вотяки Сосновского края. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. – С. 23.
3. Гаврилов Б.Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урьясь-Учинского прихода // Труды IV Археологического съезда в России. – Т. II. – Казань, 1891. – С. 81.
4. Герд К.П. Пословицы и поговорки вотяков // Вотяки: Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Кн. 1. – М., 1926. – С. 59.
5. Дзюина К.Н. Средства образного выражения в удмуртском языке. – Ижевск: Удмуртия, 1996.
6. Захаров П.М. Кие со удмурт лул-визь дунне? // Инвожо. – 2013. – № 8–9. – С. 52–57.
7. Летягова Т.В. Тысяча состояний души: краткий психолого-филологический словарь. – М.: Флинта: Наука, 2006.

8. Налимов В.П. Очерки по этнографии финно-угорских народов. – Ижевск-Сыктывкар, 2010.
9. Никитина Г.А. Удмуртско-русские взаимоотношения в этнически неоднородной общине // Традиционное поведение и общение удмуртов. – Ижевск, 1992. – С. 94-110.
10. Опыт сравнительно-сопоставительного анализа ресурсного потенциала удмуртского этноса в различном социальном и этнокультурном окружении: информационно-аналитическое издание / Под ред. Проф. Г.А. Никитиной. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2013.
11. Островский Д. Вотяки Казанской губернии. – Казань, 1874. – С. 36.
12. Смирнов И.Н. Вотяки: Историко-этнографический очерк. – Казань, 1890. – С. 85.
13. Традиционное поведение и общение удмуртов. – Ижевск, 1992.
14. Удмуртский фольклор: пословицы и поговорки. – Ижевск: Удмуртия, 1987.
15. Удмуртско-русский словарь / Отв. ред. Л.Е. Кириллова. – Ижевск, 2008.
16. Шестаков В. Глазовский уезд // Вестник РГО. – СПб., 1859. – № 7. – С. 95.
17. Шкляев Г.К. Традиционное поведение и общение удмуртов в трудах дореволюционных и советских исследователей // Традиционное поведение и общение удмуртов. – Ижевск, 1992. – С. 5-30.

СЦЕНИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФОЛЬКЛОРА КАК СОВРЕМЕННАЯ ФОРМА РАЗВИТИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ¹

*Еникеева А.Р.
Казанский государственный университет
культуры и искусств*

В современном мире особое значение приобретает сохранение материального и нематериального культурного наследия этносов. Главная роль в этой важной и благородной миссии возлагается на молодёжь, как продолжателей дела изучения, сохранения, возрождения и развития много жанровой палитры этнокультурных традиций на новом современном уровне.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-01-18054 "Обрядовая культура татар Заказанья: традиции и инновации".

На сегодняшний день представляется необходимым привлечь социокультурные интересы и взгляды молодых людей к традиционной культуре. Важнейшим средством в решении этой проблемы является пост-фольклор.

Теоретиком пост-фольклора Сергеем Юрьевичем Неклюдовым [3, с. 2] неоднократно подчёркивалось, что отчетливой границы между фольклором и постфольклором не существует — как это обычно и бывает в гуманитарном знании. Всегда существуют какие-то промежуточные или маргинальные формы, сочетающие в себе признаки обоих явлений.

Пост-фольклор относится к так называемой третьей культуре, которая дистанцирована и от культуры элитарной, и от патриархальной сельской. Начиная с выхода фольклора за пределы крестьянской общины, приходом его в городскую среду начинает развиваться пост-фольклор как явление и продолжение фольклора, входя в систему традиционной культуры в целом [4, с. 4].

Традиционная культура является основой, как фольклора, так и пост-фольклора. Пост-фольклор не имеющий традиционную основу не может таковым именоваться.

В рамках культурологического подхода определить традиционную культуру в качестве культуры, воспроизводящей такого субъекта исторического действия, как коллективная личность. Для личности подобного типа наиболее характерно отождествление себя с социальной группой, все представители которой объединены общностью культурных связей и механизмов жизнедеятельности. В таких обществах, называемых традиционными или доиндустриальными, господствуют коллективистские социальные представления, предполагающие неукоснительное соблюдение традиционных норм поведения и исключающие возможность проявления индивидуальной личностной свободы [1, с. 2].

Иными словами эта культура традиционного общества, а также народная культура, которая противопоставляется тем элементам культуры, которые возникли относительно недавно или были привнесены извне. Также традиционную культуру называют «народной культурой» [5, с. 7].

Традиционная народная культура прошлого универсальна. Она определяет и нормирует все аспекты жизнедеятельности общины: уклад жизни, формы хозяйственной деятельности, обычаи, обряды, регулирование социальных взаимоотношений членов сообщества,

тип семьи, воспитание детей, характер жилища, одежды, питания, освоение окружающего пространства, отношения с природой, миром, верования, поверья, знания, язык, фольклор как знаково-символическое выражение традиции [2, с. 4].

Активизация этнических культур и этнического самосознания в эпоху доминирования высоких технологий — один из необычных путей развития современного общества. Тяготение молодежи к фольклорному творчеству ощущается весьма значительно. Молодежное фольклорное движение, которое уже с 1970-х годов охватило Россию, продолжает активно функционировать и сегодня.

С радостью можно констатировать тот факт, что современная молодежь слушает не только hip-hop, R'n'B, metall, но с удовольствием воспроизводит старинные хороводы, пляшет кадрили, участвует в праздниках, фестивалях, в которых присутствуют не только традиционные черты, но и некоторые новшества.

На современном этапе развития пост-фольклора в молодёжной социокультурной среде можно наблюдать процесс становления и развития как фольклорных ансамблей старающихся исполнять произведения фольклора в аутентичной первозданной форме, так и фольклорных групп, солистов вокалистов, инструменталистов и мультиинструменталистов, использующих в своём творчестве образцы традиционной культуры в обработке электромузыкальных инструментов, наложением фонограмм и произведений собственного сочинения, написанных в фольклорном стиле.

Всё это творчество связано с понятием этнофутуризм. Этнофутуризм - происходит от английского Folk— народ и латинского Futurum — будущее.

Появление в конце прошлого века в Москве фольклорного ансамбля Покровского было подобно взрыву. Он предложил совершенно новый — необычайно динамичный, свежий, неожиданный, очень современный, даже «авангардный» образ фольклора. Старинная песня становилась сферой смелого новаторства, интенсивных поисков, активного личностного проявления, современным, социально значимым явлением.

В творчестве Казанского ансамбля «Оберег», появившегося в 90-х годах осмысленное и пережитое изнутри знание культурной традиции народа сочетается с современными ритмами, мелодиями и направлениями (рок, джаз, фанк, академическая музыка). Основным этнографическим материалом группе служит русский

аутентичный фольклор: обрядовые и ритуальные, бытовые и календарные песни, традиции народного театра и танца.

Исполнитель Мубай (Ильдар Мубаракшин) является представителем аксубаевского кантри. Он талантливый музыкант и аранжировщик. Народные песни в его интерпретации в стиле кантри-рок приобретают «второе дыхание». Большое влияние на его желание заниматься народной музыкой оказало знакомство с творчеством австралийской татарки певицы Зули Камаловой, его поразили аранжировки татарских народных песен в ее исполнении!

Алексей Архиповский - виртуоз-исполнитель на балалайке. Ему удалось вместить всю мировую музыку в этот, казалось бы, примитивный инструмент, а русские народные мелодии в его интерпретации стали ещё ярче звучать на международной арене.

Аналогов «Бурановским бабушкам» сегодня в шоу – бизнесе нет. Никто из специалистов не может дать четкого определения, в каком стиле или жанре они поют, но можно сказать точно, то, что они делают, является смешением аутентичности и современности и подходит под понятие пост-фольклор. Этнический проект «Бурановские бабушки» вызвал огромный молодёжный интерес не только в России, но и в мире.

С появлением ансамбля Покровского во второй половине 70-х годов начинает развиваться фольклорное фестивальное движение. Кульминацией первого этапа молодежного фольклорного движения стал XV студенческий музыкальный фестиваль «Фольклор и современность», проведенный в Ленинградской консерватории в апреле 1982 года. На сегодняшний день существует множество фестивалей включающих в себя как аутентичное исполнение фольклора, так и произведения в стиле этнофутуризма. Это такие татарстанские фестивали как «Равноденствие», «Крутушка», «Обережье», «Этномириада» и другие. Кроме региональных фестивалей в России проводятся и крупные международные фестивали, одним из которых является «Камва» («KAMWA»), в названии которого мифологическое название реки Кама, состоящее из двух древних слов «кам» – человек, «ва» – вода. Камва — ежегодный международный этнофутуристический фестиваль, который проводится каждый год в Перми, он признан лучшим современным этническим фестивалем России.

Одним из последних крупных этнофутуристических проектов явился Международный форум редких и самобытных фолк-групп и

этномузыкантов «МУЗЫКАЛЬНЫЙ FOLK STATION ЭТНОСАЛОН» проходивший в Ульяновске в ноябре 2011 года, в котором принял участие татарский фольклорный ансамбль Казанского государственного университета культуры и искусств «Жомга кон». На протяжении трёх дней редкие и самобытные фолк-группы и этномузыканты дарили зрителям свое оригинальное творчество. Фолк-рок группа «Дарвинион» из Москвы, арт-фолк группа «Сечень» и Арт - проект «Ad Libitum» из Екатеринбурга, мультиинструменталист, играющий на японских музыкальных инструментах «Megus» Роман Петров, «Театр деревенского обряда» из Чебоксар, Дуэт ирландской шотландской музыки «Shannon» из Тольятти, фольклорная группа из Уфы Роберт Юлдашев и «Курайсы», исполнитель на кельтской арфе и флейте Ализбар из Венгрии. Представленные группы работали в различных этно-стилях: фолк, артрок, этнорок, блюграсс, импрессионизм, с элементами *baroque*, использовали в своих произведениях чувашский тереллют, алтайский варган, башкирский курай, шотландскую волынку и многие другие старинные инструменты. В рамках этнофорума состоялись мастер классы и круглые столы по проблемам развития фольклора и пост-фольклора. Данный проект привлёк внимание и вызвал большой интерес у молодёжи к этнокультурным традициям разных народов мира как непосредственно во время его проведения, так и в последующем обсуждении в прессе и интернете. Опыт данного мероприятия продемонстрировал возможности постфольклора в привлечении социокультурных интересов современной молодежи к традиционной культуре.

Таким образом, фольклорное фестивальное движение, стимулируя совершенствование существующих фольклорных коллективов и отдельных исполнителей и появление новых является основной ареной действия и сферой развития пост-фольклора в современной молодёжной социокультурной среде.

Пост-фольклор является современной формой развития фольклора, так как традиционная культура не может стоять не развиваясь, являясь музейным экспонатом, не приобретая новое дыхание, новые эмоциональные творческие формы, не трансформируясь вследствие современной жизни и интересов молодёжи, как было, в сущности, всегда.

Литература

1. Костина А.В. Традиционная культура: к проблеме определения понятия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina/>

2. Народная культура в современных условиях: Учеб. пособие / М-во культуры РФ. Рос.ин-т культурологии; Отв. ред. Н.Г. Михайлова. – М., 2000.

3. Неклюдов С.Ю. Несколько слов о «постфольклоре». Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.htm>

4. Неклюдов С.Ю. Фольклорные традиции современного города // Экология культуры. – 2006. – №2. – С. 1-13.

5. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура // Проблемы фольклорных жанров. – СПб., 1994.

ЛИРИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ ТАТАРСКОГО ФОЛЬКЛОРНОГО ЖАНРА БАИТА¹

*Завгарова Ф.Х., Батталова А.Д.
Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

«Баит – генетически связанный с книжной культурой, занимающий промежуточное положение между письменной поэзией и фольклором лиро-эпический жанр. Жанр баита объединяет произведения, сочиняемые их создателями по поводу трагических и героических событий, значительных и из ряда вон выходящих исключительных фактов» [2, 274]

Как один из достаточно активно бытующих жанров, начиная с середины XIX века баиты привлекали как собирателей, так и исследователей фольклора (К. Насыри [4], А. Рыбаков [5] и др.). В XX веке после создания татарского национального научно - исследовательского Центра (Института языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова) жанр баита стал занимать научный интерес выдающегося татарского фольклориста Х. Ярми [8], далее его учеников: Ф. И. Урманчеева [7], Ф. А. Ахметовой - Урманче [1] и известного литературоведа, фольклориста М. Х. Бакирова [3], которые собрав огромный текстовой корпус, смогли классифицировать образцы по тематическому принципу и выявить

¹ Статья подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительства Республики Татарстан научного проекта № 15-14-16027 а(р) «Жанр баита как прагматическая структура».

художественную ценность фольклорных произведений данного жанра; разработали методику определения хронологических рамок бытования того или иного образца; изучили поэтическую структуру произведений жанра байта. К особенностям изображения лирического героя этого жанра частичное внимание уделяла Флора Вагаповна Ахметова-Урманче во вступительной статье к сборнику «Татарский эпос. Байты», изданного 2001 году [2, 3 – 42]. Главной целью статьи сборника является вопросы классификации произведений жанра байта в зависимости от их эпических признаков, а не от их тематического содержания. При анализе выбранного корпуса Ф. В. Ахметовой – Урманче, в качестве доказательной базы собственных суждений, прибегает к анализу особенностей лирического героя, той или иной группы байтов. Но в своих анализах, она заданную в рамках нашей статьи тему, затрагивает эпизодически, то есть лишь в тех случаях, когда у нее появляется необходимость доказательстве принадлежности того или иного произведения к конкретной группе. Мы же в данной статье попытаемся выявить характерные особенности лирического героя, который в большинстве произведениях тождественен повествователю описываемых событий.

В татарской фольклористике произведения жанра байта, рассматривается в разряде лиро – эпических. Под лиро – эпическом в литературоведение понимаются произведения, в которых сюжетность эпического повествования объединена с лиризмом, эмоциональностью, стихотворной формой лирики [6, с. 234]. Все эти качества произведениям жанра байта характерны. В них сюжетная линия развивается описанием трагического события или происшествия, которое потрясло окружающих, конкретный социум. Вот что пишет об этом М. Х. Бакиров: «Основу большинства байтов составляет трагизм, т.е. постигшее отдельных людей, социальные группы и даже целые народы несчастье или исключительное происшествие с тяжелыми последствиями, и байты этого рода имеют трагический или драматический характер» [3, с. 281]. В зависимости от трагичности сюжета лирический герой произведений данного жанра проявляется весьма специфично. Специфичность проявляется в некой шаблонности в описании чувственной палитры лирического героя произведений. А теперь попробуем на примерах разбирать данное суждение. В качестве объекта исследования нами взят корпус байтов, собранный

авторами статьи в рамках экспедиций (в 2006 – 2015 годы) в различные районы Республики Татарстан.

Как мы выше говорили, в байтах характер образа лирического героя зачастую проявляется в повествователи, т.е. в образе свидетеля события, происшествия. Именно свидетель описывает хронологию событий, переживаний близких, выраженных по отношению к событию. Но, в то же время, нельзя не отметить и факт того, что свидетель не всегда третье лицо, имевший возможность быть причастным к событию. Очень часто в роли рассказчика – свидетеля – повествователя выступает виновник трагедии – безвременно ушедший в иной мир человек. В этом случае событие описывается от имени первого лица. С учетом данного признака байтов, вошедших в наш исследовательский корпус мы поделили на группы.

В первую группу вошли произведения, в которых повествователем выступает главный герой – виновник трагического события. Для примера обратимся к байту «Айрат бәете» (Байт Айрата) [Прим.1] . В основу сюжета произведения заложена трагическая смерть молодого парня Айрата в автокатастрофе. Событие произведения рассказывается самим Айратом. Объектом обращения лирического героя выступают его близкие, в первую очередь: мать, отец, дед, бабушка, потом родные, односельчане. Обратимся к отрывку произведения. В данном отрывке лирический герой общается с матерью:

Әнием, мин жан биргән сукмаklarны
Күз яшьләрең белән юарсың.
Тәпи баскан чакларымны уйлап,
Төн йокламый таңнар чыгарсың.

(Мама, тропы моих последних минут жизни омоешь слезами. Вспоминая далекие дни моих первых шагов, встретишь без сна рассветы.)

Таң алдыннан керфекләрең йомсан,
Уйларыңа дәшеп керермен.
"Әнием, минем яшисем килә!"—дип,
Кулларымны сиңа бирермен.

(На заре как только сомкнешь ресницы, я обращусь в твои мысли словами: “Мама, я хочу жить!” и протяну тебе свои руки).

Әнием, тәрәз төбендәге яраннарың
Су сипсәң дә, чәчәк атмаслар.
Бәгыреңә сагыш булып яттым,

Бергэ чаклар кире кайтмаслар.

(Мама, герани растущие на подоконнике, несмотря на полив, больше не зацветут. Я в твою душу лег вечной тоской, года когда мы были вместе некогда больше не вернутся)

Кичерэ алсаң, кичер, энием,
Газизкәем, кояшым идең син.
Йөрәгенә мәңге яра салдым,
Әй Ходаем, нишләдем соң мин?!

(Мама, если сможешь, прости, ты была мне, моя дорогая, солнцем. Я твое сердце изранила на веки.О, господи, что я сотворил!?)

Как видно с отрывка, лирический герой – безвременно умершей в автокатастрофе.Обращаясь к матери он пытается донести до нее свою большую вину пред ней за причиненную ей страдания, за вечную тоску по любимому сыну. Лирический герой (в данном отрывке Айрат) и сам переживает. Палитра его чувств представлена тоской по близким, обидой за судьбу, уготовившей ему такую короткую жизнь. В то же время он не забывает утешить родителей, описывая детали жизни, прожитой с ними. Дает им предписания, обеспечивающие преодоление тоски. В таких типах байтов, необходимо подчеркнуть на то, что они написаны после смерти повествователя. Как правило, сочинителями этих произведений являются люди состоявшие в очень близких отношениях с умершем. Это или сестра или мать или же тетя умершего, которым очень хорошо были известны детали его жизни. В них, как правило, наблюдается наличие: описания деталей жизненного пути; загробной жизни, обращений к близким, в которых употребляются словосочетания, выражающие эмоциональную специфичность взаимоотношений лирического героя и объекта обращений. Например,

Дәү энием, минем кайтмавыма
Ышанмыйча ничек түзәрсең?
Айрат улым сездә түгелме, дип,
Балачактагыдай күришеләрдән мине эзләрсен.

(Бабушка, как выдержишь мое отсутствие, будешь искать меня как в детстве у соседей?)

Жомга намазларын укыганда, бабам
Мине догалардан калдырма.
Тәкъдирләрдә ни язган шул була бит,
Дәү энием, йөрәгеңне сагышта яндырма.

(Во время пятничного намаза, дедушка, посвети молитвы и мне. Бабушка, не печалься, против судьбы не пойдешь. Не жги сердце печалью.).

Совмещение лирического героя с безвременно умершим – виновником происшествия может оцениваться как характерный прием поэтической структуры байта. Функциональность лирики в данной группе образцов очевидна. Лирический герой в них как бы общаясь с близкими дает им на эмоциональном уровне возможность смириться со случившимся, принять это несчастье как волю судьбы, тем самым облегчить горесть утраты.

В следующей группе байтов лирический герой тождествен повествователю – очевидцу событий. Как правило в этой роли в данном типе произведений выступают: мать, сестра, отец, бабушка, дочь, одноклассницы или же муж / жена безвременно умершего, трагически погибшего. Рассмотрим это на примере. Для анализа обратимся к образцу “Асиямэ” (Моей Азии) [Прим.2].

Хушлашмыйча гына китеп бардың
Кулларыңны бирми кулыма.
Бер ялгызымны гына калдырдың
Бик катлаулы тормыш юлыңда.

(Ушла не попрощавшись, не дав мне руки. Одного меня оставила, на сложной тропе судьбы.)

Бернинди дэва юк икэн шул
Ялгызлыктан чара күрергэ
Ярый эле бала оныкларым бар,
Фажигадэн йолып калырга.

(Оказывается нет лекарств, лечащих от одиночества, хорошо, что есть дети и внуки, отвлекающие меня от трагедии.).

Белмим, фатыйхаңны бирдең микэн,
Киткэн чакта якты дөньядан?
Әллэ соң син каргадыңмы,
Күрмэ рэхэт дип, чилэн тормышта?!

(Не знаю, дала ли ты мне благословения когда уходила из этого мира?. Или же ты меня прокляла, пожелав мне мучный в дальнейшей беспросветной жизни?)

Хәлләремне Аллаһ үзе белә,
Белмим, ничек итеп чыдармын?
Һәр атнаның жомга көннәрендә
Каберендә дога кылырмын.

(Мое состояние известно только Аллаху. Не знаю как я буду терпеть. В каждую пятницу буду приходить на твою могилу и буду молиться.)

Кичер мине, и Рабби Ходаем,
Белеп, белми кылган гөнаһларым өчен.
Түләү булса, гафу сорыйм, Ходаем,
Яшәүләрдән бер ямь тапмыйм.

(О, Всевышний, прости меня, за грехи, которых я совершал ведая, некоторых не ведая. Если необходимо поплатиться за грехи, прошу прощения, О. Всевышний. Не нахожу интереса к жизни.)

Догаларның кайсын укысам да
Аз булыр күк синең рухыңа.
Мәхшәр мәйданында җавап тоткан чакта
Фәрештәләр чыксын юлыңа.

(Какие бы не прочел молитвы за упокой твои души, мне все кажется не достаточным. Когда будешь держать ответ на майдане махшара, пусть ангелы тебе помогут.)

Бик борчылам мин, ялгыз булгангамы?
Язмышларым Аллаһ кулында.
Күңел күктә, тәнем жирдә минем,
Уем йөри синең яныңда.

(Сильно переживаю за свое одиночество. Моя судьба в руках у Всевышнего. Душа на небе, тело на земле, а мысли рядом с тобой.).

Лирический герой данного байта - муж усопшей. Объект его обращения – жена, с которой они прошли вместе жизненные перепетья, воспитывали детей, дождался внуков. Муж, оставшись один без спутницы страдает от тоски, его тоска безгранична. Данное произведение пронизано лиризмом, в нем эпическое ушло на второй план. Доминантной является чувство скорби, безграничной тоски мужа по ушедшей жене. В то же время лирический герой понимает бренность мира, понимает волю судьбы, уготовленной ему.

Данный тип лирического героя характерен большому корпусу байтов. Это явление может рассматриваться как поэтический прием для выражения степени эмоционального содержания произведения. Общаясь на прямую со своим близким человеком, который неожиданно покинул этот мир, у лирического героя, в данном случае у мужа, появляется возможность как – то облегчить горечь утраты, утешаться и преобрести состояние внутреннего

покоя. В этом и заключается функциональность произведений жанра байта и суть обеспечения его активного бытования.

К третьей группе мы решили отнести байты, в которых лирический герой представлен одновременно в двух видах: 1) лирический герой – очевидец событий, близкий человек трагически погибшего или бевременно ушедшего и 2) лирический герой – бевременно ушедший, погибший. Таких образцов оказалось также не мало. Их характерная черта заключается в том, что в начале произведения в роли лирического героя – повествователя выступает человек, состоявший в близких отношениях с усопшим. Это - сестра, мать, жена, подруга / любимая, брат, соседка, одноклассница и тд. Потом лирический герой меняется и с оставшимися близкими начинает общаться усопший. В это время сюжет начинает наполняться деталями, смерти, загробного мира, поведенческими предписаниями. Например, отрывок из байта “Рамил байте”(Байт Рамиля) [Прим.3].

Бәт язам әле сиңа, язып кына сүзләр бетәрме?

Сине искә алып балам, дога кылсам, Ходаем кабул итәрме?

(Сочиняю тебе байт, этим смогу ли высказать все слова. Если помолось, родимый сыночек, примет ли Ходай мои молитвы?)

Зифа буйлы, чибәр иден, акыллы иден, улым,

Егерме яшен тулганда өзелде гомер юлың.

(Ты был сыночек, стройным, симпатичным, умным. Вдни двадцатилетия оборвалась твоя жизнь.)

Гел елмаеп көлеп кенә киләсен күз алдыма,

Сине, улым, бөтен авыл, бар дусларың сагына.

(Передо мной всегда встаешь с улыбкой, тянишь мне руки свои. По тебе вся деревня, все твои друзья скучают.)

В этой части отрывка произведения в роли лирического героя выступает мать погибшего, которая обращаясь на прямую к сыну пытается утешать себя. В следующей части лирический герой сменяется на образ усопшего. Он обращается к матери, отцу, родным, друзьям. В своих обращениях пытается утешит, дает предписания. В данном отрывке как и в произведениях отнесенных нами к превой группе имеются детали жизни, в случае данного произведения детали трагедии.

Бәгырьләрем, жаныгызны ничек дэва табарсыз?

Мине сагынган чагымда, сурәтемә карарсыз.

(Мои родные, как найдете средства для лечения утраты, когда соскучитесь смотирите на мою фотографию)

Мотоциклга утырдым, карадым тирэ-якка,

Соңгы китүем булып, дип, уйламадым, ул чакта.

(Сел на мотоцикл, уехал оглянувшись по сторонам, тогда никак не думал, что это будет моим последним отъездом)

Көн артынан көннәр узды, нурсыз таңнар аттылар,

Жәрэхэтлэнгән гәүдәмне мотоциклдан алдылар.

(Прошли дни за днем, наступали безлучные утра, мое израненное тело достали из мотоцикла.)

“Әнием”, - дип өзгәләндем, борган чакта башымны,

Ашыктыммы, белмим инде, яшь йөрәк шул, ашкынды.

(“Мама”, - говорил я, когда повернул голову. Поторопился я или не знаю может молодость сама торопила?)

Эти-эни, туганнарым, сезне күреп туймадым,

Олыгайган көннәрегездә ярдәмчегез булмадым.

(Папа, мама, родные мои, я не насытился общением с вами, В дни вашей старости не смог я стать вашим помощником.)

И, газизләрем, бәгырьләрем, сабыр итегез инде,

Таянычыгыз – абый бар, шулар белән юанышып, гомер итегез инде.

(Мои дорогие, ненаглядные потерпите. У вас есть еще мой брат, надейтесь на него.)

Минем кигән күлмәгемне Фәнил абый киярсен,

Минем энем бар иде дип, гел сагынып сөйләрсен.

(Фаниль абый, носи мои рубашки, расскажешь с тоской, что у тебя был брат.)

Абыем һәм туган апам, шатлыкларда яшәгез,

Газиз әниемә, зинһар өчен, авыр итеп дәшмәгез.

(Абый и наша сноха живите в счастье, К моей единственной маме обращайтесь с лаской.)

Бәгырьләрем, зинһар өчен, күп еламагыз инде,

Минем дә урыннарымны чылатмасагыз иде.

(Родные мои, очень прошу, сильно не плачте, иначе намочите мою могилу.)

Таким образом, лирический герой в байтах проявляется весьма своеобразно. Своеобразие выражена специфичностью самого жанра, которое обусловлена трагичностью эпического сюжета. В них в качестве лирического героя могут выступить: **1).** сам умерший, где объектом его обращения выступают близкие, друзья односельчани; **2).** близкие родственники или же друзья умершего. В таких типах байтов объектом обращения лирического героя

выступает только трагически погибший или безвременно умерший;
3). умерший и его близкие выступают поочередно. В этих типах в зависимости от типа лирического героя объект обращения меняется.

Такие трансформации лирического героя выступают своеобразным поэтическим приемом, обеспечивающим эмоциональное восприятие содержания произведения и благодаря им у близких усопшего появляется возможность как – то облегчить горечь утраты, утешаться и преобрести состояние внутреннего покоя. В этом и заключается функциональность произведений жанра баита и суть обеспечения его активного бытования.

Литература

1. Ахметова-Урманче Ф. В. Татар халык ижаты. Бәетләр. – Казан: Тат. кит. нәшер., 1983.
2. Ахметова-Урманче Ф. В. Татар эпосы. Бәетләр. – Казан: Раннур, 2001.
3. Бакиров М. Х. Татарский фольклор. – Казань: Ихлас, 2012.
4. Насыри К. Избранные произведения. – Казань: Таткнигоиздат, 1977.
5. Рыбаков С. Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. – СПб, 1887.
6. Словарь литературоведческих терминов. – М: Наука, 2003.
7. Урманчеев Ф. И. Лиро-эпос татар. Основные проблемы изучения баитов. – Казань: Тат. кн. изд.-во, 2002.
8. Ярми Х.Х. Бәетләр. Казан: Тат.кит.нәшер., 1960.

Примечания

1. Записано от Алии Шайхуллиной, уроженки д. Тырыш Кукморского района в 2011 году.
2. Записано от Наиса Сафина, уроженца д. Куперле Тукаевского района в 2008 году.
3. Записано от Фэрита Сабирова, уроженца д. Кулле – Киме Атнинского района в 2010 году

МАСЛЕНИЦА КАК ТРАДИЦИОННЫЙ ПРАЗДНИК НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

Зайнуллина Ф.К.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Одним из традиционных праздников в Поволжье является Масленица, первое упоминание о которой известно с XVI в. Масленица относилась к числу аграрных праздников, срок проведения которой зависел от даты главного христианского праздника Пасхи. Празднование Масленицы обычно начиналось за 56 дней до Пасхи и приходилось на время сыропустной недели, предшествовавшей началу Великого Поста и соответствующей обычно второй половине февраля или началу марта. Масленица не приурочивалась к конкретным дням христианского календаря, но отражало в себе двойственность крестьянского мироощущения, вобравшего в себя элементы как христианских, так и языческих верований. Масленица, как традиционно народное действие, представляет собой сложный ритуал с большим количеством составляющих, так как главной особенностью Масленицы является совершение обрядов, имеющих непосредственное отношение к зимним и к весенним календарным праздникам. Со временем период проведения Масленицы сократился с двух недель до одной недели, которая носит в церковном календаре название «сырной» или «мясопуста», что позволяет в это время накрывать обильные сытные столы и употреблять в пищу большое количество сметаны, сливок, творога, коровьего масла, молока, яиц, рыбы, различных круп, пирогов, блинов, кваса, пива и вина и т. д. Во время празднования Масленицы помимо обильного угощения обязательным условием было выполнение различного рода обрядовых действий, направленных на будущее благо крестьянских работ (обрядов, связанных с поминовением усопших родителей и родственников, употреблением ритуальной пищи, смотров молодоженов, масленичных развлечений, проводов Масленицы, сжигание масленичного чучела и т.д.).

Масленицу, как любимый общенародный праздник, радостно встречали всё население России. К встрече праздника люди начинали готовиться еще с середины предыдущей недели: в домах наводили чистоту, закупали огромное количество продуктов. Как мы уже отметили, что непременно условием встречи Масленицы

было поминовение умерших родственников и поэтому суббота накануне масленой недели называлась «маленькой масленицей», так как уже накрывались столы по этому поводу. Праздновать Масленицу начинали с понедельника следующей недели.

Каждый день масленичной недели имел собственное название: понедельник - «встреча»; вторник - «заигрыши»; среда - «лакомка»; четверг - «широкий четверг»; пятница - «тещины вечерки»; суббота - «золовкины посиделки»; воскресенье - «проводы», «прощеный день». Главным символом праздника являлось масленичное чучело - Масленица женского или мужского пола, одетая в традиционный крестьянский костюм соломенная или деревянная кукла, олицетворявшая собой праздник, которую обычно на санях везли парни и девушки. Первыми встречали Масленицу дети, молодые девушки и парни, которые закликали, окликали, гукали дорогую гостью; все масленичное действие сопровождалось песнями-причитаниями, хороводами, игрищами. Молодежь и дети катались с гор на санках, скамейках, лежанках и пр. На льду озер и рек разыгрывались целые баталии по взятию и разрушению «снежных городков». Во время Масленицы проводились «смотри молодожёнов», на которых они должны были демонстрировать любовь и привязанность друг к другу. Проводы Масленицы в воскресенье, в последний день недели, представляли театрализованное действие с участие ряженых, в конце которого чучело сжигалось.

К концу XIX в. масленичная обрядность с яркой аграрной направленностью утратила свою строгую обрядовую структуру, но сохранила всю присущую празднику игровую сторону.

Сегодня проведение праздника Масленицы получило второе дыхание, но, с позиции знакомства с традициями, обрядами, ритуалами молодёжи и детей, с позиции проявления активности личности. Появление обрядов связано с практической потребностью людей. Люди стремятся возродить утраченные традиции и вернуть их в свой повседневный быт. Каждый народ богат традициями и обычаями, которые составляют оплот культуры данного народа. Народ сегодня по-прежнему празднует Масленицу с обильным угощением, весельем и шутками, так как любой праздник - это ещё и формирование личности в процессе целостного восприятия художественно-игровых традиций, включающее праздники и обряды.

Литература

1. Аникин В.П. Фольклор как коллективное творчество народа: учебное пособие. – М.: МГУ, 1969.
2. Генкин Д.М. Массовые праздники. – М.: Просвещение, 1975. – С. 91.
3. Конович А.А. Театрализованные праздники и обряды в СССР / А.А. Конович. – М.: Наука, 1990.
4. Культурно-досуговая деятельность: учебник / под ред. академика РАЕМ А.Д. Жаркова. – М., 1998.
5. Руднев В.А. Современные праздники и обряды / В.А. Руднев. – Л., 1979.
6. Снегирев И.М. Русские народные праздники и суеверные обряды. – М., 1839. – С.41.
7. Степанов Н.П. Народные праздники на Святой руси. – М., 1992. – С. 35.

ЭТНОНИМ ТАТАР (ТАРТАР) В ИССЛЕДОВАНИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТАТАР

Закиев М.З.

*Институт языка, литературы и искусства
им. Г. Ибрагимова АН РТ, Казань*

В исследовании традиционной культуры татар решающее значение имеет использование этимологии и особенностей применения этнонима *татар* и *тартар*. В связи с этим я попытаюсь внести некоторую ясность в эти вопросы.

Основные значения этнонимов *татар* и *тартар*. Этимология этнонима *татары* считается до сих пор спорной. Не останавливаясь на многочисленных ее толкованиях, приведем этимологию, которая укладывается в систему строения многих тюркских этнонимов, как-то: *суар, сувар, сабир, болгар, балкар (малкар), ауар (оар), авар, уйгур, огур, салар, кангар, хазар, тагар, тауар (таурмен), тавр, агачэр, акацир, мишэр, татар* и т.д., завершающую часть (*-ар, -эр, -ур, -ир*), которых, несмотря на наличие различных именных и вербальных объяснений, по-видимому, можно вывести из одного и того же источника *эр* со значением «человек, люди, род, племя». Первая часть этих этнонимов обозначает характерные, присущие только этим этносам признаки. Так, корни *су, сув, саб, булг* или *булга* в значении «вода, источник» обозначали роды и племена, имеющие какое-то

отношение к воде, источнику, реке или считающие своим тотемом воду; *ae, au*, по-видимому, обозначали или охоту или дом, жилище; значение основ *уйг, ог, сал (салг), канг* — требуют дальнейшего выяснения; *хаз*, по всей вероятности, восходит к слову *кос*, которое применялось в значении «скала, ущелье, грот, крутая гора»; *таг, тау* — гора; *агач (агац), мишэ* — 'дерево, лес', следовательно, слово *агачэр (акацир)* было этнонимом племен, имеющих какое-то отношение к лесу или считающим своим тотемом дерево. Что касается *там* в слове *татар*, то оно применялось и применяется сейчас в некоторых тюркских языках в значении «чужой, не своего племени», в переносном смысле оно обозначало и «людей, служащих у вельмож», «праздношатающихся», «крепостных» и т.д. Фонетическими вариантами слова *там* в значении «чужие» выступают *дат, жат, йат, чит*, где фонетическое изменение *т-д-й-ж-ч* является вполне закономерным. (В Индии тюрков называют *жат*, самоназвание добруджинских татар — *читак*). Таким образом, этноним *татар* этимологически состоит из двух частей: *там* — чужой и *ар* — люди, *татар* — чужие люди, люди чужого племени — и является тюркским по происхождению словом.

Этноним *татар*, будучи исконно тюркским, вначале, по-видимому, применялся тюркоязычными племенами для обозначения других тюркских, а возможно, и не только тюркских племен. Однако необходимо подчеркнуть, что почти все этнонимы одной этимологической системы с конечным *эр* (сингармонические варианты: *ар, ир* или *ур*) являются названиями тюркоязычных племен, следовательно, больше оснований считать слово *татар* этнонимом тюркоязычного племени.

Этноним *татар* был названием одного из племен монголо-татар. Еще до Чингизхана он был заимствован китайцами, которые применяли его в форме *та-та* или *да-да*, ибо в китайском отсутствует звук [р]. Со временем этот этноним приобрел значение грязный, непристойный, неприличный. Китайцы такими грязными, непристойными, неприличными считали всех некитайцев и называли их *та-та* или *да-да*. Так, это слово называло некитайцев, имело значение дикие народы.

Слово *татар* становится известным в Европе во время вторжения Батый хана в Европу и его сразу идентифицируют с западноевропейским словом *тартар* [греч. Tartaros — в древнегреческой мифологии — подземное царство мертвых, преисподняя, ад]. Это слово западноевропейскими учеными

начинает применяться в смысле дикие народы, дикие племена, дикие кочевники и т.д. Это мы наблюдаем в трудах английских историков В.Митфорда и Э.Паркера. Так, В.Митфорд в своем труде «The History of Greece». (London, 1838) пишет, что «В мире существуют места, жители которых сильно отличаются от других людей по своим обычаям и образу жизни. Из них стоит выделить народность, называемую греками *скитами*, а современниками – *тартарами* [7, с. 419]. В этой же книге В.Митфорда даются сведения о северных соседях Китая как о *тартарах* и о том, что Великую Китайскую стену китайцы начали строить еще в IV в. до н.э. для защиты страны от северных соседей, т.е. от *тартар* диких племен [7, с. 189].

Другой английский историк Э.Х. Паркер в 1893-94 годах, используя материалы, собранные в Китае, написал книгу «Тысяча лет из истории татар» (вернее **тартар**), в которой он дает сведения по истории *хиен-ну* (хөнне = сөнне/сөнле), *сиен-пи* (сөн-би), *жуен-жуен* (сөн-сөн), *жеу-жен* (су-сөн), *тюрков*, *ассенов* (ас-сөн), *киргизов*, *уйгуров*, *апаоков* (старших оков-тюрков). Исходя из содержания книги, мы можем заключить, что эти племена никогда, нигде не называли себя татарами. Лишь Э.Х. Паркер по традиции, как и В.Митфорд, называет их дикими племенами, т.е. *тартарами*. Поскольку это слово *тартар* в смысле дикие племена переведено как *татар*, наши некоторые историки, никогда не занимавшиеся древней историей тюрков, отнесли этих тартар к нашим предкам. Между тем Э.Х. Паркер сам признал, что племена *хиен-ну*, *скифы*, *гунны* и *тюрки* были различными стадиями исторического развития одних и тех же племен» [8, с. 3]. Ясно, что здесь нет места для *татар*, а применяется слово *тартар* в значении дикие племена.

Между прочим, значение этнонима *тартар* в смысле дикие, не наши, еще неизвестные народы в России впервые применяются западными историками, приглашенными Петром I в Российскую академию. По их примеру и русские историки все восточные нерусские народы начинают именовать *татарами* (т.е. по европейски *тартарами*).

Особенности применения этнонима *татар*. Объяснение этнонима *татар* мы встречаем и во многих трудах.

По сообщению персидского историка Рашид-эддина, еще до возвышения монголов татары представляли собой весьма сильное объединение, и поэтому тогда многие племена — тюрки и монголы

— приняли название *татар*. Но, как известно, возвышение монголов началось с разгрома и подчинения татар. Все это говорит о том, что татары с самого начала были тюркоязычными.

Махмуд Кашгари в своем труде «Дивану лугат-ит тюрк», написанном во II половине XI в., включает татар в число тюркских племен.

С течением времени значение этнонима *татар* стало более широким. Так, начиная с IX в., китайские историки под этим этнонимом подразумевают всех кочевников: тюрков именуют белыми, монголов — черными, маньчжуров и тунгусов — речными татарами.

Со времен монголо-татарских завоеваний этот этноним получает широкое распространение и в Восточной и Западной Европе. Здесь с XIII в. татарами начинают называть все тюркские, монгольские, маньчжурские, финно-угорские, даже палеоазиатские племена и народности. Так, например, татарами называли орочей, обитающих у берегов Тихого океана, язык которых относится к палеоазиатской группе, отсюда и наименование Татарского пролива.

Русский историк XVIII в. В.Н. Татищев считает, что у европейцев этноним *татар* заменил прежнее название *скиф*. В процессе изучения Востока русские и западноевропейские ученые постепенно стали различать этнический состав этого региона и этноним *татары* начали применять в основном для обозначения тюркоязычного населения. Но, по мнению Г.Ф. Благовой, автора специальной статьи «О русском наименовании тюрков и тюркских языков» [2, с. 15], «турецко-русские войны, длившиеся с перерывами около полутора веков (конец XVII — 30-е гг. XIX вв.), косвенно способствовали тому, что именно с турками (а не с татарами) стал ассоциироваться «главный», «ведущий» представитель тюркских народов». Это привело к тому, что обобщающее значение слова *татары* через стадию спаренного употребления (вроде *турецко-татарский*, *татарско-турецкий*) постепенно было перенесено на слово *турки*, затем на более нейтральное — *тюрки*.

Таким образом, происходит дальнейшее сужение значения этнонима *татары*. Он начал применяться русскими для обозначения уже не всех тюркоязычных народов, а только тех, кто составлял основное население территории бывшей Золотой Орды. При этом нельзя забывать, что слово *татар* тогда еще ни у одного

из тюркских народов не стало самоназванием, хотя мурзы-феодалы Золотой Орды и их потомки начали именовать себя татарами, исходя из названия Золотой Орды — «Татарское государство».

В середине XIX в. в русских учебных заведениях под названием «татарский» преподается общий старотюркский язык с некоторым его локальным уклоном, обусловленным местом преподавания этого языка или воспитания самого преподавателя. Так, в своем труде «Общая грамматика турецко-татарского языка» [1], А.Казем-бек под татарским языком понимает общий старотюркский, но примеры приводит с сельджукского-азербайджанского его варианта. Мирсалих Бикчурун [2], Мартиньян Иванов [3, 4] и другие деятели под названием «татарский язык» подразумевали диалекты (шивэ) казанцев и язык башкир, казахов и т.д. Татарскими называли все общетюркские произведения. Хотя в это время уже появляются деятели, признающие казанское наречие татарского (т.е. тюркского) языка самостоятельным языком.

В конце XIX и начале XX веков в связи с образованием буржуазных наций в русский язык вместо общего этнонима *татары* проникают и занимают там прочное место самоназвания многих тюркских народов. После Октябрьской революции тюркоязычные нации общий этноним *татары* вообще забывают, и в русском языке закрепляются их самоназвания: *азербайджанцы, кумыки, узбеки, казахи, киргизы, башкиры, каракалпаки, нугай* и т.д. Исключение составили казанские, астраханские, сибирские, крымские и добруджинские татары и мишари, которые этноним *татар* усвоили постепенно, и он у них затем превратился в самоназвание, хотя эти татары раньше имели другие самоназвания. Иногда, не учитывая изменений в значении этнонима *татары*, некоторые склонны думать, что эти татары потому называются татарами, что являются потомками татаро-монгольских завоевателей края. Исторические исследования показывают совершенно другую картину: собственно татаро-монголы даже в составе войска Батые составляли незначительное меньшинство, представляли в основном военную аристократию, которая, подчинив себе местное население, создала татарское государство, называемое позже «Золотая Орда». Общеизвестно, что пришлые татаро-монголы быстро ассимилировались среди местного населения, даже официальным языком этого государства стал кыпчакский язык, строго следовавший письменным традициям

общего «тюрки», т.е. общего старотюркского письменного литературного языка.

Литература

1. Казем-Бек А. Общая грамматика турецко-татарского языка. – Второе издание. – Казань, 1846.
2. Бичурин Мирсалих. Начальное руководство к изучению арабского, персидского и татарского языков... – Казань, 1859, 1869.
3. Иванов Мартиныян. Татарская грамматика. – Казань, 1842.
4. Иванов Мартиныян. Татарская хрестоматия. – Казань, 1842.
5. Благова Г.Ф. О русском наименовании тюрков и тюркских языков // Сов. тюркология. – 1973. – № 4. – С. 7-16.
6. Кашгари Махмуд. Дивану лугат-ит тюрк. – тәржемәсе. I, II, III томнар. – Ankara, 1992.
7. Митфорд В. The History of Greece. – London, 1838. В четырех томах.
8. Паркер Э.Х. Тысяча лет из истории тартар (татар). – Казань, 2003.

О ВАРИАНТАХ И ПУБЛИКАЦИЯХ БАШКИРСКОЙ ВЕРСИИ ЭПОСА «ИДУКАЙ И МУРАДЫМ»

*Зарипова Р.М.
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа*

Устное народное творчество любого народа неотделимо от его истории. Даже общие для многих тюркоязычных народов сюжеты как «Алпамыш», «Кузыкүрпес и Маянхылу» принимают ярко выраженную национальную окраску. Сюда относится также башкирская версия сказания «Идукай и Мурадым», повествующая о борьбе башкирского народа против властителей Золотой Орды.

Первая запись отрывка эпоса «Идукай и Мурадым» (эпизод ссоры Мурадыма с отцом из-за дочери Туктамыш-хана) принадлежит башкирскому писателю-просветителю Мухаметсалиму Уметбаеву. Он записал его от башкир-табынцев и опубликовал в 1897 году [1].

В конце XIX или начале XX вв. инспектором народных училищ в Пермской и Оренбургской губерниях, действительным членом Географического общества А.Г. Бессоновым в сказочном стиле под названием «Богатырь Едиге» записан очередной текст, фотокопия рукописи перевода на русский язык хранится в Научной библиотеке УНЦ (Ф. - 78389. 6 л).

В 20-е годы XX века Хабибуллой Габитовым в его статье приведен отрывок «Сон жены Туктамыш-хана», фольклористом Г.Вильдановым в научно-краеведческом журнале «Башкорт аймагы» («Башкирский край») - 1927 год, № 4 - опубликованы образцы кубаиров, записанные им в 20-е годы XX века, в том числе три отрывка из эпоса «Идукай и Мурадым»: первый - эпизод ссоры Идукая и Мурадыма из-за дочери Туктамыш-хана; второй - диалог Идукая и Янбая на берегу реки Идель; третий - обращение Туктамыш-хана к летающей птице. Известен еще один вариант под названием «Идука и Мурадым», записанный также в 20-е годы двадцатого столетия историком-краеведом Сагитом Мирасовым, подстрочный перевод М.Уметбаева на русский язык вошел в рукописный труд исследователя башкирского музыкального фольклора И.В. Салтыкова «История и анализ башкирских народных песен» [2].

В 1928 году татарским поэтом и драматургом Наки Исанбетом был записан эпос «Идукай и Мурадым». Его рукопись на латинской графике с обстоятельной вступительной статьей и обширными комментариями хранится в Научном архиве УНЦ РАН, ф. 3, оп. 12, д. 232 (текст – 36 страниц, вступительная статья – 24 страницы). Наки Исанбет дает следующую информацию об информантах: «В 1928 в башкирских аулах Кусим (ныне Абзелиловский район) от халфы Салима (фамилия не указана), Туркмен от Бикбулатова и Нугай (ныне Баймакский район) от Гали Магадеева мной были записаны тексты эпоса. Их оказалось несколько вариантов. Из них один я взял как основной» [3, с. 335].

Запись Наки Исанбета - это «один из двух имевшихся на сегодня основных вариантов башкирской версии эпоса». [1, с. 228].

Известен также еще один вариант в записи М. Бурангулова от 70-летнего муллы аула Абиш Миякинского района Чахарьяра Мусина в конце 20-х - начале 30-х годов [5].

Очередная запись осуществлена Салимом Даутовым у учителя Кутлююла Уल्याбаева из аула Баймурза Баймакского района 9 января 1940 года под названием «Идукай и Мурадым. Сказка» (текст состоит из прозы и стихов), также передана в Институт языка и литературы и хранится в архиве [6].

Существует также сводный текст эпоса «Идукай и Мурадым», составленный башкирскими поэтами Рашитом Нигмати и Баязитом Бикбаем при участии Мухаметши Бурангулова и историка Абубакира Усманова [7]. За основу взят текст М.Бурангулова в

записи 1910 года. Как утверждает Н.Т. Зарипов «В поэтическом отношении текст выдержан строго и в стиле кубаира» [4, с. 363]. Работа была завершена в 1940 году, но не издана.

В 1959 году в деревне Байдавлетово Зианчуринского района Республики Башкортостан языковедом С.Ф. Миржановой от Сайфуллина Абдуллы (1897 года рождения) была записана сказочная версия эпоса. Этот же вариант, несколько сокращенный, с некоторыми интересными отличиями в этой же деревне был записан литературоведом Ануром Вахитовым в 1967 году от 70-летней Гутии Хасановой.

Таким образом, Н.Т. Зарипов, исследуя эпос «Идукай и Мурадым», его варианты, отмечает, что «всего зафиксированных текстов – 15. В том числе: фрагментальных – 6, цельных – 9» [4, с. 9]. В «Комментариях» к X тому «Башкирского народного творчества» отмечены все варианты башкирского эпоса с подробным описанием сюжета и биографических данных, а также информация об опубликованных вариантах эпоса, их количестве у других родственных народов: казахские – 8, каракалпакские – 2, ногайские – 9, сибирско-татарские – 5, крымско-татарские – 4, татарские – 4, узбекские – 1 [4, с. 350]. Судя по перечню, в башкирском фольклоре вариантов названного эпоса больше, чем у остальных тюркских народов, что дает основание для более подробного изучения башкирских вариантов, а затем в сравнительном аспекте с версиями эпоса других тюркских народов.

Впервые относительно полный текст эпоса «Идукай и Мурадым», рукопись которой хранится в Научном архиве Уфимского научного центра (далее - НА УНЦ РАН - Г.Х.) - ф.3, оп. 12, д. 220, 232 с., увидел свет на башкирском языке в 1940 году в газете «Кызыл Башкортостан» в 19 номерах с 26 апреля до 23 мая. И в рукописи, и газете под названием текста имеется запись на башкирском языке: «Башкирский народный эпос. Один из вариантов, записанных Мухаметшой Бурангуловым». Однако не указано, от кого записан текст. В том же году в №№ 6-8 республиканского журнала «Октябрь» осуществляется вторая публикация названного эпоса с пометкой М.Бурангулова о том, что текст записан им от башкир бассейнов рек Дим и Тук-Соран и дается на их говоре. Сравнив эти два текста, Н.Т. Зарипов пишет, что и газетная, и журнальная публикация являются одним вариантом, что их основу составляет записанная в 1910 году от Гимади Каскинова рукопись 1762 года. По предположению

исследователя, журнальный вариант эпоса был подготовлен М. Бурангуловым раньше на основе упомянутой рукописи XVIII века и журнальный вариант отличается лишь сокращением текста, заключающемся в пропуске или суженном описании некоторых эпизодов.

Как видно, «География бытования башкирских вариантов эпоса - Башкирское Зауралье (нынешние Баймакский и Абзелиловский районы Республики Башкортостан), вся южная и юго-западная Башкирия и Оренбургская область (долина рек Тук и Соран) - территория, которая после распада Золотой Орды вошла во владение Ногайского ханства» [4, с. 11].

Возможно, записей вариантов было бы больше, если бы 27 января 1945 года ЦК ВКП (б) не принял Постановление «О состоянии и мерах улучшения агитационно-пропагандистской работы Башкирской партийной организации», который расценил произведения сборника «Эпос о богатырях», в числе которых оказался и «Идукай и Мурадым», как националистические, реакционные. В них якобы «не проводится разграничение между подлинными национально-освободительными движениями башкирского народа и разбойничьими набегами башкирских феодалов на соседние народы, недостаточно показывается угнетение трудящихся башкир татарскими и башкирскими феодалами, идеализируется патриархально-феодалное прошлое башкир» [4, с. 6]. Именно по этой причине эпос об «Идукай и Мурадым» был предан забвению до середины 1980 гг. «Фольклористам в республиках, занимавшимся изучением национальных вариантов эпоса, просто не давали ходу, пугая упомянутым постановлением ЦК ВКП (б)» [4, с. 7].

Лишь в 1989 году в Республике Башкортостан в журнале «Агидель» впервые после полувекового перерыва был опубликован башкирский эпос «Идукай и Мурадым», а через 10 лет башкирский эпос «Идукай и Мурадым» увидел свет в академических изданиях как на русском [4], так башкирском [5] языках.

Литература

1. Уметбаев М.И. Ядкаръ. – Казань, 1897. – С. 83-94.
2. Салтыков И.В. История и анализ башкирских народных песен. НА УНЦ РАН. Ф.3. Оп. 61. Д.25. Л. 17-24 (машинопись 1929 года, через один интервал).

3. Зарипов Н.Т. История и эпос // Башкирское народное творчество. Исторический эпос. Сост., автор вступ. ст., комментариев и глоссария Н.Т. Зарипов. – Уфа: Китап, 2000. – С.5-38 (на башк. яз.).

4. Зарипов Н.Т. Исторические сказания // Башкирское народное творчество. Исторический эпос. Сост., автор вступ. ст., комментариев и глоссария Н.Т. Зарипов. – Уфа: Китап, 1999. – С.5-44.

5. О батырах Илукае, Келяйле и Яике. – НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 12. Д. 230. Л. 20-26.

6. Идукай и Мурадым. Сказка – НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 12. Д. 230. Л. 2-10, 11-19.

7. Идукай и Мурадым. Сводный текст. – НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 12. Д. 224. 166 листов машинописи.

8. Галин С.А. Башкирский народный эпос. – Уфа: Аэрокосмос и ноосфера, 2004.

ТАТАРСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА 1920 – 1930-х гг.: ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

*Ибрагимов М.И.
Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

В современной фольклористике особую остроту приобретают проблема методологии, в связи с чем актуальными представляются работы по истории науки, во главу которых ставится исследование методов изучения традиционной культуры в разные исторические периоды.

1920 – 1930-е гг. – сложный и противоречивый в истории отечественной фольклористики период. С одной стороны, это время обусловленного методологическим минимизмом сужения методологии. Вместе с тем, несмотря на эту тенденцию, 1920-е гг. в российской фольклористике характеризуются множественностью методов изучения фольклора, чему в немалой степени способствовали многочисленные научные учреждения, в которых традиционной культуре уделялось значительное внимание и в которых были сосредоточены лучшие научные кадры: фольклористы, литературоведы, этнографы, диалектологи.

Многообразие методов и научных школ в русской фольклористике: историческая школа, сравнительно-исторический метод, «финская школа», этнологическое направление, формальный метод [1: 376 – 405], - не проявляется в исследованиях

по татарскому фольклору, что связано с несколькими причинами: во-первых, фольклористика не была выделена как самостоятельная наука, а являлась частью литературоведения; во-вторых, в научное пространство сложившихся во второй половине XIX века академических школ были включены только отдельные исследователи традиционной культуры татар (К. Насыри, Г. Ибрагимов, Г. Рахим, Г. Губайдуллин, Г. Сагди); в-третьих, краеведческий статус изучения фольклора в большей степени ориентировал ученых на его собирание, чем на теоретико-методологическое осмысление; в-четвертых, педалируемая партийным руководством и хорошо усваиваемая на местах установка на методологический монизм.

В 1920 – 1930-е годы было опубликовано около 200 работ по татарскому фольклору [2]. Работы по фольклору были частью научной деятельности татарских известных татарских ученых (Г. Ибрагимова, Г. Рахима, Г. Губайдуллина, Д. Валиди, Г. Сагди), наряду с которыми появляются и новые имена, например, Г. Тулумбайский.

В 1923 году в структуре Академцентра было создано Научное общество татароведения, объединившее ученых, которые занимались не только «кабинетными» исследованиями традиционной культуры татар, но и организовывали экспедиции в кантоны ТАССР, которые, правда, из-за недостаточного финансирования были немногочисленны.

Характер опубликованных в 1920-е гг. работ свидетельствует о преобладании научно-популярного дискурса в освещении вопросов традиционной культуры. Собственно-научных исследований было немного. Это в первую очередь «История татарской литературы» Г. Рахима и Г. Губайдуллина, авторы которой уделяли внимание татарскому фольклору и его связям с фольклором восточных народов, Г. Сагди [3: 36 - 39], а также отдельные труды М. Васильева, Н. Воробьева, С.Е. Малова и др.

В работах татарских ученых 1930-х гг. утверждается идея классовой природы фольклора. Наиболее активно в этом направлении работал Г. Тулумбайский, первые публикации которого появляются еще в 1920-е гг.

Неотъемлемой частью многих работ Г. Тулумбайского становится классовая риторика, направленная, в том числе, и против известных татарских ученых. Так, в статье «Татар фольклора фронтында» с позиций классовой теории оцениваются

труды Г. Губайдуллина, Г. Рахима, Ф. Сайфи, в работах которых автор видит проявление национал-буржуазной идеологии [4: 91].

В 1930-е гг. в орбиту изучения фольклористов включается современный («рабочий» и «крестьянский») фольклор. В печати появляются сборники «новых песен» [5, 7], что явилось отражением одного из сформулированных в советской фольклористике начала 1930-х гг. положений о приоритете изучения рабочего и колхозного фольклора.

Как положительное явление в фольклористике 1930-х гг. следует выделить экспедиционную деятельность, в которой, наряду с учеными принимали участие и татарские писатели [6: 72 - 76].

Вместе с тем, собирательская деятельность не сопровождалась научными рефлексиями высокого теоретического уровня, что обусловлено рядом взаимосвязанных причин:

- пониманием фольклора как устной литературы и, соответственно, статусом фольклористики как литературоведческой дисциплины, что исключало этнологию из участия в изучении фольклора;

- унификацией методологии изучения фольклора, ее низведением до уровня классовой теории;

- идеологически обусловленным сужением жанрового материала: исключением из исследовательского поля «религиозных» жанров (мунаджатов, заговоров и заклинаний, связанных с религиозными подвижниками топонимических легенд);

- преследованием и уничтожением ученых (Г. Ибрагимова, Г. Рахима, Г. Губайдуллина, Х. Бадиги), внесших значительный вклад в изучение татарского фольклора.

Таким образом, развитие методологии изучения татарского фольклора в татароведении 1920 – 1930-х гг. определялось общей тенденцией к унификации понимания фольклористики (как филологической (литературоведческой) дисциплины) и научных подходов (марксистская теория) к фольклору и традиционной культуре. Вместе с тем, активная собирательская и экспедиционная деятельность (особенно, в 1930-е годы), безусловно, способствовали активизации научных поисков на рубеже 1930 – 1940-х гг. (Н. Исанбет, Х. Ярми).

Литература

1. Иванова Т.Г. История русской фольклористики XX века: 1900 – первая половина 1941 гг. – СПб: Дмитрий Буланин, 2009.
2. Каримуллин А.Г. Татарский фольклор: Аннотированный указатель литературы: в 2-х частях (1612 – 1981). – Ч.1. – Казань, 1993.
3. Сәгъди Г. Кешелек дөньясында тел, әдәбият имла һәм аларның тарихи үсешләре. – Казан: Татдәүнәш, 1926.
4. Толымбай Г. Татар фольклоры фронтында // Совет әдәбияты. – 1933. – № 4/5. – Б. 112-117; № 8/9. – Б. 90-96.
5. Яңа жырлар (төз. Г. Бикмул). – Казан: Татиздат, 1932.
6. Ярми Х. Татар халыкның поэтик иҗаты. – Казан: Таткнигоиздат, 1967.
7. Өр яңа халык жырлары. – Казан: Татиздат, 1930.

НЕКОТОРЫЕ СЛОВА О ЕВРОПЕЙСКИХ ПРАЗДНИКАХ ОГНЯ

Ибрагимова В.

Институт фольклора НАНА, Баку

В быту и культуре любого народа есть много явлений, сложных по своему историческому происхождению, составу входящих в них элементов и разнообразию выполняемых функций. Народные календарные обычаи, сезонные обряды и связанные с ними поверья, песни, игры, развлечения представляют собой необычайно сложный комплекс действий и идей, разобраться в котором нелегко, даже если дело идет о простой их классификации и о систематизированном описании.

У многих европейских народов год делится не на четыре части, а на две. Главные даты в году – это дни солнцеворота. Впрочем, такое деление, характерное, может быть, для скотоводческого хозяйства, у земледельцев несколько усложняется: год разбивается на три части. Обычаи и обряды каждого из сезонов имеют свою специфику, хотя обрядовые действия, совершаемые в одно время года, часто имеют в виду результат, который будет достигнут в другое время. В весенних праздниках недвусмысленнее символика не только умирающей, но и оживающей природы, в обрядности этого периода преобладает магия плодородия, по этому признаку весенние праздники заходят глубоко в летние месяцы. Вторая половина лета и часть осени – это главным образом трудовые, жатвенные обряды, имеющие близкую цель.

Из календарных обычаев тоже далеко не все принимают форму обряда. Например, посты, установленные христианской церковью в определенные дни и недели года, - это не обряд. Обычай праздничной трапезы может включать в себя обрядовые кушанья (блины на масленицу, крашеные яйца на пасху и пр.), а может ограничиваться просто более обильной и вкусной едой. Обычай одеваться на праздник понаряднее не содержит в себе никакой обрядности. Праздничные игры и развлечения, музыка и танцы могут содержать в себе следы древних обрядов, а могут совсем не содержать и в себе. Обычай воскресного отдыха сам по себе не связан ни с какой обрядностью, хотя в воскресный день могут совершаться и обрядовые действия, например хождение в церковь. Современные праздники обычно включают в себя торжественную часть (митинги, торжественные заседания, речи, приветствия, премирование, подарки и пр.), но это может происходить без всякой обрядности.

Рядом с календарными ставят, как правило, семейные обычаи и обряды. Под семейными обычаями и обрядами принято к важнейшим семейным событиям: брак (свадебные обряды), рождение ребенка (родильные и крестильные обряды), похороны и поминки по умершим членам семьи. А профессиональные обычаи и обряды бывают очень разнообразными: воинские (принятие присяги, парады и пр.), цеховое - ремесленные, врачебные, торговые, артистические, студенческие и др.

Однако все эти обычаи нередко соприкасаются и не всегда их можно разграничить. Например, многие праздники, приуроченные к календарным датам, отмечаются «по семейному», особенно если в семье есть человек, названный именем святого, которому посвящен праздник. С другой стороны, у многих народов сохраняется обычай справлять чисто семейные свадебные обряды в предписанные традицией сроки (октябрь, январь) [1,2,4,7].

С незапамятных времен в Европе существует обычай, следуя которому крестьяне в определенные дни года разжигают костры, танцуют вокруг них или же через них прыгают. Есть основания отнести эти обычаи к эпохе средневековья. Но аналогичные обычаи соблюдались и в древности, а это говорит о том, что они своими корнями уходят в дохристианскую эпоху. Действительно, самые первые сведения о существовании этих обычаев в Северной Европе мы черпаем из предпринятых в VIII веке попыток христианских синодов упразднить эти обычаи как языческие. Нередко на этих

кострах сжигались чучела людей или инсценировались сожжения живого человека. Есть основания полагать, что в далеком прошлом в таких случаях действительно подвергались сожжению живые люди. Краткий обзор такого рода обычаев выявит существование в них следов человеческих жертвоприношений и одновременно поможет прояснить их смысл.

Чаще всего такого рода костры зажигались весной и в середине лета, но в некоторых местах их зажигали в конце осени или же зимой, особенно в канун дня Всех Святых (31 октября), на Рождество и в канун двенадцатого дня. Место не позволяет дать исчерпывающее описание этих праздников, однако несколько примеров помогут составить о них общее представление. Начнем с весенних праздников огня, которые приходятся на первое воскресенье поста, на канун Пасхи и на первое мая.

На Северошотландском нагорье некогда зажигались первомайские огни, известные под названием огней Бельтана. Их зажжение сопровождалось пышной церемонией, в которой без труда можно было разглядеть следы человеческих жертвоприношений. В некоторых местах этот обычай просуществовал до конца XVIII века. В Коллендерском (*Callander*) приходе, изумительном по красоте районе графства Перт (*Perth shire*), огни Бельтана пользовались популярностью еще в конце XVIII века [1, с. 566].

На северо-востоке Шотландии огни Бельтана зажигались еще во второй половине XVIII века. Местные пастухи собирали хворост, поджигали его и трижды в пляске обходили горящую кучу. Однако, если верить более позднему источнику, огни Бельтана зажигались в этой местности не первого, а второго мая по старому стилю. Назывались они огнями скелетов (*bone-fire*). Существовало поверье, что этой ночью ведьмы выходят из своих жилищ и занимаются тем, что наводят порчу на скот и крадут коровье молоко. Чтобы им помешать, у дверей коровника раскладывали веточки жимолости, а еще чаще рябины. и каждый владелец усадьбы и батрак зажигал огни. В одну кучу сваливали старую солому, дрок или раakitник и вскоре после заката солнца все это поджигали. Одни ворошили горящую массу, а другие поднимали на вилы или багры пучки соломы и, держа вилы как можно выше, бегали взад-вперед. В это же самое время молодежь танцевала вокруг огня или пробегала сквозь дым с криками: «Огонь! Сожги ведьм! Огонь! Огонь! Сожги ведьм!» В некоторых

местах по пеплу прокатывали большой круглый пирог из овсяной и ячменной муки. Когда хворост прогорал, пепел костра разбрасывали как можно дальше и до глубокой ночи продолжали бегать вокруг углей, выкрикивая: «Огонь! Сожги ведьм!» [1, с568].

На Гебридских островах лепешка Бельтана меньше той, которую пекут в день святого Михаила, однако изготавливается она тем же способом. В Уисте такого рода лепешки больше не пекут, но отец Аллен вспоминает, как его бабушка 25 лет назад изготавливала этот пирог. Кроме того, тамошние жители на первое мая делают сыр и хранят его до следующего дня Бельтана как средство против порчи молочных продуктов ведьмами. Местные обряды Бельтана ничем не отличаются от других аналогичных обрядов. «Все огни были погашены, и на вершине холма зажигался один большой костер, вокруг которого по ходу солнца прогоняли скот, чтобы на весь год предохранить его от ящура. Каждый захватывал головешку от этого огня с собой, с тем чтобы разжечь от нее свой домашний очаг».

В Уэльсе огни Бельтана по обычаю также жгли в начале мая; однако дата проведения этого обряда варьировалась от 30 апреля до 3 мая. Иногда огонь зажигался путем трения двух дубовых брусков, что вытекает из следующего описания: «Огонь разжигали таким образом. Девять человек выворачивали свои карманы наизнанку, чтобы там не осталось ни одной монеты, ни одного кусочка металла. Затем мужчины шли в близлежащие леса и собирали там хворост девяти различных пород. Все это складывалось в то место, на котором предстояло разложить костер. На земле очерчивали круг, и внутри его крестообразно складывали хворост. Сбравшиеся, сомкнув кольцо вокруг костра, наблюдали за происходящим. Один из мужчин брал два дубовых бруска и тер их до тех пор, пока не появлялось пламя. Огонь перекидывался на хворост, и вскоре разгорался огромный костер. Иногда один против другого раскладывались два костра. Эти огни — один или оба — назывались *coelcerth* (в переводе: костры). Круглые пироги из овсяной и непросеянной муки делили на четыре части и клали в маленький мешок из-под муки, и каждый должен был вынуть оттуда свою часть. Последний кусок доставался тому, кто держал мешок. Те, кто вытягивал кусок пирога из непросеянной муки, должны были три раза перепрыгнуть через пламя или трижды пробежать между двумя кострами, что, по мнению присутствующих, обещало обильную жатву. Крики и визги

прыгающих через пламя людей раздавались по всей округе. Те же, кто вытащил кусок пирога из овсяной муки, пели, танцевали и хлопали в ладоши, подбадривая владельцев лепешек из непросеянной муки, перепрыгивавших через пламя или пробегавших между двумя кострами» [3, с. 165].

Поверье, согласно которому тоекратное перепрыгивание через костры или же тоекратный пробег между ними сулит богатую жатву, заслуживает того, чтобы на нем остановиться подробнее. О том, каким способом такой результат достигался, сообщает другой специалист по уэльскому фольклору. По его сведениям, «костры, зажигающиеся обычно на Майский праздник или же в день летнего солнцестояния, по мнению крестьян, должны были защищать их земли от колдовства, чтобы взошел богатый урожай. Угли также считались ценным магическим средством» [7, с. 112]. Крестьяне полагали, видимо, что жар костров положительно влияет на плодородие полей, однако не непосредственно, стимулируя рост семян в земле, а косвенно, тем, что противодействует пагубным ведьмовским козням, а возможно, и совсем сжигает ведьм.

Обычай разжигания костров в период летнего солнцестояния соблюдался во многих странах, где люди обычно танцевали вокруг этих костров и перепрыгивали через них. В Уэльсе считалось, что в качестве топлива для такого костра — он, как правило, воздвигался на высоком месте — необходимы три или девять различных пород деревьев, а кроме того, обуглившиеся на прошлогоднем костре вязанки хвороста, тщательно сохраняемые крестьянами [7, с. 68].

Праздники летнего и зимнего солнцестояния были праздниками огня, однако необходимость отмечать зимний праздник в доме придавала ему характер частного семейного торжества, что составляло резкий контраст с публичным характером летнего празднования, когда люди собирались на открытом месте или на возвышении, сообщая зажигали огромный костер и все вместе весело вокруг него плясали.

Литература

1. Фревер Д. Золотая ветвь. – М., 1978.
2. Wright A. British calendar customs. – London, 1966.
3. Owen T. Welsh folk customs. – Cardiff, 1959.
4. Banks M. British calendar customs. – Scotland, London, 1967.
5. Hole Ch. English folk-plays. – London, 1949.

6. Chaunder Ch. A Year book of folklore. – London, 1959.
7. Francis Y. The holly wells of Wales. – London, 1954.
8. Armstrong E. The folklore of birds. – London, 1968.
9. Hovard A. Endless cavalcade. – London, 1967.
10. Bloom Y.H. Folklore, old customs and superstitions in Shakespeare land. – London, 1957.

ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ ПО СОХРАНЕНИЮ И РАЗВИТИЮ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ТАТАР УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

*Исаева Г.А., Хакимова В.Х.
БПОУ УР «УРСПК», Ижевск*

Татарский этнос за длительный исторический период своего существования создал самобытный язык и своеобразную национальную культуру. Находясь на стыке русской, финно-угорской цивилизации татары аккумулировали, творчески переработали и адаптировали к себе языковой материально-практический и культурный опыт соседствующих с ним народов. В настоящее время этот накопленный цивилизованный опыт может быть более эффективно задействован в социально-экономическом, духовно-нравственном развитии татарского народа и народов, проживающих в Удмуртской Республике. Современный общемировой процесс интеграции государств, их вхождение в единую глобальную социально-экономическую информационную систему при всех его достоинствах имеет ряд негативных последствий. Он ведет к потере личностной и этнической идентичности человека. В свою очередь это ведет к серьёзным недовольствам и открытому противостоянию сторонников и противников глобализации. Татары в этих условиях располагают значительным опытом неконфликтного вхождения в современные реалии жизни и следующими потенциальными ресурсами развития:

1. Языком с древними тюркскими корнями.
2. Бытующими образцами фольклорно-обрядовой культуры (произведениями устного поэтического творчества, народной музыкой, танцем и играми).
3. Существующими институтами: социализации личности, взаимной помощи и взаимной поддержки, способствующими выживанию, развитию этноса.

4. Жизнеспособной толерантной этнопедагогической системой воспитания детей и взрослых.

5. Действующими нормами, правилами взаимоотношений, не противоречащими современным идеям гражданского общества (обрядово-коммуникативной культурой, формами и нормами обычного права, чертами характера, позволяющими эластично вписываться в реалии современного общества).

6. Профессиональными формами национальной культуры (литературой, искусством, театром, музеями, радио, телевидением, книгоизданием, периодической печатью, туризмом и др.).

7. Сохранившейся уникальной флорой и фауной, а также функционирующей в народе этноэкологической культурой, способствующей рациональному природопользованию.

8. Специалистами в области тюркологии, истории, этнологии, археологии, культурологии, литературоведения, языковедения, журналистики, искусствоведения, социологии, этнопсихологии, социальной работы, социальной психологии, педагогики, биотехнологии, экологии, дизайна, архитектуры, экономики и др.

В 1991 году был открыт филиал БПОУ УР «Удмуртского Республиканского социально-педагогического колледжа» в бывшем здании Дома пионеров по адресу ул. Автономная, 60. Руководителем была назначена Галина Арсентьевна Исаева – Отличник народного просвещения, Заслуженный работник народного образования УР, награждения медалью «За заслуги перед Отечеством 2-ой степени».

По заявке Татарского общественного центра в 1992 году на специальности «Преподавание в начальных классах» была открыта специализация «Татарский язык и литература». Выпустились 75 национальных кадров – учителей татарского языка и воспитателей национальных групп.

В колледже складывались свои традиции, он пополнялось новыми студентами и педагогическими кадрами.

Многие наши выпускники работают в системе образования города, Удмуртской Республики и за их пределами.

Наши выпускники неоднократно становились победителями и призерами республиканского и городского конкурсов «Педагог года» в номинациях: «Воспитатель года», «Учитель года», «Педагог дополнительного образованию».

Ежегодно лучший студент филиала становится Президентским стипендиатом.

Студенты и преподаватели занимаются научно-исследовательской деятельностью, принимают активное участие в международных, межрегиональных, республиканских и городских научно-практических конференциях, печатают статьи в научно-методических изданиях.

На базе УРСПК в 1995 году организован «Клуб истории, языка и творчества татарского народа», руководителем которого является преподаватель татарского языка и литературы высшей квалификационной категории БПОУ УР «УРСПК», Почетный работник СПО РФ Хакимова Василя Харисовна.

Целью работы «Клуба истории, языка и культуры татарского народа» является:

- способствовать изучению, сохранению и популяризации культурного наследия татарского народа;
- развитие и укрепление межэтнической толерантности;
- содействие сохранению и развитию системы национального образования;
- участие в совершенствовании системы обучения и подготовки профессиональных специалистов по татарскому языку и культуре в БПОУ УР «УРСПК».

Задачи работы клуба:

1. Организация системы мероприятий, направленных на пробуждение у учащихся и студентов интереса к изучению языка и традиций татарского народа;

2. Раскрытие творческого потенциала учащихся и студентов;

3. Формирование базового уровня знаний об истории своего народа;

4. Использование различных форм языкового общения

5. Поиск и нахождение контактов с заинтересованными государственными и негосударственными структурами и их руководителями по развитию традиционной культуры татар.

6. Налаживание контактов по научно-исследовательской работе и по подготовке профессионально-национальных кадров профессорско-преподавательским составом Удмуртского государственного университета.

7. Популяризация результатов деятельности посредством открытых лекций, конференций, выставок, фестивалей, ярмарок, презентаций, консультаций.

8. Освещение основных результатов исследования посредством издательской деятельности и открытых публичных форумов.

Направления работы клуба: Для выполнения намеченных целей и задач были использованы следующие методы деятельности:

1. **Научно-исследовательское** (в области литературы, искусства, средств массовой коммуникации, этнологии, культурологии региона, этноконфликтологии, этноисторической психологии, муниципального управления, государственной национальной политики, социальной работы, социальной педагогики, этнопсихологии, менеджмента, краеведения).

2. **Культурно-просветительское** (открытые лекции, семинары, форумы, лектории, выставки, прокаты имеющихся видеоматериалов по этнокультурологии и др.)

3. **Образовательное** (создание различных курсов дополнительного образования для людей различного возраста).

4. **Издательское** (мультимедийный диск по вопросам культурологии региона, содействие в публикациях научных и методических материалов по этноресурсоведению).

5. **Прикладное** (архитектура, живопись, поэзия, прикладное искусство, фотография, видеофильмы, теле- и радиорепортажи, дизайн среды и костюма).

В основе работы «Клуба истории, языка и культуры татарского народа» лежит концепция мультикультурности (сосуществование и взаимодействие национальных культур и мировой в условиях глобализации. Глобализация рассматривается с позиций ресурсного потенциала развития этноса и его представителя и с позиции поиска способов минимизации негативных последствий глобальной интеграции.

«Клуб истории, языка и культуры татарского народа» не нарушает естественного хода проводимых исследовательских работ, он сохраняет приоритеты в своей деятельности, а с позиции ресурсности традиционной культуры он придает им большую жизнеспособность и конкурентоспособность на уровне региона России и мировом пространстве.

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ НАРОДНОЙ СКАЗКИ

Иткулова Л.А.

Башкирский государственный университет, Уфа

Духовная культура этноса является важнейшим средством самовыражения этноса, осмысления своего места в мире и в обществе. Создавая особый культурно-символический код или «архетип культуры» этноса, она обеспечивает духовную преемственность поколений. Способность человека «расшифровывать» или понимать культурно-символический код есть залог сохранения любой культуры.

Архетипы коллективного бессознательного обнаруживаются в разных произведениях устного народного творчества. Сказка как продукт коллективного бессознательного устно-поэтического творчества доносит до нас мотивы, типы, образы (архетипы), возникшие на заре культурного развития человека. Например, одним из древнейших является мотив (архетип) живой или животворящей воды. Еще не связывая воду с каким-либо божеством, человек наделял ее волшебной силой и верил в воздействие этой силы на свою. Вода у многих народов ассоциируется с материнским лоном. В древнеиндийской мифологии она породила мир, в ней же находят убежище герои древнегреческих мифов. С водой связан обряд крещения в христианстве — погрузиться в воду, значит вернуться в материнское лоно, чтобы заново возродиться в новом качестве. Вода в сознании первобытного человека олицетворяет высшую силу, стоящую над человеком, призванную помогать слабым. У башкир существовало поверье, что созерцание текучей воды помогает забыть невзгоды. У некоторых народов существовали обычаи и обряды, связанные с водой (бросание венков, корабликов со свечой и т.д.). Вода, таким образом, имеет не только ритуальное, но и этическое значение, помогая добрым и отвергая злых.

В сказке в отличие от мифа на первый план выдвигаются семейно-социальные мотивы, то есть ее интересует проблема личного счастья героя на социальном фоне. Именно этим обстоятельством определяется ее интерес к внутрисемейным взаимоотношениям — между отцами и сыновьями, падчерицей и мачехой и т.д. Одной из главных добродетелей народная сказка считает любовь и почтительное отношение к отцу и матери.

Причем сказка отражает различные этапы развития этой важнейшей нравственной ценности. В башкирской сказке «Старая мать», например, прослеживается зарождение потребности в заботе о престарелых родителях, осознание своего долга перед ними. По сюжету, некий Харанбай свою мать в худом корыте везет к пропасти, в которой она встретит свою смерть. Этот мотив отражает широко распространённую древнюю практику избавления от немощных стариков. Как считают исследователи «все известные материалы единодушно свидетельствуют о том, что умерщвление стариков не считалось ни преступлением, ни аномалией» [4, с. 30]. Этот обычай обычно, по-видимому, сопровождался особым обрядом — стариков везли в лес и оставляли там на санях (восточные славяне); сажали в лодку и выпускали в море (северные народы) и т.д. Есть сведения, что в древности старые и больные люди сами настаивали на своей смерти, то есть с точки зрения существовавших в первобытном обществе нравов это было приемлемо. Существование данного обычая можно объяснить двумя причинами. Во-первых, общество не производило достаточно средств существования, чтобы прокормить нетрудоспособных членов. Поэтому это было в большей степени вынужденной мерой. Во-вторых, умирая, старики верили в скорое возрождение (реинкарнацию) в своих потомках. Верой в возрождение преодолевался страх перед смертью как бесконечным небытием. Харанбай из сказки «Старая мать» поворачивается, чтобы уйти, оставив обреченную мать и останавливается, сраженный словами сына - он хочет унести корыто — ведь оно пригодится ему, чтобы однажды привезти сюда состарившегося отца. Потрясенный Харанбай забирает мать домой и до самой ее смерти заботится о ней. Так, реплика мальчика заставляет героя пойти на необычный поступок, заставляет задуматься о последствиях своих действий.

Сказка, пусть в самом общем виде, отражает качественные изменения, происходящие в сознании людей, выразившееся в частности в отношении к больным и старым. Известно, что у зверей старые особи, предчувствующие свою смерть, уходят из стаи, чтобы умереть в одиночестве. Больных и обессиливших могут растерзать здоровые. Проявление сострадания к немощным, таким образом, является еще одним шагом, который отдаляет человека от мира зверей, делает его более гуманным духовным существом. Небольшая по объему сказка «Старая мать» отражает

происшедший в сознании человека нравственный перелом, его новое ценностное отношение к себе подобным. Эта линия имеет развитие в цикле башкирских сказок типа «Мудрый старик и глупый царь», «Сундук мудрости» и т.д.

Указанные сказки относятся к такой разновидности новеллистических сказок, как назидательные. Как отмечают фольклористы, «в них развитие действия подчинено утверждению моральных идеалов... Вместе с тем в них осуждаются зло, несправедливость, низменные страсти, жестокость...» [1, с. 10]. А в таких сказках, как «Страдание матери», «Сердце матери» драматическую выразительность усиливают фантастические мотивы. В первой из них рассказывается о больной женщине, для которой некому даже воды подать, так как ее дети все время играют на улице. Отчаявшаяся мать просит пролетающих птиц сбросить ей птичью шубку и улетает вместе с ними. Увидев, что их мать превратилась в птицу, дети бросаются к ней, но уже слишком поздно. В конце сказка резюмирует: «Надо, ребятки: вовремя заботиться о матери. Чтобы потом не казниться» [2, с. 313]. В другой башкирской сказке «Сказка о курае» жестокий царь, убивавший доселе всех бривших ему голову, щадит юношу, с которым разделил лепешку, замешанную на молоке матери последнего. Тем самым он становится молочным братом юноши и не может нанести ему вред.

В народной сказке отступление от выполнения долга квалифицируется как проступок, проявление аморальности. Интересное рассуждение о проблеме долга приводится в сказке «Царь и пахарь». На вопрос царя: «На сколько долей делишь доход с этого поля?», пахарь отвечает: «На пять». А далее он разъясняет: «Первую долю я трачу на уплату долга. Это значит — кормлю тех, кто меня вскормил. Вторая идет на жену, от этого мне ни выгоды, ни убытка нет. Третью отдаю в долг — содержу сына, чтобы он, когда мы состаримся, содержал нас. Четвертую бросаю на ветер — у меня есть дочь, а она выйдет замуж и уйдет от нас. Ну, а пятой живу сам» [2, с. 86]. В этих словах выражена духовно-нравственная основа взаимоотношений в семье. Индивид осознает свой долг перед родителями и ответственность перед детьми и в своем поведении руководствуется нравственным требованием заботы о ближних. По сказке право на счастье имеют лишь те, кто верен долгу, трудолюбив, смел и стремится к добру.

В волшебных сказках обладателям таких качеств на выручку приходят чудесные помощники. Например, в сказке «Клубок» за свою доброту и трудолюбие падчерица награждается богатыми подарками. Причем, нравственные качества девочки испытываются неоднократно и всякий раз она оказывается на высоте. А ее злая, ленивая и глупая сестра получает сундук со змеями. В сказке, таким образом, каждому воздается по заслугам. Примечательно, что во всех жанрах сказки глупость, лень и зло идут рука об руку. А положительные герои в свою очередь отличаются добротой, храбростью и трудолюбием.

Тема дружбы и взаимопомощи достаточно полно отражена в бытовых сказках башкирского народа. В сказке «Пять братьев — пять пальцев» отец предлагает своим пяти сыновьям попробовать согнуть пять прутьев в отдельности, а затем — в пучке. Отдельные прутья сгибаются, а пучок, состоящий из пяти прутьев, естественно, труднее согнуть. Так, в иносказательной форме отец преподает детям важный нравственный урок. Пучок из пяти прутьев символизирует спаянность коллектива, его силу и возможности. Главная идея этой сказки перекликается с названием другой, которая называется «В единстве — сила, в разобщенности — гибель». Ее герой посчитал, что с его богатством и здоровьем он проживет и без родных. Даже само его имя Янгызак, что в переводе с башкирского означает «одиночка». Когда его ограбили и чуть не убили разбойники, братья, забыв про обиды, приходят к нему на помощь.

По мнению Д.Ж. Валеева, это связано с тем, что нравственная сфера первобытно-родового общества «не знает расхождения между мотивом и поступком человека, словом и делом, нравственным сознанием и поведением» [3, с. 115]. Вот почему добрые герои сказки не могут быть скупыми и наоборот. Они предстают перед нами с уже сформировавшимся характером, выражающимся в определенных моральных качествах, о которых становится известно лишь по их поступкам. Сказке как жанру устно-поэтического творчества чужда психологизация, а потому она не дает сведений об эмоциях, переживаемых ее персонажами. О природе нравственных отношений в народной сказке, поэтому, приходится судить по поведению действующих лиц. С другой стороны, эта специфика сказки даёт возможность узнать об индивидуальных, а следовательно, общепринятых нормах должного поведения.

Таким образом, в народной сказке можно обнаружить различные трансформации содержания нравственных ценностей. Думается, что сказка отражает взаимоотношения людей различных эпох, но делает это своим особым способом, который обусловлен особенностями первобытного мышления, сказочной логики и, наконец, фольклорного сознания.

Сказка отражает базовые ценности общества, независимо от места и времени его существования [5, с. 161]. В основе сказочной дидактики лежит ненавязчивая назидательность. Поступки положительных героев ее составляют пример для подражания, а отрицательных — для осуждения. Сказка сама прямо не осуждает действия последних, это делают сами слушатели, тем самым вовлекаясь в сотворчество, сопереживание. У башкир, как и у многих народов существует поверье, согласно которому наказание ждет тех людей, которые прерывают сказку или мешают ее слушать. У некоторых народов порицаются те, кто отказывается рассказывать сказки и «таят от других мудрость». Все это говорит, о важном значении сказки в сфере духовной жизни людей. Являясь хранителем народной мудрости, она обеспечивала преемственность нравственного и эстетического воспитания, мировоззрения в целом.

Литература

1. Бараг Л.Г., Сулейманов А.М. Башкирские бытовые сказки и их разновидности // Башкирское народное творчество. – Т. 5. Бытовые сказки. – Уфа, 1990.
2. Башкирское народное творчество. – Т. 5. Бытовые сказки. – Уфа, 1990.
3. Валеев Д.Ж. Происхождение морали. – Саратов, 1981.
4. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991.
5. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Миф и сказка. – М.: КомКнига, 2005.

ПРАВДА И ЛОЖЬ В ФОЛЬКЛОРЕ

Казымоглу М.

Институт фольклора НАНА, Баку

Вопрос правды и вымысла в фольклоре более всего привлекает внимание в соотношении к вопросу канатоходца (кэндирбаз) и псевдо-силача в игре «Канатоходец». Да, в движениях канатоходца

нет никакой выдумки. Канатоходец на глазах у зрителей берет в руки шест, забирается на туго натянутый канат и наглядно демонстрирует свои истинные способности, свою смелость. А действия псевдо-силача сплошь состоят из имитации, выдумки. Способности псевдо-силача, имитирующего движения канатоходца, обнаруживаются именно в этой выдумке. Чем лучше имитирует псевдо-силач движения канатоходца, то есть, чем больше выполняет степень выдумки, тем более четко проявляет свою умелость. Если вообразить действия канатоходца и псевдо-силача в форме текста, то текст канатоходца выразит правду, а текст псевдо-силача – вымысел.

Построение фольклорного текста на правде или вымысле становится ясным по отношению рассказчика к тексту. Рассказчик ясно дает знать, что повествуемое им событие является именно вымыслом: «В бездонном казане (котел) я сварил зайчатину. Все мы поели, наелись, и даже немного мяса осталось. Оставшееся мясо привязали мы к кушаку, оно превратилось в петуха. Мы сели верхом на петуха, тронулись в путь. Вышли к реке. В реке нашли мы седло. Разобрали мы седло. Из него вышла книга. Мы ее прочитали и увидели, что все это ложь» [6, с. 262]. Даже если рассказчик не употребил бы выражение «все это ложь», на протяжении чтения текста он неоднократно подтверждает недействительность всего этого. Приготовить еду в бездонном котле, подстрелить зайца из ружья без затвора, разделать зайца ножом без резца – все это указывает на то, что повествуемое является неправдой. Такими указаниями рассказчик рассказывает не о том, что произошло на самом деле, а о событиях, которые не могут произойти. Если выразиться словами А.Набиева, «представить жизненный факт, одев его в оболочку вымысла...» выступает как «основное требование и особенность в тексте» [11, с. 346].

С какой целью повествуются сказки и гаравелли, построенные на вымысле? Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы вначале должны разобрать происхождение таких сказок и гаравелли, для выяснения того, откуда и отчего берет начало вымысел, имеющийся в фольклорном тексте, выразить свое отношение к имеющимся теоретическим заключениям. Одно из таких теоретических заключений, выражение отношения, к которому очень важно, принадлежит Э.Д. Турсунову. Э.Д. Турсунов связывает события, изображенные в тексте сказки-небылицы, с

представлениями об ином мире. Например, он видит связь между рассказами о «бездонном» котле и поверьем о разбитой надмогильной посудой [18, с. 98]. Также фольклорист обращает особое внимание на то, что сказка-небылица рассказывается от первого лица и считает, что эти сказки отражают «воспоминания» юноши, прошедшего через этап инициации и воскресшего после смерти, о том свете, необычном внешнем виде и поведении обитателей того света [18, с. 109]. Эти «воспоминания» комического содержания перекликаются с описанием того света в волшебных сказках. Обратная пропорциональность в волшебных сказках этого мира с тем светом, то есть, когда на том свете перед львом кладут сено, а перед конем – мясо, по содержанию и сути не так уж и сильно отличается от сказок-небылиц, где варят еду в бездонном котле, подстреливают зайца из ружья без затвора.

О многом также говорит и то, что в сказках умение лгать, вернее, рассказывать вымышленные истории считается трудной задачей вплоть до отправления за тридевятое царство. Привлекает внимание сюжет такой сказки: царь объявляет, что выдаст свою дочь замуж за того человека, кто выучится волшебству у дэва (великан-людоед). Один юноша отправляется к дэву и учится у него волшебству на протяжении сорока дней. Теперь он, прочитав заговор, может превратиться в любое животное и птицу. Но царь отказывается выдавать замуж дочь за этого юношу и ставит ему новое условие. Условие состоит в том, чтобы юноша рассказал сорок небылиц [18, с. 106-107]. Этот сюжет ясно показывает, что и в самом деле, рассказывать небылицы носит одинаковый семантический смысл с пребыванием у дэва (на том свете), повествование сорока немислимых рассказов превращается в пребывание в сакральном мире на протяжении сорока дней. Значит, как сакральный мир считается источником мощи и силы, так и умение рассказывать небылицы, являющиеся продолжением сакрального мира, считается признаком силы и мощи. Царь выдает замуж свою единственную дочь за того юношу, который умеет рассказать истории, существование которых в этом мире нереально, другими словами, расскажет о своих потусторонних приключениях. Ряд сказок и гаравелли в азербайджанском фольклоре также ясно указывает на символизацию силы и мощи именно умением повествовать небылицы: в сказке под названием «Отдай дочь или золото» [3, с. 266] царь добивается воссоединения с дочерью после того, как Ахмед показывает свои способности на

выдумки. В сказке «Правдивый парень» [5, с. 151-153] герою дают хлеб после того, как он рассказывает небылицы. В одной из сказок серии «Лысый» (кечэл) [8, с. 192-201] Лысый соревнуется с купцом на сочинение небылиц, а в гаравелли «Лысый и Кёса» [12, с. 44-45] такое же соревнование проводится между Лысым и Кёсой (безбородый). По условиям соревнования считается сильным тот, кто расскажет самую большую ложь. В гаравелли «Лысый и Кёса», записанном Ашугом Гусейном Сараджлы, спор между соперниками режет ложь «без хвоста» и общий хлеб достается Лысому, умеющему рассказывать такую ложь: «Увидели мы, что мост смыло селем. Подумал я, как бы это мне Араз (название реки) перейти. Поглядел я туда-сюда, увидел паука со сломанным бедром, поймал я его, накинул на его спину хурджун, а сам сел верхом на паука и перешел Араз. Не знаю, чего не выдержал паук – воды ли, груза ли?.. Повалился и умер. Увидел я, что живот его слишком большой. Сказал я себе: дай-ка я вспорю его живот, посмотрю, что там есть? Вынул я нож, вспорол живот пауку, оттуда вышел верблюд. Вспорол живот верблюду – вышел оттуда слон. Вспорол живот слону – вышла лисица. Вспорол живот лисице – вышел клочок бумаги. Посмотрел я, что написано на бумаге – а написано там было, что Кёса не прав, буханка должна достаться Лысому» [12, с. 45]. В этом примере, а также в упомянутой выше сказке «Лысый» нельзя рассматривать рассказ о небылицах Лысого как случайное событие. Если мы считаем Лысого как образ, по происхождению связанный с представлениями о потустороннем мире, то его рассказы о событиях, которые не могут произойти в этом мире, мы должны расценивать как типичное для Лысого свойство. Опираясь на Э.Д. Турсунова, мы можем сказать, что в корне лжи «без хвоста» Лысого стоят «впечатления» этого образа о том свете. Естественно, что по прошествии времени это «впечатление» отделяется от своего корня и приобретает новое значение. Если бы нереальные рассказы Лысого или других образов и сегодня считались бы «действительностью», относящейся к потустороннему миру, то в упомянутых нами сказках рассказчик не использовал бы выражения «большая ложь», «ложь без хвоста», не намекал бы, что повествуемое является ложью. Да, и рассказчик сказки, и главный герой считают, что сев верхом на паука, перейти реку, вытащить из живота паука верблюда является небылицей. Но с какой целью рассказывает эти небылицы рассказчик? В гаравелли под названием «Небылицы»

рассказчик так отвечает на этот вопрос: «Все, что я рассказал, стало все ложью. Вы насладились ложью, а я лясы поточил» [6, с. 261]. Значит, цель рассказчика в повествовании длинных и забавных небылиц и пустословии заключается в усладе слушателей. Несмотря на то, что рассказчик не ведает о стоящих в корне небылицы в гаравелли первичных представлениях о потустороннем мире, он сохраняет в себе веру, свойственную древним временам. Эта вера – вера в магическую силу, силу жизни повествования нереальных рассказов, забавных небылиц. Рассказчик (в широком смысле - народ) верит, что насколько важны серьезные рассказы о том, как богатырь отправляется за тридевять земель и сражается с темными силами, настолько и важны рассказы о том, как Хады и Худу отправляются на охоту с ружьем без затвора, ножом без резца, варят еду в бездонном котле.

Перед тем, как подробно рассказать о параллели сказки и гаравелли, следует вначале выразить отношение к одному мнению о жанре сказки. Данное мнение, выдвинутое авторитетными фольклористами, связано с тем, повествуется ли сказка как небылица или нет. В.Я. Пропп называет сказку «целенаправленной и поэтической небылицей» [17, с. 87] и в целях обоснования своей мысли сопоставляет данный жанр с эпосом. По его мнению, эпос доводится до внимания слушателя в отличной от сказки форме; в отличие от сказки, во время исполнения эпоса сказитель абсолютно не сомневается в реальности повествуемых им историй и не дает никаких оснований для сомнения слушателя [17, с. 101]. Мы встречаем эту мысль и у М.Х. Тахмасиба. М.Х. Тахмасиб отмечает основную разницу между сказкой и эпосом таким образом: эпос повествуется как быль, историческая действительность, а сказка – как безосновательная небылица, ложь, подстройка, и считает, что, используя такие формулы, как «жили-были», «с неба упало три яблока», сказитель указывает, что повествуемое им в сказке является именно небылицей [13, с. 60-61].

Как видно, и В.Я. Пропп, и М.Х. Тахмасиб, называя сказку небылицей, особое внимание обращают на отношение сказителя, на формулы, используемые сказителем в начале и конце сказки. При ознакомлении высказываний выдающихся фольклористов и проведении разбора сказок становится ясно, что считать выражения сказителя, намекающие на вымышленность повествуемой сказки, в целом характерной чертой для этого жанра не оправдывает себя. Как лицо, имеющее определенный опыт в

сборе и записи сказок, с ответственностью заявляем, что сказители в редких случаях начинают сказку фразой «жили-были» и заканчивают ее словами «с неба упало три яблока». С другой стороны, даже сами сказки, начинающиеся с «жили-были» и заканчивающиеся «тремя яблоками», нельзя спонтанно ставить в ряд небылиц.

То, что во многих языках слово «сказка» является синонимом слов «ложь» и «вымысел», не дает основания рассматривать сказку как фикцию. Если говорить об этом, то в современном языке также можно встретить факты использования слов «дастан» и «миф» в значении слов «ложь», «вымысел». Можно считать одним из таких фактов вымышленную историю о мухе, названную «Дастан о мухе» [7, с. 95], рассказанную от имени Керема в дастане «Асли и Керем». В данном примере М.Х. Тахмасиб особо отмечает использование слова «дастан» в значении лжи [13, с. 58]. В названии жанра дастана имеется один момент, не принятый во внимание М.Х. Тахмасибом, но показавшийся нам важным. Дело в том, что в народе, в том числе среди профессиональных ашуггов (певец) дастан также называют сказкой. В тетради дастанов, взятой нами у Ашуга Шахсувара Ферзалиева, родом из Гейджи, но впоследствии жившего в Гедабеке, и переданной в архив Института фольклора НАНА, данные ашугские дастаны названы именно сказками: «Сказка о Гурбани», «Сказка об Аббасе и Гюльгяз»...

Если опираться на тезис В.Я. Проппа «сказка – это небылица», то нам придется считать также небылицей и жанр дастана, названного профессиональным ашуггом сказкой, и рассматривать как типичный факт название дастаном вымышленную историю о мухе из «Асли и Керема»...

Что касается слова «миф», то к месту будет упомянуть тот факт, что сегодня, когда мы хотим обозначить нереальность какого-либо события, то называем это мифом (то есть, ложью) и используем слово «миф» как синоним слова «ложь». Но возможно ли, ссылаясь на эти факты, назвать дастан и миф жанрами, повествуемыми как небылица? Нет, невозможно. А если невозможно, то и тезис «сказка есть небылица» также не видится правдоподобным, и создается необходимость в привнесении ясности в спорные моменты в связи с данным вопросом. Такую необходимость почувствовал Н.В. Новиков, который, опираясь на многочисленные сборные материалы и мысли сказителя,

комментирует проблему с иной позиции: «Бесспорно, что в XIX – начале XX вв. отношение восточных славян к сказке противоречиво – они и верят, и не верят в сказку. Вне всякого сомнения, что чем дальше вглубь прошлого, тем сильнее чувствуется вера в сказку, в сказочных героев, и эта вера приобретает более широкие масштабы [16, с. 22]». Часть сборных материалов, привлеченная Н.В. Новиковым к исследованию, говорит о том, что восточные славяне в XIX веке рассматривали сказку как средство магического воздействия. Украинцы, верящие в магическую силу сказки, считают, что летом нельзя рассказывать сказки; если этот запрет нарушится (то есть, если сказка будет рассказана летом), то продуктивность овец понизится [16, с. 20]. Данное поверье, зафиксированное в XIX веке в Украине, совпадает с точкой зрения у разных народов мира, в том числе, и среди азербайджанцев, в связи с табу на повествование сказки днем. Карелы верят, что днем сказку рассказывать нельзя, а ночью она помогает защититься от злых духов, так как сказка, рассказанная ночью, заключает дом в замкнутый круг, и злые духи не могут перейти через него. Карелы особенно важным считают рассказывать сказки в рождественские ночи [14, с. 75].

Народ считал сказку как средство защиты от зла и бед, повышения урожайности, привлечения удачи. В.Я. Пропп также отмечает магическую функцию сюжета сказок в древние времена [17, с. 150], и это вызывает особый интерес, так как является высказыванием фольклориста, назвавшего сказку «поэтической небылицей». Видимо, В.Я. Пропп считает, что сюжеты, имевшие магическое значение в древние времена, превращаясь со временем в сказку – «поэтическую небылицу», начали терять свой магический смысл. Несмотря на то, что фольклорист достаточно подробно рассказывает об архаических особенностях сказок, не отказывается от своего тезиса «сказка есть небылица». Если это так, то приходится быть еще внимательнее, более чутко относиться к определению общей границы между правдой и вымыслом в сказках.

Не таким уж и трудным делом представляется определение частей в сказках, рассказываемых как небылицы. Неожиданно, в конце сказки, рассказываемой в серьезном плане, сказитель представляет себя как свидетель происходящих событий: «Гапдыг... вместе с девушками возвратился домой. Он женился на

младшей из трех красавиц. Свадьба длилась три дня и три ночи. И я там был, и хорошенько развлекся там» [1, с. 75].

«Юноша забрал девушку и отправился домой. Увидел их отец, очень обрадовался. Сыграл для них свадьбу, которая длилась три дня и три ночи. И я был на их свадьбе. А сегодня я сюда пришел» [1, с. 163].

Завершение сказки, таким образом, то есть, представление себя как свидетеля повествуемой истории наблюдается также и в русских сказках. Во многих сказках, собранных и составленных А.Н. Афанасьевым, сказитель сообщает, что лично участвовал в свадьбе героя, и вино там пил, по усам и бороде текло, а в рот ни капли не попало [15, с. 169-405]. Ни у кого не вызывает сомнения, что такие фразы сказителя, произносимые в конце и русских, и азербайджанских сказок, построены на вымысле. Каждый разумный слушатель очень хорошо понимает, что участие сказителя в событиях далекой древности нереально. Использование фраз типа «И я был на их свадьбе, а сегодня сюда пришел», а также рассказы о том, что скушанная еда не попала в желудок, нужны сказителю для того, чтобы в конце рассказанного, то есть, сказки, четче выразить ее вымышленность и создать эффект смеха.

Всем нам известно, что такие смешные куски больше всего встречаются в начале сказок. Известно, что такие вступления, называемые пишров (локальное название) или гаравелли, не имеют никакой прямой связи со сказкой, с ее сюжетной линией: «Заплутавшийся ветер, в бане, в бане, сито в соломе, верблюд – цирюльник в старой бане. У банщика нет таза, у топорника нет топора, проходила мимо борзая, не было у нее ошейника. Муравей лягнул, у верблюда бедро вывихнулось. Сели мы верхом на муху, перелетели через Куру (название реки), вилами выпили довгу (название еды). Однажды в переулке Мамед Насир, жил-был Охотник Пирим» [8, с. 8]. В куске до повествования об охотнике Пириме цирюльник-верблюд в бане, лягание муравья, вывих бедра верблюда, перелет верхом на мухе через реку, выпить вилами довгу – показатели вымысла, выдумки. Порой сказитель не довольствуется этими показателями и сообщает о своей лжи использованием в пишрове самого слова «ложь»: «Много поел я в жизни каши, но не рассказывал такой лжи» [9, с. 94].

Задумано ли построение пишровов на такого рода вымыслах для указания на то, что и сюжет сказки тоже вымышленный? Подготавливает ли сказитель своего слушателя посредством

пишровов к вымыслу? М.Х. Тахмасиб так отвечает на данный вопрос: «Как сказителям, так и слушателям известно, что повествуемое сказителем является безосновательной выдумкой. Даже профессиональные сказители, до вступления к сказке, то есть, до слов «жили-были» намеренно рассказывают пишров, создавая, таким образом, своего рода почву, условия для окунания слушателей в мир грез, фантастики, фантазии» [13, с. 60]. По нашему мнению, пишровы вовсе не могут считаться как намек на вымысел, то есть вымышленность повествуемой сказки в целом. Нам кажется, что грань вымысла заканчивается на пишрове – гаравелли, и сказитель начинает рассказывать основную часть сказки не как вымысел, а как правду. В противном случае не придавалось бы значения тому, в какое время года и дня следует рассказывать сказку, не запрещалось бы рассказывать сказки летом или в дневное время. Что касается конкретного примера, следует отметить, что первый приведенный выше в пример пишров взят из сказки «Охотник Пирим», а второй – из сказки «Плут». «Охотник Пирим» - это пример традиционной волшебной сказки, и в этом примере ясно изображены мифологические взгляды, в частности, первобытные представления в связи со змеей. Повествование сказителями волшебной сказки, где отражены мифологические взгляды, первобытные представления, как вымысла, не кажется правдоподобным. И сказка «Плут», как видно из названия, построена на мотиве лукавства. Мировой фольклор полон сюжетов, повествующих об историях победы слабого, бедного, неимущего над сильным посредством хитростей, и эти сюжеты в определенные периоды рассказывались как средство магического воздействия на события (например, для удачи в охоте). Человек, рассказывая сказки о победе слабого над сильным хитростью, питал веру в увеличение своей силы, в свою победу. Вера или неверие современного человека в сказку вовсе не смогли оказать действенного влияния на поэтику жанра, не смогли изменить истинную суть вопроса. Суть вопроса состоит в том, что вымысел и правду в сказке определяем не мы, а создатель сказки и сказитель, имеющий генетическую связь с создателем сказки. Так по какой причине появляется пишров – гаравелли, являющийся выдумкой, в сказках, имеющих реальную основу? Чтобы ответ на данный вопрос состоялся, напомним, что тексты гаравелли дополняются не только к сказкам, но и к дастанам. Ашуг в самом остром месте дастана прерывает повествование и начинает читать гаравелли.

Гаравелли, повествуемый посередине дастана, может быть построен на вымысле, как приведенный нами выше пример от Ашуга Гусейна Сараджлы «Лысый и Кёса», а может быть и обычного сатирического содержания. В обоих случаях самая главная черта, приближающая гаравелли дастана к гаравелли сказки – это их комическое начало, повествование в целях рассмешить слушателя. Ашуг, который смешит слушателя – это тот ашуг, который начинает любовные дастаны с уstadнаме. Ашуг, который смешит слушателя – это тот мастер, который дает нам наставления во Вступлении к «Деде Горгуду», завершает каждое сказание эпоса благословением:

Хвала тебе, мой хан!

Да не падут местные черные горы твои!

Да не повалятся тенистые деревья твои!

Да не иссякнет надежда от Аллаха! [10, с. 98]

По нашему мнению, имеется функциональная близость между наставлениями и благословениями в эпосе «Деде Горгуд» и фрагментами гаравелли, имеющимися в дастанах. Близость заключается в том, что, как и в наставлениях и благословениях, во включенных в сказки и дастаны отрывках гаравелли основная цель сказителя – это придать сил слушателю, развеять его грусть и печаль, отдалить его от темных мыслей. В наставлениях и благословениях главным средством воздействия является серьезное слово, а в гаравелли – слова, вызывающие смех. По мнению исполнителя сказок и дастанов, для того чтобы слушателям, внутренне переживающим повествуемые события, «поднять настроение и облегчить тяжелое воздействие на них трагедии (напряженных событий, описываемых в сказках и дастанах – М.И.)» [2, с. 57] есть нужда в гаравелли.

Многие гаравелли, построенные на вымысле и выдумках, служат для создания эффекта смеха, увеличения жизнерадостного влияния смеха. Интересно, что многие гаравелли, созданные на вымысле и фантазиях, повествуются именно от имени псевдосилача, а не иного образа:

Пошли мы на охоту,

Поймали большую добычу...

Положил я руку в карман,

*А там лежит нож –
С рукояткой, но без резца.
Рукояткой зарезал я пойманную дичь.
После того, как перевалил за три-четыре горы,
Подумал, где бы мне эту дичь помыть?
Посмотрел я по сторонам – увидел три арыка,
Два из них были засохшими, а в третьем не было воды.
В том арыке, где не было воды, я помыл дичь.
Подумал я, где бы пожарить мне эту дичь?
Увидел я трех человек –
Двое из них были мертвыми, а третий – бездыханный.
Сказал я, эй бездыханный брат, есть ли у тебя кувшин?
Сказал он: есть у меня три кувшина –
Два из них сломаны, а один – бездонный.
В бездонном кувшине сварил я дичь [4, с.380].*

Данный гаравелли, читаемый от имени псевдо-силача, может создать параллель с любой сказкой или дастаном, изображающими события в серьезном направлении. Безусловно, параллель с богатырскими сказками и героическими дастанами может быть более четкой и эффектной. Допустим, если гаравелли, приведенный нами в пример выше, будет читаться перед сказками типа «Мелик-мамед» или после них, то будут сопоставляться настоящий и ложный богатыри, правда и ложь, друг друга дополняют героизм, изображенный в серьезном направлении, и комически изображенный «героизм». Наблюдения показывают, что сказители, читая гаравелли, больше всего уделяют внимание отмеченной нами последней особенности, то есть, сопоставлению серьезного и комичного. Приподнять настроение слушателю, оказавшемуся под воздействием сказок и дастанов, превращается в гаравелли в ключевой фактор.

Можно прийти к заключению, что имеется семантическая связь между дуализмом образов в фольклоре и текстами в целом. Как псевдо-силач превращается в пародию настоящего силача, так и гаравелли, построенный на вымысле, превращается в пародию сказки и дастана, построенных на «реальности». Как псевдо-силач дает толчок настоящему силачу, так и гаравелли с комическим содержанием дает толчок сказке и дастану с трагическим содержанием.

Литература

1. Allah yıxan evi qızlar tikər. Nağıllar / Toplayıb tərtib edənlər O.Əliyev, R.Xəlilov. – Bakı: Yazıçı, 1994, 304 s.
2. Arif M. Azərbaycan xalq teatrı // Seçilmiş əsərləri: 3 cildə, III c. – Bakı: Elm, 1970, s. 49-63
3. Azərbaycan folkloru antolojiyası: I kitab, Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. – Bakı: Sabah, 1994, 388 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası: V kitab, Qarabağ folkloru / Toplayanlar İ.Abbaslı T.Fərzəliyev, N.Nazim, tərtib edən İ.Abbaslı. – Bakı: Səda, 2000, 414 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası: XI kitab, Şirvan folkloru / Toplayanı S.Qəniyev, tərtib edənlər H.İsmayılov, S.Qəniyev. – Bakı: Səda, 2005, 443 s.
6. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası: 20 cildə, I c. Xalq ədəbiyyatı / Tərtib edənlər T.Fərzəliyev, İ.Abbasov. – Bakı: Elm, 1982, 510 s.
7. Azərbaycan məhəbbət dastanları / Tərtib edənlər M.H.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov. – Bakı: Elm, 1979, 504 s.
8. Azərbaycan nağılları: 5 cildə, IV c./ Tərtib edən N.Seyidov. – Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1963, 287 s.
9. Azərbaycan nağılları: 2 cildə, II c. / Toplayıb tərtib edən İ.Əxundov. – Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1970, 325 s.
10. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası: 2 cildə, I c. – Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, 623 s.
11. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, I hissə. – Bakı: Turan Nəşrlər Evi, 2002,
12. Saraclı Aşıq Hüseyn. Şerlər, söyləmələr / Tərtibçi S.Əfəndi. – Bakı: Yazıçı, 1992, 208 s.
13. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları. Orta əsrlər. – Bakı: Elm, 1972, 400 s.
14. Лавонен Н.А. О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – М.: Наука, 1977. – С. 73-81
15. Народные русские сказки. Из сборника А.Н.Афанасьева. – М.: Правда, 1982.
16. Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. – М.: Наука, 1974.
17. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. – М.: Наука, 1976.
18. Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки. – Алма-Ата: Наука, 1973.

НАПЕВ-ФОРМУЛА «АЙ-ГАЙ ЛА» В ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ЗАКАМСКИХ КРЯШЕН

*Камалова Э.Ф.
Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

Песенная культура татар-кряшен – этноконфессиональной группы татарской общности – самобытное, уникальное явление, отмеченное своеобразием всех структурных компонентов своей организации. Одновременно с этим, как и любая фольклорная традиция, музыкально-поэтическая культура кряшен представляет собой сплав нескольких локальных микротрадиций, каждая из которых определяется «набором» специфических качеств, требующих отдельного изучения. В основе настоящей статьи лежит материал, записанный в двух фольклорных экспедициях к закамским кряшанам челнинской этнографической подгруппы, организованных Фольклорно-этнографическим кабинетом Казанской государственной консерватории в Нижнекамский и Заинский районы в 2008 и 2009 годах.

При рассмотрении стиливых особенностей песенного материала, зафиксированного у кряшен рассматриваемой этнографической подгруппы, наше внимание привлекло существование ограниченного числа типовых мелодий, обслуживающих значительную часть песенных образцов с различными поэтическими текстами. Данный феномен в исследовательской практике получил название напевов-формул¹. Отметим, что, несмотря на то, что формульный характер кряшенской песенности неоднократно отмечался исследователями и исследовался на уровне отдельных элементов музыкального языка — лада и ритма (см., в частности: [1, 2]), самостоятельного изучения по отношению к напевам-формулам не предпринималось. Формульные напевы представляют этнически репрезентативный

¹Термин «напев-формула» впервые был применен З.Эвальд в 1934 году в известной работе «О социальном переосмыслении жнивных песен Белорусского Полесья» [8]. В существующей литературе наряду с данным термином используется такие понятия как «формульный напев», «типовой напев» [5, 6], «политекстовый напев» [4], «образ-интонация», «формула-афоризм» [8], «напев-стержень группового прикрепления» [7], «формул-напевы» [3] и т.д. В настоящей работе в качестве рабочих приняты термины напев-формула, формульный напев и типовой напев, выступающие как синонимы.

пласт музыкально-поэтической культуры челнинских кряшен. Именно они в большинстве случаев определяются информаторами как *керәшен көйләре* – старинные кряшенские песни и противопоставляются «разнонапевным» образцам общетатарского распространения более позднего формирования.

По отношению к музыкально-стилистическим свойствам формульных напевов в существующей литературе также выработались определенные исследовательские подходы. Согласно общепринятому мнению, напевы-формулы представляет собой результат длительной структурной кристаллизации того или иного интонационного комплекса. Процесс их становления, согласно точке зрения, изложенной в работе З.Эвальд [8], непосредственно связан с семантикой напевов, их магической функцией, «в целях которой он, как всякая формула заговора, должен был сохраниться неизменным» [8, с. 31]. При этом отмечаемая исследователями «неизменность», «структурная кристаллизация», «стабильность» формульных напевов вместе с тем оказывается величиной переменной. Как указывает И.Земцовский, «повторность даже формульных напевов никогда не бывает буквальной <...>. Поэтому на всех этапах аналитической работы этномузыковедомой и актуальной остается теория «интонационного поля» — того предела мобильности, вне которого не реализуемо ни одно явление фольклора» [6, с. 127]. И далее: «напевы-формулы обладают своим «интонационным полем», в пределах которого они, постоянно варьируясь, легко узнаются» (там же). Тем самым определение музыкально-стилистического своеобразия формульных напевов рассматриваемой песенной традиции, должно ориентироваться на выявление их «интонационного поля» или «вариантного потенциала», специфики соотношения в последних стабильных и мобильных компонентов.

Среди всего массива, зафиксированного во время экспедиционных выездов материала, внимание привлекла особая группа песенных образцов образующих варианты напева-формулы, имеющего устоявшийся заголовок по припевному слову — «Ай-гай ла».

«Ай-гай ламы? Беләм. Авыр көе аның, мин күтәрмәсмен аны...Безнең әниләр-әбиләр жырлыый торган жыр ул».

(«Ай-гай ла? Знаю. Напев тяжелый, не спою... Это песня наших мам, бабушек») (Заинский район, дер. Зычешаш, Иванова Анна Прокопьевна, 1935 г.р., запись 2009 г.)

«Жырлаганнарын эшеткәнем бар, ну, үзем жырлый алмыйм. Тамагым да жук, утырган. Безнең курише – Маржук түти – бик матур жырлый торган эйе аны. Хәзер инде үзләре дә жук, жырлары да жук...»

(«Как поют – слышала, но сама спеть не смогу. И голоса нет, сел. Наша соседка – тетя Мария – очень красиво пела этот напев. Сейчас уже и самих нет, и их песен...») (Нижекамский район, дер. Ахтуба, Сабанаева Анастасия Емельяновна, 1919 г.р., запись 2008 г.)

Как указывают сами информаторы, это гостевой напев, определяемый ими как «*бормалы*» (букв. «витиеватый»), достаточно сложен для исполнения; поют его только лучшие мастера. Многие этнофоры, зная напев, вместе с тем отказывались его петь.

«Ай-гай ла – бормалы көй, менә болай-болай борыплар жырлыйлар аны. Элек-электән килгән көй, борынгы көй».

(«Ай-гай ла - «витиеватый» напев, крутят, вертят (*напев - прим. Э.Камаловой*), когда поют. Старинный напев») (Нижекамский район, дер. Клятли, Артамонова Федора Даниловна, 1924 г.р., запись 2008 г.)

«Рәт көе, кунак көе ул. Ай-гай ла... Озынлап жырлана, бормалы ул. Безнең жақларда яхшы беләләр иде аны, тулька бөтен кеше дә аны жырлый алмый шул, авыр жырлана ул.»

(«Гостевой напев это. Ай-гай ла... Протяжно поется, витиеватый он. В наших краях хорошо знали его (*напев - прим. Э. Камаловой*), только не все могут спеть, тяжело поется») (Заинский район, дер. Дурт-Мунча, Аксакова Фекла Семеновна, 1924 г.р., запись 2009 г.)

За экспедиции, организованные к закамским кряшенам, данный типовой напев нам удалось зафиксировать всего в семи вариантах, три из которых записаны от одного исполнителя. В качестве наглядного примера представляем расшифрованный вариант напева «*Сыпыйралар сыпыйра...*», записанный от Савельевой Анастасии Ильиничны, 1923 года рождения, уроженки деревни Клятли Нижекамского района республики Татарстан.

Сы-ты - йра-лар сы-ты-йра(й) чюч та - ра - йым
 Ка - рай гы-на ка-ры-йла(й), а - йга - йларке - йе-лге - но-(йе)ц,
 Ке-ше ку-ры-(й)клар(й) лай ку-рлар т(е)гел
 Кы - дай та-шла - ма-сын най, а-йга - йлар, и - зге-до-(й)н.
 Ке-ше ку-ры-(й)клар(й) лай ку-рлар ту - гел
 Кы - дай та-шла - ма - сын най, а-йга - йлар, и - зге - до-(й)н.

Его яркая специфика в ряду других формульных напевов выявляется на всех структурных уровнях музыкальной организации образцов. Так, композиция строфы напева организована взаимодействием *сходных* мелодических структур, соотносящиеся по типу А А₁ А А₁ А А₁. Соответственно практически идентичное строение демонстрирует и ритмическое оформление всех строк напева (см. таблицу 1).

Таблица 1

Композиционная структура	Композиционная структура	Слогоритмическая схема
A	A	
B	A ₁	
C	A	
D	A ₁	
C	A	
D	A ₁	

Яркое звучание и стилевая специфика напева в значительной степени определяется его звуковым составом, включающим гемитонные сопряжения тонов. Звукорядное устройство образцов «Ай-гай ла» может быть представлено в виде шкалы — $d - e - fis - g - a - h$. Ладофункциональная организация напевов также достаточно своеобразна. Структура напева определяется взаимодействием двух опорных зон — верхней и нижней, образующих своеобразные ладофункциональные «качели»; однако в отличие от всех предыдущих напевов, нижняя опорная зона здесь представлена двумя тонами — d и e , причем на последний — занимающий более высокую позицию по звуковысотной шкале — возлагаются функции концевой устоя. Выделенные опорные тоны находятся в паритетных отношениях и попеременно «притягивают» к себе неопорные звуки. Специфика ладофункционального устройства напрямую воздействует на особенности его ладоинтонационного наполнения, суть которого заключается в «мигрировании» между опорными зонами. Первая строка напева (А) основана на сочетании двух ладоинтонационных структур, каждая из которых соответствует полустроке. Начальная мелодическая ячейка определяется «качанием» между нижними и верхними опорными тонами, завершающимся остановкой на тоне d ; второй из обозначенных мелодических сегментов организован нисходящим движением к опоре e . Вторая мелострока (А₁) практически полностью «повторяет» принципы ладоинтонационного строения, выявленные нами по отношению к первой строке. Единственное отличие здесь связано с «удлинением» попевки, завершающего строку, и представляющей собой своеобразное «утверждение» концевой устоя e . Отметим, что, несмотря на отмечаемую исполнителями «витиеватость» напева, во всех его вариантах зафиксированы идентичные формы ритмической и ладовой организации.

Таким образом, неизменным, наиболее стабильным параметром организации формульного напева оказывается его композиционная структура. Высокой степенью устойчивости отмечены ритмическое строение, ладозвукорядные и ладофункциональные характеристики.

Существование формульных напевов, характеризующихся высоким уровнем «структурной кристаллизации», свидетельствует о сохранности этнически характерного, диалектного слоя песенной культуры кряшен. В данном контексте весьма уместным

представляется следующее высказывание Б.Бартока: «В период расцвета стиля возникает необыкновенно много мелодий одинакового строения. Большое количество очень похожих друг на друга мелодий есть решающий критерий того, что мы имеем дело с совершенно зрелым стилем, с крестьянской музыкой в узком смысле этого слова» [9]. Вместе с тем, отметим, что формульные напевы активно функционируют сегодня в репертуаре только старшего поколения. Молодое поколение обращается преимущественно к «разнонапевным» песенным образцам, привнесенным в местную культуру, что не может не свидетельствовать о «разрушении» этнического слоя кряшенской этнокультурной системы.

Литература

1. Альмеева Н.Ю. Песенная культура татар-кряшен: Жанровая система и многоголосие: автореф. дис. канд. искусствоведения. – Л., 1986.
2. Альмеева Н.Ю. Ритмические клише и мелодическая заменяемость в песнях татар-кряшен // Народная музыка: История и типология: Сб. науч.тр. / ЛГИТМиК. – Л., 1989. – С. 157-165.
3. Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. – М., 1971.
4. Бояркина Л.Б. Эрзя-мордовское народное песенное искусство среднего Заволжья и его взаимосвязи с традиционной русской песней: автореф. дис. канд. искусствовед. – Л., 1985.
5. Герасимов О.М. Элнет кундемын поянлыкше = Сокровища стороны элнет. Музыкальный фольклор елабужских мари. – Йошкар-ола, 1997.
6. Земцовский И.И. О мелодической формульности в русском фольклоре // Русский фольклор. Т. 24: Этнографические истоки фольклорных явлений. – Л., 1987. – С. 117-128.
7. Мухаринская Л.С. Некоторые вопросы типологии народных напевов // Традиционное и современное народное музыкальное искусство / Сост. Б. Ефименкова. – М., 1986. – С. 57-97.
8. Эвальд З.В. О социальном переосмыслении живных песен Белорусского Полесья // Песни Белорусского Полесья / Под ред. Е.В. Гиппиуса. – М., 1979. – С. 15-41.
9. Bartok B. Ungarische Volkslied. – Berlin; Leipzig, 1925.

МУДРОСТЬ НАРОДА В ЕГО ПОСЛОВИЦАХ

Камальтдинова Ф.Г.

*Институт Татарской энциклопедии
и регионоведения АН РТ, Казань*

Народное творчество на протяжении веков удивляет многообразием своих жанров. Одним из таких жанров, востребованным исследователями, являются пословицы. Это короткие, простые, но богатые по смыслу «произведения народного творчества, построенные на афоризме и неизменных в структурном отношении выражениях» [1, с. 96]. Пословица, в которой заключен глубокий смысл и многовековой опыт народа, была и остается предметом пристального изучения многих исследователей.

Ученым одним из первых, обратившийся к неиссякаемой народной мудрости, является Илья Николаевич Березин – один из основоположников российского университетского востоковедения в XIX в., видный тюрколог и иранист, историк и филолог, путешественник, редактор и издатель «Русского энциклопедического словаря» – известного востоковеда в нашей стране и за рубежом. И.Н. Березин родился 19 июля 1818 г. на Юго-Камском заводе Пермской губернии. Согласно автобиографической записки, «отец был чиновником на этом заводе, мать происходила из дворянского рода Парначевых, переселившихся из Малороссии» [2, с. 67].

Илья Березин получил начальное образование в уездном училище г. Екатеринбург и среднее – в Пермской гимназии. В 1834 г. поступил на словесное отделение в разряд восточной словесности Казанского университета. Его первыми учителями по восточным языкам стали востоковеды Ф.И. Эрдман (1793-1863) и А.К. Казем-Бек (1802-1870). Впоследствии И.Н. Березин как ученик и биограф Мирзы Казем-Бека отмечал неистощимый запас знаний своего учителя и умение давать точный и верный ответ во время обучения. В июне 1837 г. Илья Березин окончил полный курс и был утвержден в звании студента кандидата.

Начало педагогической деятельности И.Н. Березина в университете в 1846 г. было ознаменовано открытием кафедры калмыцкого языка, возглавляемой А.В. Поповым. Также в 40-х гг. XIX в. планировалось открытие трех новых восточных кафедр – индустанского, тибетского и еврейского языков. Насыщенная

педагогическая и научная атмосфера и личные качества воспитанника казанской школы востоковедов сыграли ключевую роль в формировании и развитии разносторонних интересов И.Н. Березина в областях тюркологии, иранистики, арабистики, истории и культуры народов Центральной Азии.

Научное путешествие на мусульманский Восток (Кавказ, Ирак, Персия, Сирия, Палестина, Египет, Турция и Крым) стало важным и определяющим этапом в творческом развитии И.Н. Березина. Н.А. Мазитова отмечает, «что трехлетнее путешествие по Ближнему и Среднему Востоку сформировало базу и направления его научной подготовки и широких научно-исследовательских интересов в дальнейшем в казанский (1846-1855) и санкт-петербургский периоды (1855-1896) научно-педагогической и просветительской работы» [3, с. 91]. Во время путешествия по основным центрам Персии, Ирака, Сирии, Палестины, Египта и Турции И.Н. Березин хорошо изучил персидский, арабский и турецкий языки и непосредственно ознакомился с разнообразной географией, топографией, этнографией, историей и культурой народов мусульманской цивилизации.

Научные труды ученого-энциклопедиста представляют огромный интерес для изучения истории, языка, жизненного уклада, обычаев тюркских народов, в том числе и татар. Однако для нас интерес представляет работа И.Н. Березина «Народные пословицы турецкого племени» (1857). Предметом своего исследования автор определяет «удержание по возможности национального колорита и указание лишь изредка чужеземного происхождения пословиц». Он считает такое разграничение необходимым, так как в пословицах соединяются «изречения кочевников, мудрость горожанина, размашистые фразы разбойника и смиренное слово сельчанина, мирозерцание горца и мирозерцание степняка». Такую многогранность языка пословиц ученый объясняет расселением турецких племен от Тихого океана до берегов Адриатики.

Под турецким языком И.Н. Березин понимает тюркский язык со всем многообразием его диалектов. Перед тем как приступить непосредственно к анализу пословиц ученый представляет взору читателя систему тюркских наречий, где выделяет восточную (джагатайскую), северную (татарскую) и западную (турецкую) отрасли). Татарский язык он относит к северной отрасли и

выделяет киргизский, башкирский, ногайский, кумыкский, карачайский, мещерякский и сибирский диалекты.

Отталкиваясь от приведенной выше классификации тюркских наречий, ученый в своей работе приводит сравнительный анализ пословиц, относящихся к наречиям татарского и турецкого племен. И.Н. Березин обращает внимание на семантику пословиц и классифицирует их по тематическим группам, делая впоследствии вывод о частотности употребления той или иной группы. К сожалению, тексты пословиц приводятся не на языке оригинала, а в переводе на русский язык. В качестве примеров мы выписали пословицы на татарском наречии. Остановимся более подробно на классификации И.Н. Березина.

Первая группа.

О человеке, его добродетелях и пороках:

о глупости и дураке – ум бывает не в летах, а в голове; не спрашивай дурака, сам расскажет; от дурака дурак рождается, дураками мир наполняется; беда глупости дружка;

об уме и мудрости – подумай о том, что ты хочешь сказать и так говори;

о прозорливости и осторожности – если ты боишься воробьев, то не спи; берегущийся бывает здоров; в зажатый рот муха не влетит; кто обожжется на молоке, дует и на воду;

о легкомыслии и хитрости – сверху забирает удочкой, снизу царапается; под языком имеет язык, под землей имеет дорогу;

о силе и храбрости – храбрый без ран не бывает; по окончании битвы храбрых оказывается больше; храбрый без ран не бывает;

о терпении и поспешности – проворный сам изнемогает, тихоня свое дело оканчивает; торопыга вдвойне дает; терпение есть ключ радости; поторопившийся попал в кушанье, а кому предопределено, тот достиг;

о гневе и гордости – если ты очень сердит, то укуси свой нос; черная корова не узнала своих родных;

об умении быть благодарным – отведай, да и поблагодари; корова не знает ласки; не признающий добра от человека, не знает Бога;

о недостатках человека и его ошибках – на языке мед, а под языком лед; ни подбородок, ни копыто не бывают без порока; при нагибании мягок, для подъема низок;

о человеческой природе – птенец, что увидит в гнезде, то же увидит и, летая; каков в колыбельку, таков и в могилку; то, что в

зыбке, переменится пять раз; если волчонка ты воспитываешь, положи в шапку, все равно не будет толку;

о человеке и его сути – между одним и другим человеком, как между небом и землей; грязью играть, руки замарать; где его знакомый, туда и похаживает; дурная лошадь следует за жеребенком;

о дружбе и вражде – друг познается в нужде; друг есть зеркало другу; море имеет конец, враг не имеет; умный враг лучше глупого друга; и осёл, и черт находят себе сверстника.

Вторая группа.

Об общественном благоустройстве:

о единстве власти и повиновении – поколение на поколение, язва на нервы; старший одного двора, глупый другого; два рогатых барана в один котел не поместятся; где нет кошки, там мыши поднимают голову;

о правителе и сословиях в обществе – если хорошо, то от князя, если плохо, то от слуги; орудие работает, мастер хвастается; адвокату тараканья ляжка; когда все здоровы, то лекарь болен; от муллы не увидишь угощения, у змеи не увидишь ног;

об отношении к себе и другим народам – туркмена не ткни, так и не знает; медведь не бывает с белым пятном на лбу, черемис не бывает царем; татарину не нужно переводчика;

о богатстве и бедности – у бедного когда есть, у богатого когда позовет; от богатого достанется, от меду капнет; у кого есть в Бухаре товар, у того и на животе сыто; богатство не есть необходимое, бедность не есть стыд;

о бережливости, скупости и щедрости – не покупка, а продажа учит; не имение составляет родство, а душа; отдавать имение, душу отдавать; просящий что-нибудь у скупого, роет колодец в море;

о родине – родину всевышний Бог сотворил раем; родина лучше, чем место, где можешь быть сыт; всякая собака в своей конуре сильна;

о семействе, детях и родственниках – гусю, у которого гусенята, не достает корму; кому захотелось плакать, тот играет бородой отца; свой не убьет, чужой не помилует; родной с родным сойдутся, а на чужого навяжется беда;

о женщине и замужестве – женщина без мужа, лошадь без узды; хорошая жена – жена, а дрянная – чорт; камыш водой, женщина пирами насыщается;

о гостеприимстве – гость - до трех вечеров гость, а потом игрушка; кто кормится у тебя, тот съедает твою голову; почетный гость во время чествования, а как кончится чествование он дома;

о соседе – о состоянии соседа спроси в соседней деревне; не купи дом, купи соседа.

Третья группа пословиц включает в себя замечания на разные случаи и обстоятельства жизни. Эту группу пословиц ученый не разделяет на подгруппы и приводит здесь тексты о боге, духах, судьбе, атмосферных явлениях и др.:

мир полон ангелами, и каждый при деле;

посулил Богу, отдал керемету;

кому быть повешену, тот не утонет в воде;

пока то, что должно уйти, не уйдет, не придет то, что должно прийти;

человек говорит, предопределение смеется.

Рассмотрев пословицы различных тюркских племен, И.Н. Березин делает краткие выводы. Он считает, что наибольшее количество пословиц составляют тексты о человеке, его добродетели и пороках. Здесь же указывается на почти полное отсутствие пословиц о мягких человеческих свойствах, что объясняется непрерывной враждой кочевых племен, грубостью быта. По его наблюдениям, пословиц о родине и семейных отношениях оказывается гораздо больше у татарских племен, чем у турецких, что объясняется им более ранним проникновением ислама в жизнь Османской империи.

Вместе с тем, не хотелось бы соглашаться с суждением ученого о том, что в пословицах предстает идеал человека, бытующий в сознании турецких племен, у которого «ум простирается до хитрости, доброта не исключает некоторого эгоизма, трудолюбие имеют главной целью вознаграждение», т.е. образ тюрка получается скорее отрицательным, чем положительным. По нашему мнению, данные слова ученого никак не соотносятся с текстами приведенных в работе пословиц. Но, несмотря на это, значение данной работы велико и для истории народа, и для развития науки в целом.

Таким образом, И.Н. Березин представил в своей работе достаточно большой корпус пословиц тюркских народов. Хотя тексты и приводятся в переводе, значение их в тюркологии и фольклористике от этого не уменьшается. Среди пословиц, представленных в работе, можно найти много аналогов

современных пословиц, что позволяет судить об их историческом развитии. Вместе с тем многообразие представленных текстов раскрывает мировоззрение не только одного народа, а тюркских народов в целом и показывает тесную взаимосвязь между ними.

Литература

1. Бакиров М.Х. Татарский фольклор. – Казань, 2012.
2. Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. – Т. 3. Вып. 22-30. – СПб., 1891. – С. 67.
3. Мазитова Н.А. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете (первая половина XIX в.). – Казань, 1972. – С.91.

СВЯЗИ КЛАССИЧЕСКОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ С ФОЛЬКЛОРОМ

Касумова Ф.А.

Институт фольклора НАНА, Баку

Между устным народным творчеством и классической литературы существуют тесные, взаимообогащающие связи. Эти два направления литературы, в разные периоды времени воспользовавшись друг от друга, совместно принимали участия в развитии литературы. Поэтому, классическая литература и фольклор включают в себя две тенденции: использования классической литературой традиции фольклора и влияния достояний классической литературы на фольклор. Отношения Азербайджанской классической литературы и фольклора характеризуется рядом важных особенностей.

При изучении творчества наших классиков, с первого взгляда привлекает внимание привязанность к фольклору. Это доказывают и многие исследования. Представители классической литературы сумели умело использовать очень богатую сокровищницу народной литературы. Они и в газелях, и в поэмах воспользовались образцами фольклора, вместе с тем, их лирические газели и поэмы превратились в источники устного народного творчества. Например, благодаря именно произведениям, некоторые философские мысли Низами, на языке народа получили новый облик, в виде пословицы.

Представители классического периода, в фольклоре правомерно видели настоящую жизнь народа, его борьбу за

существования, мысли, чувства, его восхищающую простоту. Поэтому, они часто в своих произведениях выделили существенное место образцам фольклора. Употребление таких примеров, содействовало их произведениям стать более читаемым и увеличил силу влияния этих произведений.

Таги Халисбайли справедливо отмечает что, можно много говорить о связях: творчества Низами Гянджави с одной стороны, Азербайджан, его народ, традиции, культура, этнография с другой [3, с. 270].

Как известно, пословицы и поговорки является одним из самых интересных жанров фольклора. С их помощью дается нотации, высказываются мысли о мире и о жизни. Здесь нет единой доктрины конкретных лиц, но на текстах выражается ум, мироощущения целого народа. Именно Низами Гянджеви – достаточно осведомлённый в этом, при необходимости использовал свои мысли и картины, в качестве образцов народного творчества.

Вахдат Султанзаде в предисловии книги под названием «Хикметы и проповеди Низами» отметил, что гений Низами в своих произведениях широко использовал пословицы азербайджанского народа [8, с. 7].

Великий поэт иногда изменил пословицы и поговорки, не редко сохранил как было [3, с. 270].

Например, выбранных из поэмы «Сокровищница тайн» образцах говорится следующее:

У Низами:

Радуй каждого сердца, живи весело в мире,
Бог не допустит попасть о камень твоей стреле.
(*Hər ürəyi sevindir, xürrət yaşa dünyada,*
Tənri qoymaz ki, dəysin oxun daşa dünyada) [8, с. 11].

У народа:

Его стрела попала о камень.
(*Oxu daşa dəydi*) [1, с. 526].

У Низами:

Испокон веков людям в погоню добро и зло,
Испокон веков добрый находит добро, а злой зло.
(*Xeyirlə şərlə izləyir hər bəşəri əzəldən,*

Xeyir xeyri tapandır, şər də şəri əzəldən) [8, с. 12].

У народа:

Делай добро, получишь добро.

(Xeyir ver, ta xeyir görəsən) [1, с. 628].

У Низами:

Если будет проводником твоим доброта,

Доброта откроет тебе все врата.

(Yaxşılığы əzəldən adət etsən özüünə,

Yaxşılığın hər yanda qapı açar üzünə) [8, с. 12].

У народа:

Доброта открывает ворота, любовь входит внутрь.

(Yaxşılıq qapı açar, məhəbbət bu qapıdan içəri girər) [1, с. 401].

У Низами:

Сила народа – сила потока, остерегайся,

И в постели достигнет стрела мести,

Делающих народу зла, ожидает злой суд,

Вопли невинных страшнее всюду.

(El gücü – sel gücüdür, hər an çəkin bu seldən,

Yataqda da can alır qisas oxu qəfildən.

Xalqa divan tutanı, divan gözlər hər yanda,

Məzlumların fəryadı qorxuludur cahanda) [8, с. 13].

У народа:

Сила народа самая сильная.

(El gücü güclü olar) [1, с. 304].

Народные поэтические традиции, образцы фольклорных жанров являются основным источником классической литературы. Из классиков письменной литературы Хагани Ширвани, тоже не остался в стороне от народного творчества, и его художественный стиль получил большую пользу от этого. Его творчество, с точки зрения использования фольклорных жанров, в частности, заслуживает особого внимания.

Малые жанры фольклора, составляют основную часть творчества Хагани. Это ясно прослеживаются в следующих образцах двустишия Хагани:

Имеется поговорка: курица съела только злаков, но
От её яйца появились ляль и мерджан.
*(Bir məsəl var, deyərlər: toyuq dən yedi, sonra,
Onun yumurtasından ləlu mərcan doğuldu)* [9, с. 114].

В поговорке говорится что, козлёнку посоветовали убежать,
Показывая мясника он ответил: у козлёнка не в обычае
убежать.

*(Var bir məsəl ki, oğlağa qaçmağı təklif etdilər,
Qəssabı göstərdi, dedi: oğlaq hara, qaçmaq hara?)* [9, с. 280].

Остатками моей еды питаются люди как Джем,
Могу я ли, быть как муравей, собирателем?
*(Sufərəmin artığın yeyər Cəm kimilər, rəvamıdır,
Mənsə olum qarışqatək rizə yığan? Yazıq mənə!)* [9, с. 305]

Одна из классиков литературы того времени Мехсети
Гянджеви тоже использовала в своих четверостишиях образцы
народного творчества. При осмотре её четверостишия пословиц и
вопросов, которые принадлежат народу, сразу замечаем что, они
особо обработаны в исключительно художественной форме.
Например, в следующем четверостишии Мехсети Гянджеви каждая
строка состоит из одной пословицы:

Никогда не ожидай помощи от чужих,
От сухой ветки не будет тени, о моё сердце!
Экономия сделает уважаемым, а жадность рабом,
Надо сэкономить немногих вещей.
*(Özgədən heç zaman gözləmə kömək,
Quru budaq kölgə salmaz, ey ürək!
Qənaət əzizlər, tamah xar edər,
Az olan şeylərə qənaət gərək)* [6, с. 98].

И действительно, первая строка напоминает пословицу: «Не
верь пришельцу» [1, с. 531], «Кто смотрит чужой рот, останется
голодный» [1, с. 530]; вторая строка «Сухое дерево не плодоносит»
[1, с. 228]; а третья и четвертая строка «Жадность это беда»,
«Жадный раб своих желаний» [1, с. 594], «Экономия –
неисчерпаемое богатство», «Экономия – клад» [1, с. 194] и др.

В следующем четверостишии, бытующие в народе пословицы точно так же использовались без изменений. В то же время философские наставления поэтессы тоже привлекает внимание:

Свечка горит с головы, и плачет,
От одной двери и выходит.
Не хвастайся головой, учись у свечки,
Пропадёшь от головы до ног.
(*Şam başından yanar, göz yaşı tökər,
Gəldiyi qapıdan o çıxıb gedər.
Başınla öyünmə, şamə diqqət et,
Məhv olur başıyla ayağa qədər*) [6, с. 102].

Первая строка точно используется в народе [1, с. 685].

Еще одним из выдающихся представителей классического периода является Мухаммед Физули. Его творчество постоянно находится в центре внимания. В качестве примера можно привести множество пословиц и поговорок из его творчества. Например, распространённые среди народа пословицы «И темна ночь не на век» («*Hər gecənin bir gündüzü var*») [1, с. 658]; «У настоящего есть и будущее» («*Bugünün sabahı da var*») [1, с. 156] поэт в своих стихах выражает так:

О Физули, нет надежд на прекращения вечерней тоски,
Это просто утешительные слова поговорки, что есть заря.
(*Ey Füzuli, şamı-qəm əncamına yoxdur ümid,
Bir təsəllidir sənə ol söz ki, derlər var sübh*) [5, с. 75].

В другом народном изречении говорится так: «Жизнь как иголка, с очень коротким черешком»; «Жизнь неверна, часто покидает нас» («*Ömür bir iynədir, sapı çox qısa; Ömür vəfasızdır, bizi tərək edir*») [1, с. 544]. А теперь рассмотрим стихотворения Физули:

У сторонников значения, нет цены мира,
Жизнь текучая река, нельзя ей доверять.
(*Əhli-mənanın yanında yox səbatı ələmin,
Ömr bir çaydır axar, yoxdur ona etibar*) [5, 321].

Еще можно увеличить числа таких образцов. Это является свидетельством того, что привязанность народному творчеству,

делает стихи этих поэтов еще более привлекательным и удобочитаемым.

Использование в классической литературе образцов народного творчества не ограничивается только с пословицами и поговорками. Помимо этого существует связи между жанрами других видов литературы и фольклора.

Примечательно, что под влиянием произведений Низами жанры народного творчества тоже обогащаются новыми темами. Темы его произведений составляющие группу поэм «Пятёрка» - «Хамса», широко распространены и в народе, с помощью подражания на эти темы, созданы ряд преданий и других видов фольклорных образцов. По этому поводу вышла в свет книга под названием «Народные варианты произведений Низами», где перечисляются фольклорные образцы созданные под влиянием произведений поэта [7].

В этом сборнике собраны образцы созданные народом по темам поэм Низами. Например, в книге имеются тексты, которые созданы под влиянием поэмы «Искендернаме». В основном привлекают внимания следующие: «Битва Искендера с эфиопами», «Сказка об Искендера Зульгернейн и о пастухе - нашедшего кольца», «Рождения Искендера», «Первый поход Искендера», «Искендер и неимуший», «Битва Искендера с ведьмами» «Искендер и пастух», «Рогатый Искендер», «Искендер изучают язык птицы», «Искендер и животные», «Сказка о Даре» и др. Образцы эти собраны в разные годы, во время фольклорных экспедиций.

Связи классической литературы с фольклором, и в количественном, и в качественном отношении ясно прослеживаются в представленных образцах. В добавлении можно отметить, что в некоторых образцах, составляющие большинство в количественном отношении, имеется полное совпадение, а в других случаях частное совпадение.

При обследовании материалов, не трудно заметить, что классическая литература является одним из основных источников фольклора. В свою очередь народное творчество как источник новых сюжетов и образов, сильно подействовало на развитию классической литературы. Фольклорные жанры постоянно придали новый импульс на всех этапах развития литературы. Представители классической Азербайджанской литературы – Хагани, Низами, Мехсети, Физули и др. в своих четверостишиях, газелях и поэмах

плодотворно воспользовались достояниями устного народного творчества, а творчество их тоже обогатило необъятный мир фольклора.

Как уже отмечалось, народное творчество еще больше обогатило Азербайджанскую литературу, творческую деятельность поэтов и писателей. Они, опираясь на фольклор, воодушевившись от него, дополнили своего художественного творчества с новыми сюжетами и образами, используя колоссальный источник мироощущения. Связи письменной литературы с фольклором происходили как результат творческих поисков писателей, устремлённых к познанию духовного мира народа, к проблемам народа и к освоению фольклорных традиций. Литература всегда опираясь на народное творчество, изучала нравственные и эстетические идеалы представителей народа. Фольклор является единственной, свободно доступной, питательной средой литературы, его живительными истоками. Богатством народной поэзии стремилась обогатиться вся Азербайджанская литература. Жанры и фольклорные сюжеты, выразительно-изобразительные средства вливаются в Азербайджанскую литературу и придают ей национальное своеобразие. Нет ни одного Азербайджанского классического писателя, который прошел бы мимо устного народного творчества, не отразил бы в своем творчестве фольклорных традиций и не обратился бы к фольклору.

В целом, пословицы и поговорки являются необходимым элементом языка художественных литературных произведений. В частности, пословицы и поговорки используются писателями для того, чтобы предоставить полную характеристику героев, выразить отношения автора к историческим событиям, к истории развития национального колорита и т.д.

В Азербайджанской классической литературе ощущается тесная связь с фольклором и в жанровом аспекте. Все фольклорные жанры со своими многообразиями входили в древнеазербайджанскую литературу. Исторические предания, героические сказания, песни нашли своё отражение в произведениях древнеазербайджанской литературы и в ее системе образов. Образы многих литературных героев совпадают с образами фольклорных героев. Во многих народных сказках и произведениях древней литературы проявляется общность сюжетов. Поэтому фольклор является и источником сюжетов классического произведения.

Азербайджанская классическая литература, отличающаяся со своими своеобразиями, высокими художественными достоинствами, наряду с фольклорными стихами, представляют с собою благодатных источников художественного мастерства и поэтического творчества, носят поучительный характер для настоящего поколения писателей. Как мы видим, предписьменность и литература имели общие особенности. Эта общность проявилась в результате того, что литература нередко обращалась к таким фольклорным жанрам, как предания, пословицы, притчи, похвалы и плачи. Кроме того, и в письменности и в фольклоре использовались старые, традиционные образные выражения, символы, иносказания.

Литература

1. Пословицы. – Баку: Язычы, 1985.
2. Пословицы. – Баку: Ондер, 2004.
3. Халисбейли Т. Низами Гянджеви и азербайджанские истоки. – Баку: Азернешр, 1991.
4. Мухаммед Физули. – Баку: Азернешр, 1958.
5. Мухаммед Физули. Произведения. Двухтомник. – Т. I. – Баку: Энциклопедия Азербайджана NPB, 1995.
6. Месхети Гянджеви. Четверостишие. – Баку: Лидер, 2004.
7. Народные варианты произведений Низами. – Баку, 1941.
8. Хикметы и проповеди Низами. – Повторное издание. – Составляющий и автор предисловия Вехдет Султанзаде. – Баку: Язычы, 1981.
9. Хагани Ширвани. Избранные произведения. – Баку: Лидер, 2004.

ИНТЕГРАЦИОННО-ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ НАРОДНОГО ХОРЕОГРАФИЧЕСКОГО ИСКУССТВА В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРЫ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Каюмова Л.А.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Искусство как одна форм специализированной деятельности, оказалась необходимым человечеству как способ целостного общественного воспитания индивида, его эмоционального и

интеллектуального развития, его приобщения к накопленному человечеством опыту, к вековой мудрости, к конкретным общественно-историческим интересам, устремлениям, идеалам. Искусство представляет собой сложную систему качеств, структура которой характеризуется сопряжением познавательной, оценочной, созидательной (духовно и материально) и знаково-коммуникативной граней [8]. Поэтому искусство может выступать способом общения людей, их просвещения, обогащения знаний о мире, и как средством воспитания человека на основе той или иной системы ценностей; источником высоких эстетических радостей.

Хореографическое искусство можно определить как оригинальный синтетический жанр, включающим в себя виды искусств с превалированием изобразительного начала (живопись, скульптуру, пантомиму) и искусства выразительные - танец сам по себе и музыке.

Хореография (от греч. *choreia* – пляска) с конца 19 – начала 20 вв. обозначает танцевальное искусство в целом, причем в понятие «хореография» включается сочинение танца, балета, воспроизведение фольклорного танца, запись и передача движений, фиксирующих тот или иной танец от учителя к ученику [19].

В формировании культуры межнациональных отношений подрастающего поколения особая роль принадлежит такому направлению хореографического искусства как народный характерный танец. Так, Н.В. Петроченко в своем исследовании пишет: «...народный танец основан на этнопластических константах, сформированных на самых ранних этапах зарождения этноса и составляющих инвариантную основу танцевальных традиций того или иного народа» [31].

Сущность народного танца по ее мнению заключается в том, что « в каждой конкретной культурной парадигме танец предстает как средство трансляции культурно-значимой информации (непосредственно для субъектов данной парадигмы), реализующейся в процессах означения (закрепление этой информации-смысла за определенным танцевальным движением, положением, который выступает как знак — коммуникативный аналог, заместитель данной информации, имеющий пространственно-временную структуру) и понимания (осмысление, реконструкция информации, транслируемой с помощью этого знака). Другими словами, танец - это знаковая система, способная объективировать культурные смыслы определенной эпохи,

благодаря которой культура обретает свои формы, становится реальностью» [31]. Хореография рассматривается как один из видов невербального коммуникативного искусства, языком которого являются художественно-пластические действия [20].

Мы основываемся на том положении, что в сознании человека традиционно выделяют эмоционально-чувственные и рационально-оценочные компоненты; как правило, чувственные компоненты подчинены практическим эмоционально-вкусовым и оценочным нормам – которые и составляют суть культурного сознания личности человека, или по-другому, содержание его субкультурных особенностей, той нации, с которой он себя идентифицирует. Так, по мнению Г.П. Меньчикова «...национальная психика человека – это мозаичная совокупность взглядов, идей, принципов, а также чувств, эмоций, настроений, а также неосознаваемых привычек, идущих с давних времен, определяемых национальной принадлежностью человека, местом и ролью нации в человеческой истории среди других этнических образований [21].

Ли Ен Чжин считает, что «воплощение национального характера в танце – проблема, которая лишь затрагивается в искусствоведческих исследованиях... феномен национального характера имеет множество форм проявления, из которых достаточно хорошо изучены язык (как разговорный, так и язык жестов, поз и т.п.) и ментальность, и не изучены практически художественные формы воплощения национального характера, в частности танец. Являясь частью обряда, ритуала, празднично-развлекательной и профессиональной художественной культуры, воплощает в синтезе пластики, движения и музыки национальное начало культуры, национальный характер» [18].

Ю.А. Кондратенко в своем исследовании обобщает: «Характерное» - фиксирует весь спектр проявления конкретно-типического в рамках различных жанров народного танца: действенно-наглядное (архаический танец), действенно-конкретное (фольклорный танец), характерно-бытовое и характерно-национальное (характерный, народно-сценический танцы) и т. п. Соответствующая система возникает и в сценическом танце, где в границах условного сложились варианты классического, неоклассического, гротескового, эстрадного и других жанров языка» [14].

Хореографическое искусство постоянно развивается, обновляясь все более сложными формами. По мнению В.М. Диановой «...постмодернистское мировоззрение и мироощущение нашли свое наглядное воплощение в художественном творчестве. Постмодернистское хореографическое искусство тяготеет к «интернационализму», ибо вбирает в себя элементы танцевального искусства Востока, афро-карибскую танцевальную технику, неклассические принципы танцевальной эстетики. Используются элементы йоговской медитации, античной телесной фактурности, сближение с бытовой пластикой, чувственная раскрепощенность, гротескность, хаотичность. Все это создает некий новый имидж хореографического искусства как квинтэссенции полилога культур» [6].

Получение знаний о танцах разных народов и разных эпох необходимо, так же как изучение всемирной истории и мировой художественной культуры, ибо каждый народ имеет свои, только ему присущие танцы, в которых отражены его история, обычаи, характер.

Т.И. Бакланова считает, что «хореографическая культура современного общества включает фольклорный традиционный танец, народную хореографию, народно-сценический (обработанный для сцены) танец; эстрадный танец; балетное искусство» [28, с. 139]. У нее же отмечается, что у каждого народа есть свои традиционные танцы, особенности которых связаны, прежде всего, с его этническим характером, системой духовно-нравственных ценностей и образцов–идеалов. У каждого народа сформировалась своя традиционная пластика, свои приемы соотнесения движений с музыкой. Воздействие, оказанное языком танца, намного ярче, эмоциональнее, если форма танца соответствует его содержанию, а характер народа передан достаточно достоверно» [28].

Эволюция народного танца как средства хореографического искусства, обладающего воспитательным потенциалом в формировании культуры межнациональных отношений подрастающего поколения легко прослеживается, если обратиться к историческому анализу становления педагогической теории хореографического творчества, описанный исследователем Э.А. Куруленко [16].

Согласно этому анализу, можно констатировать, что в 19-начале 20 веков, до революции ансамбли и солисты, выступавшие

на эстраде исполняли танец в контексте традиционной праздничной культуры; таким образом, в период царской России изучению народного танца не уделялось почти никакого внимания. Возможности для реализации воспитательного потенциала хореографического искусства появились после октябрьской социалистической революции. Основная роль тогда принадлежала ритмике; в 1919 году в Москве, был создан Государственный институт ритмического воспитания, который занимался подготовкой кадров по ритмике.

В послереволюционные годы в Казани открылись многочисленные платные студии и курсы по обучению танцам; в 20-е гг. открываются рабочие клубы (например, рабочий клуб Порохового завода, в котором организовался первый балетно-пластический кружок). В начале 30-х годов ритмика уступает место физкультуре, параллельно с этим процессом - наблюдается и рост детских танцевальных коллективов, в которых заметно стремление руководителей к постановке народных танцев. «В работе кружков сильно сказывалось дурное влияние худших образцов профессиональной эстрады. В репертуаре многих самодеятельных коллективов занимают большое место псевдонародные танцы: «цыганочки», «венгерки» и т.д.» [16].

В Казани в 30-гг. было 12 балетных кружков с наполняемостью взрослых групп от 12 до 18 человек, детских от 7 до 12. Материалы Второй областной олимпиады 1936 г. указывают на крайне низкий уровень репертуара – «неизменные матросские под «Яблочко», такие лубочные русские и очень затасканные, благодаря отсутствию свежей работы руководителей, народные татарские танцы». Анализируя любительскую хореографию 20-х - начала 30-х годов, можно сделать вывод, о том, что в этот период произошло понимание уникальности хореографии как средства воспитания личности; хореографическое искусство «перестало быть системой, способствующей исключительно физическому развитию ребенка» [16].

В сентябре 1934 года культмассовым отделом ВЦСПС было проведено совещание по танцевальной работе в клубах. Оно позволило установить основные недостатки массового хореографического воспитания; наметить пути к их преодолению. Несмотря на определенные успехи, хореография в 30-е годы остается «отстающим участком художественной самодеятельности» [16]. Педагоги – хореографы не стремятся к

развитию творческих способностей, расширению эстетического кругозора, формированию общественной направленности участников хореографической самодеятельности. В методической литературе по танцу ставится основная задача – обучение специальным навыкам и техническим приемам хореографического искусства. С этой целью в 1934 году был создан сектор танца в Центральном доме художественного воспитания – руководящем центре по вопросам художественного воспитания детей. Сектор танца совместно с активом работников различных систем художественного движения разработал новую систему танца. В ее основу была положена классическая школа танца и была дополнена народным танцем, художественной гимнастикой и ритмикой - новая система танца была значительно плодотворнее в деле формирования творческого потенциала личности.

Первый всесоюзный фестиваль народного танца, проведенный в ноябре 1936 года Всесоюзным комитетом по делам искусства продемонстрировал разнообразие народного творчества и послужил началом серьезной работы. Из участвовавших в местных фестивалях и просмотрах сотен коллективов и многих тысяч исполнителей в Москву приехало 1200 лучших танцоров, представлявших творчество 42 национальностей Советского Союза [7]. Достижения в развитии хореографического искусства в Татарии связаны с работой балетмейстеров Г.Тагирова и Ю.Муко [33].

Во время Всесоюзного показа художественной самодеятельности ремесленных и железнодорожных училищ в Москве был отмечен высокий уровень хореографического искусства в Татарии - была представлена сюита из татарских народных танцев. В 30-е годы смотры художественной самодеятельности стали традиционными. По ним прослеживается и рост мастерства и качество репертуарной политики.

В 1940 году была проведена Всесоюзная олимпиада детского творчества, в которой участвовало шесть млн. детей. Виды хореографического искусства были представлены широко - это и классический танец, и характерный, свободная пластика, народные танцы, спортивного характера с элементами акробатики, игровые танцы, песни-пляски, балетные спектакли. Важно отметить, что если до 1935 года в детских хореографических кружках пользовались в основном репертуаром эстрадного характера, то в 40-е годы наибольшее распространение получил народный танец.

После Великой Отечественной войны создается сеть средних специальных учебных заведений, в которых стали готовить руководителей хореографических объединений. В процессе подготовки особое место занимает «характерный танец».

В 50-60 годы интерес к хореографическому искусству усилился; появляются теоретические исследования, посвященные этому виду искусства. Большой вклад в развитие народно-сценического танца и в подготовку педагогов-хореографов внесла профессор Государственного института театрального искусства им. А.В. Луначарского - Т.С. Ткаченко, Е.В. Конорова. Перспективу развития массового хореографического воспитания Е.В. Конорова связывает с народным танцем. Она пишет: «Основой танцевального обучения советских школьников является разучивание и исполнение танцев различных национальностей нашей страны и стран народной демократии. Знакомство с народным танцевальным творчеством возбуждает у детей чувство гордости художественным богатством своей Родины, рождает интерес к жизни и искусству братских народов, воспитывает любовь к ним, способствует установлению интернациональных связей, столь важных для укрепления дружбы между народами. Таким образом, изучение народных танцев открывает большие возможности для воспитательной работы» [23].

В 60-е годы сложился ряд форм организации хореографических коллективов, которые характерны и для 70-х годов. Репертуар народных ансамблей танца (как и кружков народного танца) строятся как на танцевальном материале одного народа (деятельность ансамблей русского, азербайджанского танца), так и на разнообразном хореографическом материале разных народов мира.

В Татарстане 50-60-е гг. знаменуются открытием Дворцов и Домов культуры; хореографическим объединениями руководят Г.Тагиров, А.Калимуллин, Ш. Мифтахутдинов; с 70-х годов - Г.Скалозубов, Р.Новицкая, С.Орешин, В.Шумейкин, Г.Смирнов, А.Белов.

В постсоветский период прослеживается тенденция прекращения функционирования ряда культурно-досуговых учреждений, находящиеся на балансе промышленных предприятий. Поэтому объединения хореографической направленности переместилась в центры детского творчества, детские академии, подростковые клубы, детские школы искусств.

По мнению Склад В.М. «...основная работа любительских хореографических коллективов - это, преимущественно (прим. автора статьи) - работа с детьми и подростками...» [32].

И.Н. Мордовина, выявляя воспитательный потенциал хореографического искусства, считает, что «танец может рассматриваться как средство установления, поддержки и коррекции межличностных отношений, самовыражения и познания себя, и других» [22]. Воспитательный потенциал обеспечивается в первую очередь за счет целенаправленного подбора репертуара, способствующего формированию культуры межнациональных отношений подрастающего поколения; планирование репертуара обуславливает и соответствующее планирование содержания и форм воспитательной работы; подбор репертуара целесообразно строить не только на регламентированных началах, но и на привлечении участников к творческо-поисковой деятельности, дающее возможность увеличивать число кружковцев, занимающихся организационно-творческими делами, активизировать их самостоятельную работу, повышать общекультурный и художественный уровень.

По мнению А.С. Каргина, «подбор репертуара художественной самостоятельности требует от руководителя четкого перспективного видения педагогического процесса как цельной и последовательной системы, в которой каждое звено, каждое структурное подразделение, каждый фактор дополняют друг друга, обеспечивая тем самым решение единых художественно-творческих и воспитательных задач» [12, с. 145].

Воспитательный потенциал анализируется нами с позиции участия в исполнительской самостоятельности - в хореографических объединениях, с целью стимулирования их активной деятельности по овладению социальным, эстетическим, духовным опытом, ценностями, социально-культурными и личностными отношениями, формирующими культуру межнациональных отношений.

Воспитательный потенциал хореографического искусства заключается в формировании позитивного отношения к представителям иных национальностей: такие невербальные средства хореографического искусства как – жесты, мимика, ритуалы, символика, одежда, пища являются доступным, понятным способом передачи этнокультурной информации. Выделяя значение народного танца в формировании личности, Е.В.

Конорова обращает внимание на то, что знакомство с народными танцами пробуждает чувство гордости за свою нацию, рождает интерес к жизни и искусству других национальностей, воспитывает любовь к ним, способствует установлению межнациональных отношений, столь важных для укрепления взаимодействия между людьми [13]. Народный танец анализировался известным педагогом-хореографом М.С. Боголюбской - по ее мнению одним из средств национального, интернационального и патриотического воспитания, знакомясь через танец с культурой других народов, подрастающее поколение проникается уважением к его традициям [2].

Подводя итог, мы пришли к выводу, что воспитательный потенциал хореографического искусства в формировании культуры межнациональных отношений обеспечивает: формирование общечеловеческих и национальных ценностей, духовно-нравственных ориентаций на усвоение традиций и культур разных народов; закладывает основы этикета, культуры отношений; формирует социальную активность и социально-адаптирующие начала личности, творческие способности, чувство ответственности, систему социальных ценностей; развитие художественного вкуса и формирование позитивного общественного мнения.

Литература

1. Андрусенко Л.С. Детское хореографическое творчество в художественной культуре России 20-21 веков: автореф.канд.пед.наук. – СПб., 2008.
2. Боголюбская М.С. Учебно-воспитательная работа в детских самодеятельных хореографических коллективах. – М., 1982.
3. Богданов Т.Ф. Методика педагогического руководства хореографическим коллективом: программа по курсу «Народное художественное творчество». – М.: МГУКИ, 2002.
4. Воронин Р.Е. Философия танца как методологическая база теории и методики спортивного танца (технико-эстетические виды спорта). // Известия РГПУ им. А.И. Герцена: Асп. тетради: науч. журнал. – СПб., 2007.
5. Гизатов К.Т. Национальная идеология. – Т. 2. – М., 1999.
6. Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. – СПб., 2000.
7. Итоги фестиваля народного танца - «Клуб», 1937.

8. Каган М.С. Морфология искусства: Историко-теорет. исследование внутреннего строения мира искусств. – Л.: Искусство. Ленингр. отд-ние, 1972.
9. Каган М.С. Философия культуры. – СПб: Петрополис, 1996.
10. Казанник А.И. Региональные проблемы межнациональных отношений в России. – Омск, 1993. – С. 130-135.
11. Калиев Ю.А. Этнокультурный статус мифологического сознания: генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия: автореф. докт. фил. наук. – Чебоксары, 2004.
12. Каргин А.С. Воспитательная работа в самодеятельном художественном коллективе: учеб. пособие для студентов культ.-просвет. фак. вузов культуры и искусств. – М.: Просвещение, 1984.
13. Конорова Е.В. Хореографическая работа со школьниками. – Л., 1988.
14. Кондратенко Ю.А. Новый стиль современного искусства: опыт создания образцов фолк-танца // Культура народов Мордовии: традиции и современность : материалы респ. науч.-практ. конф. – Саранск, 2003.
15. Кульбекова А.К. Формирование профессионального мастерства хореографов в вузах и учреждениях культуры и искусств Казахстана: системный подход: автореф. докт. пед. наук. – М., 2009.
16. Куруленко Э.А. Становление педагогической теории самодеятельного хореографического творчества в СССР. – Куйбышев, 1980.
17. Каюмова Л.А. Формирование культуры межнациональных отношений у подростков средствами хореографического искусства: научная монография. – Казань: ООО «Астория и К», 2013.
18. Ли Ен Чжин. Танец как образно-пластическое воплощение национального характера: дис. канд. культур. – СПб., 2004.
19. Махрова Э.В. Искусство танца // Основы теории художественной культуры: учебное пособие / под общей ред. Л.М. Мосоловой. – СПб.: Лань, 2001. – С. 217-228.
20. Махлина С.Т. Язык искусства в контексте культуры текст: автореф. дис. д-ра филос. наук. – СПб., 1992.
21. Меньчиков Г.П. Проблемы национальной самоидентификации. Проблемы развития национальных культур народов Поволжья и Приуралья: Тезисы докладов регион. науч. конф. – Казань, 1994.
22. Мордовина И.Н. Организационно-педагогические условия развития клубного танца в системе социально-культурной деятельности: дис. канд. пед. наук. – Тамбов, 2006.
23. Мануйлов Б.Б. Развитие нравственных и эстетических ценностей личности ребенка в процессе хореографического творчества. дисс. на соиск. уч. степени к.п.н. – М., 2001.
24. Мессерер А. Танец. Мысль. Время. – М.: Искусство, 1990.
25. Мурашко М.П. Танцы Марийского края. – Йошкар-Ола, 1995.

26. Мусина Н.Д. Хореографический фольклор татарского народа - наиболее приоритетное направление образовательного и научного комплекса в области культуры и искусства республики Татарстан // Совр. социок. процессы: проблемы, тенденции, новации. – Казань, 2006. – С. 362-365.

27. Николаева Е.В. Социально-культурные условия формирования эмоционально-волевой устойчивости подростков в коллективе спортивно-бальной хореографии: автореф. канд. пед. наук. – М., 2006.

28. Народная художественная культура: учебник // Под ред. Баклановой Т.И., Стрельцовой Е.Ю. – М.: МГУКИ, 2000.

29. Нилов В.Н. Хореография коренных малочисленных народов Севера России: учебное методическое пособие. – М., 2004.

30. Окунева В. Танцы под песни. – М.: Учпедгиз, 1959.; Окунева В. Русские пляски для детей. – М.: АПН РСФСР, 1953.

31. Петроченко Н.В. Культурная парадигма как методологическое средство исследования хореографического искусства., автореф. дисс. на соискание уч. степени культурологии. – Кемерово, 2005.

32. Скляр В.М. Любительское хореографическое творчество – состояние и пути развития // Сб. материалов «Совр. социокультурн. процессы: проблемы, тенденции, новации» по материалам Всеросс. науч. конф. 11-12 апреля 2006 г.

33. Тагиров Г.Х. Татарские танцы. – Казань: Таткнигиздат, 1984.

АРСКИЕ ГУСЛЯРЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Каюмова Э.Р.

*Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

С целью изучения татарской гусельной традиции¹ летом 2014 г. состоялась экспедиция в Арский район Республики Татарстан. В ходе поездки автор этих строк побывала в деревнях Сердебаш (Сәрдәбаш), Апазово (Апаз) и в самом Арске (Арча).

Поездка оказалась весьма успешной. Удалось встретиться с 6 «активными» (играющими сейчас) и 5 «пассивными» (игравшими раньше) исполнителями. Кроме того, путем тщательных расспросов получены сведения о более 40 гуслеях XX–XXI вв. (список прилагается). К сожалению, память нынешних

¹Работа выполнялась в соответствии с решением Коллегии Министерства культуры Республики Татарстан 2012 г. Результаты ранее были отражены в наших публикациях: [1–4].

информантов не позволяет заглянуть глубже XX столетия и восстановить более ранние исторические периоды. Самые старшие из выявленных гусяров – 1900-х годов рождения: 1) Архипова Агафья Ивановна (1907 – 2007) – уроженка с. Сердебаш, затем переехала в д. Верхний Мир Мари-Турекского района Марий Эл, не дожила двух месяцев до своего 100-летия; 2) Федоров Николай Федорович (1906 – 1941) – играл на гармонике-тальянке, делал гусли, настраивал и играл на них, погиб на войне (в Брянской области) в возрасте 35 лет.

Эпицентр гусельной традиции находился в Сердебаш. Остается только гадать, почему гусли пользовались такой популярностью и любовью у женского населения этой кряшенской деревни. Но именно здесь было наибольшее число исполнителей. По словам местных жителей, раньше все [т.е. женская часть деревни] играли на гусях (*бөтен кеше уйный иде*). Девочки с раннего детства мечтали научиться, в связи с чем родители делали им игрушки – имитации инструмента. Многие из тех, кто волею судеб оказывался в с. Сердебаш, неизбежно попадали в орбиту гусельного влияния. Как например, Мухаметзянова Райса Мухаметзяновна (1929 г.р.) – родилась и проживает в с. Апазово, бывшая учительница. В 1951 – 1954 гг. работала в школе Сердебаш, тогда и заинтересовалась гусями. Играть ее научила Иванова Лябиба Ивановна (1931 г.р.) – участница различных конкурсов и смотров художественной самодеятельности. Необходимо подчеркнуть, что выходцы из Сердебаш распространили искусство гусельной игры и в близлежащие деревни Республики Марий Эл (Малые Нослы, Мариец, Новый Мир, Верхний Мир, Дружино, Хлебниково и др.).

Изредка на гусях играли и мужчины (гармонисты, иногда сами мастера–изготовители, но только – в домашнем кругу). И все же главными носителями традиции являлись женщины.

В быту гусли использовались в камерной обстановке (когда собирались в доме или у ворот), для сопровождения песен и плясок. Например, на вечерних посиделках (*кич утырганда, жеп эрләүдә, капка төпләрендә*), гусяных помочах (*каз йолкыганда, каз каурыен сыздырганда*), Нардуган (*нардуган салуда*), гостеваниях (*ашта-суда*: по случаю Нового года, Сабантуя, Дня рождения и т.д.). Массовые увеселения на открытом воздухе озвучивались гармонью. Такое разделение оправдано конструктивными и акустическими возможностями инструментов.

В концертной практике закрепилось ансамблевое музицирование. Гуслиры выступали не только в различных селах Татарстана, но и в Казани, и даже в Москве. Рассказывают, что незадолго до Великой Отечественной войны 40 гуслиров из Сердебаш готовились поехать в столицу СССР, однако этим планам не суждено было сбыться. Арским гуслирам довелось выступать в Москве лишь позднее – в середине 1950–х гг. Судя по всему, речь идет о Декадах татарского искусства в Москве (первоначально мероприятие должно было состояться в августе 1941 г., но из-за начавшейся войны осуществилось в 1957 г.). Примечательно, что концертная деятельность за пределами родной деревни в представлениях этнофоров служит мерилом мастерства народного музыканта, повышает его статус. Таких называют *чын гәсләче* («настоящий гуслир»), *оста гәсләче* («умелый гуслир»), в отличие от обычных исполнителей, чье искусство ограничено узким кругом односельчан.

Репертуар гуслиров образуют песенные и плясовые мелодии позднего (общетатарского) стиливого слоя. Среди песенных напевов были распространены «Авыл көе» («Сәрдәбаш көе»), «Арча», «Фазыл чишмәсе», «Күн авылы көе», «Рамай», «Минзәлә», «Сарман», «Шомыртым», «Шахта», «Субаш көе», «Су буйлап», «Ком бураны», «Күбәләгем», «Мәдинә, гөлкәем» и др. Играли любые понравившиеся мелодии. В числе плясовых наигрышей выделяется образец, именуемый «Кеттеки» («Кети–Кети»). По свидетельству респондентов, это старинный кряшенский напев, под него двигались как марийцы (*ышкып–ышкып, марилар шикелле*). В интонационно–ритмическом и структурном отношении – достаточно прост (основан на постоянном чередовании двух созвучий).

Народные музыканты играют на инструментах, изготовленных местными мастерами. Имеются данные об 11 мастерах. В прошлые годы производством гуслей промышляли братья Архиповы: Александр (~ 1901 г.р.), Владимир (1906 – 1942), Сарафьон (1915 – 1985/86). В частности, родители Рябининой Елизаветы Осиповны (1926 г.р.) приобрели для нее гусли в 1941 г. за 35 рублей у старшего из братьев – Александра (в деревне все звали его Эсэн, он был кузнецом). Для Михайловой Минсылу (Анфисы) Ивановны (1929 г.р.) гусли сделал Владимир (Влады) – муж вышеупомянутой Архиповой Агафьи. Он так же был кузнецом (*тимерче*), прекрасно играл на гармонике, с супругой часто

составляли дуэт (гусли – гармонь). Самый младший брат – Архипов Сарафьон (в просторечии – Сарапый) Архипович был плотником, столяром. На его инструментах играют нынешние «действующие» гусярши: Ефимова Таисия Алексеевна (1942 г.р., с. Сердебаш) и Мухаметханова Халида Максutowна (1969 г.р., уроженка с. Сердебаш, проживает в Арске). В наше время дело мастеров продолжает Самигуллин Ильгиз Исламович (1972 г.р.), на его первом опытном образце музицирует Семенова Сания (Александра) Николаевна (1940 г.р., с. Сердебаш).

Помимо кустарных, можно встретить и фабричные инструменты. Как сообщили исполнители, последние были выданы им специально для выступлений на сцене (в Москве). На одном из обнаруженных нами экземпляров имеется печатная надпись:

«Министерство местной промышленности РСФСР

Главное управление промышленности музыкальных инструментов

Фабрика им. Луначарского

Ленинград – 46

Б.Вульфовича – 15

17. 4. 47. ЛТ 2 ГИМИЗ Зак. 722–100, 000».

От руки чернилами вписано: «Работа Кузнецова».

Бытующие у татар-кряшен Арского района самодельные гусли относятся к типу шлемовидных, имеют 12 металлических струн. Габариты варьируются. К примеру, инструменты мастера Архипова Сарафьона имеют следующие размеры: 1) длина – 92 см, ширина – 33 см, толщина – 14 см; 2) длина – 84 см, ширина – 33,5 см, толщина – 13 см. В обоих образцах 5 небольших резонаторных отверстий сгруппированы крестообразно (1 – в центре, 4 – вокруг). Верхняя дека состоит из нескольких досок (в одном случае – из двух, в другом – из трех). Гусли не покрашены (в народе существует устойчивое мнение, что покраска ухудшает звучание).

Традиционно гусли настраивают по пентатонному звукоряду в зависимости от конкретной мелодии. В ходу – две разновидности ангемитоники: 1) *d* (2322), 2) *g* (2232, «китайская гамма»). Чтобы перейти с одного звукоряда на другой, перестраивают 2–ю и 7–ю струны.

При общепринятом способе звукоизвлечения (защипывание струн пальцами обеих рук) техника исполнения может отличаться. Одни гусяры предпочитают захватывать каждую струну по

отдельности (*чиертебрэк, аерымрак*). Другие – применяют глиссандирующие ходы (*сыздырып, обцийрак*).

Как и в Балтасинском районе, здесь играют сидя, положив инструмент на колени или на твердую опору перед собой. Хотя зафиксировано любопытное свидетельство о том, что одна исполнительница прошлого одновременно плясала и аккомпанировала себе на гусях (т.е. играла стоя, во время движения).

Записывая Иванову Е.В. (1939 г.р.) в с. Верхний Субаш Балтасинского района, я обратила внимание на посадку головы при игре. Исполнительница держала голову прямо, не смотрела на руки, взгляд был устремлен вперед (поверх инструмента). Аналогичная поза характерна и для арских гусяров. Как пояснила Евдокимова Гулира Николаевна (1955 г.р.), так играли представители старшего поколения. «Сердце должно петь, а пальцы должны сами находить мелодию».

В современных условиях актуализации гусельного исполнительства способствуют различные концерты, конкурсы, фестивали. Так, в 2014 г. лауреатом Республиканского фестиваля татарского фольклора «Иске Казан түгәрэк уены» в новой номинации «За возрождении игры на гусях» стала Мухаметханова Халида Максutowна (о ней речь шла ранее). Примечательно, что у некоторых исполнителей, хранящих гусли своих матерей, желание освоить инструмент возникает в пожилом возрасте – как бы в память о родителе. В домашней обстановке музицирование протекает в форме самообщения: играют для себя, чтобы вспомнить молодость, разогнать печали. Музыкальный инструмент – словно задушевный друг. Подбирают мелодии, услышанные по телевизору. Гусярши стараются привить любовь к гусям следующим поколениям: детям, внукам.

Ниже приводим перечень гусяров. В дальнейшем список будет уточняться и дополняться.

Гусяры Арского района (XX–XXI вв.)

I. Встреченные в экспедиции

Активные

1. Архипова (дев. – Павлова) Вера Васильевна (1953 г.р.) – уроженка д. Новый Мир Мари-Турекского района Марий Эл. Проживает в с. Сердебаш Арского района Татарстана.

2. Евдокимова (дев. – Александрова) Гулира Николаевна (1955 г.р.) – с. Сердебаш.

3. Ефимова (дев. – Федорова) Таисия Алексеевна (1942 г.р.) – родилась в д. Байкал Мари-Турекского района Марий Эл, с 1945 г. (с 3-х летнего возраста) проживает в Сердебаш.

4. Мухаметзянова Райса Мухаметзяновна (1929 г.р.) – с. Апазово.

5. Мухаметханова Халида Максutowна (1969 г.р.) – родилась в с. Сердебаш, живет в Арске.

6. Семенова (дев. – Уваева) Сания (Александра) Николаевна (1940 г.р.) – с. Сердебаш.

Пассивные

7. Иванова Лябиба Ивановна (1931 г.р.) – с. Сердебаш.

8. Михайлова (дев. – Иванова) Минсылу (Анфиса) Ивановна (1929 г.р.) – с. Сердебаш.

9. Николаева (дев. – Федорова) Нина Николаевна (1936 г.р.) – с. Сердебаш.

10. Рябинина (дев. – Осипова) Елизавета Осиповна (1926 г.р.) – с. Сердебаш.

11. Степанова (дев. – Васильева) Тоня (по паспорту, в обиходе – Туйна) Васильевна (1935 г.р.) – с. Сердебаш.

II. По рассказам информантов

с. Сердебаш

1900–х годов рождения

1. Архипова Агафья Ивановна (1907 – 2007) – родилась в Сердебаш, переехала в д. Верхний Мир Мари-Турекского района Марий Эл.

2. Федоров Николай Федорович (1906 г.р.) – играл на тальянке, делал гусли.

1910–х г.р.

3. Гаврилова (дев. – Алексеева) Дарья Алексеевна (1919 – 1995).

4. Гаврилова Сарби (Александра) Васильевна (*Бэцкэ Сэрбие*) – (1913 – 1983).

5. Гаврилова Татьяна Гавриловна (1916 – 1994).

6. Егорова (дев. – Ефимова) Анастасия Ефимовна (1911 – 2010).

7. Павлова Елизавета Павловна (1916 г.р.) – родилась в Сердебаш, переехала в д. В.Мир Марий Эл.

8. Уваева (дев. – Павлова) Ульяна Павловна (1912/13 г.р.).

1920–х г.р.

9. Абдуллина (дев. – Терентьева) Минниса Терентьевна (1928 г.р.) – уехала в Иркутск.

10. Александрова (дев. – Алексеева) Галима (Анна) Алексеевна (1929 – 2005).

11. Андреева (дев.) Анфиса Андреевна (1926 г.р.) – вышла замуж в В.Субаш Балтасинского района.

12. Андреева (дев.) Минниса Андреевна (1928 г.р.) – из с. Сердебаш, живет в Чите.

13. Егорова (замуж не выходила) Анастасия Егоровна (*Сукыр Нәцити*) (~1922/24 г.р.).

14. Иванова (дев. – Родионова или Егорова) Анфиса Егоровна (1927 – 1993) – родилась в Сердебаш, вышла замуж и жила в д. Малые Нослы Мари-Турекского района Марий Эл.

15. Миннебаева (дев. – Ефимова) Анна Ефимовна (1923 г.р.).

16. Сабирова (дев. – Уваева) Мария Павловна (~ 1923 г.р.) – вышла замуж в п. Новопавловский Мари-Турекского района Марий Эл.

17. Федорова (дев.) Закия Максимовна (1926 – 2004) – жила в п. Юдино (под Казанью).

1930–х г.р.

18. Александрова (дев. – Степанова) Антонида (Тоня) Степановна (1935 – 2005).

19. Алексеева (дев. – Васильева) Надежда (Найди) Васильевна (1932 – 2014) – родилась в Сердебаш, жила в Казахстане (г. Чардара).

20. Антонова Дарья Николаевна.

21. Антонова (дев.) Нина Николаевна (~1929/30 г.р.) – уехала в Мари-Турекский район Марий Эл (вышла замуж в с. Хлебниково, жила в д. Дружино или М.Нослы). Умерла несколько лет назад.

22. Васильева (дев. – Гаврилова) Рашида Васильевна (1937 г.р.) – уехала в г. Волжск.

23. Иванов Павел Иванович (1931 г.р.) – младший брат Михайловой Минсылу Ивановны. Делал гусли. Сам тоже играл.

24. Исмагилова Гульбану.

25. Максимова (дев.) Клания (Клавдия) Максимовна (1937 г.р.) – уехала в Киргизию.

26. Мухаметзянова (дев. – Иванова) Нина Ивановна (1933 г.р.).

27. Николаева (дев. – Антонова) Миннегуль (Мария) Николаевна (1934 – 1996) – вышла замуж в с. Верхний Субаш Балтасинского района Татарстана.

28. Павлова (дев. – Александрова или Захарова) Анастасия Захаровна (1933 г.р.) – вышла замуж в д. Н.Мир Мари-Турекского района Марий Эл. Умерла 2-3 года назад.

29. Павлова Зоя Павловна (1933 г.р.).

30. Семенова (дев. – Мартынова) Антонида (Туйна) Ивановна (1937 – 1990).

31. Семенова (дев. – Михайлова) Агния Михайловна (1931 г.р.) – уехала в Пермскую область.

32. Терентьева Анна Терентьевна (1931 – 2009).

33. Уваева (дев. – Павлова) Антонида (Туйна) – родилась в Сердебаш, жила в п. Мариец Мари-Турекского района Марий Эл.

34. Уваева (дев.) Нина Уваевна (~1937 г.р.) – вышла замуж в п. Васильево, там жила.

35. Федорова (?) (дев. – Васильева) Анастасия Васильевна (1937 г.р.) – живет в Казахстане.

36. Филиппова (дев. – Осипова) Райса Осиповна (1930 г.р.).

37. Хабибуллина (дев. – Архипова) Люция (Люба) Владимировна (1934 г.р.) – родом из Сердебаш, с родителями переехала в В.Мир. Живет в д. Болгары Мари-Турекского района Марий Эл.

1940–х г.р.

38. Андреева (дев. – Федорова) Саня (Александра) Максимовна (1940 г.р.) – уроженка с. Сердебаш, переехала сначала в д. Н.Мир, потом – п. Новопавловский Мари-Турекского района Марий Эл.

39. Валеева (дев. – Егорова) Илина Васильевна (1940 – 2006) – выйдя замуж, уехала в Каракалпакскую АССР. Когда там начались волнения, вернулась в Татарстан. Умерла в Осиново.

40. Гаврилова (дев.) Зульфия Васильевна (1940 – ~ 2012/13) – вышла замуж в соседнее село Нуса (Носы) Арского района.

41. Сабирова (дев. – Федорова) Нина Алексеевна (1947 г.р.) – работала зав. клубом в Сердебаш, уехала в Свердловск.

с. Апазово

42. Иванова Александра (*Сэнкэ тэтэ*) (1928/29 г.р.) – уроженка д. Новый Мир Марий Эл, вышла замуж в Апазово.

43. Нефедова (дев.) Амина Васильевна (1936 г.р.) – из д. Н.Мир, вышла замуж в Апазово.
44. Зулкарнаева Бибинур (~1908 г.р.).

P.S. Когда статья была готова, стало известно, что Иванова Лябиба Ивановна (1931 г.р.) и Михайлова Минсылу Ивановна (1929 г.р.) в 2014 г. (вскоре после экспедиции) ушли из жизни.

Литература

1. Каюмова Э.Р. Татарская гусельная традиция: Проблемы сохранения и возрождения // Нематериальное культурное наследие тюркских народов как объект сохранения: сборник материалов Международной научно–практической конференции (16–19 июля 2014 г.) / Сост. Л.Х. Давлетшина, З.М. Брусько. – Казань: Ихлас, 2014. – С. 155-164 (с фото).

2. Каюмова Э.Р. Гусельная традиция татар–кряшен Балтасинского района и ее современные носители // Исполнительство на народных инструментах: теория, история, практика: материалы Международной научно-практической конференции, Казань, 10 марта 2014 года / Сост. А.А. Усов. – Казань, 2014. – С. 270-276.

3. Каюмова Э.Р. Современный опыт возрождения татарской гусельной традиции в Балтасинском районе Татарстана и Республике Марий Эл // Традиционная культура народов Поволжья: материалы Всероссийской научно–практической конференции с международным участием, Казань 11–13 февраля 2014 года / Сост. Л.Х. Давлетшина. – Казань: Ихлас, 2014. – С. 207-211.

4. Звучат татарские гусли. Вып. 1 (Балтасинский район Татарстана, 2013 г.): CD, DVD. (Музыкальное наследие татарского народа. Полевые записи фольклориста Э.Р. Каюмовой). – Казань: РЦРТК, 2014.

Фотоиллюстрации

Иллюстрация 1



Иллюстрация 2



Иллюстрация 3



Иллюстрация 4



Иллюстрация 5



Иллюстрация 6



Иллюстрация 7



Иллюстрация 8



Иллюстрация 9





Примечания к фотоиллюстрациям:

1. Слева – Семенова Сания (Александра) Николаевна (1940 г.р.). Справа – собиратель Эльмира Ринатовна Каюмова. Село Сердебаш, 2014 г. Гусли изготовил местный мастер: Самигуллин Ильгиз Исламович (1972 г.р.).

2. Ефимова Таисия Алексеевна (1942 г.р.), с. Сердебаш. Гусли изготовил: Архипов Сарафьон Архипович (1915 – 1985/86).

3. Евдокимова Гулира Николаевна (1955 г.р.), с. Сердебаш. Гусли Ленинградской фабрики музыкальных инструментов им. Луначарского. Принадлежали ее матери: Александровой Галиме (Анне) Алексеевне (1929 – 2005).

4. Архипова Вера Васильевна (1953 г.р.) – уроженка д. Новый Мир Мари-Турекского района Марий Эл. Проживает в с. Сердебаш Арского района Татарстана. Гусли остались от матери: Павловой Анастасии Григорьевны (1924 – 2007) – из д. Н.Мир.

5. Николаева Нина Николаевна (1936 г.р.), с. Сердебаш. Гусли сделал ее сын, когда учился в 9 классе: Николаев Марс (1966 г.р.), сейчас живет в г. Казань.

6. Михайлова Минсылу (Анфиса) Ивановна (1929 г.р.), с. Сердебаш. Гусли изготовил Архипов Владимир Архипович (1906 – 1942).

7. Рябинина Елизавета Осиповна (1926 г.р.), с. Сердебаш. На гузлях играла в молодости. По ее словам, выступала в Москве (в 1940 – 1950-е годы).

8. Мухаметзянова Райса Мухаметзяновна (1929 г.р.), с. Апазово. Своего инструмента теперь нет. На фото: гусли Архиповой В.В. (с. Сердебаш).

9. Мухаметханова Халида Максutowна (1969 г.р.) – родилась в с. Сердебаш, живет в Арске. Гусли принадлежали ее матери: Павловой Зое Павловне (1933 г.р.). Мастер- изготовитель: Архипов Сарафьон Архипович (1915 – 1985/86), с. Сердебаш.

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАК ОДИН ИЗ АСПЕКТОВ ВОСПИТАНИЯ НРАВСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ

Кириллова Р.В.

Удмуртский государственный университет, Ижевск

Основная идея статьи в том, что национальная культура и искусство всегда считались основными инструментами формирования духовно-нравственной личности, поскольку именно в традициях своей национальной культуры человек находит тот стержень и ту духовную опору, которые возродят его и отгородят от сегодняшней нравственной опустошенности.

В условиях многонациональной России особое значение имеет формирование поликультурного пространства среди подростков, что позволяет создать условия взаимообогащению, восприимчивости к многообразию культур народов, проживающих на ее территории.

Для школ, библиотек и других учебных заведений Удмуртской республики, как одного из регионов нашей страны, где дружно соседствуют многие нации и народности, это актуально в особой степени. Создание педагогических условий содружества детей различной национальной принадлежности, их развития в духе уважения, как к своей родной культуре, так и к другим народам республики – это задача более чем важная.

Следует отметить, что в последнее время в формировании эстетической духовной культуры подрастающего поколения требуются уже новые подходы. Подросток всегда был и остается объектом пристального социального внимания. Акценты неизменно менялись, ценностные приоритеты молодежи выстроились в непредсказуемые менталитеты как со знаком плюс, так и со знаком минус. Динамика культурных прерогатив на различных этапах социально-исторического опыта становится неподконтрольной. На сознание подростков большое влияние оказывает СМИ, интернет, доступная литература и т. д. Возникает проблема массовой культуры и ее влияния на развитие молодого поколения, формирование у него эстетических ценностей, жизненных ориентиров. Массовая культура отвечает потребностям масс в досуге, развлечении, игре, общении, эмоциональной

компенсации, разрядке и т.д. У нее самая широкая аудитория. Она удовлетворяет сиюминутные запросы людей, реагирует на каждое событие и отражает его. Она может быть интернациональной и национальной.

В связи с этим одним из важнейших направлений в русле духовно-нравственного развития личности становится национальное или же этнокультурное воспитание.

Этнокультурное воспитание - это энтпедагогический процесс, направленный на воспитание личности, формирование и развитие этнокультурной компетентности, обладающий огромным педагогическим потенциалом и выполняющий эстетическую, психологическую функции для всестороннего развития личности.

Согласно современным научным теориям, воспитание и развитие духовно богатой личности должно опираться на культурный опыт и традиции народов. Традиционные формы культуры (народные праздники, фольклор, обычаи, обряды и национальные игры, национальная музыка и литература) по-прежнему играют в жизни современного человека весьма значительную роль. В них заключается духовно-нравственная ценность как основа национального богатства. Речь идет о сохранении, развитии национальной культурной этничности по форме, содержанию и статусу, наличию непрерывной цепочки с прошлым. Будущее страны должно основано на возрождении и обновлении ее традиционных духовных ценностей, с выработкой собственного пути на основе сохранения культурной идентичности.

Национальное искусство, открывая огромные возможности для познания душевного мира детей и подростков, развивает способность понимать людей, сопереживать и сочувствовать им. Поэтому воспитание через традиционную культуру и искусство народов оказывает существенное влияние на развитие личности подростков, его сознание, чувства и поведение. Постигание учащимися, как родной эстетической культуры, так и инонациональной, несомненно, способствуют взаимообогащению этнонациональной культуры. Для нашего региона и особенно Удмуртской республики это крайне важно и необходимо. Этнический состав нашего края складывается в основном из представителей 3-х, 4-х языковых групп, что типично для всего Среднего Урала и Поволжья. Это русские, удмурты, татары, чуваша, мордва и марийцы. В настоящее время на территории

Удмуртии проживают также представители других народов: башкиры, азербайджанцы, армяне, немцы, евреи, белорусы, украинцы и т. д. Также временно проживают представители стран дальнего зарубежья, приехавшие на учебу или работу по контракту. Такое тесное соседство различных культур, нравов, обычаев, религий требует больших усилий по воспитанию терпимости у учащихся по отношению друг к другу со стороны школы, учебных заведений и общественности.

Из практики известно, что, как правило, многие дети, подростки с удовольствием выступают перед своими сверстниками, рассказывают о культуре своего народа и других представителей региона, сами выступают национальных костюмах, исполняют песни, сочиняют музыку, пишут исследовательские проекты, а руководителю необходимо поддержать и вовремя направить их в правильное русло.

Мы сотрудники финно-угорского научно-образовательного центра Удмуртского государственного университета тесно сотрудничаем с разными учебными заведениями, общественными организациями и библиотеками. Уже многие годы на площадке Республиканской детско-юношеской библиотеки и Республиканском социально-педагогическом колледже проводим мероприятия связанные национальной культурой и искусством. При колледже работает клуб «История, культура и язык татарского народа». Одно из направлений этого клуба: знакомство с творческой интеллигенцией Удмуртии, куда приглашаются люди разных национальностей, обладающие творческими способностями. Работа проводится в разной форме: это встречи знаменитыми художниками, писателями, композиторами и т.д. Проводятся открытые лекции, круглые столы, семинары по их творчеству и культуре. Готовятся мультимедийные диски, методические пособия по культуре народов Урала и Поволжья.

Знакомство учащихся с произведениями национальных композиторов, художников, писателей, традиционной культурой и фольклором соседствующих народов формирует способность более глубоко к пониманию инациональной культуры.

Завершая статью, могу отметить, что сегодня как никогда необходимо вести речь о роли национальной культуры и искусства в патриотическом воспитании молодого поколения, формирующем в нем любовь к Родине, как истинного гражданина страны. А это

начало пути движения к уважительному отношению истории, языку и культуре других народов.

Литература

1. Закон РФ «О национально-культурной автономии» №74-ФЗ от 17.07.1996

2. Нестеренко А.В. Актуальные проблемы развития этнокультурного образования в России // Вестник МГУКИ. – М., 2007. – № 4. – С. 98-102.

3. Павлова И.Ю. Этнокультурное образование: сущность и значение. // Социально-интеграционный потенциал национальной культуры, искусства, туризма в условиях модернизации российского общества (к 90-летию со дня образования Татарской республики): материалы Междунар. науч. конф., 20 апр. 2010 г.: в 2 ч. – Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та культуры и искусств, 2010. – Часть II. – С. 226-227.

4. Чуриков И.А. Этнопедагогика финно-угорских народов: монография / Мар. гос. ун-т; И. А. Чуриков. – Йошкар-Ола, 2009.

КАМА БУЕ КЕРӘШЕННӘРЕНЕҢ МӘЖЛЕС ЖЫРЛАРЫ

Кириллова З.Н.

Казан (Идел буе) федераль университеты

Татар халкының милли характерына хас күркәм бер сыйфаты – кунакчыллыгы, дусларча тату яшәүгә, кардәшлек һәм бердәмлек тойгыларына хөрмәте чагылыш алган [2, б. 23] табын жырлары керәшен татарларының жыр сәнгатендә дә әһәмиятле урын алып тора. Кунак табыны, якыннарны бергә жыйган аш-су мәжлесе, гаилә бәйрәме яисә туй вакытында туганнар һәм дусларның аралашуы жыр белән үрелеп бара, бу исә мәжлесне тагын да ямьлерәк һәм кызыктырак итә.

Табында хужа һәм кунакларның бер-берсенә матур теләкләр белән жыр әйтешүе һәм күмәк жыр – керәшен татарларының һәр төркеменә дә хас күренеш, ата-бабалардан калган матур традиция. Язмабызда тикшереләчәк табын жырлары Балык Бистәсе районының Казак Чаллысы һәм Иванай авылы керәшеннәреннән тупланды. Әлеге авыллар керәшеннәренң тел үзенчәлекләрен һәм йола ижатын төрле яклап өйрәнгән күренекле галимә Ф.С. Баязитова тарафыннан Казан арты сөйләшенең Кама буе урынчылыгына кертелә [1, б. 11]. Әмма шунысын искәртеп үтү

мөһим: керәшен татарларының башка төбәкләрдә яшәүче карендәшләре белән аралашып яшәве, моннан тыш, керәшен жырларының татар халык ижаты жыентыкларында [2, б. 3-4] һәм кайбер вакытлы матбугат битләрендә урын алуы нәтижәсендә, табын жырларының саны арта, ә аларның билгеле бер төбәккә хас икәнлеген күрсәтүче билгеләре исә югала бара.

Керәшен татарлары мәжлесләрендә башкарыла торган жырларны эчтәлекләре һәм эзлеклелеге ягыннан берничә төркемгә берләштерергә мөмкин: олылар хөрмәтенә башкарыла торган жырлар, туганнар яки дусларга багышланган жырлар, аш биру жырлары, тау итү жырлары һәм табынны тәмамлау жырлары. Шуларның һәрберсенә тукталып үтик.

Һәр табын иң элек *оылар хөрмәтенә жырлау* белән башланып китә. Әлеге жырлар ярдәмендә мәжлестә катнашучылар эти-әниләргә һәм, гомумән, өлкәннәргә үзләренең рәхмәтләрен, хөрмәт хисләрен белдерәләр:

Безнең өстәлләргә шул килешә:

Чүпләп кенә суккан ашъяулык.

Ашыык, ай, әле без, эчиек –

Олылардан калган ашамлык.

Безнең этекәйнең капкасы

Чыршы-нарат белән тактасы.

Бу ашаганнар, бу эчкәннәр –

Бар да эткәй-әнкәй аркасы һ.б.

Безнең әнекәйләребез бик әйбәт,

Әтекәебез кыйбатлы.

Әтекәй ди әнекәй аркасында

Безнең башкынаебыз хөрмәтле һ.б.

Күләме ягыннан иң зур катламны тәшкил итүче икенче төркем – *туганнар яки дуслар хөрмәтенә башкарыла торган жырлар*. Нигездә хужа һәм кунакларның кара-каршы жырлашуы рәвешендә алып барыла, шулай ук кунакларның үзара жыр әйтешүе яки күмәкләшеп жырлау формаларын да алырга мөмкин. Әлеге төркем жырларда күп төрле хис-тойгылар, теләк-омтылышлар чагылыш таба. Мәсәлән, шуларның кайберләре:

• *туганнарны сагыну*: «яндый тәрәзәләрдән күзем алмый сез булдыгыз минем көткәнем», «быел Мәкәржәләргә мин бармадым, сезне бер күрерләргә алжадым», «ерак араларны якин итеп, сагынып килдек без күп жирдән» һ.б.:

Агыйделгә бадъян салдым

Тармак-тармак үрергә.

Ике күзем тилмерде инде

Сез туганнарны күрергә.

• *кунаklar килгәнгә шатлану*: «чакырган конаklar килгәч, безнең күнел булды инде», «жыен туганнар безгә килгәч, ямынәр керде эткәй-әнкәй йортына», «сез кодалар белән күрешкәчтен, йөзләремә сыймады шатлыгым» һ.б.:

Кырга чыксам, исем китә

Алма агачы иелүләренә.

Үземә үзем хәйран булам

Сезне күргәч сөенүләремә.

• *ярату, якин иту*: «бу жырымны жырлыймын мин жаным сөйгән туганга», «сезнең өчен минем жаным өзелергә торган жеп кебек», «илләрдә кеше бикләр күп, сездән башкалары ошамый» һ.б.:

Туганнарым, сезгә ни бирим –

Мәкәржәдән килгән малым юк.

Жаным ярып бирер идем –

Жандин башка торыр хәлем юк.

• *туганлыкның кадерен белү, дус-тату яшәү теләге*: «без барыбыз да берләр туган, бер-беребез өчен үлиек», «юлларга чыксак, юлыбыз унар, аерылмас туганнар булык», «әз гомернең эчләрендә сүз китерешмик берләр беребезгә», «араларга дошман кертмичә, бергә йорик гомер эчендә» һ.б.:

Бу дөньялар яралганда,

Кемнәр йөргән аklar өләшеп?

Ашаган бетә, кигән туза,

Утырыйк бергә лә сөйләшеп.

Өлеге төркем жырларда конаklar яки хужа хөрмәтенә бик күп мактау сүзләре әйтелә, аларның төрле сыйфатлары ассызыклана:

• *күркәмлекләре*: «буегыз койган шәм кебек, йөзләрегез тулган ай кебек», «йөзләрендә кояш уйный, ай гына куймаганнар», «мәкнең алсу чәчәге күк күземә күрендегез» һ.б.:

Кара урманнарны өч әйләндем

Кара сусарларның эзеннән.

Карасам, күзем ала алмыйм
Сез туганнарның нурлы йөзеннән.

• *нәселләренең затлылыгы*: «безләр кызыгызны шуңа алдык, нәсел-ырулары затлы дип», «килгәннән бирле карап торам: сез кайсы пәйгамбәрләрнең нәселе?», «яхшы ата баласының сүз сөйләшүләреннән билгеле» һ.б.:

Каралты түбәләрем ачылды,
Бастырмалар куйгач басылды.
Килгәннән бирле карап торам:
Сез барыгыз да шушылай асылмы?

• *тәмле телләре*: «йөзләрегездә нурлар уйный, телләрегез жомакай (ожмах – З.К.) ачыкчы», «шикәрләрдән тәмле, балдан татлы тел тибрәтеп әйткән сүзләрен», «сезләр белән сөйләшәргә жепәкәйдәй тасма тел кирәк» һ.б.:

Агыйделкәйләрнең буена
Балыккайларга сөкә салгансың.
Бу кадәр тәмле сүзләреңне
Умарталар ачып алгансың.

• *өстәлләренең муллыгы, ризыкларының тәмлеге*: «безнең кодаларның өстәлендә ни ашыйсың килсә, шулар бар», «безнең туганнарның өстәлендә өч көн ашап-эчсәк тә житәрлек», «монда ашаганның, монда эчкәннең гомер буе бетмәс тәмнәре» һ.б.:

Өстемдәге күлмәгемнең
Үтә чыккан зәңгәре.
Аш-суыгыз бигрәк тәмле –
Айсыз бетмәс тәмнәре.

Жыр ярдәмендә мәжлестә катнашучылар бер-берләренә күп төрле матур теләкләр әйтәләр: «йөргән юлларыңда яхшы йөрә, сокланмаган кеше калмасын», «бай да булсын, сау да булсын бу ашларның иясе» һ.б.:

Болыннарга чыгам, чәчәк жыям,
Чәчәк белән тула кулларым.
Чәчәк кебек матур булсын иде
Алгы тормышыңда юлларың.

Табын жырларының алдагы төркемен *аш бирү жырлары* тәшкил итә. Туй мәжлесе вакытында алар күбрәк жырлана, чөнки хужаларның сыеннан тыш, кодалар һәм хужаның якин туганнары үзләренең күчтәнәчләре белән чыгалар, болар исә барысы да жыр белән үрелеп бара:

*Олы юлга чыккан идем,
Ак калфаклы кыз килә.
Өстәл өсләрен ямьләндереп,
Ипи белән тоз килә.*

*Кибетләргә кердем, пәке алдым,
Кисим дип агач башларын.
Аякларга басып, кул чәбәкләп,
Каршы алыык кодалар ашларын.*

Аш бирү вакытында сыйлаучылар һәм кунаклар арасында диалог дәвам итә. Мәсәлән, шуларның кайберләре:

*Өй түрендә садыгыз,
Садыгызда – атыгыз.
Бу дәүләтне, бу хөрмәтне
Ничек тартып килде атыгыз?*

*Ерак безнең кырыбыз,
Күкрәп үскән солылар.
Ник тартмасын безнең атыбыз–
Бәхилләп җәибәргән олылар.*

*Иртә торып тышка чыксам,
Очрады миңа гаепче.
Безнең сыйларыбыз бары
шунда,
Сез булмагыз инде гаепче.*

*Йөгәрә-йөгәрә җыярларга
Юл буенда юа юк.
Сездә ничек, бездә шулай
Гаеп итә торган йола юк.*

Башка мәҗлесләрдә исә аш бирү жырлары берничә дүртюллык белән чикләнә. Шуларны тәкъдим итәбез:

*Биек тауның башларында
Әйләнәдер минем башларым.
Тәмле-татлы итеп сез ашагыз –
Сезнең өчен пешергән ашларым.*

*Өстеgezгә кигән альяпкычның
Алмаларын тигез төшергән.
Безләр киләсене сезләр белгән,
Тәмле-татлы ашлар пешергән.*

*Альяпкыч баулары ал тасма,
Бәйли-бәйли торам бит.
Никләр ашамыйсыз, никләр
эчмисез –
Каршыгызда җырлап торам
бит.*

*Карлыганнар ашар идем,
Ашасам, тешләрем камаша.
Килгәннән бирле карап торам –
Сезнең аш бирүgez тамаша.*

Мәҗлес тәмамланыр алдыннан, ашаган-эчкәнгә рәхмәт әйтеп, **тау итү җырлары** башкарыла:

*Биек тауның башларында
Ак җәймәләр кордым ау итеп.
Бу җырларны без җырлыйбыз*

*Язлар җәтитәр, кошлар сайрар,
Ишетер микән Нуриәхмәт.
Ашадык-эчтек, хөрмәт күрдек,*

Ашаган-эчкэнгә тау итеп.

Алла риза булсын, бик рәхмәт.

*Иртә торып тышка чыksam,
Ап-ак кырау төшкән
шомыртка.
Ашадык-эчтек, хөрмәт күрдек,
Дәүләт иңсен иде бу йортка.*

*Мичкә лә мичкә балыгыз,
Мәскәүләргә киткән даныгыз.
Мичкәләрдә балыгыз бетмәсен,
Башыгыздан дәүләтләр
китмәсен.*

Хәзерге жирле сөйләшләрдә һәм йолаларда сакланып калган тау итү сүзе борынгы төрки телдә кулланылган, ә соңга таба ул гарәп теленнән кергән рәхмәт әйтү сүзе белән алмаштырылган [1, б. 130].

Табын жырларының соңгы төркемен ***мәҗлес тәмамланганда башкарыла торган жырлар*** тәшкил итә:

*Урманнардан чыккан чакта
Куак кисеп алдык таякка.
Ашадык-эчтек, хөрмәт күрдек,
Басып карыйк инде аякка.*

*Челтәр элдем читәнгә,
Жилфер-жилфер итәргә.
Кунаклар йөри китәргә,
Белмим ни хәл итәргә.*

*Тар гына басмалар булганчы,
Киң генә басмалар булсачы.
Киткән чакларыбыз булганчы,
Килгән чакларыбыз булсачы.*

*Айкый-чайкый керләр юдым
Кулларым күшеккәнче.
Туганнарым, сау булыгыз,
Яңадан күрешкәнче.*

Керәшеннәрнең күп гасырлар дәвамында чарланган һәм һәр мәҗлес өчен дә диярлек уртақ булган жырлары гадәттә ике төрле – озын яки кыска көйгә башкарылалар. Озын көйгә жырланучы дүртюллыкларның күпчелеге 10-9, ә кыска көйгә башкарыла торганнары 8-7 шигырь үлчәменә нигезләнә, шулай ук аралаш-

катнаш үлчәмнәр дә урын алырга мөмкин. Кайбер кыска үлчәмле жырларның озын көйгә башкарыла торган вариантлары да була, бу мөмкинлек жырға төрле ярдәмлек сүзләр, кушымчалар яки эмоциональ ымлыклар кушу хисабына барлыкка килә.

Керәшен табын жырларының шигъри төзелешенә игътибар итсәк, аларның барысы да диарлек беренче зат исемнән башкарыла. Әмма жырларда чагылган хис-кичерешләр барлык кешеләр өчен дә уртак һәм аңлаешлы.

Халык жырлары өчен табигый бер күренеш буларак, табын жырларының да зур күпчелегедә төп фикер соңгы ике юлда чагылыш таба. Жырның ике өлеше арасында бернинди мәгънәви бәйләнеш булмаган, ягъни шартлы янәшәлеккә нигезләнеп төзелгән жырлар зур урын алып тора. Мәсәлән:

*Альяпкычыңның чигеше –
Кемнәрдән күчереше?
Тату гына гомер итик
Адәмнәр көлдермиче.*

*Кызыл-кызыл бөрлегән
Юл буена тезелгән.
Минем кебек кем бар икән
Сезнең өчен өзелгән?*

Ләкин шунысына да игътибар итәргә кирәк: беренче карашка, жырдагы тезмәләр арасында бернинди дә мәгънәви бәйләнеш юк кебек тоелса да, кайбер жырларда беренче өлештә тасвирланган күренеш яки образ белән лирик геройның рухи халәте чагыштырыла: алар бер-берсенә охшатыла яки тиңләнә, нәтижәдә билгеле бер ассоциатив бәйләнеш, стилистик алымнардан саналган сурәтле янәшәлек барлыкка килә. Мәсәлән, түбәндәге жырларның беренчесендә, турыдан-туры әйтелмәсә дә, ике каенның бер төптән үсүе белән туганнарның бердәмлеге арасында ассоциация туа, икенчесендә исә мыскалларга салып кына, ягъни граммлап кына сатыла торган кыйммәтле ука белән туганнарның затлылыгы арасында тиндәшлек хасил була:

*Кара урманнар уртасында
Ике каен бер төптә.
Сезнең белән утырганнар*

Онытымлас бөртектә.

*Ак ука белән сары уканы
Мыскалларга салмыйча сатмыйлар.
Күрер күзгә, сөйләшер телгә
Аерата сезләрне мактыйлар.*

Керәшеннәрнең табын жырларындагы шигъри юлларны үзара бәйләп торган образлар, сүз-сурәтләр татар халык жырлары белән уртақ. Мәсәлән, иң зур лексик катламны тәшкил иткән табигать күренешләре атамаларыннан урман, болын, яңгыр, болыт, жил, ай, қояш, йолдыз һ.б сүзләр еш кулланыла. Елга атамаларыннан иң зур урынны Агыйдел алып тора, шулай ук Идел, Мишә, Казанка образлары да очрый. Мәсәлән:

*Килә болыт, ява яңгыр,
Китсен иде Мишә буена.
Бу ашаганнар, бу эчкәннәр
Китсен иде гомер буена.*

Агач исемнәрәнән табын жырларында каен, нарат, шомырт, тал, туйра, алмагач кебек образлар, ә үсемлекләр белән бәйлә атамалардан исә гөл, чәчәк, мөк, мадъян (бадъян) һәм каләмпер (канәфер) образлары кулланылыш ешлыклары белән аерылып тора. Мәсәлән:

*Каләмпер белән мадъянны
Мыскалларга салмыйча сатмыйлар.
Күрер күзгә, сөйләр сүзгә
Аерата сезне мактыйлар.*

Сыйлы табын янында башкарылсалар да, әлеге жырларда ашамлык атамалары сирәк кулланыла, бары аш, ашамлык, ашау, сый кебек сүзләр генә зуррак урын алып тора, аның каравы жыр, жырлау сүзләре исә активлыклары белән аерылып тора. Табын янына жыелуның төп максатын һәм мәжлестә жырның әһәмиятен түбәндәге юллар да ачык күрсәтә:

*Безләр монда ник килдек? –
Ашар-эчәр өчен дип килдек.*

*Ашаган-эчкән гомер тормый,
Бер күрешер өчен дип килдек.*

*Жырла дисәң, мин жырлыймын
Берне түгел, бшине дә.
Ашау-эчү арасында
Жырламый килешми дә.*

*Жидегән йолдыз койрыгы
Борыла микән таңнарға.
Сүздән генә әйтү түгел,
Мөмкин жырдан аңларға.*

Йомгак ясап әйткәндә, татар халык ижатының кыска (дүртюллык), лирик һәм йола жырлары үзенчәлекләрен үзенә туплаган керәшен табын жырлары барлык мәжлесләрнең дә үзеген тәшкил итеп, кешеләрнең хис-кичерешләрен, теләк-омтылышларын шигъри юллар белән матур көйгә салып белдерү өчен хезмәт иткәннәр. Халыкның авыр тормышын жиңеләйтеп, шатлык-борчуларын жыр-монга төреп бирергә, туганлык жепләрен тагын да ныгытырга ярдәм иткән әлеге жырлар буыннан буынга тапшырылып, халык хәтерендә сакланып килгәннәр, яңа жырлар исәбенә тагын да байый төшкәннәр. Әмма шунысы кызганыч: хәзерге заманның күп төрле мөмкинлекләре һәм кызу ритмына бирешеп, алар күбрәк олы буын өчен хас булган мираска әверелеп баралар.

Әдәбият

1. Баязитова Ф.С. Керәшеннәр. Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. – Казан: Матбугат йорты, 1997.
2. Татар халык ижаты. Тарихи һәм лирик жырлар. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1988.

РОЛЬ МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА В НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ¹

Латыпова В.М.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Воспитание молодого человека как развитой личности составляет одну из главных задач современного общества. Преодоление отчуждения человека от его подлинной сущности, формирование духовно развитой личности в процессе исторического развития общества не совершается автоматически. Оно требует усилий со стороны людей, и эти усилия направляются как на создание материальных возможностей, объективных социальных условий, так и на реализацию открывающихся на каждом историческом этапе новых возможностей для духовно-нравственного совершенствования человека. В этом двуедином процессе реальная возможность развития человека как личности обеспечивается всей совокупностью материальных и духовных ресурсов общества [1, с. 23].

Нравственное воспитание - одна из важнейших сторон многогранного процесса становления личности, освоение индивидом моральных ценностей, выработка им нравственных качеств, способности ориентироваться на идеал, жить согласно принципам, нормам и правилам морали, когда убеждения и представления о должном воплощаются в реальных поступках и поведении.

Фольклор всегда естественным образом входил в народную педагогику. С его помощью в крестьянской среде в наиболее доступной форме осуществлялась передача молодым поколениям сложившихся в течение веков эстетических, нравственных и трудовых идеалов, понятий об окружающем мире. Крестьянский быт буквально пропитан фольклором.

Народная педагогика - это педагогика национального спасения, это педагогика всеобщей мудрости воспитания, педагогика всеобщей любви.

Культура является основой развития как общества в целом, так и отдельной личности. Культура каждого отдельно взятого народа,

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-01-18054 "Обрядовая культура татар Заказанья: традиции и инновации".

безусловно специфична, поэтому все нации такие разные, но идея высоконравственного, художественного видения мира связывает все культуры между собой [5, с. 21]. Фундаментальной основой развития общества является традиционная культура.

Приобщение молодежи к музыкальной культуре – это довольно серьезная проблема формирования личности современного молодого человека, который способен содержательно проводить свой досуг, духовно обогащаться в процессе общения с музыкальным искусством.

Особое место в воспитании молодежи занимает музыкальный фольклор. Многообразно и глубоко он отражает всю жизнь человека, от рождения до смерти, раскрывает его духовную красоту и богатство. Именно в музыкальном фольклоре отражены извечные стремления народа к добру и правде, к свету и счастью. Нравственные идеалы воспитывали многие поколения.

Музыкальный фольклор способен вызвать сочувствие в беде, согласовать усилия в работе, укрепить общее настроение, вместе порадоваться, вместе оплакать потерю посредством эмоционального сопереживания.

Каждое отдельно взятое произведение учит либо трудолюбию, терпению, великодушию, либо любви к ближнему, родному дому, своей земле, Отечеству; воспитывает доброту, благородство, мужество. Содержит в себе неизменные человеческие заповеди, чувства добра, справедливости, правды, уважения человеческого достоинства [2, с. 73].

В песнях семейно-бытовых праздников и обрядов (родильные, крестильные, свадебные, погребальные и др.) вырисовывается та естественная обстановка, в которой старшее поколение делилось своим опытом, а младшее стремилось его перенять.

Душу и характер ребенка формировало нравственное и эстетическое содержание детского музыкального фольклора (колыбельные, потешки, частушки, прибаутки, сказки с напевами, заклички, дразнилки и др.). В целом, как песни созданные взрослыми специально для детей, так и творчество самих детей, раскрывает заботливое, терпеливое, доброжелательное и нежное отношение к ним.

По сей день применимы в качестве оценочного основания во всех областях человеческой деятельности те нравственные критерии, которые впитал в себя музыкальный фольклор.

Основной функцией музыкального фольклора является

коммуникативная функция. Народная песня объединяет людей посредством слова и музыки. В тексте песни заложена особая смысловая нагрузка, мелодия же, усиливает силу слова, придает произведению определенную жанровую окраску. Черты характера каждого поющего, особенности его темперамента, а так же сила его таланта и красота голоса ярко проявляются при совместном пении. В то же время коллективное исполнение позволяет преодолеть скованность и проверить свои способности, научиться чему-либо от более талантливых исполнителей. Пение в фольклорном ансамбле подразумевает не только коллективное творчество, импровизацию, но и органичное слияние индивидуальностей, умение подчинять свой голос общей звучности, гибко согласовывать свои действия с действиями других участников.

Реальную жизнь человека правдиво отражает народная песня, она же описывает ее от рождения до смерти, представляет собой одно из проявлений общественного сознания. Песня – это история тяжелого крестьянского труда, постоянной борьбы, а также сложившиеся на этой основе мировоззрение, идеалы.

Песенный фольклор обладает наиболее сильным воздействием, как в образном, так и воспитательном плане [6, с. 25].

Народный ансамбль своим выступлением способен затронуть самые тонкие струны души, а фольклорные ансамбли в своих ярких костюмах, красивых душевных и зажигательных веселых песнях, замечательных танцах являются представителем целого народа, страны, культуры.

Фольклорное пение (народное пение, этническое пение) – это вид музыкального искусства, объединивший в себе множество видов народного творчества. Мы находим в нем историю, поэзию, декоративно-прикладное искусство, хореографию, фольклорный театр и живопись. В нем вся судьба народа и жизнь каждой личности в отдельности. Народное творчество легло в основу создания всей художественной традиции [3, с. 7].

Фольклорные песни – это символ самоопределения нации. Сегодня фольклорные ансамбли, народные хоры – это отражение народного сознания и самосознания. И движение, и жест непосредственно вытекают из настроения, ритма, внутренней эмоции песни, естественно передаются в исполнении, импровизируются.

Исполнители при пении фольклора испытывают радость,

душевное равновесие и внутреннюю свободу. Это порождает ценностное отношение между человеком и миром художественного творчества [4, с. 112].

Дошедшие до нас традиционные песни обладают высокохудожественными качествами – поэзия поднимает извечные проблемы жизни человека, напевы – отличаются строгостью мелодической линии, выразительностью интонаций, способствуют развитию более тонкого музыкального вкуса, развивают эстетическое чувство формы, ритма, языка, умение четко и красиво вокализировать, при этом доставляя эстетическое наслаждение поющему.

Литература

1. Григорович Л.А. Педагогика и психология: учебное пособие. – М.: Гардарики, 2003.
2. Жиров М.С. Региональная система сохранения и развития традиций народной художественной культуры. – Белгород, 2003.
3. Жуланова Н.И. Молодежное фольклорное движение. // Фольклор и молодежь. – Москва, 2000. – С. 3-29.
4. Покровский Д.В. Фольклор и музыкальное восприятие // Восприятие музыки / Ред.-сост. В.Н. Максимов. – Москва, 1980. – С. 244-254.
5. Сохранение и возрождение фольклорных традиций. – Выпуск 2, Ч. 1 / сост. А.Н. Иванов. – М., 1993.
6. Шамина Л.В. Об искусстве народного пения. // Традиционный фольклор и современные народные хоры и ансамбли / Ред.-сост. В.А. Лапин. – Л., 1989. – С. 20-31.
7. <http://www.moluch.ru/archive/42/5117/>.
8. <http://www.moluch.ru/archive/63/9776/>.

ИСТОРИЯ РАССЕЛЕНИЯ ЧУВАШЕЙ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН

Медведев В.В.

*Магнитогорский государственный технический
университет им. Г.И. Носова*

Поселения чувашей, расположенные в границах Республики Башкортостан, возникали в разные временные отрезки и заселялись выходцами из разных губерний, уездов, деревень и сел. История возникновения чувашских поселений на башкирских землях

приходится на период с середины XVII в. до начала XX в. В этот отрезок появилось множество населенных пунктов, деревень, сел, а затем и хуторов, в которых обосновались переселенцы. Возникали моноэтнические и смешанные поселения, чуваша заселялись также и в уже существовавшие деревни.

Крупномасштабные переселенческие волны приводили к освоению земельных угодий, движению населения, например башкир-вотчинников, и строительству новых поселений. Чуваша, татары, марийцы и другие народы были вовлечены в миграционные процессы, создавая новое этнокультурное сообщество на территории не только современной Республики Башкортостан, но и Урало-Поволжья в целом.

Земельные и лесные территории, осваиваемые чувашами в ходе заселения, должны были обеспечивать переселенцев всем необходимым. В том числе – соответствовать традиции и мировоззрению чувашей, отражаясь на организации жизненного пространства.

Г.Б. Матвеев справедливо обращает внимание на наличие общих чувашских признаков в селениях, основанных столетия назад. Такие особенности проявлялись в населенных пунктах, возникших и в начале XX в. Например, поселения Поташовка, Три Ключа, Николаевский, Вишневка, Михайловка, Сосновка, Сармандеевка и др. [8, с. 118]. Разные волны переселений приводили к наслоению локальных традиций, смешению между собой. В одной деревне могли совместно проживать чуваша родом из разных уездов и губерний. Такие случаи часто выражались в раздельной группировке на улицах и концах. В с. Бердяш Зилаирского р-на РБ долгое время на разных улицах жили *вирьялы* «верховые чуваша» и *анатри* «низовые чуваша», ранее заселившиеся. Со временем различия нивелировались [6, с. 134]. Старинное село Кош-Елгу Бижбулякского р-на РБ, по преданию, основали выходцы из деревень Тугаево и Ковали. Центральная улица села носит название *Тукай ушкән* «Тугаевский род» [3, с. 125]. Переселенцы из деревни Тугаево сосредоточились на одной улице, чуваша деревни Ковали объединены в патронимию Ковальцовых. Аналогичная история и у с. Клементейкино Альметьевского р-на РТ. Два рода *Серхе* и *Двенеш* заселили новое поселение. Соединены в нем крещеные чуваша и приверженцы народной религии [14].

Разные миграционные потоки чувашей, протекавшие на протяжении почти трех столетий, нередко приводили к конфликтным ситуациям между новыми переселенцами и заселившимися ранее. Село Бугабашево Бакалинского р-на РБ основали чуваша в 1865 г. Поселение возникло почти на два столетия позднее, чем соседние чувашские деревни. Результатом служили нередкие столкновения между переселенцами и чувашами, потомками мигрантов XVIII в. [27, с. 36]. Столкновения, вероятно, были вызваны разделом и правом использования угодий. Конфликты происходили и между чувашами с. Месели и д. Манеево Аургазинского р-на РБ. По легенде, жители д. Манеево отмерили большее количество земли и начали засеять поле, не принадлежавшее им. Конфликт имел драматичную развязку [13].

Поселения чувашей, основанные на башкирских землях, относятся к категории сельских населенных пунктов. Деятельность чувашей составляли земледелие и домашнее животноводство с птицеводством. Кроме того, развивались различные промыслы, необходимые для сельского мира. Например, кузнечное дело. Жители одного поселения или близких друг к другу населенных пунктов были связаны происхождением и родственными узами, составляли единую общину. Объединение сельчан отражалось в схемах расположения деревень и сел по отношению друг к другу.

Среди чувашских деревень и сел преобладало гнездовое или кустовое расселение. В многочисленных записях, созданных авторами разных столетий, встречаются упоминания о кустовых поселениях чувашей. Об этом, например, писал В.А. Сбоев, предложивший версию близкого нахождения поселений от общих родоначальников. «Если два брата – родоначальника устраивались таким образом, то мало-помалу пределы их поселений сближались между собою, сливались в одно; еще долго каждое из них носило свое название», – сообщал исследователь [19, с. 18–19]. По мере увеличения деревни выделялись семьи и возникали выселки и околотки, по-прежнему составлявшие единый сельский мир [19, с. 20]. Так создавались кусты сельских поселений. Наличие околотков в деревнях и селах олицетворяет сохранение традиции родовых отношений [1, с. 71].

Деревни чувашей были невелики размерами, но располагались довольно близко друг от друга. Г.И. Комисаров подмечал, что «от одной чувашской деревни до другой иногда всего только несколько сажень» [5, с. 351].

Кусты или гнезда чувашских селений возникали в результате выделения новых околотков, выселков и небольших деревень из крупных населенных пунктов. Единство поселений просматривается во взаимном расположении на местности и создании единой сельской общины. В таком случае она соединяла несколько деревень. Куст имел родовое имя, связывающее поселения. Одновременно персональные названия были у каждого пункта [24, с. 120–121]. При выселении из материнской деревни или села семьи расчищали площади под посевы и строительство жилого дома с надворными постройками и переходили на новое место.

Отделившиеся сельчане занимали свободное пространство рядом с родной деревней или на значительном расстоянии от него. Освоенные территории служили околотками материнского поселения. Переселенцы на дальние земли новым селениям давали имя первопоселенца, возглавлявшего прибывшие семьи. Названия зависели от «каких-нибудь особенностей заселения местности с прибавлением слов *ял* или *касы* (например, «*Гаран-ял, Ибрай-ял*, т.е., Гаврилова, Абрамова деревня, – *Анаткасы, Хоракасы, Анишкасы, Вурманкасы*, т.е., верхняя, черная, по реке Анишу расположенная, лесная деревня») [19, с. 19–20].

Антропонимы в именах населенных пунктов довольно часто присутствуют у чувашских деревень и сел Республики Башкортостан. Например, названия Антоновка, Александровка, Алексеевка, Дмитриевка, Дарьино, Петровка, Яковлевка и многие другие.

Поселения первоначально объединяли внутри себя переселенцев, а затем в поисках более благоприятных земельных участков их потомки вновь начинали передвижение. Как и прежде, чуваша занимали и доступные, находящиеся поблизости территории, и уезжали далеко. В 1747–1748 гг. д. Куезбашево Аургазинского р-на РБ возникла благодаря выделению двух семей из находящейся неподалеку д. Бишкаин (с. Бишкаин Аургазинского р-на). Поселение Таштамак одноименного р-на основали чуваша д. Нижние Месели в 1799 г. Жители с. Тряпино в 1911 г. создали новые поселки в окрестностях – Веселовка, Ново-Троицкое и Архангельское, просуществовавшее до 1917 г. Чувашами д. Куезбашево также в 1911 г. заселены новые территории и основаны д. Князевка и д. Ивановка. В эту же деревню переселись несколько семей с. Бишкаин. Возникновение небольших поселков

продолжилось и позднее. Так, чуваша д. Таштамак в 1927 г. образовали поселения Никольское и Культура, а в 1929–1930 гг. жители с. Месели выехали в поселки Дадановка, Вязовка, Сосновка, Каменка и Журавлевка [12].

Типы расселения подразумевают две главные формы расположения поселений. Во-первых, кустовое либо гнездовое нахождение. Во-вторых, дисперсность населенных пунктов. В Республике Башкортостан у чувашей встречаются оба типа. Кусты поселений характерны для территорий, освоенных чувашами на более ранних этапах. Рассеянное расселение является особенностью южных районов, занимаемых позднее. Поселения здесь в кольце иноэтничных деревень и сел. Например, по сведениям, опубликованным авторами издания «Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы», в южной зоне Республики Башкортостан, охватывающей 6 административных районов, чуваша проживают в 26 населенных пунктах. Поселения моноэтничные и смешанные, расположены в границах Зианчуринского, Зилаирского, Куюргазинского, Кугарчинского, Мелеузовского, а также Хайбуллинского районов [2, с. 9–11]. По переписи 2010 г. в районах сосредоточено 3831 чувашей [28, с. 12–18].

Чуваши в этой зоне расселены в поселениях Серегулово, Сулейманово, Верхняя Акберда, Глинка, Лукьяновский, Бердяш, Ивано-Кувалат, Надеждинский, Старая Уралка, Красный Урал, Красный Восток, Новая Уралка, Новая Отрада, Кривле-Илюшкино, Суракаево, Давловка, Новомихайловка, Старомихайловка, Гавриловка, Давлеткулово, Старо-Альмясово, Красный Яр, Верхнее Сазово, Рассвет, Пугачево и Яковлевка. В районах населенные пункты имеют дисперсное рассредоточение.

Напротив, кустовое расселение встречаем в Аургазинском р-не РБ, в котором проживает 10816 чувашей. Число поселений с чувашским населением здесь достигает 56 деревень и сел. Кустами сосредоточены и чуваша Бижбулякского р-на РБ. Насчитывают 34 поселения [2, с. 9–11]. Добавим, что в настоящее время в процессе передвижения населения и взаимного влияния народов друг на друга, этнический состав перечисленных деревень и сел подвергся изменениям. Опубликованные ранее материалы требуют уточнений и соответствующих комментариев, что позволит ввести в научный оборот обновленные сведения.

Кустовое расселение чувашей связывало поселения не только узами хозяйственной деятельности, выражавшейся в общинном землепользовании, но и предполагало наличие родственных связей между односельчанами.

Посещение родных матерью красавицы Нарспи накануне свадебного пира красочно описывает чувашский поэт К.В. Иванов:

*Со двора на двор заходит
С пивом пенистым старуха.
Всю родню, она обходит
До восхода звезд полночных [4, с. 37].*

В пределах одной деревни не рекомендовалось заключать браки, поскольку жители были связаны кровными узами. Регламентировали выбор невест старшие в роду. Молодых людей, находящихся в близком или дальнем родстве, чувашаи даже не рассматривали в качестве брачного партнера. Г.Ф. Миллер подчеркивал запрет на заключение союза жителями одного поселения: «И не токмо чтоб в свойстве, но и без свойства в своих деревнях не берут, вмняя в грех и стыд» [17, с. 150]. Выбор будущей невесты проходил в местах общих сборов, например, в гостях и хороводах молодежи [7, с. 207].

Для создания семей формировались брачные ареалы, существовавшие на протяжении нескольких столетий. Е.А. Ягафова в среднем течении р. Белой выделяет три куста чувашских поселений, связанных брачными контактами. Выделены кармаскалинский (Кармаскалинский р-н РБ), бишкаинский и шланлинский кусты (Аургазинский р-н РБ). На юге населенные пункты с ними были связаны не плотно и входили в уралкинский и южный кусты [25, с. 341].

Память старых жителей по сей день хранит воспоминания о деревнях, в которые было принято ездить за невестами. Чувашаи д. Юльtimiровка Бакалинского р-на РБ поддерживали брачные связи с жителями сел Старое Суркино и Новое Суркино Альметьевского р-на РТ [10, 15]. Из с. Зириклы Бижбулякского р-на РБ увозили невест в с. Рысайкино Похвистневского р-на Самарской области [16]. Чувашами с. Бердяш Зилаирского р-на РБ значительная доля браков заключена с девушками д. Пугачево и с. Яковлевка соседнего Хайбуллинского р-на РБ [9, 11].

Связывали поселения религиозные предпочтения. Крещеные чуваша посещали храмы и церкви крупных сел, выполнявших роль экономических и культурных центров. Жители д. Камышлы на службу приходили в церковь с. Булгаково. Чуваша поселений Уралка, Кривле-Илюшкино, Павловский и Михайловский Орского уезда к 1911 г. составляли Ермолаевский приход, объединивший вокруг себя населенные пункты [21, с. 50, 57–58].

Чуваша, сохранявшие свою традиционную веру, проводили общие моления и укрепляли связи с единоверцами. Сельский мир заботился о дальнейшем благополучии, поэтому совершали крупные, охватывающие несколько деревень, обрядовые действия. К такому принадлежит *Учук* «полевое моление», проводившееся жителями одного поселения, и *Пысӑк учук* «большое полевое моление» или *Мӑн кӗлӗ* «великое моление».

По сведениям А.К. Салмина, *Пысӑк учук* объединял от двух до девяти поселений. В Буинском уезде Симбирской губернии на общее моление собирались чуваша из деревень Карабай-Шемурша, Трех-Изб-Шемурша, Новая Шемурша и Старая Шемурша [18, с. 73–76]. Чуваша д. Юльтимировка и ближнего с. Ахманово Бакалинского р-на РБ в 1921–1924 гг. проводили совместные моления, т.к. юльтимировцы были выходцами из этого села [10].

К общественным обрядовым мероприятиям относится и почитание мест *Киреметей*. Деревья или поляны хранили следы, проходивших здесь жертвоприношений, которые чувашами, марийцами и мордвой «совершаются иногда одним каким-либо селением, а иногда принимают в них участие многие села и даже целые уезды» [20, с. 2].

Совместное проведение молений у народов, придерживавшихся традиционной религии, было развито в Урало-Поволжье. Так, марийцами Чураевской волости Бирского уезда Уфимской губернии совершались коллективные жертвоприношения и обряды. По свидетельству В.И. Филоненко, побывавшего на одном из подобных молений, вместе собрались жители 25 марийских деревень [23, с. 14].

Жертвенные действия встречались и у татар-мишарей. Куст мишарских поселений Чембарского уезда Пензенской губернии, называемый *алты авыл* «шесть деревень», совершал общие моления, переходившие в сельские праздники. Жители деревень Кикино, Мочалейка, Кобылкино, Решеткино, Качкару и Телятина приглашали друг друга на моления, проводимые в населенных

пунктах. Крепкие родственные связи поддерживали такие отношения [22, с. 65].

Взаимная консолидация наблюдается у чувашей, принявших ислам. К началу XX в. в чувашских поселениях Стерлитамакского уезда, а именно, в Зиргане, Тятербашеве, Мелеузе, Уралке, Карлы-Куле (Аллагуватово) существовали прочные родственные связи. Брачные союзы объединяли поселения между собой. Жители селений Зирган и Мелеуз первыми начали переходить в ислам, а родственные связи с чувашами окружающих населенных пунктов ускорили распространение религии. В ближайших поселениях появились чуваша-мусульмане [26, с. 47].

Религиозное многообразие приводило к спорным ситуациям. Для сохранения независимости чуваша-мусульмане выделялись из крупных поселений и оседали в выселках, околотках или хуторах. Населенные пункты создавали кустовое расселение. К 1917 г. в западных и юго-западных районах современной Республики Башкортостан в процессе религиозных противоречий в материнских поселениях, возникли хутора Ведерников, Бикмухаметов, д. Борисовка и др. [26, с. 49].

Завершая статью, выделим кустовое и дисперсное рассредоточение чувашских поселений. Кустовое расселение возникало в процессе компактного расположения населенных пунктов, что зависело от одновременного освоения земельных наделов родоначальниками и выделения из материнских поселений околотков, выселков и хуторов. Чуваша создавали сеть селений, составлявших единую сельскую общину, объединенных вокруг центрального крупного поселения. Центр был местом пересечения жителей разных деревень в экономическом и культурном отношении. Наличие родоначальника и семейные узы укрепляли взаимоотношения между чувашами. Подтверждают это общие моления, на которые сходились жители разных поселений. Ближние деревни и села объединялись в церковный приход. Рассеянное рассредоточение населенных пунктов характерно для территорий, заселяемых чувашами в процессе поздних, нередко внутренних, переселений. Новые деревни в таких случаях были в иноэтничном кольце и находились на определенном расстоянии друг от друга.

Литература

1. Воробьев Н.И. Этногенез чувашского народа по данным этнографии / Н.И. Воробьев // СЭ. – 1950. – № 3. – С. 66–78.
2. Иванов В.П. Вместо предисловия // Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы. – Чебоксары, 1989. – С. 3–11.
3. Иванов В.П., Архипов И.А. Краеведение: из истории старинного чувашского села Кош-Елга // Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы. – Чебоксары, 1989. – С. 123-131.
4. Иванов К.В. Нарспи. – М., 1937.
5. Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. – Т. XXVII. Вып. 5. – Казань, 1911. – С. 311–432.
6. Корнилов Г.Е. Некоторые материалы для характеристики говора села Бердяш Зилаирского района Башкирской АССР // Материалы по чувашской диалектологии. – Вып. II. – Чебоксары, 1963. – С. 133–161.
7. Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: Собраны в некоторых местностях Казанской губернии. – Казань, 1881.
8. Матвеев Г.Б. Жилище и хозяйственные постройки чувашей Приуралья // Материалы по этнографии и антропологии чувашей. – Чебоксары, 1997. – С. 118–130.
9. ПМА – 2009 (РБ, Зилаирский р-н, с. Бердяш).
10. ПМА – 2010 (РБ, Бакалинский р-н, д. Юльtimiровка).
11. ПМА – 2010 (РБ, Хайбуллинский р-н, д. Пугачево, с. Яковлевка).
12. ПМА – 2013 (РБ, Аургазинский р-н, разные поселения).
13. ПМА – 2013 (РБ, Аургазинский р-н, с. Месели).
14. ПМА – 2014 (РТ, Альметьевский р-н, с. Клементейкино).
15. ПМА – 2014 (РТ, Альметьевский р-н, с. Старое Суркино, с. Новое Суркино).
16. ПМА – 2014 (Самарская обл., Похвистневский р-н, с. Рысайкино).
17. РАН. – Ф. 21. – Оп. 5.149.
18. Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб., 2007.
19. Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. – Казань, 1856.
20. СПБ ИИ РАН. – Кол. 238. – Оп. 2. 145а/85.
21. Сухарева И.В. Политика христианизации Русского государства и конфессиональное состояние чувашей Башкирии (до 1917 года). – Уфа, 2011.
22. Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX – нач. XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2001.
23. Филоненко В.И. У язычников-инородцев Уфимской губернии. – Уфа, 1914.
24. Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья / В.П. Иванов [и др.]. – Чебоксары, 1993.

25. Ягафова Е.А. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX вв.). – Чебоксары, 2007.

26. Ягафова Е.А. Чуваши-мусульмане в XVIII – начале XXI вв. – Самара, 2009.

27. Ягафова Е.А. Чуваши в межэтническом взаимодействии в Закамье // ЭО. – 2010. – № 6. – С. 120–133.

28. http://bashstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/bashstat/resources/7ba81d00464cd68cc ef21f.

Список сокращений:

ПМА – Полевой материал автора

РАН – архив Российской академии наук (СПб.)

РБ – Республика Башкортостан

РТ – Республика Татарстан

СПБИН РАН – Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук

СЭ – Советская этнография

ЭО – Этнографическое обозрение

КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ АРСКОГО РАЙОНА РТ

Мингазова Л. П.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Арский район Республики Татарстан – один из древнейших регионов Казанского ханства. Здесь располагались личные владения правителей и знати. Эта земля на протяжении веков была надёжной опорой Казанских ханов. Арская история связана с многочисленными событиями, игравшими ключевую роль в становлении государственности татарского народа.

Арский район испокон веков славился как центр национальной культуры. Арчане по праву гордятся своими великими просветителями, выдающимися писателями, деятелями искусства, учеными, своим трудолюбивым народом.

История Арского промысла корнями уходит глубоко в XVI век. Уже тогда еще маленький городок обеспечивал себя кожаными изделиями: обувью, одеждой, небольшими, но необходимыми предметами быта. Спустя многие годы повседневные занятия жителей Арска стали считаться мастерством, овладеть которым мог далеко не каждый. Искусство изготовления кожаных изделий

передавалось в семьях из поколения в поколение. В конце концов, в Арске остались лишь некоторые люди, которые смогли найти в себе силу воли обучиться Арскому промыслу и посвятить свою жизнь этому виду народного промысла.

Творческая жизнь в районе имеет свои неповторимые особенности благодаря успешному развитию многих видов искусств и высокому исполнительскому уровню творческих коллективов и самодеятельных артистов. Многочисленные учреждения культуры, которые обслуживают жителей 127 населенных пунктов, широко востребованы.

В районе действует 89 домов культуры и клубов, Арская детская школа искусств с десятью филиалами, 58 библиотек. Действуют литературно-музейный комплекс Г.Тукая в селе Новый Кырлай, музей образования, литературно-музейное объединение «Заказанье», музей Алифба» (педколледж), в д. Культес действует музей великого татарского просветителя Шамсетдина Культеси, в д. Губурчак - музей народного писателя Мухаммета Магдиева, в д. Янасала - музей народного писателя Г.Баширова, в д. Казанбаш - музей народного писателя Гарифа Ахунова, действует историко-этнографический музей «Казан арты», издаётся районная газета «Арча хэбэрлэре» — «Арский вестник» на татарском и русском языках.

В структуру МУ «Арский РДК» входят районный Дом культуры, Дом культуры «Колос» и 84 сельских клубных учреждения. Районный Дом культуры является методическим центром для сельских клубных учреждений. Ежегодно методическим кабинетом РДК делается не менее 90 выездов в сельские Дома культуры и клубы, оказываются консультации методической и практической помощи, организуются выездные семинары клубных работников.

Ежегодно в районном Доме культуры проводится по 530 массовых мероприятий, в том числе на платной основе – 250 мероприятий. Успешно действуют 14 кружков художественной самодеятельности. При РДК действуют: вокальные ансамбли «Джигиты», «Ляйсан», «Русская песня», народный театр «Жидегэн чишмэ», хореографический коллектив «Аллегро», ансамбль народных инструментов, ансамбль гармонистов. Коллективы являются визитной карточкой и достопримечательностью Арского района, активными участниками всех районных мероприятий и

праздников, многих республиканских мероприятий, фестивалей и конкурсов.

Далеко за пределами Арска известны творческие группы, прославившие свой край. Народный вокальный ансамбль «Арча егетләре» - лауреат и дипломант многих фестивалей и конкурсов различного уровня, ежегодный участник республиканского праздника народного творчества «Играй, гармонь!», посвященного Дню Республики Татарстан. Народный вокальный ансамбль «Ляйсан» под руководством заслуженного работника культуры РТ Зили Шайхутдиновой - лауреат и дипломант самых различных фестивалей и конкурсов, в том числе лауреат республиканского конкурса «Слушай радио «Новый век» - услышишь себя». Народный вокальный ансамбль «Русская песня» - ежегодный участник и дипломант республиканского русского фольклорного праздника «Каравон» в селе Русское Никольское Лаишевского района. Руководит им заслуженный работник культуры РТ Фирая Батршина.

Марийский фольклорный ансамбль «Шишор», татарский фольклорный коллектив «Жыен», ансамбль народных инструментов, ансамбль гармонистов, народный театр «Жидегэн чишмә», хореографические коллективы «Аллегро», «Ар-И-Эль» - все они успешно участвуют в различных конкурсах районного и республиканского уровней, радуя зрителей и слушателей своим творчеством.

Творческие коллективы Арска поддерживают культурные взаимоотношения с другими районами республики и регионами Российской Федерации: город Йошкар-Ола и Параньгинский район Республики Марий Эл, Бардымский район Пермской области, Самарская область, город Тосно Ленинградской области, города Челябинск, Екатеринбург. Стало доброй традицией участие делегаций и творческих коллективов Арского муниципального района на праздниках Сабантуй, проводимых в городах Поволжья и других регионах России.

Молодежь Арска поддерживает социальные контакты, в которых обменивается информацией, делится своими творческими успехами и жизненными вопросами, предоставляет фотографии окрестностей, изделий декоративно-прикладного творчества, файлы народных песен и музыки в открытой группе социальной сети «ВКонтакте» http://vk.com/arsk_lights.

Для изучения современного состояния народного художественного творчества нами был проведен социологический опрос населения г. Арск и Арского района РТ. В ходе обработки полученных данных мы можем представить к рассмотрению таблицу 1.

Таблица 1.

Мотивы обращения к художественному творчеству участников творческих коллективов Арского района РТ

Мотивы	Данные в % от опрошенных
Потребность в отдыхе	64
Потребность в познании и самосовершенствовании	51
Потребности, связанные с положительными эмоциями (наслаждение от творческой деятельности или от восприятия искусства)	68
Потребность в совместной коллективной деятельности	54
Потребность в общении, времяпрепровождении	71
Потребность в смене деятельности	48
Потребность в самовыражении и самореализации	64
Потребность в соучастии сохранения народной культуры	62

Анализ данных, представленных в таблице 1 показал, что мотивами обращения к художественному творчеству участников творческих коллективов Арского района РТ выступают: потребность в отдыхе, стремление отвлечься от личных проблем и забот и сделать жизнь разнообразнее и потребность в коллективной деятельности, связанная со стремлением приносить пользу другим. Четко выражена потребность в общении со сверстниками, друзьями, единомышленниками по творческим интересам. К самоутверждению стремятся чуть более половины респондентов, пытаясь, возможно и не всегда осознавая это, найти через художественно-творческую деятельность свое место среди других людей, добиться признания своих способностей и успехов и даже просто почувствовать себя артистом, выступая на сцене. 62% современных молодых людей, участников творческих коллективов, осознают личностную потребность и роль в сохранении и передаче новому поколению национальной культуры. Недостаточно сильно для творческого коллектива проявляется потребность в самовыражении - стремление реализовать свои творческие мысли и

чувства, участвуя в исполнении художественного произведения. Последней в иерархии оказалась группа потребностей, связанных со сменой деятельности - стремление испытать себя в деле, не похожем на основную работу, или увидеть себя в новой социальной роли.

Проведенное нами исследование состава и творчества фольклорного коллектива «Жидегән чишмә» (Янга-Салский СДК) показали, что в составе коллектива большую часть составляют подростки 1995-2001 г. рождения. Коллектив сохраняет национальную культуру через изучение и применение фольклорного материала этнических разновидностей народа, выступает в национальных костюмах, аккомпанирует народный инструмент гармонь-тальян. В репертуаре коллектива мы видим обрядово - бытовые песни, представленные в сборнике Нигметзянова М. «Татарские народные песни», Казань, Татарское книжное издательство, 1984г.; Веселые игровые песни, частушки из сборника Файзи Д. «Халык жәүһәрләре», Казань, Татарское книжное издательство, 1971 г.; неповторимое исполнение фольклорно-этнографической композиции «Аулак өй», а так же местный фольклор.

В творчестве фольклорного коллектива «Яшь йөрәкләр» (г. Арск) можно отметить фольклорно-песенную композицию «Шэл бэйлэдем», местный фольклор «Шаян такмактар», игровую песню «Ай, икегез, икегез», плясовые песни и богатый местный фольклор, а так же всеми любимую песни «Талы, талы» Татар халык жыры, «Дудэк, дудэк», «Сабан туе - хезмет туе», «Ай, дубыр-дубая», «Арча тавы» и «Караужа авыл кое». В этом коллективе 15 разновозрастных участников, к молодому поколению можно отнести Хазиеву Алсу Айдаровна 1988 г., которая с большим успехом несет народную культуру в молодежную среду и к детям, с которыми она ежедневно общается на работе в детском саду.

Коллектив сохранил традицию выступления в народных костюмах, в качестве музыкальных инструментов используется баян, гармонь, курай, бубен и маракасы.

Ансамбль народной песни «Арча егетләре» (Отдел культуры Арского района) несет в себе музыкально-песенное творчество татарского народа в исполнении композиций «Арча гимны», «Арча көллияте», «Килегез сез Арча якларына», «Челтәр элдем

читэнгә», «Мин яратам сине Татарстан», «Туган жиреннән китмә», «Бер күрешү үзе бер гомер».

Ансамбль неоднократно принимал участие в районных, городских, республиканских, всероссийских и международных конкурсах, фестивалях, праздниках. Коллектив принимает участие во всех проводимых конкурсах и фестивалях РТ, является лауреатом многочисленных конкурсов. В его состав входят студенты Арского педагогического колледжа, а руководит коллективом Гасимов Фасиль Филаритович 1985 года рождения.

Хореографические коллективы Арского района «Колос», «Кояшкай», «Яшьлек» (на базе СОШ №2 г. Арска) принимают участие в районных и республиканских конкурсах и фестивалях, исполняя народные танцы «Чабата» бие, «Ай, дубыр-дубая», «Асылъяр сигезле», «Минем кулэшләрем», марийские и русские народные танцы.

Оркестр народных инструментов г.Арска исполняет различные музыкальные композиции: «Тукай маршы» Муз. З.Яруллина обр. М.Яруллина, с 2009 г.; Вариации на татарские народные мелодии Обработка В.Аглиуллина, с 2009 г.; «Иртэнге Арча» Муз. Ф.Гасимова (для «концертино» с оркестром), с 2009 г.; Татарская народная песня «Галиябану» Аранжировка и обр. Ф.Гасимова, с 2010 г.; «Тукай моңнары» Ф.Гасимов. Аранжировка обработка песен на слова Тукая., с 2010 г.; «Танец с саблями» Арам Хачатурян балет «Гаянэ», с 2011 г.; «Арчада сабантуй» Обработка татарских народных песен Ф.Гасимова, с 2011 г.; «В Ауле» Из сюиты Ипполитова – Иванова «Кавказские эскизы», с 2012 г.; «Татарстаным» Муз. Ф.Гасимова сл. З.Хадиевой (для солиста с оркестром), с 2012 г.

В коллективе оркестра 26 участников, средний возраст участников не более 40 лет.

Исследование наследия татарской народной культуры и народного творчества показали, что молодое поколение Арского района знает и может передать своим наследникам различные заговорные формы. Например:

При поглаживании проснувшего ребенка матери употребляют формулы такого типа:

*Сузылсын, су буге булсын,
Киерелсен, киртә буге булсын.
Бәхетле, тәүфикълы булсын,*

Ата-анасына шәфкатьле булсын.

Сохранился во многих семьях и обряд сватовства. Во время сватовства (яучылык), яучы карчык в дом невесты заходит приговаривая:

*Алгы шегегезне ача килдем,
Арткы шегегезне яба килдем,
Кызыгызны яучылый килдем.*

Получив приглашение в дом и прочитав молитву, она продолжает свою миссию следующими словами:

*Жефәк баулы былбыл кош
Бардыр синең илеңдә,
Каеш баулы лачын кош
Бардыр минем илемдә.*

Свадьба проходит в сопровождении многочисленных такмаков (кара-каршы такмаклар), песен, танцев. Например,

*Безгә кодачалар килгәннәр,
Барысы да постау кигәннәр;
Күпләп килмәгәннәр, аз килгәннәр–
Бер дә бер дигәннәр килгәннәр.*

По сей день, сохранились народные музыканты, играющие на гусях. Традиция игры на гусях – уникальное, исчезающее искусство. К настоящему времени оно сохранилось у татар-кряшен. Народные музыканты играют на инструментах, изготовленных местными мастерами. Гусли относятся к типу шлемовидных, имеют 12 струн. Носители традиции – женщины. Число аутентичных исполнителей с каждым годом стремительно уменьшается, но этномузыковед Каюмова Э.Р. смогла запечатлеть народных музыкантов во время своей экспедиции к гусярам Арского района, и мы имеем возможность представить фотоматериалы:



Рис. 1. Гузляры Арского района РТ. 2014 год.

Наиболее распространенными и любимыми народными песнями современной молодежи Арска являются: «Сарман», «Өй артында шомыртым», «Идел», «Шахта», «Арча», «Алмагачлары», «Баламишкин», «Наваларда оча ике аккош», «Умырзая», «Рамай», «Зәңгәр күлмәк», «Мәдинә, гөлкәем», «Шөгәр», «Дим буйлары», «Агыйделнең паракоты», «Уйна тальян гармуныңны», «Өнсә авылы көе», «Ак яр авылы көе» и др.

В некоторых самодеятельных коллективах встречается исполнение игровых песен «Алларын алга манам», «Суда, суда», «Бас эле станокка», «Челтәр элдем читәнгә», «Көймә килә», «Талы бөгелеп тора», «Гөлнәзирә» и др.

Большим событием для Арска и Арского района стал визит телеканала «Россия - 1» с проектом «Свадебный генерал». татарскую свадьбу с ее обрядами и национальными традициями. В качестве новобрачных выступили настоящие молодожены Арского района Динар и Лилия Садриевы. Трансляция национальной татарской свадьбы прошла 29 июня 2014 года в 9.25 по телеканалу «Россия-1». В передаче показаны традиции татарской свадьбы, звучит множество народных песен, исполняются национальные танцы.

Проведенный нами опрос молодежи Арска, в котором нас интересовало, хотели ли бы они, чтобы их свадьба имела формат национальных традиций показал, что 48% юношей и девушек Арского района хотели бы отпраздновать свадьбу по старым татарским канонам, 24 % опрошенных отметили, что в их семьях, родне свадебные татарские традиции актуальны по сей день и только 28% опрошенных молодых людей считают, что их свадьба должна пройти только по сценарию современного мира (рис. 2).

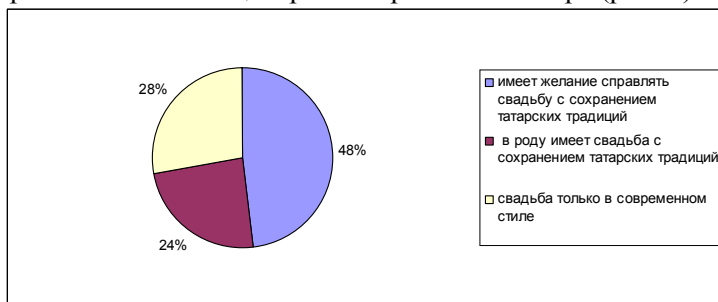


Рис. 2. Желаемый формат свадебного торжества у молодежи г. Арск.

Таким образом, можно отметить, что больше половины опрошенных молодых людей и девушек Арска и Арского района хотели бы отпраздновать свадьбу, на которой звучали бы татарские народные песни, заклички, заговоры на счастье и благополучие молодоженов, соблюдались древние традиции родного края.

Таким образом, мы отмечаем, что в Арском районе РТ сохраняются и чтятся традиции народной культуры, народно-художественного творчества. При непосредственном участии руководителей района и поддержки правительства РТ проводятся фольклорные праздники и фестивали, устраиваются выставки произведений народных мастеров, осуществляются

театрализованные постановки, работают кружки, ведется пропаганда народного художественного творчества.

ӘКИЯТЛӘРДӘГЕ РЕАЛИЯЛӘРНЕ ТӘРЖЕМӘ ИТҮ ҮЗЕНЧӘЛЕКЛӘРЕ

*Мугтасимова Г.Р., Ягфарова Г.Б.
Казан (Идел буе) федераль университеты*

Билгеле булганча, тәржемә әсәрләренең тел тукумасына лексик-семантик анализ, иң беренче чиратта, чыганак белән тәржемә ителгән текстагы сүзләрнең мөнәсәбәтен тикшерүгә нигезләнә.

Рус халык әкиятләренең татарчага тәржемәләрендә теркәлгән сүзләрне беренче нәүбәттә килеп чыгышы ягыннан төркемләдек. Тикшеренү күрсәткәнчә, әкиятләрнең татарчага тәржемәләрендә төрки-татар сүзләре күпчелекне тәшкил итә. Л.Гыйззәтуллина, әкиятләрне тәржемә иткәндә, туган тел байлыгыннан оста файдалана. Әлеге сүзләр жәмгыятьтә, кеше тормышында, көнкүрештә иң кирәкле, иң әһәмиятле төшенчәләрне белдерәләр. Төрки-татар сүзләренең кулланылышы хәзерге татар әдәби теле нормаларына туры килгәнлектән, семантик төркемчәләрне күрсәтү белән генә чикләнәбез: кешенең тән төзелешенә караган сүзләр (сакал, баш, теш, аяк һ.б.), зат атамалары (кыз, ир, хатын, туган, бала, эти, әни һ.б.), урын-вакыт төшенчәсен белдергән сүзләр (югары, якын, төп кичә һ.б.), табигать күренешләре (тау, яшен, кояш, елга, утрау һ.б.), хайван, жәнлек, кош-корт атамалары (эт, сыерчык, кош, ярканат һ.б.), үсемлек исемнәре (агач, үлән, тигәнәк, кылган, юкә һ.б.), предметларның төрле үзенчәлекләрен белдерә торган сүзләр (яхшы, начар, зур, гади һ.б.) һ.б.

Тәржемә вакытында чыганак телдәге сүзгә икенче телдә мәгънә һәм стиль ягыннан һәрвакыт туры килә торган тәңгәллекләрне файдалану мөмкинлеге аз. Андый мөмкинлекләрне лексиканың кайбер катламнарына: терминнарга, ай, кайбер туганлык исемнәренә, хайван, эш кораллары атамаларына, зат алмашлыкларына карата гына куллана алабыз. Рус әкиятләрен тәржемә иткәндә, нәкъ менә туганлык исемнәре, хайван, эш кораллары атамалары, зат алмашлыклары татар телендә тәңгәллекләрен табып тәржемә ителгән. Мәсәлән, СогласилсЯ Заяц и пустил Лису на крылечко («Заяюшкина изба») - Куян, ниһаять,

ризалашкан да Төлкене болдырына керткән («Куян өе»); Жили они в лесу, в избушке («Петушок - золотой гребешок») - Алар урман эчендәге бер өйдә торганнар («Этәчкәй - алтын кикриккәй»).

Рус әкиятләрндә эмоциональ-экспрессив лексика да кулланылыш тапкан. Татар теленә алар бик үзенчәлекле тәржемә ителгәннәр. Мисалларга игътибар итик: Лисанька-матушка, дерева не руби, детушек моих не губи! («Лиса и дрозд») - Төлке түтекәй, агачны, зинһар, кисә күрмә, балаларымны харап итмә («Төлке белән Миләш чыпчыгы»). Лисанька-матушка лексемасы реалия атамаларының бер төрен тәшkil итә. Тәржемәче әлеге атаманы татар теленә бик уңышлы тәржемә иткән.

Алдагы мисалда исә реалия атамасы, татар телендәге эквивалентын табып, тәржемә ителгән: Жили-были Кот, Дрозд да Петушок – золотой гребешок («Петушок – золотой гребешок») - Яшәгән, ди, булган, ди, бер Песи, Миләш чыпчыгы һәм дә Этәчкәй – алтын кикриккәй («Этәчкәй – алтын кикриккәй»).

Алдагы мисалда да тәржемәче рус халык әкиятендәге реалия атамасының уңышлы эквивалентын тапкан дип уйлыйбыз: Я тебя пирогами да медом накормл («Лиса и дрозд») - Мин сине бәләш белән, бал белән сыйлармын («Төлке белән Миләш чыпчыгы»).

Әкияттәге кайбер реалияләрне тәржемәдә бирү бик авыр. Шуңа күрә аларның эквивалентларын түгел, ә тасвирлау юлы белән бирү уңышлырак. Төрле халыкларның әкиятләрән күзәткәндә, алардагы сюжет һәм мотивларның бер-берсенә охшашлыгы игътибарны жәлеп итә. Ләкин әкиятләрдә уртаклык никадәр зур булмасын, аларда теге яки бу халыкның үзенә генә хас үзенчәлекләре чагылмый калмый. Мондый үзенчәлекләр күбесенчә геройларның характерында, сөйләмдә, табигать күренешләрндә, көнкүреш детальләрндә ачык күренә. Рус халык әкиятләрән татар теленә тәржемә иткәндә, менә шул реалияләргә игътибар бирү сорала. Реалияләрне, беренче чиратта, эндәш сүзләрдә күзәтергә мөмкин. Без тикшергән әкиятләрдә рус халкына гына хас эндәш сүзләр күзәтелде. Тәржемәче аларны төрлечә тәржемә иткән. Мәсәлән,

Батюшка Сизой Орел, дай нам свой праведный суд на обидчицу-ворону (Ворона) - И галижэнап Күк Бөркет, шул юлбасар Каргага гадел хөкемәңне чыгарсана (Карга-каркылдык);

Не бессудь, любезный кум! (Лиса и Журавль) – Гаеп итмә инде, кода! (Төлке белән Торна).

Югарыда китерелгән мисалларда тәржемәче мәгънәне саклап, чыганактагы сүзнең мәгънәсенә якын лексик берәмлекне сайлап эш итә һәм шулай итеп тәржемәнең мәгънәсенә зыян китерми.

Реалияләрне тәржемә иткән вакытта телара лингвистик фактор истә тотыла. Реалияне бирүнең иң гади ысулы – тәржемә текстына махсус аңлатма кертү. Шунысын да әйтеп үтәргә кирәк: балалар өчен тәкъдим ителгән текстларны тәржемә иткәндә, күп аңлатмалар бирү кулай күренеш түгел. Болай эшләү – текстны кабул итүне авырлаштыра, ә балалар өчен уку, иң беренче чиратта, мавыктыргыч булырга тиеш. Артык аңлатмалардан качу өчен, тәржемәче төшереп калдыру алымын файдалана ала. Мәсәлән, «Соломенный бычок» әкиятендә *бычок-третьячок* берәмлеге тәржемәдә төшереп калдырылган, аны бары тик *сумала бозау* дип кенә бирәләр.

Тәржемә теоретиклары тәржемәнең прагматик тәңгәллегенә тәэсир итә торган эчке лингвистик факторлар арасында жанр таләпләре белән бәйлә һәм тел системасы белән билгеләнә торган факторларны аерып чыгаралар. Әкиятнең башламы һәм бетеме төрле халыкта төрлечә. Аларны бер телдән икенче телгә сүзгә-сүз тәржемә итеп булмый, ләкин тәржемә теле әйләнмәләре арасында шуларга тәңгәл килә торганын табып булыр иде. Мәсәлән, *Жили-были – Әүвәл заманда яшәгән ди, булган ди.*

Әкият атамаларын тәржемә итүгә дә аерым игътибар кирәк, чөнки әкиятнең исеме нәни укучы өчен мавыктыргыч һәм гадәти булырга тиеш. Шул максат белән тәржемәчеләр әкиятләрнең атамаларын туган телләренә мөмкин кадәр якынайтып тәржемә итәргә тырышалар. Мәсәлән, «Серко» атамасы «*Сарбай*» буларак тәржемә ителгән.

Шулай итеп, заман тәржемәчеләре мондый төр әдәбиятны тәржемә итүдә телне тоемлап эш итәләр. Моннан тыш, алар чыганакның милли үзенчәлекләрен әдәби үзгәртүгә омтылалар, һәм гомумән алганда кызыклы ижади нәтижәләргә ирешәләр.

Әдәбият

1. Поэтика перевод. – М.: Радуга, 1988.
2. Тетради переводчика. – М.: Высшая школа, 1989.
3. Юсупов Р.А. Вопросы перевода, сопоставительной типологии и культуры речи. – Казань: Тат. кн. изд-во, 2005.

АЛТАЙСКИЕ СКАЗКИ О ДИКИХ ЖИВОТНЫХ

Муйтуева И.Н.
НИИ алтаистики им С.С. Суразакова,
Горно-Алтайск

Сказки о животных это очень древний вид народного эпоса. Сказка является одной из популярных и интересных жанров фольклора.

В 1930-1940 годы активным собирателем алтайских сказок был П.Кучияк. Сказки собранные П.Кучияком были обработаны и переведены на русский язык А.Гарф. Они вышли в книге «Сказки Алтая» и «Сартакпай».

В 1945 году издаются сказки Ч.Чунижекова «Детские сказки» где выходят «Лиса и Сеноставка», «Сирота, медведь и лиса», «Пять братьев», «Мужик и лиса», «Драгоценность».

В 1948 году была издана работа Н.Баскакова «Алтайский фольклор и литература», где дается классификация устного народного творчества алтайцев.

1952 году был создан научно-исследовательский институт истории, языка и литературы под руководством фольклориста С.С. Суразакова. С этого времени начинается развернутое целенаправленное собирание материалов фольклора по всем жанрам. Выходят труды ученых фольклористов С.Суразакова, З.Казагачевой, С.Каташа, Е.Ямаевой, К.Укачиной, М.Демчиновой, Т.Садаловой, В.Ойношева, К.Ядановой.

Алтайцы исторически вели кочевой образ жизни, они – скотоводы и охотники, занимаясь этими видами деятельности, содержали свой род, семью. Охота в жизни алтайца занимало очень важное место. Культ охотников у алтайцев выражается в особом уважительном отношении к диким животным. Алтайцы никогда не брали у природы больше, чем нужно было для пропитания. Домашние животные – животные, которые были одомашнены человеком и которых он содержит, предоставляя им кров и пищу. Во всех алтайских сказаниях домашние животные названы сочетанием «белый скот» (*Ак мал – букв. «белый табун»*) [8; с. 227] – имеется в виду честно нажитый собственный скот.

Многие важные вопросы алтайской народной сказки рассматриваются в работах фольклористов М.А. Демчиновой и Т. М.Садаловой.

М.А. Демчинова отмечает «Начало повествования сказки – это занимательные зачины, в которых сказочники настраивают слушателей на восприятие своего рассказа, заинтересовывают их, отчасти интригуют фантастическими обрисовками сказочного времени... Затем следует обычная завязка, кульминация и развязка. Без этих элементов народная сказка не представляется цельным явлением. Поэтому сказочники очень строго придерживаются правил, установленных традицией» [6, с. 61].

Сочиняя сказки, легенды сказители из народа ставили своей целью помимо развлечения слушающего, донести, сообщить им что-то полезное, научить чему-то новому, разбудить интерес, подтолкнуть к размышлениям. «Важной особенностью бытования алтайских сказок является то, что параллельно с иронично-шутливым восприятием исполнения сказки и происходящих в ней событий более привычным для сказковедов иных регионов – существует другой тип отношения сказочника (слушателя) к сказке – серьезное восприятие исполнения сказки и вера в реальность происходящих в ней событий» [11, с. 10]. Древние мифы, сказки, легенды о животных были порождены стремлением человека к познанию животного мира, явлений природы и вместе с тем имели магическое, ритуальное значение. Люди верили, что присущие им черты характера присущи и животным. Считали, что животные, как и люди, умеют говорить и мыслить, что существуют родственные связи между ними. Тотемизм одна из ранних форм верований. Суть тотемизма заключается в вере родства людей с определенными животными. Считалось, что духи многих диких животных равны с людскими.

Явления тотемизма нашли широкое отражение в фольклоре алтайского народа. Почитались и дикие животные. Чтобы не вызывать злости «у духов» медведей, волков, змей и других опасных зверей называли их другими почитаемыми именами – «Мажалай» «Кайракан», «Абагай», «Ёрёкён», «Койрок» и др. Домашние животные – животные, которые были одомашнены человеком и которых он содержит, предоставляя им кров и пищу. Во всех алтайских сказаниях домашние животные названы сочетанием «белый скот» (Ак мал – букв. «белый табун») – имеется в виду честно нажитый собственный скот [7, с. 227].

Можно с уверенностью сказать, что домашние и дикие животные составляют важную часть повседневной жизни алтайцев, прочно вошли в мифологию и ритуальные практики. Понимание

роли того или иного животного в традиционной системе ценностей зачастую служит ключом к более глубоким пластам культуры алтайцев. Стремление человека объяснить окружающий мир, природу и явления выразилось в разветвленной системе мифов. В мифах и сказках о животных главные герои – животные. Отличительным признаком их является установка на вымысел, рожденный в народном воображении на основе мифологических представлений, животные наделяются способностью мыслить и говорить. Во многих героических сказаниях кони разговаривают со своими хозяевами, дают им советы как поступить в той или иной ситуации. Некоторые легенды и сказки объясняют внешний вид животных; от чего, например, у овцы остались два глаза («Раньше у овцы было четыре глаза», «Об овце»), почему верблюд стал не красивым («О верблюде», Раньше у верблюда были рога как у марала, хвост как у коня», «Где мои рога и хвост?»), почему сурок похож на человека («Сурок был человеком», «Стрелок тарбаган», «Тарбаган и вечерняя звезда?»).

«Мифов-сказок в алтайском сказочном репертуаре много. Они в основном имеют этиологический характер – повествуя о происхождении птиц, зверей, планет, того или иного явления в природе людей, мира, в космогонии («Золотой павлин», «Обида марала», «Заяц и горностай», «Лягушка и муравьи», «Рябчик», «Как луна унесла Дельбегена», «Как мышь вошла в год» и др.» [6, с. 62]. Алтайские сказки о животных разнообразны по сюжетам и образам, различны по характеру и складывались в разные эпохи. Сказки, созданные в далекие времена, в истечении многих лет впитывают в себя новые черты, утрачивают одни мотивы, обретают и развивают другие, соответственно новым требованиям. Сказки о животных несут в себе уникальную информацию о верованиях и обычаях, об образе и жизни народа. Во многих мифах и сказках животные ведут себя как люди, поэтому сказки о животных легко превращаются в народную сатиру. В некоторых сказках воспеваются чистота, честность, дружба и осуждается измена, обжорство и жадность («Нарядный бурундук», «Корова и звезды», «Летучая мышь», «Скупая лягушка», («Легенда про глухаря»). В сказах, где встречается медведь, пред нами предстает образ сильного, щедрого, хозяйственного и чересчур доверчивого зверя, хозяина тайги в них мы обнаруживаем многие черты присущие человеку («Страшный гость», «Медведь и хитрая лиса», «Пять братьев», «О медведе», «Медведь и птица», «О ласке –

Токтонок», «Лиса, медведь и волк», «Медведь и лиса» и др.). Образ лисы олицетворение хитрости, коварства, лукавства («Медведь и хитрая лиса», «Журавль и лиса», «Сирота, медведь и лиса», «Мужик и лиса» «Лиса и сенокос» и др.). Образ глухаря показывает жадность, неуважительное отношение к товарищам («Легенда про глухаря», «Почему у глухаря глаза красные» и др.).

Звери и птицы предстают обобщенными носителями положительных и отрицательных свойств. Сказки о животных заставляют задуматься над нормами человеческого поведения. В фольклорных произведениях алтайского народа о животных читатель может найти много ценного, волнующего, полезного. Сюжеты этих произведений имеют воспитательную, назидательную, поучительную направленность.

Литература

1. Алтайские сказки. – Новосибирск, 1952.
2. Алтайские сказки. – М., 1974.
3. Алтайские сказки. – Горно-Алтайск, 1993.
4. Алтайские сказки. – Горно-Алтайск, 1996.
5. Аносский сборник. – Горно-Алтайск, 1995.
6. Демчинова М.А. Алтайская волшебная сказка. – Горно-Алтайск, 2003.
7. История алтайской литературы. – Книга 1. – Горно-Алтайск, 2004.
8. Казагачева З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода). – Горно-Алтайск, 2002.
9. Каташ С.С. Мифы, легенды Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1978.
10. Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе. – Горно-Алтайск, 2006.
11. Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: этнокультурный контекст и связи с другими жанрами. – Горно-Алтайск, 2003.
12. Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика и текстология. – Горно-Алтайск, 2008.
13. Соодьндар ла кеп-куучндар. – Горно-Алтайск, 2007.
14. Суразаков С.С. Алтай фольклор. – Горно-Алтайск, 1975.
15. Чунижеков Ч. Лиса и сенокос. – Горно-Алтайск, 1973.
16. Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. – Горно-Алтайск, 2013.
17. Яимова Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. – Горно-Алтайск, 1990.

18. Ялатов Н.К. Чанкыр туулардын чөрчөкөри. – Горно-Алтайск, 1993.
19. Ямаева Е.Е. Указатель персонажей алтайской мифологии. – Горно-Алтайск, 2007.
20. Ямаева Е.Е. Астральная мифология и традиционный календарь алтайцев. – Горно-Алтайск, 2004.

ТАТАР КИТАБИ ДАСТАНЫНДА ИСЛАМ ҺӘМ МАГИЯ

Мөхәммәтжанова Л.Х.

Татарстан Фәннәр академиясенең Г.Ибраһимов ис.

Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, Казан

Мәгълүм булганча, исламда багучылык ширек гамәл санала. «Ширек» гарәп теленнән «күп аллалылык», «мәжүселек», «иптәш» дип тәржемә ителә. Аллаһының иптәшкә һичбер мохтажлыгы юк, шуңа күрә исламда ширек – иң зур гөнаһ, аның һәртөрле формасы тыела. «Багучыга барма, башыңа кайгы алма», «Багучыга барсаң, кырык көн намазың кабул булмас» дигән тыюлар элек-электән һәр мөселманга таныш. Бу – идеаль исламдагы таләп. Әмма һәрбер халыкка борынгыдан хас булганча, төркиләрдә дә киләчәккә алдан күз салу мөмкинлегә белән кызыксыну яшәгән һәм бу кызыксыну, табигый, халыкта гаять көчле булган [6, с. 53 – 61]. Борынгы төркиләренң IX гасыр ахырында – X гасыр башында ук рун язучылары атаклы «Ырк битиг» дип аталган юрау китабы төзөгәнлекләре мәгълүм. Китап зур практик әһәмияткә ия булган. Борынгы уйгыр истәлекләрендә шулай ук язмыш юрау китабы «Ан битиг» телгә алына [4, с. 155]. Шушы һәм башка чыганаclar нигезендә соңрак халыкта төш юрау китапларының таралуын да багучылыкның үзенчәлекле бер тармагы буларак карарга мөмкин.

Шул рәвешчә, исламда тыелган кайбер тәртипләр яшәү дәверендә кеше психологиясе белән бәйлә тирән традицияләр басымына буйсынган. Кайбер тикшеренүчеләр хәтта «мөселман магиясе» дигән күренешнең барлыкка килүен күрсәтеп, аны өч төргә бүлеп карыйлар: ономотомантия (Коръән хәрефләре, сүзләре һәм Коръәндәге исемнәргә карап юрау), рапсодомантия (юрауда текст мәгънәсен гомумән файдалану) һәм тамим (Коръән сүрәләрен талисман сыйфатында файдалану) [2]. Беренче ике очракта әлеге магик процедураның асылы фал ачуга кайтып кала. Димәк, исламда мабух, ягни кылырга ярамый торган гамәлләрдән саналса да,

кайбер гамәлләр барыбер башкарыла килгән, алай гына да түгел, алар халыкка шул ук ислам традициясе рәвешендә, ягъни Коръәнгә бәйлә аңлатылып барып ирешкән. Бу гамәлнең «яшерен белем» дип аталган үз исеме дә барлыкка килгән (гарәпчә исеме – «гыйлем әл-гайб»).

Аллаһыны узып, киләчәккә күз ташлау кебек гөнаһлы гамәлдән аермалы буларак, теге я бу мәсьәләдә изге Коръәнгә, китапка карап, Аллаһ сүзен алдан белү, фал ачу гадәте – борынгыдан килгән багучылыкны исламга нигезләп алып барырга тырышу нәтижәсе ул. Исламда магия элементларының очравын ислам кабул иткән халыкларга диннең төрле дәрәжәдә барып ирешүе, аерым кешеләрнең иманына бәйлә күренеш дип бәяләргә мөмкин.

Фал ачу, фалчыга, фал китабына мөрәжәгать татар халкында да бик популяр булган. Китапка изгеләштереп карарга күнеккән татар халкында шушы ук максатларда еш кына язма әдәби истәлекләргә дә мөрәжәгать итү очрый. Бездә, мәсәлән, Кол Галинең «Кыйссаи Йосыф» китабын фал ачу өчен куллану очраklары мәгълүм. «У поволжских татар это называлось «фал ачу» (гадание), «Коръән ачу», «китап ачу» (раскрывание Корана или книги), у сибирских татар это действие называлось «палтар ачу» [3, с. 19].

Димәк, гаять борынгы күренеш булган багучылыкны тора-бара халыкта изге китап Коръән белән бәйләп карау барлыкка килгән. Бу – ислам диненә нигезләнгән халык диненә, халык исламына хас күренеш, моны исламгача ук ныгып урнашкан борынгы мәжүси традицияләрнең гаять дәрәжәдә көчле булуы белән генә аңлатырга мөмкин. Исламда тыелган булуына карамастан, багучылык халык динендә шул ук ислам тәртипләре кысасына кертеп карала башлаган.

Димәк, катгый ислам кануннарына туры килмәсә дә, халыкта багучылыкның хикмәтле гамәлләрдән саналып, аңа мөрәжәгатьнең күплеген инкяр итеп булмый. Астрологларга мөрәжәгать итеп яки башка рәвештә багучылык белән шөгыйльләнүгә һәм каһарман язмышын алдан багуның кызыклы нәтижәләренә күплегән мисаллар татар китаби дастаннарында теркәлеп калган. Мондый гамәл, ягъни киләчәк тормышта ниләр булачагыннан алдан ук хәбәрдар булу белән бәйлә шөгыйль безнең халыкта ислам ныгып урнашкач та дәвам иткән.

Дини-героик «Каһарман Катил» дастаны сюжетында, мәсәлә, элеге борынгы традиция, яғни киләчәкне юрау максатыннан төрле магик ысулларга мөрәжәгать итүне тасвирлау шактый зур урын алып тора. Югыйсә әсәрдәге иң төп фикер – ислам диненән куәтен арттыру. Алаһыга буйсыну, һәр эшнә аңа тапшырып үтәү, Аллаһ кодрәтенә баш ию һәрвакыт әсәр вакыйгаларының төп таяну ноктасы булып кала. Дастанда вакыт исәбе дә ислам нигезендә яткан намаз вакытларына карап билгеләнә, текстта яуның, батырның узган юлы, сугыш-орыш арасындагы паузалар һ.б. бик еш кына «ахшамга кадәр», «ахшам узгач», «икендедән соң» рәвешендә билгеләнгән. Әсәр сюжетында тормыш-көн күреш вакыйгаларыннан баһадир белән аның мәгъшукасы мөнәсәбәтләрен никах аша ныгыту күренеше дастанда берничә кат тасвирланган. Вакыйгалар бәяһендә һәр эш Аллаһка тапшырып һәм аның пәйгамбәрләре исемә белән үтәлә, пәһлеванның батырлығы «Аллаһ ярдәме белән», «Ходай куәт бирсә» кебек шартларга нигезләнә. Кискен хәлдә Аллаһны искә алу, Аллаһыга тәвәккәл итеп, юлга чыгу дастанда бик тә табиғый нәрсә буларак кабул ителә.

Әсәрнең башында ук, кинәт пәйда булган кара болыт, яшен һәм караңгылык фонунда өч яшьлек Каһарманның серле югалуына бик кайгырып, атасы-падишаһ Таһмасып багучыларны жыя. Югалган баласы хәсрәтеннән вафат булган Таһмасыпның хамилә калган хатыннарыннан берсә бала тапкач, Таһмасып урынына калган һирасып баланың «бәхетен, киләчәген карар өчен» шулай ук багучыларны жыйдырта. Беренче очракта багучылар китап белән эш йөртсәләр, икенче очракта мөнәжымнәр, яғни астрологлар юрауны йолдызларга карап башкаралар. Хикмәт шунда: фалчы-багучылар сүзе, урыны-вакыты житкәч, һичшиксез тормышка аша. Бу очракта да Каһарманның һәм ул югалгач туган бөрадәре (туганы) Каһтаранның язмышлары юраучылар әйткән финишка һич үзгәрүсез барып ялгана.

Мондый рәвештә каһарман язмышын алдан күрүгә мисалны, башка күпләгән әсәрләр белән бергә, татар һәм Алтын Урда составында яшәгән кайбер башка төркиләр ижатында популяр «Чура батыр» дастанында да очратабыз. Биредә Чураның үлеме нидән икәнән белер өчен төрки-татар дастаны сюжеты хәтта урыслардан астрологлар жыены жыйдырта. Кеше язмышын йолдызларга карап ачыклауны Ф.И. Урманчеев «борынгы, хәтта урта гасырлар урыс мәдәнияте өчен дә хас нәрсә түгел» – дип искәртә [5, с. 100]. Галим дастанга килеп кергән элеге сюжетның

урта гасырлар Көнчыгыш, шул исәптән төрки әдәбиятларда һәм халык ижатында киң таралган күренеш булуын әйтеп узган иде. Чыннан да, нәкъ шушындый сюжетның фарсы язма чыганагына барып тоташа торган «Каһарман дастаны»нда гаять дәрәжәдә популярлыгы ук әлеге фикерне раслый. Халыкта киң таралган багу төрләрәннән биредә киләчәккә күбрәк китапка мөрәжәгать итеп белү өстенлек итә. Хәтта астролог-багучылар да киләчәккә «китапларына карап», «китап ачып» әйтәләр.

«Каһарман Катил»дә багучылык белән ислам дине халыкчан бергә үрелгән. Икенче төрле әйтсәк, биредә исламны этник мөселманнарга хас рәвештә аңлау чагылыш тапкан. Үзеннән соң ил белән Иүшән шаһ исемле падишаһ идарә итәчәген, шаһзадәләр Каһарман белән Каһтаранның аңа тугрылыклы хезмәттә булып, зур батырлыклар кылачагын мөнәҗимнәр чакыртып алдан белгән Ирасып моның Аллаһ биргән язмыш булуы белән килешә, багу аша беленгән мәгълүматка Аллаһ сүзе итеп карый, «Ходайның һичбер эшенә каршы килергә мөмкин түгел» дип, багучылар әйткәнгә карусыз ышана. Алай гына да түгел, багучылар әйткәнне тормышка ашыру өчен үзе үк чаралар күрә – алар әйткәнгә туры китереп, Иүшән шаһ чит мәмләкәттән тәхеткә чакыртып китерелә, улы Каһтаранга, «Баһадирлык падишаһлыктан артык», дип, падишаһка карусыз тугрылыклы хезмәт итәргә, бертуганы Таһмасыпның улы баһадир Каһарманны очратса, аңа кадер-хөрмәт күрсәтергә кушып, вәгазь-нәсихәтен әйтә. Әсәр вакыйгаларының нинди юнәлештә бараачыгына шушында ук нигез салына – алга таба багучылар юраган гел юш килеп тора, ә Каһтаран атасы әйткәннәргә төгәллек белән үти.

Ислам тыйган гамәлләрне башкаганда да Аллаһыны искә алу, аңа буйсыну – татарларда исламны халыклашкан рәвешендә аңлауга ачык мисал. Дастан вакыйгаларына көтелмәгәнлек, алдан күзаллап куелганнан читкә тайпылыш, башбаштаклыклар кылу гомумән хас түгел. Биредә төп кагыйдә – ислам гаскәре падишаһына хыянәтсез хезмәт итү, буйсынучанлык күрсәтү. Игътибар итсәк, болар – ислам динендә мөселманнарга куелган таләпләр белән тәңгәл, димәк, ислам динендәге халыкның тормыш-яшәү рәвешендәге төп кагыйдәләргә дә туры килә. «Каһарман Катил»нең дини-героик дастан булуының төп хасияте дә нәкъ менә шунда – биредә төрки эпик традицияләр кысасында дини тормыш рәвеше калыпларыннан читкә чыкмаган каһарман һәм вакыйгалар урын алган. Дастан идеологиясенә бу рәвешле корылуында

Борынгы Иран эпик кагыйдэләренә туры килә торган шаллар, патшалар династияләренә дан жырлау мотивлары да чагылып китә. Бу мотивлар борынгы төрки эпик кагыйдэләре белән жиңел яраша, алар рухына туры килә.

Шулай итеп, татар китаби дастаннары халык яшәеше кануннарына, жирле үзенчәлекләргә буйсынганнар. «Кыйссаи авык», «Кыйссаи Сәкам», «Кисекбаш», «Дастаны Жәмжәмә» кебек эсәрләрнең халыкта таралган вариантлары кебек үк, «Каһарман Катил» дастаны да Идел буге мөселманнарына хас традицияләрне алга сөрә торган дини-героик характердагы истәлекләрдән. «Каһарман Катил»не дини-героик дастаннар төркемендә карар өчен жирлек шул: дастанның һәрбер кулъязмасы һәм басмасы Аллаһы исеме белән башлана. Бу – эсәрне элге төркемгә нисбәт итүнең әһәмиятле тышкы билгесе. Мәсьәләгә тирәнрәк якын килсәк, дастанның чишмә башы Корьән тәфсирләренә мөнәсәбәтле фарсы язма чыганагынан килә дигән фикер дә бар. Татар дастаннарында, бәетләрендә, ышануларында ислам нигезләрен барлаганда А.Ахунов, мәсәлән, бу эсәрнең тамыры булган «Каһарманнамә»нең эчтәлегенә Корьәннең гарәп тәфсирләре яисә аларның кабат эшкәртелгән фарсы телле тәржемәләре йогынты ясаган дип саный [1]. Моннан тыш татар «Каһарман Катил»е вакыйгалар эзлеклелегендә зур гына ике сюжет сызыгы аерылып чыга: аның берсе – дини-героик, ә икенчесе – әкияти-мифологик өлеш. Дастанның бербөтен сюжетка берләшкән вакыйгалары аша алар бер-берсе белән бик тыгыз бәйләнештә торалар.

Йомгаклап әйткәндә, чыгышы белән борынгы Иран истәлегенә барып тоташа торган элге ядкарьдә һәм кайбер башка дастаннарыбызда нигездә исламның халыклашкан тибы, ягъни этник мөселманнар дине өстенлек алган. Дастаннарыбызда магия элементларының булуы эпик ядкарьләрдә борынгыдан килә торган жирле традицияләрнең чагылышын дәлилли. Татар версиясе булып әверелү процессында дини-героик китаби дастаннар төрле үзгәрешләргә дучар булганнар. Шунысы бәхәссез: гасырлар дэвамында дастаннар шушында яшәүче халыкның дөньяга карашына яраклашып, жирле халык ихтыяжларын үтәүгә хезмәт итә башлаганнар.

Әдәбият

1. Азат Ахунов. Исламизация Волжско-Камского региона (VII – X вв.). Татарская электронная библиотека // URL: <http://kitap.net.ru/ahunov4.php?lang=tat> (дата обращения – 26.01.2012).

1. Емельянов В. Народный ислам // URL: ethno.ru/cntnt/narodnij_i.html (дата обращения – 4.04.2012).

2. Закирова И.Г. Мотив «написанной» судьбы в тюркском фольклоре // Вестн. Адыг.гос. ун-та. Серия «Филология и искусствоведение». – Вып. 4. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2010.– С.17-20.

3. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.: Изд-во АН СССР, 1951.

4. Урманчиев Ф.И. Чура батыр // Мирас. – 1995. – № 9. – Б. 97-107.

5. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М.: Политиздат. – 1980.

ВОСПИТАНИЕ ПАТРИОТИЧЕСКИХ ЧУВСТВ МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ ЧЕРЕЗ ИЗУЧЕНИЕ УДМУРТСКОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА

Никонова И.В.

*Удмуртский республиканский
социально-педагогический колледж, Ижевск*

Уважение к своей стране, к ее национальным традициям, истории и богатой культуре является основой любого воспитания. Невозможно вырастить настоящего гражданина и достойного человека без уважительного, трепетного отношения к своим истокам.

Патриотическое воспитание младших школьников должно стать той объединяющей силой, которая сможет вырастить поколение настоящих патриотов, любящих свою Родину не на словах, а на деле. Патриотизм призван дать новый импульс духовному оздоровлению народа, поколение, которое возведет Россию на пьедестал, сможет приумножить национальные богатства, а уровень жизни сделать качественнее. Поэтому работа с детьми в области формирования патриотизма является актуальной задачей в настоящее время.

Патриотизм - это любовь к Родине, преданность к своему Отечеству, стремление служить его интересам и готовность, вплоть до самопожертвования, к его защите. На личном уровне патриотизм-это устойчивая важнейшая характеристика человека,

выражающаяся в мировоззрении, в нравственных идеалах, нормах поведения.

Самое главное приобретение человека в период детства и ученичества - это вера в себя, вера в то, что он знает и умеет, чувство собственного достоинства. Эти качества необходимо формировать в процессе патриотического воспитания посредством различных средств и способов.

Патриотические чувства проявляются в поступках и в деятельности человека. Зарождаясь из любви к своей «малой родине», патриотические чувства, пройдя через целый ряд этапов на пути к своей зрелости, поднимаются до осознанной любви к своему Отечеству. Патриотизм всегда конкретен, направлен на реальные объекты. В патриотизме гармонично сочетаются лучшие национальные традиции народа с преданностью и служению Отечеству.

Значительную роль в системе средств патриотического воспитания играют фольклорные средства. С фольклорными произведениями ребёнок знакомится с самого рождения.

Ребенок растет от колыбельных песен до былин, он исподволь готовится к постижению сложнейшего мира эпических героев и идей. Фольклор увлекает детей яркими поэтическими образами, вызывает у них положительные эмоции, укрепляет светлое, жизнерадостное восприятие жизни. Он дает им самые главные и простые понятия о жизни, о людях; отражает общеинтересное, насущное, то, что затрагивает всех и каждого: труд человека, его взаимоотношения с природой, жизнь в коллективе. Детям импонирует свойственная народному творчеству поэтизация природы, удивление ее могуществом и красотой, восхищение силой рук и ума человека.

Фольклор воспитывает у детей эстетическое отношение к природе, к труду, ко всей окружающей действительности, учит видеть прекрасное в человеческих отношениях.

Фольклор - это художественное коллективное творчество народа. Поэтическое народное творчество веками вбирало в себя жизненный опыт, коллективную мудрость и передавало их младшим поколениям, активно пропагандируя высокие нравственные нормы и эстетические идеалы. Фольклор имеет ясно выраженную дидактическую направленность. Многие в нем создавались специально для детей. Фольклор сопровождает ребенка с самого его рождения. С незапамятных времен живут в

народном быту колыбельные песни, детские «пестушки», «потешки».

Ребенок растет от колыбельных песен до былин, он исподволь готовится к постижению сложнейшего мира эпических героев и идей. Фольклор увлекает детей яркими поэтическими образами, вызывает у них положительные эмоции, укрепляет жизнерадостное восприятие жизни. Он отражает общеинтересное, насущное, то, что затрагивает всех и каждого: труд человека, его взаимоотношения с природой, жизнь в коллективе. Детям импонирует свойственная народному творчеству поэтизация природы, удивление ее могуществом и красотой, восхищение силой рук и ума человека. Фольклор воспитывает у детей эстетическое отношение к природе, к труду, ко всей окружающей действительности, учит видеть прекрасное в человеческих отношениях.

Удмуртский фольклор представляет собой нераздельную часть культуры удмуртов, который имеет как широкое значение, так и более узкое. Ведущее место в удмуртском фольклоре занимает песня. Петь, по представлению удмуртов, должен уметь каждый, кто научился говорить. Песня сопровождала удмурта всю жизнь, от рождения до смерти.

Фольклор - действенный метод гуманизации с первых лет жизни ребенка, так как содержит множество ступеней педагогического воздействия на детей с учетом их возрастных возможностей. Обучение детей фольклору должно происходить на основе синтеза основных форм художественной деятельности - музыки, хореографии, народного танца, фольклорного театра, изобразительного искусства, труда. Удмуртский музыкальный фольклор эффективно развивает художественно-образное, ассоциативное мышление, фантазию ребёнка, способствует гармоничному сочетанию интонационно выразительного пения и пластики движений. Знакомство с народной песней расширяет представление младших школьников о народном музыкально-поэтическом языке, его образно-смысловом строе. Улучшается духовное развитие детей, воспитывается их эстетическое отношение к окружающей действительности, значительно обогащается общекультурный кругозор, развиваются патриотические чувства.

Обращение к фольклору открывает возможности сохранения складывающейся веками системы человеческих ценностей,

гуманных отношений между людьми в современных условиях воспитания школьников.

Патриотическое чувство раскрывается и крепнет еще в дошкольном возрасте; оно не требует особенного заботливого культивирования, ибо оно столь же естественно и неизбежно, как чувство семейной привязанности, каждый день, каждый час, каждое событие и явление, ровно, как и все картины окружающей жизни и окружающей природы, помогает ему расти и развиваться лучше каких бы то ни было воспитательных мероприятий.

Детский фольклор формируется под воздействием множества факторов. Среди них - влияние различных социальных и возрастных групп, их фольклора; массовой культуры; бытующих представлений и многого другого. Первоначальные ростки творчества могут появиться в различной деятельности детей, если для этого созданы необходимые условия. От воспитания зависит успешное развитие таких качеств, которые в будущем обеспечат участие ребенка в творческом труде.

Детское творчество основано на подражании, которое служит важным фактором развития ребенка, в частности его художественных способностей.

Патриотизм есть глубокое осознание своей неразрывности с Отечеством не только в его историческом, культурном и территориальном аспекте, но и в нераздельной сопричастности с народным творчеством.

Так для воспитания патриотизма в работе можно использовать народную тематику; народный фольклор, народную поэзию, сказки, эпос, фразеологию и лексику родного языка, многообразие видов декоративно-прикладного искусства, народные обряды и традиции, т.е. все те духовные ценности, чем богата наша великая Родина, что составляет стержень национального характера.

Удмуртский фольклор представляет собой нераздельную часть культуры удмуртов, который имеет как широкое значение, так и более узкое. Ведущее место в удмуртском фольклоре занимает песня. Петь, по представлениям удмуртов, должен уметь каждый, кто научился говорить. Песни занимали исключительное место в жизни удмуртов. Великая сила песни заключалась и в том, что они способствовали усвоению народнопоэтической речи, приводили в движение душевные силы. С помощью песен народ учил юных красиво и умно радоваться, достойно и мудро переносить горе, несчастье. Песни (особенно сиротские, батрацкие, рекрутские)

помогали познавать социальное зло, что формировало в подрастающем поколении основы социального сознания.

Песня сопровождала удмурта всю жизнь, от рождения до смерти. Их складывали по разным поводам. Фольклористами зафиксированы свадебные, рекрутские и солдатские, лирические, озорные игровые и плясовые, сиротские и песни о несчастной доле, ныне забытые охотничьи и песни пчеловода, календарно-обрядовые, песни о гражданской и Великой Отечественной войнах и колхозной жизни. Песни отразили в себе магическое отношение людей не только к слову, но и к мелодии, что нашло отражение даже в соответствующих названиях: в северной удмуртской традиции – *крезь* и *мадь*, в южной – *гур* и *кырзан*. *Крезь* или *гур* – напев, мелодия, мотив, песня без слов – является составной частью обрядов, помогающей осмыслить и прочувствовать происходящие события. *Мадь* или *кырзан* – песня со словами.

Народную песню нельзя ничем заменить, особенно на начальном этапе воспитания ребенка. Родная речь и народная песня должны присутствовать в воспитании маленьких детей вплоть до их подросткового и юношеского возраста. Только в этом случае ребенок вырастает здоровым нравственно. Фольклор является действенным средством воспитания национального характера мышления, нравственности, патриотизма, эстетического самосознания. На волне возрождения интереса к фольклору среди различных социальных слоев населения остаются без надлежащего внимания наша школа и внешкольные учреждения, призванные воспитывать подрастающее поколение. Овладение родной речью должно происходить одновременно с обучением родному музыкальному языку.

Обучение детей фольклору должно происходить на основе синтеза основных форм художественной деятельности - музыки, хореографии, народного танца, фольклорного театра, изобразительного искусства, труда.

Фольклор является исключительно ценным дидактическим материалом в эстетическом воспитании подрастающего поколения. Яркие образы добра и зла в песнях, сказках, припевках доступны и понятны детям. Причем сказки и песни дети не просто слушают, они сами вовлекаются в сказочную игру, они - участники и постановщики музыкально-игровых и вокально-пластических композиций, сказок, кукольных спектаклей. Игра соответствует природе школьника; в процессе игры ребенок органично познает

новые музыкальные образы, приобретает умения и навыки, развивает свою фантазию. Причем развитие способностей происходит как бы само собою, в занимательной и увлекательной игровой форме, что лишает воспитательный процесс назидательности.

Удмуртский музыкальный фольклор эффективно развивает художественно-образное, ассоциативное мышление, фантазию ребёнка, способствует гармоничному сочетанию интонационно выразительного пения и пластики движений. Знакомство с народной песней расширяет представление младших школьников о народном музыкально-поэтическом языке, его образно-смысловом строе. Улучшается духовное развитие детей, воспитывается их эстетическое отношение к окружающей действительности, значительно обогащается общекультурный кругозор, развиваются патриотические чувства.

Патриотизм - одно из наиболее глубоких чувств человека закреплённых веками, тысячелетиями обособленных отечеств. Это естественная привязанность к родным местам, языку, национальным традициям. Любовь к Родине у каждого проявляется в своё время и по-своему. Сначала это происходит неосознанно, ребёнок тянется к отцу, матери; подрастая, он начинает испытывать привязанность к друзьям, родной улице, городу; и только взрослея, набираясь опыта и знаний, он постепенно осознаёт свою принадлежность Отчизне.

Искусство фольклора уникально: оно рождается и существует в среде самих творцов и исполнителей. Фольклор помогает раскрытию, раскрепощению личности, проявлению ее потенциальных способностей, инициативы. Поэтому обучение фольклору должно носить живой, неформальный характер.

Литература

1. Агапова И., Давыдова М. Патриотическое воспитание в школе. – М.: Айрис-пресс, 2002.
2. Адаменко С. Воспитываем патриотов России – 2005. – №4.
3. Батурина Г.И., Кузина Т.Ф. Народная педагогика в современном учебно-воспитательном процессе (дошкольники и младшие школьники): Пособие для воспитателей и учителей / Серия Библиотека журнала «Воспитание школьников». – М.: Школьная пресса, 2010.
4. Владыкин В.Е. Древние финно-угорские эпические мотивы «Калевалы» и фольклорно-этнографической системы удмуртов //

Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. – Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1986.

5. Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. К семантике и эволюции некоторых образов удмуртской мифологии и фольклора: (В связи с проблемами этногенеза и этнической истории) // Проблемы этногенеза удмуртов. – Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1987.

6. Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины «бускель» (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1990.

7. Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. История этнографии удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1984.

8. Леонтьев А.А. Патриотическое воспитание и национальное образование // Начальная школа (плюс и минус). – 2002. – №4.

9. Яшин Д.А. Удмурт фольклор // Устинов Удмуртия, 1987.

10. [www. Blyo.ru/sochineniya](http://www.Blyo.ru/sochineniya)

11. [http:// student.zoomru.ru/pedagog/patrioticheskoe vospitanie](http://student.zoomru.ru/pedagog/patrioticheskoe_vospitanie)

12. <http://cheloveknauka.com/udmurtskiy-folklor#ixzz3Oco50YSI>

СОХРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЭТНОПЕВЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ КОРЕННЫХ НАРОДОВ КАЙБИЦКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН¹

Нургаянова Н.Х., Ахметова Л.А.

Казанский (Приволжский) федеральный университет)

Изучение современного состояния традиционной культуры показало, что сегодня достаточно остро стоит вопрос о сохранении и развитии этномузыкальных традиций разных народов. Проведенное эмпирическое исследование в городах и районах Республики Татарстан в рамках проекта «Этномузыкальные традиции народов Поволжья: педагогический аспект» выявило слабый интерес молодежи к народной музыке не только других, но и своего этноса. Опрос, в котором приняло участие более 1200 человек в возрасте от семи до восьмидесяти четырех лет показал, что основная часть респондентов (особенно в городах) сориентирована на образцы низкопробной музыки, мало отвечающей критериям художественного достоинства. Знание народных песен и наигрышей, владение аутентичным

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ, проект №14-16-16006 а(р).

музыкальным инструментарием в основном сохранилось лишь среди представителей старшего поколения.

Изменение жизненного уклада, урбанизация, отрыв от собственных корней, жесткое навязывание элементов поп-культуры в средствах массовой информации привело к потере механизма естественной передачи народных традиций от старшего поколения младшему, утрате интереса среди молодежи к обычаям, обрядам и связанным с ними песенным жанрам

Музыкальный фольклор всегда занимал особое место в жизни людей, выступая как звучащее отражение духовной культуры и истории народа. Способность музыки оказывать сильнейшее воздействие на внутренний мир человека, его нравственно-эстетическое развитие всегда выполняло важную роль в воспитании подрастающего поколения. Использование духовного богатства народных традиций в формировании личности отражено в многочисленных педагогических исследованиях (Л.П. Карпушина, Л.М. Кашапова, Л.С. Майковская, Р.Ш. Маликов, Н.Х. Нургаянова, Ф.Ш. Салитова, Т.В. Шастина, З.М. Явгильдина и др.)

В последние десятилетия благодаря возросшей поддержке государством и общественными организациями проектов, направленных на изучение, сохранение и дальнейшее развитие народной культуры, происходит возрождение национальных традиций через поиск новых концертно-сценических форм, проведение фольклорных фестивалей и праздников, усиление внимания культурно-досуговых и образовательных учреждений общего и дополнительного музыкального образования на воспитание детей и молодежи в русле народных традиций.

На примере Кайбицкого района как одного из многонациональных регионов Республики Татарстан мы предлагаем рассмотреть основные направления и возможности в деле сохранения и внедрения этнопевческих традиций народов Поволжья в современный культурно-образовательный процесс. В качестве основного использован материал, собранный во время экспедиции по Кайбицкому району Республики Татарстан в июне 2014 года научными сотрудниками учебно-научной лаборатории музыкального фольклора татар и народов Поволжья Казанского федерального университета профессором Л.А. Ахметовой и доцентом Н.Х. Нургаяновой.

Кайбицкий край, бережно хранящий следы булгарской и золотоордынской цивилизаций, славится своими прекрасными

историческими памятниками и культурными традициями. Первоначальный маршрут экспедиции пролегал через татарскую деревню Бурундуки (Борындык), где при сельском Доме культуры с 1978 года функционирует фольклорный ансамбль «Якты йолдызлар» (Яркие звезды). В настоящий момент коллектив насчитывает семнадцать участников в возрасте от 25 до 80 лет, основной репертуар составляет фольклор татарского народа, песни своей деревни, родного края. По мнению руководителя ансамбля Л.Ф. Яркамовой работа с пожилыми людьми позволяет сохранять певческие традиции для последующих поколений.

В селе свою просветительскую деятельность ведет сочинительница и исполнительница музыкально-поэтических произведений в жанре байта – Гыймадиева Альфия Усмановна (1946 г.р.). Имея широкое педагогическое (Арское педагогическое училище, филологический факультет КГПИ) и музыкальное образование (Казанское музыкальное училище), она всю свою жизнь посвятила воспитанию подрастающего поколения в сельской общеобразовательной школе, где преподавала русский язык и литературу, вела уроки музыки. Мы познакомились со сборником ее музыкально-поэтических произведений «Шигырьдә – гомерләр агышы». В исполнении автора прозвучали отрывки из произведений «Рәис бәете» и «Гөлләр гөле» где она в традициях жанра байта выразила свои чувства и эмоции, связанные с потерей близких и родных людей. Альфия Усмановна, воспитавшая не одно поколение жителей деревни, и сегодня продолжает нести народные традиции, приобщая своих односельчан к традиционной культуре.

Далее маршрут экспедиции пролегал через чувашское село Малые Меми. По рассказам старожилов мы узнали, что старинное название этой деревни – Кюльбаш. Считается, что деревня была основана после восстания Степана Разина, человеком по имени Туксар. Действительно, среди сельских жителей немало людей с фамилией Туксаровы.

Душа чувашского народа живет в их песнях. Недаром чувашей называют «народом ста тысяч песен». Мы смогли в этом убедиться во время знакомства с участниками фольклорного ансамбля «Палан» (Калина). Коллектив образован в 1992 году на базе сельского Дома культуры. В составе ансамбля двенадцать человек. Это очень красивые и талантливые женщины и девушки в возрасте от семнадцати до семидесяти пяти лет, прекрасно знающие историю, культуру, обычаи и традиции своего села, чувашского

народа, владеющие помимо родного и русского языков, еще и татарским. Но, самое главное – это песни! Казалось, что две солистки ансамбля – Иванова Лена Васильевна (1943 г.р.) и Галанская Анастасия Сергеевна (1940 г.р.) знают их бесконечное множество. В ходе бесед с этими участницами ансамбля удалось узнать, что песни они слышали с детства дома от своих родителей, соседей и других жителей села, когда шли на работу, во время сенокоса, на отдыхе, в период проведения праздничных гуляний и религиозных обрядов. По словам исполнительниц, песни звучали всегда и везде – это было неотъемлемой и естественной частью их детской, а затем и взрослой жизни.

Ансамбль выполняет высокую миссию – возрождает традиции своей деревни. Благодаря чему нам удалось познакомиться с некоторыми элементами чувашского свадебного обряда. Лена Васильевна Иванова, обладательница яркого, сильного от природы певческого голоса, вспомнила, как на своей свадьбе исполняла плачь невесты и продемонстрировала как это происходило. Также участницы коллектива показали разные фрагменты свадьбы, нарядив при этом одну из певиц в чувашский свадебный наряд, оставшийся с далеких времен и хранящийся в этнографическом музее села. Прозвучали: застольная песня, которая исполняется в начале свадьбы, хире хирёс юрлани – шуточная переключка между гостями жениха против гостей невесты, прощальная песня гостей. В репертуаре ансамбля также имеются обрядовые напевы, среди которых «Ҫимёк юрри», «Ҫаварни» (Масленица), а также трудовые (пелись во время сенокоса) и рекрутские песни.

Необычны две песни «Ҫимёк юрри» – уличная и хороводная, которые исполнялись во время проведения религиозного праздника Ҫимёк. Этот летний праздник, посвященный поминовению всех усопших, у чувашского народа начинается в четверг, предшествующий Троице и продолжается неделю до следующего четверга. В былые времена в праздник жители деревни ходили по улицам села и пели. При этом мощное хоровое звучание разносилось на несколько километров и было слышно даже в соседних деревнях. Во время пения исполнители двигались парами и в конце каждой фразы, первая пара, должна была пропустить всю процессию вперед и встать в самый конец. Этим выражалось уважение ко всем членам сельской общины.

«Сейчас этого уже нет!» - переживают Лена Васильевна и Анастасия Сергеевна. Но, благодаря им и остальным участницам

ансамбля, песенные традиции села живут и сохраняются. Наша задача как исследователей успеть изучить их и записать для последующих поколений, пока не ушло безвозвратно время истинных этнофоров, несущих в себе народные этномузыкальные знания и культуру.

Традиции русской песенности открылись нашему вниманию в деревне Большое Подберезье. Народные песни своего села, среди которых «Прогулял я с Наташей», «Росли-цвели огурчики в четыре цветочка», «Последний нынешний денечек», солдатские частушки Сармача и другие, исполняет и сохраняет русский фольклорный ансамбль «Березка».

К сожалению, в Большеподберезинской средней общеобразовательной школе, где обучается 148 детей, нет учителя музыки. Приходится констатировать, что данная тенденция наблюдается во многих сельских школах. Как правило, отсутствие специалиста с профильным музыкально-педагогическим образованием не позволяет осуществлять полноценную учебную и внеклассную работу. Когда не созданы условия для приобщения к истинным достижениям музыкальной цивилизации, частью которой являются народно-песенные традиции, у школьников не будет возможности в полной мере проявить творческие способности и реализовать свои эстетические потребности.

Еще одним открытием в процессе знакомства с этнопевческой культурой Кайбицкого района РТ стал кряшенский народный фольклорный ансамбль «Саудияр», функционирующий с 1980 года при средней школе деревни Старое Тябердино. Название ансамбля произошло от названия поля возле леса на границе двух деревень – Старое Тябердино и Соравыл (Янсуринск), где с давних времен происходило знакомство и общение сельской молодежи, в связи с чем, сложились очень близкие родственные связи и сотрудничество между жителями этих деревень.

Население данного ареала в этнографической литературе идентифицируется как «молькеевские кряшены». Это – локальная субэтническая подгруппа татарского народа, самобытность которой определяется глубинными культурными взаимосвязями с соседним чувашским этносом, главное же – наличием в фольклорных традициях ярко выраженного языческого компонента. Песенные традиции молькеевских татар-кряшен отражены в публикациях Н.Ю. Альмеевой, Л.А. Ахметовой, Р.А. Исхаковой-Вамбы, М.Н. Нигмедзянова и др.

В состав коллектива из пятнадцати человек от сорока до семидесяти восьми лет, из которых, шестеро мужчин, входят представители обоих населенных пунктов, поэтому основной репертуар ансамбля составляют песни этих деревень. Одной из первых в репертуаре ансамбля стала песня «Ай жаный, вай жаный», которая в давние времена исполнялась при возвращении жителей с поля во время жатвы, когда мужчины и женщины ехали на подводах по шесть - восемь человек и пели:

<i>Яшел саплы урак белән</i>	<i>Урак ураласыңмы,</i>
<i>Урак урасым килә.</i>	<i>Зурат куя аласыңмы?</i>
<i>Ай жаный, вай жаный,</i>	<i>Ай жаный, вай жаный,</i>
<i>Урак урасым килә.</i>	<i>Зурат куя аласыңмы?</i>
<i>И, дусларым, сезнең белән</i>	<i>Төшләреңдә мине күреп,</i>
<i>Бергә буласым килә.</i>	<i>Елап уянасыңмы?</i>
<i>Ай жаный, вай жаный,</i>	<i>Ай жаный, вай жаный</i>
<i>Бергә буласым килә.</i>	<i>Елап уянасыңмы?</i>

<i>Урсам, уракларым үтми,</i>	<i>Кызлар урак уралар,</i>
<i>Чәккән каты жәирләргә</i>	<i>Сырлап зурат куялар.</i>
<i>Ай жаный, вай жаный,</i>	<i>Ай жаный, вай жаный,</i>
<i>Чәккән каты жәирләргә</i>	<i>Сырлап зурат куялар.</i>
<i>Жибәрсәм – хатларым</i>	<i>Жир башыннан егет узса,</i>
<i>жәитми,</i>	<i>Ашамыйча туялар.</i>
<i>Киткән ерак жәирләргә.</i>	<i>Ай жаный, вай жаный,</i>
<i>Ай жаный, вай жаный,</i>	<i>Ашамыйча туялар.</i>
<i>Киткән ерак жәирләргә</i>	

(Записано в 2014 г. от Семеновской Галины Александровны, 1947 г.р.)

В книге Н.Ю. Альмеевой «Песни татар-кряшен» зафиксированы мелодия и первые два куплета текста данной песни (запись 1986 г.) под названием «Возвращаясь с жатвы» (Альмеева, с. 98). Сегодня эта песня, как и многие другие, сохраняется и звучит благодаря творческой деятельности фольклорного коллектива. В репертуаре ансамбля также имеются семейно-обрядовые, приуроченные, календарные, свадебные, гостевые, хороводные песни, плясовые частушки (биегәндә әйтелә торган такмаклар).

«Саудияр» является постоянным участником фольклорных фестивалей, конкурсов, концертов, как на районном, так и на республиканском уровне. В 2013 году совместно с фольклорным ансамблем Казанского федерального университета «Салям» (руководитель – засл. арт. РФ, нар. арт. РТ, профессор Л.А. Ахметова) этот кряшенский коллектив принял участие в съёмках фильмов-концертов, демонстрирующих древние обряды и обычаи молькеевских кряшен, – «Кәтүк түти» и «Урсам ураklarым», вошедших в фонд Государственной телерадиокомпании «Татарстан».

В целом знакомство с фольклорными коллективами Кайбицкого района Республики Татарстан выявило положительные тенденции в деле сохранения и развития этнопевческой культуры. Исследование показало, что представители не только старшего, но и более молодого поколения владеют традиционным репертуаром, а это значит, что народные песни будут сохраняться и передаваться последующим поколениям.

Певческие традиции – важнейший блок в системе музыкальной культуры каждого этноса. Песни являются цементирующим фактором, отличительной чертой отдельно взятого народа, в них отражаются практически все основные стороны жизни. Однако в песенных традициях есть и другая сторона, значительно более важная: они являются могущественным средством национального воспитания и сплочения народа в одно духовное целое.

Литература

1. Альмеева Н.Ю. Песни татар-кряшен. Вып. 2: Молькеевская группа / Под общ. ред. И.И. Земцовского. – СПб., Казань: 2012.
2. Ахметова Л.А., Нургаянова Н.Х. Сохранение этномызыкальных традиций татар-кряшен // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств, 2014. – № 3. – С. 57-62.
3. Каюмова Э.Р. Приобщение детей и молодежи к народным музыкальным традициям (научно-методические перспективы) // Татар халык ижаты. Фәнни эзләнүләр һәм фольклор үрнәкләре (фәнни конференцияләр материаллары жыентыгы) / Ф.Х. Жәүһәрәва редакциясендә. – 7 нче китап. – Казан: Ихлас, 2012.
4. Нургаянова Н.Х. Формирование вокально-исполнительской культуры будущего учителя музыки на основе татарских певческих традиций: дис. канд. пед. наук; Казан. федер. ун-т. – Казань, 2012.

5. Шастина Т.В. Традиционная певческая культура как средство вокально-эстетического воспитания детей: автореф. дис. канд. пед. наук; СПб ГУКИ. – СПб., 2006.

6. Этномузыкальные традиции народов Поволжья в условиях современного поликультурного образования: исследовательские очерки / Отв. ред. и составитель Н.Х. Нургаянова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014.

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ПИСЬМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА XX ВЕКА

Оруджев Т.

Институт фольклора НАНА, Баку

Со времени изучения взаимосвязи письменной литературы с ценностями фольклора в азербайджанской литературе, данное изучение начало себя проявлять как область творчества, способная отражать ряд проблем национальной литературы. Азербайджанская литература, со временем еще более сильно опираясь на эти новые ценности, несомненно, тесно связана с источниками и, особенно, с незаменимыми ценностями фольклора. Представители просветительской литературы XIX века, особенно, А. Бакиханов, И. Куткашинлы, М.Ш. Вазех, М.Ф. Ахундов, С.А. Ширвани и другие в национальной прозе, драматургии и поэзии создали неорганизованное движение народного национально-нравственного сознания. В Азербайджанской литературе XX века фольклор, фольклоризм начал себя проявлять в новом содержании и в более организованной форме.

Фольклоризм в азербайджанской литературе начал себя проявлять, в основном, в трех формах – в подтексте, во внутритекстовом стиле и независимых фольклорных сюжетов, а также в форме фольклорных мотивов. Однако, к сожалению, несмотря на проведенные исследования, появление фольклоризма в азербайджанской литературе и его всестороннее изучение в трех важных формах, можно сказать, началось недавно. Фольклорные сюжеты и фольклоризм являются главным средством художественного воплощения в нашей литературе сильного роста азербайджанской литературы, национально-духовных, а также религиозно-нравственных ценностей народа. Сегодня исследование фольклорных сюжетов и мотивов позволяет отобразить

продолжающуюся и развивающуюся в новых условиях жизнь народа в традиционной последовательности в письменной литературе. Естественно, все это, в целом, позволяет прийти к верным выводам на современном этапе в проблеме исследования азербайджанской литературы XX века и формировании новых взглядов. Взаимосвязь азербайджанской письменной литературы и фольклора обогатила нашу литературу не только содержанием, но и в то же время с этической и эстетической точек зрения.

XX век является одним из противоречивых периодов в истории азербайджанского народа. В эти годы в связи с событиями, происходившими в общественно-политической жизни, интерес к устной народной литературе еще больше усилился. В Азербайджане, особенно, в Баку появление рабочего класса, усиление революционного движения и другие факторы, в свою очередь, выдвинули новые требования к литературе и искусству. В конце XIX века, в начале XX века в азербайджанской фольклористике выявились некоторые самобытные новые свойства, связанные с событиями этого периода. Одно из них было то, что фольклор тесно связан не только с письменной литературой, но и с педагогическими мыслями того времени. Вместе с поэтами и писателями интерес к фольклору проявляли также представители педагогической мысли.

Если быть точнее, большинство представителей письменной литературы использовали фольклор как средство распространения своих педагогических мыслей. В литературно-педагогической деятельности таких видных людей как Х.Зардаби, С.С. Ахундов, А.Шаиг, М.А. Сабир, А.Саххат, Р.Эфендиев, Ф.Кочарли в основе воспитательных произведений и статей лежали фольклорные материалы, выбранные именно из народного творчества.

В начале XX века в связи с событиями, происходившими в общественной жизни, фольклор был тесно связан с проблемами родного языка, национального языка, народного языка. Устная народная литература считалась основным источником родного языка, простого народного языка. В этот период, когда речь идет о родном языке передовое поколение нашего народа, в первую очередь, выдвигали язык фольклора – язык материнских колыбельных песен. Все это мы ясно видим в художественных произведениях, а также в статьях писателей и представителей просвещения. Обращение журнала «Молла Насреддин» к народной литературе, можно сказать, в каждом номере, фольклор; народное

мировоззрение, отраженное в пьесах «Книга матери», «Каманча» Дж.Маммедгулузаде; создание У.Гаджибековым произведений на основе народной литературы и музыки; написанные произведения детскими писателями, использовавшими фольклор; ряд статей и писем Ф.Кочарли, А.Шаига, Р.Эфендиева, Ю.В. Чемензеинли и других - связаны именно с вышеуказанными проблемами.

XX век вступил в историю, а также в фольклор, в литературу, культуру и искусство со своими требованиями и диктовкой. Это столетие своей динамичностью, размахом, прогрессивными взглядами, последовательным пропагандированием, стал веком, запомнившийся своим старанием спасти народ от отсталости. Азербайджанские поэты и писатели Дж.Маммедгулузаде, М.А. Сабир, А.Хагвердиев, Н.Нариманов, Ю.В. Чемензеинли, У.Гаджибеков, С.С. Ахундов, А.Шаиг, С.Вургун и др., видящие перо в священном служении народу, объединились во имя одной цели – свободы и прогресса народа. Политическая жизнь, все темы классовой борьбы стали превращаться в основной объект литературы. «Художественная литература в истории Азербайджана никогда не была так тесно связана со злободневными общественными проблемами как в начале XX века. Художественная литература никогда эти проблемы так широко не охватывала как в XX веке. Литература в XX веке никогда не была столь читаема, а в обществе так быстро и широко не вызывала интереса. Сейчас литература стала очень острым политическим оружием» [1, с. 70].

М.Ариф писал, что «народная литература является одним из важных источников, обогатившей азербайджанскую прозу... Развитие литературных традиций азербайджанского народа привлекает внимание как своеобразный путь преемственности. А в глубине его основной сущности явно бросаются в глаза богатые фольклорные традиции» [2].

В XX веке элементы фольклора так глубоко проникли в содержание и сущность прозы, что это можно было увидеть в творчестве Дж.Маммедгулузаде, Н.Нариманова, А.Хагвердиева, Ю.В. Чемензеинли, У.Гаджибекова, С.С. Ахундова, А.Шаига и других писателей. Элементы фольклора, фольклорные сюжеты и фольклоризмы явно были отражены в невидимом подтексте и видимом содержании прозы этих писателей. А это было тесно связано с фольклорными источниками прозы с историческими и преемственными традициями. В азербайджанской прозе отражение

фольклорных элементов, фольклоризмов, естественно, что не во все периоды не были сохранены или не были должным образом отражены на одном и том же уровне.

Если фольклоризм и элементы фольклора бросаются в глаза в прозе Н. Нариманова иногда в прямом, а иногда в скрытом содержании, то в прозе Дж. Маммедгулузаде новые элементы создают цикл. В литературном сборнике «Молла Насреддин» меняется форма выражения. В этом сборнике использование разных оттенков фольклоризмов, в целом, приводит в прозу XX века новые формы, измерения. Содержание, связанное с движением народных героев, национально-духовными ценностями, обычаями и ритуалами, начинает себя показывать в прозе. В произведениях Ю. В. Чеменземенли «Девичий родник», С. Рагимова «Зеркальный», «Беглец Наби» [4] фольклорное содержание начинает повторяться в несколько стандартных формах. Это, на самом деле, было продолжением явления фольклоризма в азербайджанской прозе в новой форме, несколько в более широком объеме.

Фольклоризмы в творчестве М. Ибрагимова, И. Эфендиева, М. С. Ордубади, И. Шихлы и других писателей более отчетливо бросаются в глаза. А в начале 60-х годов в прозе начало себя проявлять новое возвращение к национальным ценностям. В отличие от требований советского периода, в прозу начало приходить новое содержание. В творчестве И. Эфендиева, И. Шихлы, С. Ахмедова, А. Мустафаева бессистемно новые носители нового содержания пытались принести в прозу фольклоризмы во всех его оттенках. Особо следует отметить среди них инициативность Анара, М. Сулеймана и других молодых литературных сил. Обладающий национально-духовными и нравственными ценностями Эльчин был самым продуктивным из писателей, который принес в прозу традицию фольклоризма в видимой и невидимой формах, начиная со своих ранних повестей и до одного из известных романов «Махмуд и Марьям» [5; 6].

В прозе Эльчина возвратные элементы фольклоризма опираются на историко-хронологическую последовательность. Эльчин, старающийся восстановить в прозе единицы фольклоризма в соответствии стилю Мир Джалала, начиная с ранних повестей и в последующий период творчества, в своем роде восстановил этот стиль в своих прозаических произведениях. Он нашел широкий

путь к сердцу читателя обогащая свои произведения фольклоризмами, фольклорными элементами и сюжетами.

В начале XX века в период напряженных общественных битв, литературных дискуссий, буржуазная идеология остро нападала на демократическую литературу, на национальный народный язык и на фольклор. Многие мастера хорошо понимали важную роль фольклора в развитии литературного языка, демократической литературы в пробуждении национальных чувств народа. Вследствие этого, они одинаково нападали на язык, демократическую литературу и фольклор. Буржуазные идеологи в течение веков отвергали фольклор, памятники культуры, литературу, созданные азербайджанским народом. Они не включают фольклор в ряд искусства, хотели свести на нет духовные богатства, созданные народом на протяжении веков.

Фирудинбей Кочарли был личностью, сыгравший большую роль в истории азербайджанской культуры. Его деятельность была богатой и всесторонней. Он был передовым педагогом, собирателем фольклора, а также теоретиком народной литературы, историком литературы. Ф.Кочарли был одним из первых фольклористов Азербайджана. Только его книга «Подарок детям» завоевала особое место в истории фольклористики [7; 3, с. 74]. Рашидбей Эфендиев известный просветитель и писатель азербайджанского народа. В конце XIX века Р. Эфендиев опубликовал в русской печати, собранные им интересные этнографические сведения о преданиях, многочисленных легендах, созданные народом, а также о народной вере, традиции и народной медицине. Еще в учебнике, написанном до революции он уделил важное место народной литературе, а также дал короткое теоретическое сведение о фольклорных произведениях. Автор здесь дал как теоретическое сведение, так и примеры о песнях, причитаниях, шикесте, баяты, являющиеся поэтическими жанрами народной литературы. Здесь теоретические и научные пояснения о фольклорных произведениях были написаны соответственно возрастным особенностям малолетних детей. Писатель в своих произведениях приводит примеры и говорит об особенностях сказок, анекдотов, легенд, эпосов и других жанров народной литературы. Он писал о создании устной народной литературы и его происхождении: «Произведения, в которых отражаются счастливые и трагические моменты жизни, события, произошедшие на жизненном пути, радуют дух, блаженство и

природную тонкость этого края, доставляют удовольствие и, наряду с этим, воспитывают традиции этого края». Как видно, Р. Эфендиев здесь связывает фольклор с народной жизнью и историей и, в особенности, отмечал его воспитательное и художественно-эстетическое значение [8; 3, с. 118].

Элементы фольклора, фольклорные сюжеты и фольклоризм приобрели более широкий размах в азербайджанской литературе XX века. «Литературное наследие Сулеймана Рагимова вообрало в себя традиции азербайджанского народа, народных фразеологизмов и выражений, богатый фольклоризм» [9, с. 148]. Писатель написал повесть, роман и роман-трилогию о жизни народного героя Беглеца Наби. Написанная в 1942-ом году повесть «Зеркальный» - это первое произведение С.Рагимова на данную тему [4, с. 384]. Произведение «Зеркальный» - это первое произведение, написанное на тему народного героизма, как в азербайджанской прозе, так и в творчестве писателя. Здесь С. Рагимов впервые создал героические образы Наби и Хаджар. В произведении преобладают такие ценности, как нравственность, национальные ценности, любовь между родителями и детьми, дружеские взаимоотношения, доверие и верность. В повести «Зеркальный» был отражен короткий период жизни Беглеца Наби – начало его бегства, любовь к Хаджар, доверяя ей, оставление ее в доме друга, предательство друга и только один эпизод героизма Хаджар.

В этом столетии в азербайджанской прозе одновременно начались антифольклорные тенденции. Такого рода тенденции проявлялись, как в творчестве новопришедших в прозу Анара, Эльчина, А.Мустафаева, так и имеющих богатое творчество М.С. Ордубади, А.Садыга, А.Велиева, иногда в произведениях Б.Байрамова и других. В послевоенные годы в азербайджанской прозе начался процесс сильного отдаления от фольклора. Эта традиция более характерна для произведения А.Абульгасана «Препятствия». Произведение, посвященное актуальной теме, является одним из ценных образцов нашей прозы, которое в то же время характеризуется сильным антифольклоризмом. Здесь как будто исчезают детали фольклора с языка образа, из повествования писателя.

В творчестве Мир Джалала, рассказы и повести которого отличаются фольклоризмом, начался интересный процесс. В творчестве Мир Джалала, привлекающий внимание постоянный

искренний юмор, подтекстовые и надтекстовые фольклоризмы, особенно, в его произведении «Восставшие на заре» фольклоризм заменяет новый взгляд – зов просветительству, благотворительности, культуре. М.Джалал, создавший сильную паремиологическую единицу, «собаке брошу, а чужому не продам», использовал подтекстовую форму фольклоризма.

Иногда в азербайджанской прозе можно встретить искажение фольклоризма. Например, в нашей прозе иногда в искаженной форме даются ритуалы, традиции, праздники или обычаи. Имеется несколько причин этого. Или традиция, или ритуал был создан в искаженной форме среди народа, или же писатель внес ее в текст, не зная хорошо проблему.

В первом издании (в первом томе) романа «Шамо» С.Рагимова был дан текст песни, исполняющийся молодежью, еще не примкнувших к революционному движению. Песню пели в зимнее время пастухи во время танца яллы, исполняющегося вокруг костра.

*Ho, ho, holara,
Qurban deyək olar.
A holara, holara
Qurban gedək holara,
Holardan dilək olsun,
Holardan çörək olsun,
Holardan külək olsun!
A holara, holara,
Qurban gedək holara. [12, с. 151]*

В комментарии к этому тексту писатель указывает, что «...молодежь, стремящаяся примкнуть к революционному движению, решила танцевать яллы вокруг костра. В революционной борьбе они выражали желание заработать себе на хлеб насущный, стать счастливыми и построить новую жизнь» [12, с. 152]. Естественно, вышеуказанная «Песня пастуха» включенная в роман усилили фольклоризм данного произведения. Несмотря на это в комментарии автора к тексту мотив фольклоризма в художественном тексте был искажен. Таким образом, в действительности, фольклорная традиция была нарушена, текстом, отличающимся сильным наличием фольклоризма, имеющегося в

романе. Писатель в пользу своих идеологических взглядов пожертвовал реалистическим мышлением.

В 70-80-е годы, как и в 30-40-е годы и в прозе послевоенных лет, в азербайджанской прозе начали появляться художественные произведения, посвященные жизни народных героев. Одним из этих романов был роман «Беглец Керем» Ф.Эйвазлы, а второй – «На сером коне» Дж.Баргушада [13; 14]. Из вышеизложенных образцов стало известно, что в современной азербайджанской прозе ситуации использования фольклоризмов не было одинаковым. В прозе фольклор использовали на разных уровнях, в то же время это различие отличалось всегда друг от друга окружающей средой, содержанием, местом.

Вообще, в XX веке в области изучения с научно-теоретического аспекта народной литературы и его взаимосвязи с письменной литературой было проведено много исследований. А это, в свою очередь, имеет большое значение в азербайджанской литературе XX века с точки зрения изучения взаимосвязи фольклорных ценностей с письменной литературой.

Литература

1. Cəlal M, Hüseynov F. XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı. – Bakı: Maarif, 1982. – С.70.
2. Arif M. «Gümüşü, narıncı...». «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 13 oktyabr, 1973.
3. Çəminzəminli Y.V. Əsərləri. Üç cildə. II cild. – Bakı: Avrasiya Press, 2005, 664 səh.
4. Rəhimov S. Aynalı. – Bakı: Azərnəşr, 1959, 221 s.
5. Elçin. Seçilmiş əsərləri, I cild. – Bakı: «Çinar-Çap» nəşriyyatı, 2005, 626 səh.
6. Elçin. Seçilmiş əsərləri, I cild. – Bakı: «Çinar-Çap» nəşriyyatı, 2005, 523 səh.
7. Köçərli F. Balalara hədiyyə. Bakı:, 2012.- 75səh.8. Əfəndiyev R. Seçilmiş əsərləri. – Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 120 səh.
9. Seyidov Y. S. Rəhimovun yarıdcılıq yolu. – Bakı: Azərnəşr, 1978, s. 148.
10. Əbülhəsən Ə. Yoxuşlar. – Bakı: Azərnəşr, 1952, s. 21-390.
11. Cəlal M. Şəfəqdən qalxanlar. – Bakı: Gənclik, 1972, s.3-272.
12. Rəhimov S. Şamo. – Bakı: Azərnəşr, 1949, s.151.
13. Eyvazlı F. Qaçaq Kərəm. I h. – Bakı: Gənclik, 1986, 397 səh.
14. Cəlal B. Boz atın belində. – Bakı: Gənclik, 1970.

ФОЛЬКЛОРНЫЙ И ПОЭТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ НАРОДА СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Охотникова Т.В.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Регион Среднего Поволжья представляет собою огромное количество дисперсных групп, которые находятся в инонациональном окружении и осуществляют межэтническое взаимодействие.

Территория и исторические особенности пространства, социальные практики в этих пространствах, общее историческое прошлое, особенности культуры – это объективные факторы, которые и характеризуют региональную идентичность. Постоянное сближение норм и ценностей, которые меняются вместе с историей и географией социума, гармоничное взаимовлияние на семью, быт, религию, культуру, позволяют не только воспринимать и осознавать свою общность, но и самобытность культуры того или иного этноса, живущего рядом.

Среднее Поволжье – это общество с богатейшим переплетением национальных культур народов. И это богатство традиционных культур многослойно и мозаично. А миром и благополучием народы Среднего Поволжья обязаны единой цивилизации, где каждая национальная целостность дорога всем другим.

Человек в этой цивилизации «есть троичное единство: тело, душа и дух – так и каждый национальный мир рассматривается как единство местной природы, характера народа и его ума»[2, с. 45].

Среднее Поволжье – это территория, которую с древних времен населяют чуваша, татары, удмурты, русские, башкиры, марийцы, кряшены, мордва, потомки исламизированных удмуртов, татароязычные марийцы, удмурты православные, удмурты «язычники» и многие другие.

Оставил глубокий след в языке, традициях и культуре каждого народа многовековой опыт взаимодействия разных вероисповеданий (суннитский ислам, православное христианство, традиционные религии). Проживая долгое время совместно, народом заимствовались и элементы духовной культуры. Можно сказать, что народы Среднего Поволжья – это социум, в пределах

которого идет непрерывный межкультурный диалог – выстраиваются отношения, консолидация, где сохраняются архаические черты в традиционной культуре, но, одновременно, мы видим и моменты культурной интеграции с признаками ассимиляции.

Традиционная культура доступна всем, она демократична, понятна, привлекательна, в основе её – национальные ценности, а система ценностей вечна: дружба, любовь, милосердие, взаимопомощь, честь, достоинство, трудолюбие, вера, отношение к старшим, добро и зло, правда и ложь, горе и радость, мудрость народная, ум и достоинство народа, его историческая память, укрепляющая нравственный обмен и являющийся одеждой его души.

Фольклорный и поэтический образ народа создавался веками: он из земли, из неба, из прошлого. И все, что окружало в природе древних, нашло отражение в словах: устном народном творчестве (половицы, поговорки, загадки, сказки, былины, легенды, мифы, песни и так далее). Мир понимали так, как видели и чувствовали. И все это зашифровывалось. В символах, аллегориях, метафорах.

Национальные ценности, традиции, народные формы культур, в том числе фольклор, обряды, прикладное искусство, праздничная культура – все содержит духовность времени, во всем зашифрована народная философия и народная педагогика. И все это отражается в мировоззрении человеческом и его миропонимании.

Каждый народ видит мир особенно: в этническом, духовном, в быту, в слове (и так далее) и эта особенность написана на его земле. А если земля, небо, прошлое является общим пространством – поликультурным?

Рассмотрим эту проблему.

Фольклорный и поэтический образ народа запечатлен, как мы выяснили, в народном творчестве, литературе, живописи, отражен он и в народных традициях, обычаях, обрядовых действиях, праздничных развлечениях. Обо всем по-порядку.

Фольклор, как устное народное творчество, выполняет и этические нормы народа, подчеркивает лучшие (и худшие) качества народного характера, сохраняет и развивает национальное самосознание.

Создавались народные произведения, которые отражали климатические, экономические, исторические особенности территорий. Именно в них народ и закладывая этические традиции

и нравственные идеалы, которые, в свою очередь, отражали все национальное.

Наиболее глубокие и яркие герои, созданные устным творчеством русского народа: Микула Селянинович, Святогор, Иван-дурак, Петрушка – они всегда побеждают зло и злодеев. В этих образах - интуиция, мысль и чувство. «Добрый молодец» всегда богатырского сложения, с широкими плечами, открытой улыбкой и белокурыми волосами. Он добр, силен, смел в бою, сердечен в любви.

А русская красавица – круглолица, белокожа, румяна, у нее яркие губы, голубые глаза, русы волосы, коса до пят. Движения ее плавны, речь певуча. Она трогательна и преданна, трудолюбива и весела, горе не сгибает её, а счастье не делает её черствой. Эти черты определяют фольклорный и поэтический образ человека [3, с. 32].

Но только ли русского? Эта характеристика и татарского батыра, и башкирской красавицы и так далее и тому подобное.

В фольклоре культурные процессы взаимовлияния, взаимопроникновения нашли свое отражение, но разговор не идет о слиянии народных культур, скорее о толерантности и доброжелательном соседстве людей, представителей разных народов [1, с. 25].

Древность происхождения фольклора, самобытность народной жизни – одна из причин своеобразия поэтического языка фольклорных произведений, которая сохранилась и до наших дней.

Бытовые традиции и обычаи предоставляли возможность народу показать мастерство, блеснуть собственной силой, красотой, проявить остроумие, познакомиться друг с другом поближе, побыть на людях.

Хозяйкам же предоставлялась возможность оставить о себе добрую славу (встретить гостей, накормить, проводить, приветить добрым словом и т.д.)

Народное отношение к одежде тоже говорит о многом: это не только защита от холода и дождя, но и чувство меры (не выделяться не в щегольстве ни убожеством, что одинаково считалось неприличным), доступность, красочность и многообразие. Бережливость к одежде была свойственна – платок, купленный на ярмарке, переходил от матери к дочери. Важную роль у народов Среднего Поволжья играл пояс. Это и хранитель кошелек, на поясе и за поясом хранили оружие, мешочек с

табаком. У женщин к поясу прикреплялся карман, где хранились ключи, лакомства для детей и тому подобное. Пояс был оберегом.

В обрядовых действиях часто использовали пояс и полотенце. Пояс употребляли в заговорах от болезней, дарили его на свадьбы и сватовство (как символ принятого решения, которое изменить нельзя). Пояса и полотенце сопровождали человека от рождения до кончины. На полотенце принимали младенца, одаривали полотенцами родню, украшали стены дома, использовали в похоронных обрядах, а так же полотенце участвует в торжественных встречах гостей. На нем преподносят угощения.

Основой обрядов народов Среднего Поволжья является культ (обожание) сил природы, поклонение солнцу, воде, огню, земле. Вода – это живительная, очистительная и целебная сила. Ещё народ относился к воде, как источнику, питающему почву и растительность, как одному из удобнейших путей сообщения.

У народов Среднего Поволжья было особое поклонение огню: это и свет, и тепло, и солнце, и молнии. Этому всему и посвящались праздники и обряды (весна, лето, осень, зима).

Земля почиталась и была тоже предметом поклонения. На земле клялись (ели землю), брали её в дорогу как амулет (оберег), на землю грешно было даже плюнуть, так как считалось, что это все равно как плюнуть в лицо родной матери.

Нужно подчеркнуть, что народ постоянно помышлял о хлебе насущном, о земле, о земном человеческом счастье. И покровителей (добрых духов и богов) они почитали тоже.

Бог грома и молнии, бог солнца, покровитель скота, богиня воды, плодородия, ткачества и прядения, бог-кузнец, покровитель искусства, бог домашнего очага (и так далее) – был у каждого народа, названия только боги носили свои. Например, верховный бог неба у русских – Ярило, у чувашей – Туро, у марийцев – Юра, у удмуртов – Инмар, у мордвы – Шкай. Поклонение пантеону святых порождали праздники и развлечения. Это и ночь на Ивана Купала, Троицына неделя (русские), Семьк (мари); Науруз, Сабантуй, Чилек, Джиен (татары); Уяв, Акатуй (чуваша) и т.д. и т.п.

Все богатство национального характера, накопленного тысячелетиями, все многообразие культурных традиций предыдущих столетий, отразились и в поэзии, и в одежде, и в праздничной культуре, и в искусстве, и в художественном творчестве народов Среднего Поволжья, тем самым подчеркивая его фольклорно-поэтический образ.

Яркие фольклорные штрихи создавали особый, самобытный колорит: «оптимизм народа, его умение смеяться над трудностями жизни и над самим собой, широко используя озорное и меткое слово (загадка, скороговорка, частушка), а единение природы и человека, любовь к ближнему, вера в светлое и справедливое будущее находило отражение в фольклорных обрядовых традициях. Национальная стихия, мотив вольности, романтический настрой – в песнях, романах [4].

Народы, проживающие в Среднем Поволжье, соединяют в себе оригинальную поэтическую систему, в которой свободно соединяются напевность и живописность, фольклорная обобщенность и сложность индивидуальных душевных движений [там же].

Добро, любовь, справедливость, красота формирует народную истину, народную мудрость, которая находит отражение во всем раннее перечисленном и создает неповторимый фольклорно-поэтический образ народов Среднего Поволжья.

Литература

1. Бакланова Т.И., Стрельцова Е.Ю. Народная художественная культура. – М.: МГУКИ, 2002.
2. Гачев Г. Космо-психо-логос: Национальные образы мира. – М.: Академия Проект, 2007.
3. Лебедева О.В. «Я верю в свой народ...»: Методическое пособие для учителей. – Киров: Кировский пединститут, 1993. – С. 74.
4. <http://www.proza.ru/2010/08/04/660>

АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА: ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Рзасой С.Г.

Институт Фольклора НАНА, Баку

Говоря о мифологии, как о научной дисциплине, невозможно обойти стороной, не затрагивая значения самого термина. Термин «мифология», как известно всем, производный от слова «миф» содержит три смысла:

1. Совокупность мифов (повествований), принадлежащих одной культурно-исторической традиции;
2. Особая форма мировосприятия;

3. Научная дисциплина, изучающая мифы и мифологические системы [10, с. 80].

То есть, в первом случае «мифология» имеется в виду как словесный текст, во втором случае как мышление, отражённое в этих текстах, а в третьем, как научная дисциплина.

Мы, напоминая об этом, учитываем то, что иногда разгорается спор о национальных мифологиях вокруг того, что мифология как «доисторическое» мышление не может сосуществовать в качестве автономной системы в «историческом» сознании современного человека. Мы, конечно, не хотим здесь затрагивать эту проблему, оставляя в стороне тему доклада. Но скажем вкратце, что в диахронном подходе мифология как доисторическое мышление предшествует историческому мышлению. В этом случае, мифология составляет основу исторического мышления и продолжает свое участие в историческом сознании в качестве пережитка. Но синхронный ракурс выявляет мифологию в сознании современного человека как автономную систему, как механизм, готовый к действию в любой момент. Современные дисциплины как психомифология, аналитическая психология и другие исходят от такого тезиса, что мифология никогда не исчезает в сознании, она, находясь в пространстве между сознанием и подсознанием, появляется в наших сновидениях, в видениях невротиков и т.д.

В нашем докладе мы будем исходить от третьего значения термина «мифология», то есть, хотим вкратце рассказать об истории, основных направлениях, актуальных проблемах Азербайджанской мифологии, как области науки и познакомить специалистов с достижениями и новейшими работами в этой области.

Нужно отметить, что история развития мифологической дисциплины в Азербайджане обобщена, как минимум, в трёх работах. Первая из них, является обширным предисловием к сборнику азербайджанских мифов. В этой работе обобщена история мифологической науки Азербайджана и затрагивались актуальные вопросы терминологического и методологического характера [4, с. 5-34]. Отметим, что и в двух последующих работах основные тезисы в качестве концепции историзации Азербайджанской мифологии были взяты от этой первой работы [49; 3].

В Азербайджанской фольклористике историю мифологической науки Азербайджана по традиции принято начинать с трудов великого азербайджанца-востоковеда Мирзы Кязембека, хорошо известного и в Казане. Две работы учёного принимаются в качестве первых профессиональных исследований в области мифологии. Это «Мифология персов по Фердоуси» и «Мифологический словарь» [24]. Хотя трудно говорить о прямых влияниях этих работ М.Кязембека мифологической науки Азербайджана; с одной стороны, его «Мифологический словарь» до сих пор не найден¹, с другой, известная статья М.Кязембека в Азербайджанской фольклористике вошел в научный оборот довольно поздно, где-то начиная со второй половины прошлого века. Тем не менее, эти работы посвящены проблемам восточной мифологии и по тематике напрямую связаны с Азербайджанской мифологией.

Историю мифологической науки Азербайджана можно разделить на три периода:

Первый период начинается с трудов М.Кязембека и продолжается до 70-х годов прошлого (XX) века.

Второй период, набравший оборот трудами Мирали Сейидова охватывает с 70-х годов до конца XX века.

А третий период охватывает современные исследования, начиная с последних десятилетий прошлого тысячелетия (и начала нашего тысячелетия) до наших дней.

Первый период представляется трудами М.Кязембека вместе с работами Ю.В. Чеменземинли, А. Джафероглу, М.Тахмасиба.

Писатель-ученый Юсиф Везир Чеменземинли помимо художественного творчества занимался и проблемами фольклора. В таких работах ученого центральное место занимают темы, связанные со священной книгой огнепоклонников «Авесты» и отражением мировоззрения зороастрийцев в азербайджанских сказках [45; 46; 47].

Проф. Ахмед Джафероглу, эмигрировавший в Турцию после падения Азербайджанской Народной Республики в 1920-м году, стал великим ученым-гуманитаром Европейского масштаба. Он получил докторскую степень в Берлине, затем был членом многих научных учреждений Европы. Помимо основных восточных

¹По сведениям, «Мифологический словарь» М.Кязембека находится в Центральном Государственном Архиве Республики Татарстана.

языков, также владел основными западными языками. Его немалочисленные работы, которых можно считать профессиональными исследованиями по мифологии, охватывающие 30-60 годы прошлого века, напрямую связаны с Азербайджанским фольклором. Исследования Джафероглу касались разных тем фольклора и мифологии. Он изучал тюркские мифологические образы, представления и шаманизм [14; 15; 16]. Как писал покойный исследователь фольклорных трудов ученого Гюльага Гусейнов «труды А.Джафероглы о тюркской мифологии, о мифологических воззрениях и представлениях, в том числе о пантеоне шаманизма и тенгрианства примечательны тем, что они являются профессиональными исследованиями и по методу и по теоретической базе» [13, с. 7].

Мамед Гусейн Тахмасиб, более известный в Азербайджанской фольклористике своим трудом, посвященным Азербайджанским народным дастанам [37], написанным по морфологическому методу В.В. Проппа. Он написал несколько статей по мифологии. Его статьи о легендарных птицах и великане-диве по своему содержанию и охвату материала сейчас представляет немалый интерес [38; 39].

Характерная черта первого периода истории мифологической науки Азербайджана выражается в том, что в это время мифологические исследования велись исключительно в рамках фольклористики и не намечались никакие признаки тенденции отделения мифологии от фольклористики, как отдельная научная дисциплина, имеющая особую задачу, связанную с реконструкцией модели мира.

Это происходит во втором периоде, то есть в трудах профессора **Мирали Сейидова**. М.Сейидов сыграл большую роль в развитии мифологической науки в Азербайджане и своими многочисленными работами, можно сказать, создал эту область науки, дав ей паспорт «мифологии». Хотя термин «мифология» вошел в научный оборот до него, но мифология как особая область науки обособилась и отделилась от фольклористики в его исследованиях и посредством его работ.

Исследования М.Сейидова, начинающиеся с конца 50-х годов составляют особую страницу в истории мифологии. Это обуславливается не только научными достижениями автора, но и тем, что его работы тематически не только мифологического характера. Он занимался этногенезом Азербайджанского народа.

Ученый подходил к этногенезу и мифологии как к неразрывным частям одного целого, то есть этноса и представлял мифологию как мышление этноса, то есть, этногенез которого изучал.

Список мифологических исследований М.Сейидова довольно обширный. Он написал много статей по мифологии. Но все эти работы обобщаются в его основных трёх работах: в монографии: «Источники Азербайджанского мифического мышления», «Размышляя об этногенезе Азербайджанского народа», «Кам-Шаман и общее воззрение на его источники» [34; 35; 36].

Характерная черта мифологических исследований автора была связана с его методом анализа. М.Сейидов применял метод этимологизирования в этих работах. Он брал слово, которое обозначало мифологический образ или понятие, делил его до всевозможных маленьких частиц, пытался найти их лексические значения на древнетюркском лексическом материале [29, с. 151]. То есть, он отождествлял мифологическую функцию исследуемого образа с первичным значением его имени, при этом, оставляя в стороне все его последующие функции и забывал о том, что во время эпохальных трансформаций первое значение имени каменируется и скрывается под другими функциями. Следовательно, первичное значение не может отражать все последующие трансформации.

Главная заслуга М.Сейидова состоит в том, что именно благодаря его работам мифология стала самостоятельной дисциплиной среди гуманитарных областей науки и популярной деятельности 80-х годов.

М.Сейидов не обращал внимание на теоретические исследования проведенные западными авторами и, следовательно, не пользовался их трудами. Он до конца своих дней боролся с паниранистами и мифология в этом смысле была его главным оружием против фальсификаторов этногенеза Азербайджанского народа.

Третий этап в истории мифологической науки зародился именно в русле работ М.Сейидова. А.Аджалов в конце 80-х годов написал, что «цена и конечная цель мифологических исследований заключается в проведении мифологической реконструкции» [4, с. 14]. Думаем, этими словами начинается третий период в мифологических исследованиях. Оно примечательно тем, что молодые исследователи пытаются провести свои исследования с применением новых методологических подходов.

Третий период довольно сложный по своей структуре. В нём выделяются два направления:

Первое – продолжающее старые традиции и все более уходящее от современных нормативов ведения мифологических исследований.

Второе – направление, представители которого применяют новые методы анализа в своих исследованиях.

Между этими направлениями основное разногласие касается двух вопросов:

1. Сторонники старых традиций выступают против применения новых методов, таких как структурно-семантического, психомифологического, семиотического, аналитико-психологического и т.д., кроме сравнительно-исторического. Хотя «сравнительно-исторический» метод, как таковой, так искажался и разъедался в их работах, что уже давно перестал быть «сравнительным» и «историческим», и превратился в декоративный элемент интерьера введений диссертаций.

2. Сторонники старых традиций категорически выступают против нововведённых терминов, довольствуются старыми и изношенными терминами из литературоведения, негодных для мифологических реконструкций, и при этом скрываются под лозунгами борьбы за чистоту родного языка. Приведем один пример. Говорят, что если существует слово «строение», тогда нет нужды пользоваться термином «структура», не зная о том, что слово «строение» как термин выражает расположение пространственных элементов, а «структура» – не только расположение, но и отношение между этими элементами.

Новый этап примечателен и тем, что в исследованиях разные методы, в том числе сравнительно-исторический, применяется не в механическом порядке, при этом, методы и аналитический аппарат, представленный ими находят соответствия с мифологической природой (то есть поэтикой) исследуемой части материи традиционной культуры. В этом плане можно выделить некоторые исследования:

–Покойный **проф. Агаяр Шукюров**, философ по специальности, в своем десятитомнике обобщая мифологии народов мира, в этой основе создал на азербайджанском языке фундаментальную базу мифологической мысли [48].

–Покойный **проф. Азад Небиев** в своих последних работах ввёл в научный оборот концепт «модели Азербайджанского мифа,

формирующегося на основе ядра тюркского мифа» [27; 28]. В его концепции тюркская мифология выступает основной моделью, в структуру которой трансформируются нетюркские мифологические концепты древнего Азербайджана. То есть, это попытка найти место для зороастрийских верований в тюркской модели мира.

–В работах **ак. Камала Абдуллы** эпический код огузского мышления расшифровывается на переходном пространстве между мифом и письменностью [2].

–**Проф. Рамазан Кафарлы** смоделировал концепт «мифологии Азербайджанских тюрков», соединяющий в одной модели общетюркскую мифологию с мифологией древнего Азербайджана [20; 21].

–В исследованиях **Джалала Бейдили (Мамедова)** тюркские мифологические образы были систематизированы по своим структурам и функциям [11; 12].

–**Проф. Рамиль Алиев** положил основу новой страницы в Азербайджанской фольклористике – математической мифологии [5]. В его докторской диссертации тюркская мифология была изучена в ракурсе эпических трансформаций [6].

–Труды **Агаверди Халила** примечательны тем, что в них структура огузского ритуала, отраженная в эпической традиции, восстанавливается по схеме огузского мифа. Ритуально-мифологический подход, с большим стремлением вошедший в научный оборот в Азербайджанской фольклористике в последнее время, является главным методом для автора в восстановлении структуры ритуала [40; 41; 42; 43; 44].

–**В наших** работах был введен в научный оборот концепт «Огузской мифологии», разработаны его теоретические основы, создана новая модификация применения структурно-семиотического метода для реконструкции огузского мифа [30; 31; 32; 33].

Азербайджанская мифология сегодня успешно представляется и трудами **К.В. Нариманоглу** [26], **Б.Абдуллы** [1], **М.Джаферли** [17], **М.Мамедова** [25], **Э.Агаева** [3], **Ш.Албальева** [7; 8], **Н.Курбанова** [23], **А.Исламзаде** [18], **Р.Аллахверди** [9], **С.Караева** [19], **Х.Кулиева** [22] и т.д.

Главный недостаток мифологической науки Азербайджана и в целом фольклористики состоит в том, что нет скоординированного действия с коллегами (мифологами, фольклористами) из тюркских

республик бывшего Союза. После распада СССР научные связи нарушились, и они до сих пор не восстановились. Это положение сильно мешает у нас темпу развития фольклористики. Хотя конференции играют свою позитивную роль в этом деле, но этого явно недостаточно. Нужно поднять на другой уровень форму научных связей между нашими коллегами и научными учреждениями.

Литература

1. Абдулла Б. Поэтика «Книги моего Деда Коркуда» . – Баку: Элм, 1999 (на азербайджанском языке).
2. Абдулла К. От Мифа к Письменности или Тайный Деде Коркуд. – Баку: Мутерджим, 2009 (на азерб. языке).
3. Агаев Э. Мифологическая наука Азербайджана и Мирали Сейидов. – Баку: МБМ, 2008 (на азерб. языке).
4. Аджалов А. Предисловие // Азербайджанские мифологические тексты. Сопавитель, автор предисловия и комментариев А.Аджалов. – Баку: Элм, 1988. – С. 5-34 (на азерб. языке).
5. Алиев Р. Математическая мифология. – Баку: Нурлан, 2008 (на азерб. языке).
6. Алиев Р. Тюркское мифологическое мышление и его эпические трансформации. – Баку: Элм, 2014 (на азерб. языке).
7. Албалыев Ш. Образ Хал анасы: в фольклоре и обряде // Исследования Азербайджанской устной народной литературы: Сб. XX. – Баку: Сада, 2006. – С. 113-122 (на азерб. языке).
8. Албалыев Ш. Образ Хал анасы: в мифе и обряде // Исследования Азербайджанской устной народной литературы: Сб. XXV. – Баку: Нурлан, 2007. – С. 50-72 (на азерб. языке).
9. Аллахверди Р. Календарные мифы и Новруз. – Баку: Нурлан, 2013.
10. Байбурун А.К. Мифология // Свод этнографических понятий и терминов. – Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – С. 80-83.
11. Бейдили (Мамедов) Дж. Тюркский мифологический словарь. – Баку: Элм, 2003 (на азерб. языке).
12. Бейдили (Мамедов) Дж. Система тюркских мифологических образов: структура и функция. – Баку: Мутерджим, 2007 (на азерб. языке).
13. Гусейнов Г. Тюркская мифология в исследованиях Ахмеда Джафероглу // Научные изыскания: XIV сборник. – Баку: Сада, 2005. – С. 6-9 (на азерб. языке).
14. Джафероглу А. Представления о волшебном камне у тюрков // Известия о народном знании. – Истанбул, 1930. – № 13. – С. 1-6 (на турецком языке).

15. Джафероглу А. Пережитки шаманизма в Анатолийском и Азербайджанском детских фольклорах // Сборник «Тюркизм». – Т. I. – Истанбул, 1939. – № 2. – С. 144-149 (на турецком языке).
16. Джафероглу А. Мифологические верования в жизни Азербайджанских тюрков // Сборник «Тюркизм». – Т. I. – Истанбул, 1939. – № 3. – С. 194-206 (на турецком языке).
17. Джаферли М. Дастан и миф. – Баку: Элм, 2001 (на азерб. языке).
18. Исламзаде А. Образ Казан хана в огузской эпической традиции: дисс. на. соис. уч. ст. канд. филол. наук. – Баку, 2013 (на азерб. языке).
19. Караев С.П. Мифологический хаос в Азербайджанском фольклоре: дисс. на. соис. уч. ст. канд. филол. наук. – Баку, 2015 (на азерб. языке).
20. Кафарлы Р. Мифология Азербайджанских тюрков: в 2-х томах. – Баку: Агрыдаг, 2004 (на азерб. языке).
21. Кафарлы Р. Мифология Азербайджанских тюрков (источники, классификация, образы, генезис, эволюция и поэтика): дисс. на. соис. уч. ст. докт. филол. наук. – Баку, 2010 (на азерб. языке).
22. Кулиев Х.В. Архетип «Мудрый Старик» в Азербайджанском фольклоре: дисс. на. соис. уч. ст. канд. филол. наук. – Баку, 2015 (на азерб. языке).
23. Курбанов Н. Мифологическо-космогонические воззрения в Азербайджанском фольклоре. – Баку, 2011 (на азерб. языке).
24. Кязембек М. Мифология персов по Фердоуси // «Северное обозрение». – Т. II, отд. IV. – СПб., 1848.
25. Мамедов М.М. Азербайджанские мифологические тексты: дисс. на. соис. уч. ст. канд. филол. наук. – Баку, 1998 (на азерб. языке).
26. Нариманоглу К.В. Мы сами и наше слово. – Баку: Чинар-Чап, 2005 (на азерб. языке).
27. Небиев А. Мифология Азербайджанских тюрков // Алтайский мир. – Баку, 1997. – № 1-2. – С. 78-85 (на азерб. языке).
28. Небиев А. Азербайджанская мифология // Вопросы фольклористики. – 5-й вып. – Баку, 2002. – С. 6-92 (на азерб. языке).
29. Рзасой С. Из истории исследования огузского мифа: опыт этимологического и историко-филологического подходов Мирали Сейидова // Исследования Азербайджанской устной народной литературы: Сб. XV. – Баку: Сада, 2004. – С. 150-161 (на азерб. языке).
30. Рзасой С. Парадигмы огузского мифа. – Баку: Сада, 2004 (на азерб. языке).
31. Рзасой С. Огузский миф и эпос Огузнаме. – Баку: Сада, 2007 (на азерб. языке).
32. Рзасой С. Мифология и фольклор: теоретически-методологический контекст. – Баку: Нурлан, 2008 (на азерб. языке).
33. Рзасой С. Огузская мифология (метод, структура, реконструкция). – Баку: Нурлан, 2009 (на азерб. языке).

34. Сейидов М. Источники Азербайджанского мифического мышления. – Баку: Язычы, 1983 (на азерб. языке).
35. Сейидов М. Размышляя об этногенезе Азербайджанского народа. – Баку: Язычы, 1989 (на азерб. языке).
36. Сейидов М. Кам-Шаман и общее воззрение на его источники. – Баку: Гянджлик, 1994 (на азерб. языке).
37. Тахмасиб М.Г. Азербайджанские народные дастаны (средние века). – Баку: Элм, 1972 (на азерб. языке).
38. Тахмасиб М.Г. Легендарные птицы // М.Г. Тахмасиб. Статьи. – Баку: Элм, 2005. – С. 7-19 (на азерб. языке).
39. Тахмасиб М.Г. Образ великана-людоеда в Азербайджанской народной литературе / М.Г. Тахмасиб. Статьи. – Баку: Элм, 2005. – С. 20-40 (на азерб. языке).
40. Халилов А. Мотивы связанные с архаическими ритуалами в «Книге Деда Коркуда» // Деде Коркуд. – Баку, 2004. – С. 44-48 (на азерб. языке).
41. Халилов А. Презентационные формулы и архаический жанр «айдым» в «Книге Деда Коркуда» // Деде Коркуд. – Баку, 2004. – С. 59-63 (на азерб. языке).
42. Халилов А. Система номинации в огузском эпосе: ритуальные основы и жанровые проявления // Элми ахтарышлар: сб. ст.). – Баку, 2008. – С. 165-175 (на азерб. языке).
43. Халилов А. Типологические особенности обрядового костра народов мира: в контексте архаического ритуала // Материалы международной конференции «Новруз как праздник мира и благополучия», Ашхабад, 20-23 май, 2013.
44. Халилов А. Архаический ритуал и структурные особенности жанра в огузском эпосе // Второй международный форум «Сохранение и развитие родных языков и культур», Казань, 16-19 октябрь, 2013.
45. Чемаземинли Ю.В. Мир Азербайджанских сказок // Ю.В. Чемаземинли. Произведения: в 3-х томах. – Т. III. – Баку: Элм, 1977. – С. 44-47 (на азерб. языке)
46. Чемаземинли Ю.В. Анализ народной литературы // Ю.В. Чемаземинли. Произведения: в 3-х томах. – Т. III. – Баку: Элм, 1977. – С. 62-73 (на азерб. языке).
47. Чемаземинли Ю.В. Зороастрийские обычаи в Азербайджане // Ю.В. Чемаземинли. Произведения: в 3-х томах. – Т. III. – Баку: Элм, 1977. – С. 82-97 (на азерб. языке).
48. Шукюров А. Мифология: в 10-и томах. – Баку, 1995-2006 (на азерб. языке).
49. Шукюров А. Азербайджанская мифология (из истории исследования) . – Баку: Чырак, 2005 (на азерб. языке).

СЕМЬЯ КАК ИНСТИТУТ СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИЙ КУЛЬТУРЫ ЗДОРОВЬЯ

Савич Л. Е.

*Институт трансфера знаний
Казанского государственного университета
культуры и искусств*

Перспективы развития цивилизации неразрывно связаны с проблемой здоровья, которое является ее качественным показателем, своего рода «социальным барометром».

Понимание здоровья сегодня связывается не только с физиологическим и психологическим пространством, но и воспринимается как социально-гуманитарный феномен и диалектическая функция мировоззрения человека. Современный феномен здоровья предполагает единство телесного, социального и мировоззренческого здоровья. Это характеристика личности, объединяющая общественные, групповые нормы и ценности, явления духовной и экономической жизни человека, определенного общества, конкретного исторического периода, а также способность человека к оптимальному физиологическому, психическому и социальному функционированию.

Изменения, происходящие в российском обществе, выдвигают на одно из центральных мест в жизни современного человека *культуру здоровья* – систему устойчивых социокультурных эталонов, работающих на уровне общественного сознания, уровень образованности людей в сфере их жизнедеятельности, часть видения обществом самого себя и его членов, важнейшую составляющую общей системы культуры.

Культура здоровья - категория, имеющая глубокие исторические и национальные корни. Каждый народ, нация на протяжении столетий формировали свои традиции, особенности укрепления здоровья, обусловленные менталитетом, географическим положением, историческими условиями. Культура здоровья личности является важнейшей качественной характеристикой уровня развития, способом и мерой реализации сущностных сил, способностей. Она предстает в процессе воспитания как преемственное освоение различных сфер жизнедеятельности, что возможно лишь при развитии ее социальной активности. При этом формируется не только потребность в тех или иных видах активности, но и умение их

реализовать, что является одним из основных направлений становления культуры современной конкурентоспособной личности.

Особое место здесь занимает семья, ее уклад, традиции, ценности.

По результатам многочисленных опросов, проводимых Рунетом, темы семьи и брака, духовного и физического здоровья, воспитания детей – среди самых востребованных в Интернете. Уровень гигиенической информированности и грамотности населения при этом настолько низок, что можно говорить о нем, как о факторе, снижающем профилактические возможности самого населения предотвратить элементарные заболевания.

На роль семьи в формировании культуры здоровья указывают 64% учащихся, 33% учителей. При этом 80% респондентов отмечают, что ориентирует их на здоровье мать. Роль отца отметили лишь 48% подростков. И это на фоне преимущественно негативных публикаций в СМИ о роли семьи, в которой родители употребляют наркотики и приучают к ним детей. Отсутствие духовного контакта с родителями приводит детей к раннему сексу, наркотикам, побегам из дома. В связи с семьей остро стоят проблемы нищеты, падения нравственности, насилия. О нормальной семье с позитивным опытом воспитания здоровых детей речь не идет ни в одной из проанализированных публикаций [1].

При этом необходимо иметь в виду, что, по данным социологов здоровья, исторически сложившийся низкий уровень санитарно-гигиенической культуры в российских семьях не обеспечивает детям необходимых навыков заботы о здоровье, родители не формируют чувства ответственности за свое здоровье, личным примером не создают образцов для подражания. Семья как достаточно инертное социальное образование транслирует стереотипы поведения в сфере здоровья, не всегда отвечающие требованиям дня. Кроме того, семья слабо выполняет функции по обеспечению детям необходимого уровня здоровья. Как социальный институт она не получает необходимой поддержки от государства.

Многочисленными исследованиями здоровья, основанными на социокультурном / культурологическом подходе к его анализу, посвященными телу, психике и психологии, психосоциальным и социокультурным факторам, влияющим на здоровье, в целом

здоровью человека как социокультурному феномену доказано, что социальные и культурные факторы могут играть определяющую роль в развитии и лечении болезней. Сюда следует отнести не только искусство и письменность, но также способы жизни, фундаментальные права человеческого бытия, ценностные системы, традиции и верования - то есть все то, что, как, для кого и для чего делали и делают люди, как они воспринимают / оценивают сделанное и каким видят его будущее, что сохраняют, культивируют, изучают и передают следующему поколению. Традиции сохранения здоровья, развития человека и качества жизни занимают здесь особое место.

Культурный контекст конкретной нации и семьи как ее составляющей, исторические особенности ее существования, доминирующие в ней религиозные убеждения, национальные обычаи, традиции, ритуалы, система воспитания, ценностные ориентации, представления о нормативности / девиантности тех или иных видов поведения влияют на здоровье каждого индивида и населения в целом. Именно эти факторы в значительной степени обуславливают уровень здоровья каждого народа и дают представление о взглядах на суть здоровья: в одних обществах выражением здоровья считают долголетие, в других - физическую силу, в-третьих - полноту тела, и т.д.

Культура, по образному выражению Л.П. Гримака [2], есть изначальная терапия человека: усваивая культурные образцы поведения и отношений, человек осознанно или не очень выбирает те нормы, которыми руководствуется в течение жизни.

Отношение людей к своему здоровью является подлинно социально-культурным феноменом и зависит от множества внешних и внутренних факторов, среди которых одним из главных является менталитет человека, формируемый в первую очередь в семье. Усваивая культурные образцы поведения и отношений, человек осознанно или не очень выбирает те нормы, которыми руководствуется в течение жизни.

Используя институциональную матрицу в качестве информационной модели деятельности по формированию социального здоровья, мы исходим из того, что модель может отображать не только элементы действительности, но и процессы их взаимодействия, а также отношения, которые складываются между ними в окружающей среде.

Предлагаемая институциональная матрица, как любая модель, является в первую очередь схемой, то есть имеет определенную степень упрощения не только набора / степеней связей ее элементов, но и их содержания. В связи с этим необходимым сопровождающим матрицу-модель элементом представляется терминологический аппарат, включающий понятия, обеспечивающие не только понимание ее наполнения, но и раскрывающие содержание связей, которые не могли быть прямолинейно на ней обозначены:

- *семья* - социальный институт, характеризующийся определенными социальными нормами, санкциями, образцами поведения, правами и обязанностями, регулирующими отношения между супругами, родителями и детьми, выполняющий функции воспроизводства населения и социализации; одновременно малая социальная группа, члены которой связаны узами родства и/или супружества, общностью быта, взаимной моральной ответственностью и социальной необходимостью, обусловленной потребностью общества в физическом и духовном самовоспроизводстве;



- *государство как система институтов* устанавливает и регламентирует социальные нормы и правила жизни в стране путем законов; государственная политика в сфере здоровья должна реализовываться через систему социальных институтов и соответствующих им учреждений: образование, здравоохранение, средства массовой информации и коммуникации, культуру, др.; особое место в этой системе занимает семья;

- *социальный институт* - исторически сложившаяся форма организации и регулирования общественной жизни (например, семья, религия, образование, здравоохранение, культура, т.д.), опирающаяся на устойчивый комплекс норм (политических, правовых, моральных, религиозных и т. п.), правил, принципов, установок, культурных образцов, привычек, типов мышления и моделей поведения, регулирующих различные сферы человеческой деятельности и организующих их в систему ролей и статусов, образующих социальную систему посредством специальных учреждений;

- *социальная система* – упорядоченное целостное образование, состоящее из множества социальных компонентов, включающее в себя людей, связи, отношения, нормы, идеи, представления и взаимодействия между ними; устойчивая социальная общность (социальная организация, социальная группа), в которой люди, взаимодействуя между собой, оказывают влияние на социальную среду, в свою очередь, воздействующую на последних;

- *социальная сфера* - область жизнедеятельности человеческого общества, в которой реализуется социальная политика государства путем распределения материальных и духовных благ с целью обеспечения прогресса всех сторон общественной жизни, удовлетворения потребностей человека, улучшения качества и уровня жизни, условий труда, быта и досуга; к социальной сфере относятся, прежде всего, образование, культура, здравоохранение, социальное обеспечение, наука;

- *экономика* – институт, организующий деятельность людей, вступающих между собой в отношения производства, потребления, распределения и обмена товаров и услуг; происходящее в экономике оказывает влияние на многие аспекты жизни общества;

- *библиотека* - информационная, культурная, просветительская организация или структурное подразделение организации, располагающие организованным фондом документов и предоставляющие их во временное пользование физическим и юридическим лицам;

- *образование* - один из социальных институтов в системе общественного разделения труда, ориентированный на выполнение двух специфических задач: превращение имеющегося в обществе социально-культурного опыта в достояние всех его членов в той мере, в какой они в нем нуждаются для полноценной и приносящей удовлетворение жизни; формирование у человека способности к

обогащению имеющегося опыта собственным вкладом; специальная сфера социальной жизни, созидающая внешние и внутренние условия для развития индивида в процессе освоения ценностей культуры;

- *здравоохранение* - система социально-экономических и медицинских мероприятий, предпринимаемых государством и обществом с целью организации медицинской помощи, сохранения и повышения уровня здоровья каждого отдельного человека и населения в целом; включает обеспечение доступности медицинской помощи, проведение санитарно-противоэпидемических мероприятий, охрану материнства и детства, социальную защиту населения;

- *культура* - исторически определенный уровень развития общества, система специфически человеческих видов деятельности, создающих духовные и материальные ценности, и возникающая в результате этого совокупность социально значимых идей, символов, ценностей, идеалов, традиций, обычаев, социальных норм и правил поведения, регулирующих поведение и образ жизни, характерный для определенной группы ныне живущих, и передаваемых следующим поколениям (социальная память, культурно-историческое наследие);

- *религия* - социальный институт, включающий систему социальных норм, ролей, установленных обычаев, верований и ритуалов (культов), предписаний, стандартов поведения, организационных форм, основанных на вере в сверхъестественное, сакральное, святое; мировоззрение, поведение индивида, группы, общности, которые определяются верой в существование сверхъестественного;

- *средства массовой информации* - социальный институт, обеспечивающий сбор, обработку и распространение информации (словесной, звуковой, визуальной) в численно большой, географически рассредоточенной аудитории; отличаются обращенностью к массовой аудитории, общедоступностью; распространение массовой информации - неотъемлемая часть массового духовного общения людей (понятие «массовость» определяется не по тиражу, а по критерию «предназначенность для неограниченного круга лиц»);

- *наука* - особый вид познавательной и творческой деятельности, нацеленный на производство, накопление, распространение и использование новых знаний, а также результат

этой деятельности в виде объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире; социальный институт, обеспечивающий функционирование научной познавательной деятельности; область культуры, связанная со специализированной деятельностью по созданию системы знания о природе, обществе и человеке;

- *философия здоровья* - интегративное научное направление познания здоровья человека как самоуправляемой, саморегулирующейся функциональной системы, базирующееся на знаниевой базе и методологии философии, включающей холистический и диалектический, системный и междисциплинарный, антропоцентрический и аксиологический подходы к человеку, его мировоззрению и здоровью;

- *культура здоровья* есть многоаспектная составляющая общей системы культуры, культуры личности и общества, социальный артефакт, система устойчивых социокультурных эталонов, создающихся и проявляющихся на уровне общественного сознания; уровень образованности людей в сфере их здоровья; основывается на органически взаимосвязанных природных, экономических, социальных, культурных и психологических факторах; имеет глубокие исторические и национальные корни;

- *психология здоровья* - междисциплинарная область психологических знаний о причинах заболеваний, факторах, благоприятных для здоровья; объектом ее является здоровая личность, способная приводить в равновесие свои мысли, чувства и действия, справляться с разногласиями в себе;

- *экономика здоровья* - научное и прикладное направление, центральной категорией которого является здоровье работника как особый вид капитала - воплощенные в рабочей силе здоровье, образование, квалификация;

- *педагогика здоровья* - интегративная область теории и практики, имеющая целью формирование в процессах образования и воспитания системы ценностей, мотивации на здоровье, умения самостоятельного решения познавательных, коммуникативных, организационных, нравственных и иных проблем здоровья, в том числе на основе социального опыта решения подобных проблем;

- *социология здоровья* исследует комплекс факторов, связанных с трудом, бытом, отдыхом, образом жизни, способствующих укреплению /разрушению здоровья индивида; объектом изучения являются, помимо здоровья и связанных с ним

категорий, взаимосвязи и взаимодействия человека с социальной средой по поводу здоровья; одно из основных направлений исследований – самосохранительное поведение личности и групп;

- *социальная информация* - совокупность знаний, сведений, данных и сообщений, которые формируются и воспроизводятся в обществе, являются предметом обмена между индивидами, группами, организациями, различными социальными институтами и используются для регулирования социального взаимодействия, общественных отношений и процессов и отношений между человеком, обществом и природой;

- *социальные представления* - идеи, мысли, образы, ценности, знания и практики, разделяемые людьми и формирующиеся в социальных взаимодействиях, прежде всего под влиянием средств массовой информации; являются одновременно результатом коммуникации и служат ее основой, обеспечивая разделяемые коды социального взаимодействия и групповую идентичность; содержат элементы научного знания, поскольку в информационном обществе источником социальных представлений, здравого смысла служат трансформированные научные понятия и теории;

- *коллективные представления* - совокупность символов, идей, традиций, привычек, обычаев, имеющих сходное значение для всех членов социальной общности, вызывающих у них сходные интеллектуальные и эмоциональные реакции, обеспечивающих единство социальной общности, солидарность ее членов; выражаются в моральных предписаниях, юридических нормах, религиозных верованиях, материальных символах и понятиях;

- *институционализованные ценностные образцы* на социальном уровне выступают в виде «коллективных представлений»¹, с помощью которых индивиды ориентируются при реализации себя в качестве членов общества; институционализация ценностных образцов предполагает приведение их в систему, способную действовать в направлении

¹Понятие «коллективные представления» предложено Э. Дюркгеймом для обозначения культурной основы социальной организации. Коллективные представления, по Э. Дюркгейму, обеспечивают групповую солидарность, поддерживая связи между членами данной группы и обеспечивая единство мыслей и действий, передачу опыта от поколения к поколению. Т. Парсонс использует термин при рассмотрении институционализованных ценностных образцов.

интеграции и координации поведения различных индивидов, групп и общностей, возможна при условии консенсуса (полного или частичного) членов общества по поводу ценностной ориентации их собственного общества.

Предлагаемая институциональная матрица, базирующаяся на результатах анализа теоретических основ философии, культуры, психологии, педагогики, социологии, экономики здоровья, призвана обозначить направления и содержание работы по формированию здоровья, взаимосвязи с основными социальными институтами, участвующими в решении названной задачи, содействовать созданию поддерживающей здоровье среды, которая позволяет людям оградить свое здоровье от опасных или угрожающих ему факторов, расширить свои потенциальные возможности и научиться действовать с опорой на собственные силы в сохранении и воспроизводстве здоровья, предоставляет возможности для реального роста и развития.

Литература

1. По: Журавлева И.В. Информированность в сфере здоровья и источники ее формирования // Интернет-конференция на федеральном образовательном портале «Экономика, социология, менеджмент» «Охрана здоровья: проблемы организации, управления и уровни ответственности» 16.04.07 – 15.06.07 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/307975.html>; Журавлева И.В. Отношение к здоровью индивида и общества. – Рос. акад. наук, Ин-т социологии. – М.: Наука, 2006.; Семенова Е.Л. Формирование культуры здоровья подрастающего поколения: проблемы становления и развития: автореф. дис. канд. социол. наук: 22.00.06 - социология культуры, духовной жизни. – Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького. – Екатеринбург, 2004.
2. Гримак Л.П. Культура – изначальная терапия человека // Вopr. культурологии. – 2005. – №10. – С.20–23; № 11. – С.29–34.
3. Савич Л.Е. Библиотечно-информационная деятельность в контексте формирования социального здоровья: теоретико-методологические основы: моногр. – Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та культуры и искусств, 2012.
4. Савич Л.Е. «Здоровье» как феномен культуры и межкультурных взаимодействий (с позиций «Библиотечной валеологии») // Актуальные проблемы психологии, бизнеса и социальной сферы общества: теория и практика. – Т.9. – 2013. – С. 24-27.
5. Савич Л.Е. О библиотечной педагогике здоровья // Библиотековедение. – 2011. – №3. – С. 28-33.

6. Савич Л.Е. Социальное здоровье: культурологический подход: моногр.; Казан. гос. ун-т культуры и искусств. – Казань: Инф. -изд. центр «Культура», 2011.

ГОМӘР БӘШИРОВНЫҢ «ТУГАН ЯГЫМ – ЯШЕЛ БИШЕК» ӘСӘРЕНДӘ ФОЛЬКЛОР МОТИВЛАРЫ

Садекова А.Х.

*Татарстан Фәннәр академиясенең Г.Ибраһимов ис.
Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, Казан*

Әдәбият – фольклор бәйләнешләре фәндә һәрчак актуаль булды һәм шулай дәвам итәчәк. Чөнки әдәбиятның чишмәбашы – халык ижаты. Аңа мөрәжәгать итмәгән язучылар бик сирәк. Яңа заманда бу әсәрләргә яңача куллану очраклары бар. Фольклор персонажлары бигрәк тә жәмгыятьтәгә кире сыйфатларны ачуга ярдәм итә. Бернинди постфольклор дип әйтергә тел әйләнмәгән әсәрләр безнең әдәбият хезинәсендә бар, әле алар арасында моңа хәтле игътибарсызрак калганнары да бар.

Татар совет әдәбияты классигы, халык язучысы – Гомәр Бәширов (1901–1999) дан казанган әсәрләр авторы, китаплары күп тапкырлар басылып чыкты, укучылар арасында алар бик популяр булды.

Аның бүгенге көн өчен бик кирәкле һәм өйрәнергә тиешле әсәре «Туган ягым – яшел бишек» (1967). Бу әсәр – халыкның экологиясенә файда китерә. Г.Бәширов халык жәүһәрләрен халыкка кайтарып, мәңгеләштерде, онытылмаслык гүзәл әсәр язды.

Билгеле булганча, фольклорга һәр язучы үз принципларынан, таләпләреннән чыгып мөрәжәгать итә, халыкчанлыгын уйлый, экзотик элементлар итеп файдалана. «Татар әдәбияты тарихы»ның 5 томында (1967 елда язылган) [5, с. 374–375] повесть турында ярты битлек кенә язма бар. Халык ижаты белән бәйләнеше турында искә алынмый. Әсәрдә язучының туган ягы – Арча якларының халкының тормышы, инде күбесе әйләнеп кайтмас татар халык ижаты, жәүһәрләре, йолалары үсеп килүче бала авызыннан сөйләнә, тасвирлана. Алар аның тормышына үрелеп бара, бик табигый рәвештә, халыкның гүзәл рухи яшәеше укучыны таң калдыра. Повестьтә халык ижаты әсәрләренең, йолаларның хезинәсе тупланган. Әсәр төрки татар халык ижатының яраткан персонажы – матур колын турында язып, башланып китә. Аның

матурлыгы, шаянлыгы баланы гашыйк итә. Ибраһимовның «Алмачуар»ыннан аермалы, бу эсәрдә фажиға булмый кала, колынны базарга илтөп саталар. Эмма бу баланы кайгыға батыра. Ул зур булганчы, биянең тагын бер матур колын алып кайтканын көтә. Хыял тормышка ашмый. Шулай итеп, яшәешнең күнелсез жиле аңа исөп өлгөрә.

Татар гаиләләрендә кышкы кичләрдә кычкырып китап уку матур традиция булып, бу эсәргә дә килеп керә. Мәдрәсәдә укучы абыйсы көйләп укый. «Кыйссаи Йосыф»ны укыганны тыңдыйлар, каһарманны кызганалар. Аны тыңлаучы бала ни өчен әтисе яраткан матур малайны коға салганны аңламый, эмма әнисе бик кайгырып тыңлый. Баланың китапка кызыгуы, китап чире кагылуы, ахырда күп китап укучы булып китүе шунда башлана. Эсәрдә халык йолалары тормыш реалитәләре белән тәңгәл килә. Бала аларны күзалмый, хәтеренә сөндөрә. Язын орлык чәчәргә чыкканда иң беренче очраган кешегә чәчү йомыркасы бирелә. Бу традиция. Аны алган Гыйбаш абый мәкаль белән жавап бирә: «Бәхетленең борын очында бер ашарлык ризык бар», ди. Китапта әйтөмнәр күп. Чәчүгә бодайны тубалга әтисе тутыра да өстенә дистәдән артык йомырка сала. Бер уч бодай сипкән саен бер-ике йомырка барып төшә. Беренче көнне орлык белән күкәй чәчелә. Шулай иткәндә игеннәр уңа, бөртекләре йомырка шикелле эре була дип ышаналар. Әле жиргә магик сүзләр дә әйтәргә кирәк була. Әнисе өйрәткән сүзләренә бала әйтә: «Жир-жир, көчем бир, алты атның көчен бир, алтмыш арба арыш бир».

Авыл баласының үз хозурлары, үзенә яшерен фантазияләре дә бар. Ул эш эшләнгәндә дә хыяллана, бакча себергәндә, мәсәлән, бөжәкләр – коңгыз, камкалар аны серле дөньяга алып китә. Ул үзен алар арасында иң зур, хәтта әкият һәм легенда каһарманы «Алып» дип тоя башлый. Чөнки аның ишеткәне бар икән: Алып батыр урман-кырлардан кесәсендә кечкенә жан ияләре алып кайткан. Әнисенә: «кортлар жыйдым алар жир ертып йөриләр, яшел даланы бозалар» дигән. Карасаң, ул сукасы-ние белән жир сөрүчеләренә алып кайткан, ди. Анасы кире илтөп куярга кушкан, чөнки киләчәктә дөнья шул кечкенә кешеләргә калачак, – дигән.

Татар халкында Алыплар турында легендалар бик күп [3, с. 23]. Калкулыкларны, таучыларны Алып чабатасын каккан жир дип кабул итү бар.

Х гасырда Болгарча ислам тарату миссиясе белән килгән Ибн-Фадлан искииткеч зур гәүдәле кешеләр турында үзенең язмаларында искә ала [4, с. 75].

Авылларда иген уңышы яңгырларның булу-булмавына бәйле. Бер елны көннәр эссе тора, яңгырлар яумый, эсселек. Бер көн мәчет картлары белән мулла яңгыр теләп кырда дога кылып кайталар. Алай да яумагач, картлар яңгыр боткасы пешереп карарга булалар. Гыйбаш абзый халыктан ярмасын, тозын жыеп зур казан белән яңгыр боткасы пешергән. Малай-шалай ботканы ашап бетергәч, «чүлмәкчели» дигән йоланы да үтиләр. Беренче булып бу термин Бәшировта бар. Очраган бер кешене, чиләк, чүмеч белән су алып, коендырырга керешәләр. Коендырганнар юри ачулана-кычкыра, эмма ишетүче юк, баштан ук коендыралар. Хәтта сатучы кызыл малчыларга да элгә.

Күңелле итеп печән өстендәге хезмәт тасвирлана. Бәйрәмчә киенгән хатын-кызлар ирләр чапкан печәнне таратырга төшә. Балаларны, яланаяк йөрмәгез, еланга басарсыз, дип кисәтәләр. Миңнисаның әнисе елан әфсенен өйрәтә.

*Чәңки-чәңки, чәңки жылан,
Чәңки башлы кара жылан,
Агым суда раван жылан,
Атам-анам хакы өчен
Кузгалмый гына ят, жылан [2, б. 92].*

Ләкин әнисенә елан килеп чыккач, әтисе аны тиз үтерә. Чөнки кара елан агуы бик куркыныч, ул әфсен әйтеп тормый.

Балалар уеннары турында да әсәрдә матур язмалар бар. билгеле, хәзер инде ул уеннар уйналмый, автор XX гасыр башында үзе уйнаган уеннарны теркәп калдыра. «Без уника кыз идек»не такмагын көйләп уйныйлар:

*Без, без, без идек,
Без уника кыз идек.
Базга төштек – май ашадык,
Келәткә төштек – бал ашадык,
Бер тактага жыелдык,
Таң атканчы юк булдык.
Кап-та коп, Якуп!*

Авызны йомып «мм...» дип сузалар. Көлөп жибэргән малайга жэза билгелилэр. «Кем түбәсенә төште?». – Сөләйман абзыйлар түбәсенә ди, уйламыйча, малай. – Анда ничә кеше? – Алтау! Китер маңгаенны! Кызлар бик тырышып шык та шык маңгайга чиртэлэр.

Аннан пәке кадаш, чүпләм таш, качыш уеннары уйнала.

Гомәр Бәшировның бу эсәрендә халык ижатында яшәп килгән барлык жанрлар диярлек күпмедер искә алып үтелә.

Татар халкының үзенчәлекле жанры – бәетләр дә урын алган. Ул татар халкының бик таралган жанры. Тормышта булган төрле фажигаләргә, сирәк кенә көлке хәлләргә дә багышлана [1, с. 5]. Г.Бәшировның фольклорчы галим булуы да кайбер жанрларның эсәрдә жанлануына ярдәм иткәндер. Борынгы бәет «Хан кызы»н кунак кызы алдырганда жырлыйлар. Закир абый башлап жибәрә. Ни кызганыч, үч итеп, кермәгәннәр капка урлыйлар. Гомәрнең апасы күрше авыл егетенә чыга бит. Хурлыктарны, элек үткән аулак өй бәетләрен искә алалар: Әхмәтжаннар капкасы урлангач, көн саен алар турысыннан жырлап узалар:

*Әхмәтжанның атлары
Улак төбөн кимерә;
Әхмәтжанның кызлары
Хур булдым дип тилмерә.*

Кызларга нык элэгә. Әмма малайның апасы хур ителми, капканы күрше мунчасына терәп куйганнар икән, анда күршеләр бикләнеп калган, ишетеп, барып алалар. Апа белән энесе, шатланып, кочаклашалар.

Бала мэдрәсэдә укый башлагач дин сабагын бик тырышып өйрәнә. Мэдрәсэдә, ял иткәндә «Сак-сок» я «Науруз бәете» дә яңгырый («Жиде кыз бәете»):

*Мэдрәсэдән качтык без,
Пэрдәбезне ачтык без.
Ничә карья кичтек без
Науруз мөбәрәк бад.*

Укуга омтылган кыз балалар гыйлем эстәү өчен егетләр булып киенеп, мэдрәсэдә укыйлар, төрле газаплар күрәләр, фаш булалар.

Нәүрүз яңа көн дигән сүз, төрки һәм иран халыкларында яңа елны каршылау бэйрәме – 21 март. Бэйрәм вакытында шул вакыйга

белән бәйле шигырьләр, йола жырлары башкарылган. Язны каршылау, күнел ачу бәйрәме. Татар халкында исә әйтеп киткән «Җиде кыз бәете дә» «Нәүрүз» көенә әйтелгән [6, с. 252–253].

Әсәрдә «Кыз сату» бәете дә бар. Ятимә кыз, гүзәл Мазлуманы жәннәсә бер явыз карчыкка сатып, биреп жибәрә. Авыл халкы аны бик кызгана, әмма нишләсән. Алып китәләр кызны.

*Унҗиде кыз чыгып киттек, урыннар юк ятарга,
Без мескеннәрне озаттылар, базарларда сатарга.
Персиян мылтык корадыр, ак куяннар атарга.
И әткәм, оят кирәк газиз кызыңны сатарга.
Хайван саткан барыш ник тай
Күп кыз җыйган башыгыз.
Кемгә генә төшәр икән безләрнең күз яшебез [2, с. 313].*

Әсәрдә бәеткә хас ситуация фажигале барса да, ахыры уңай була. Бер акыллы хатын өйрәтеп, поездда явыз карчыкка йокы үленә салып, чәй эчерәләр. Шулай качалар. Мазлума авылына кайта, Иж-Буби мәдрәсәсенә укырга китәргә була.

Безнең «Бәетләр» томында да бу темага әсәрләр бар – «Кыз сату бәете», «Хәמידә бәете» [1, с. 159, 162]. Жанр шундый фажигале әсәрләрне туплый. Г.Бәширов исә бу хәлләрне кечкенә бала йөрәге аша үткәрә.

Әсәргә кергән, аның тукумасын баеткан, тормышчан иткән бик күп жырлар, әйтемнәр, мазәкләр бар. Апасының туй күренеше, зур, матур сабантуй бәйрәмнәре китапка халык тормышын ямьләндереп, татар авылының үзенчәлекле тормышын тасвирлый. Халыкта әкият жанры яши. Мәдрәсәдә иң оста әкият сөйләүче Тургай Әхмәте.

Әкиятчегә иң әйбәт урын бирелә, шәкертләр, өнсез булып, батыр егет мажараларын тыңлыйлар.

Язучы халык ышануларын да әйбәт белә, урманлы-сулы жырләрдә сихерле урыннар да бар. Менә кечкенә каһарман ат сакларга барырга тиеш. Аның бик курыккан урыны – чүнник турысы. Чөнки ул тирәләрдә өрәк шаяра, дип әйтәләр. Берәүләргә ак кәфен киеп, я кара мәче булып чыга, ди. Мондый ышанулар барлык татар авылларында да бар. Әсәрдә малай атка атланып, караңгыга калып, юлга чыга. Малай курка, ат та дерелди. Бер соры нәрсә күренә, атка сугыйм дигәндә: «Рәнжетмә хайванны», дип, Сабит абзый кычкыра, ул умартачы карт. Малай учак янына барып

житкәч: «Сине өрәк кумадымы?» – дип сорыйлар. «Сабит абый очрады», – ди малай. Сиңа ничә яшь?, диләр. 10 тула – ди. Сораучы: Димәк, сиңа Әрнәкәй карчык очраган. Сабит карт булып күрәнгән. Әрнәкәй карчык балаларны бик ярата торган булган. Аның өрәге балаларга тими, ди. Закир абый өрәк барлыгын жөпли дә, дәвам итә. Әрнәкәй карчык бөтен авылга кендек әбисе булган. Аны малга кызыгып үтергәннәр. Аның 18 яшьлек бик матур кызы булган, Фатыйма исемле. Аны да үтергәннәр. Ә үтергәч, бар акчалары өч сум 50 тиен генә булган.

Малайга Әрнәкәй карчык та, кызы да куркыныч булып түгел, бик тә кызганыч [2, с. 197–199] булып тоелганнар.

Малайлар һәм егетләр күңел ача, бәрәңге ашы, я кырын ятып, күргән-белгәннәрен сөйли. Шүрәле дә бар, дип әйтәләр.

Авыл халкының тормышы авыр хезмәт белән, жырлар, бәетләр, риваять, әкиятләр белән, туйлар, сабантуйлар үткәреп, яздан-көзгә, көздән-жәйгә талгын гына ага. Шулай итеп, патша төшкән катлаулы заманга килеп житәләр. Тормыш-рәвеш кискен үзгәрә. Халык ижаты да, аның яшәеше шактый үзгәрешләр кичерә. XX гасыр әдәбиятында Гомәр Бәширов эсәрәндәге фольклор-әдәбият бәйләнешләре искиткеч байлык тәшкил итә.

Әдәбият

1. ТХИ. Бәетләр. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1983.
2. Бәширов Г. Сайланма әсрләр. – Т. III.: Туган ягым – яшел бишек. – Казан, 1966.
3. Закирова И. Эпическое творчество периода Золотой Орды: мифологические и исторические основы. – Казань, 2011.
4. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана, о его путешествии на Волгу – в 921-922. – Харьков: ХГУ, 1956.
5. Татар әдәбияты тарихы: 6 томда. – Т. 5. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1989.
6. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек. – Т. II. – Казан: Мәгариф. – 2009.

ХЫДЫР ИЛЬЯС КАК ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЫШЛЕНИЯ: КОНТЕКСТЫ ВЕРЫ, РЕЛИГИИ И ФОЛЬКЛОРА

*Сайилов Г.
Институт Фольклора НАНА, Баку*

В азербайджанском фольклоре существуют разные предания связанные с Хыдыр Ильясом. Повторяющиеся, иногда даже опровергающие друг-друга эти предания, указывают на недостаточное изучение этого образа в фольклоре, по сей день. Смотри с этого ракурса фольклор не только исследует национальную и народную культуру и обращается к предмету исследования и аналитической функции других наук, а больше сохраняет традиционную культуру в себе представляя систему сравнения. Фольклор, если своими корешками и корнями связывается с прошлым, то ветками и порослями разветвляется до наших дней и будущего. «Хыдыр» происходит от арабского слова «хидр», «хадр» и используя на нашем языке как «Хызыр» означает зеленое. Некоторые авторы считают, что сухое место где сидел Хызыр превратилась в растительность и в связи с этим его так назвали. Цитата приведенная нами из «Месневи» указывает на то, что Мовлана тоже был согласен с этой мыслью: «обратившийся к живому выпьет с источника природы как Хызыр» («Месневи», т.6, полустишие 6) [1]. Как выяснилось, глубоко интересовался образом Хызыра также Джалаледдин Руми, и описывая его в Шерифи-Месневи поделился вышеупомянутыми мыслями. Образ Хызыра встречается не только в творчестве Мовланы, а украшает собой красочные полустишия Хагани, Н.Гянджеви, Физули, Насими, Небати, Фирдовси и др. классиков. Отмечается также наличие этого образа в самом центре доисламских культур. С самых начальных культурных времен до наших дней он сохранил свою сакральную позицию в системе веры многих народов.

Некоторые исследователи считают что за культом Хызыр стоит вошедший в первичные культуры, Бог растительности, с первобытных религий. Помимо этого, еще распространена мысль о том, что Хызыр вошел в ислам с эпоса «Гильгамеш» или он Илья из Библии.

В священном Курани-Шериф имени пророка Хызыр нет. Есть только версия о том, что только в суре Кахф, связанной с пророком Муса (а.с.) говорится о пророке Хызыр. Некоторые считают Хызыра пророком, но есть и версии о том, что он просто святой. А отсюда вывод, что эта святость выше чем пророчество. Потому, что именно он был наставником пророка Мусы. Как известно с аятов Корана учил его всему. Если здесь имеет место святость то она должна быть выше пророчества. Возможно, люди, во времена когда еще не полностью сумев отречься от старой веры,

предполагая, что отношения между Аллахом (СВТ) и слугой должны создаваться только через какую-нибудь священную силу, создали образ Хызыр. Возможно эта вера связана с непросвещенными верами. Тем не менее, с познанием Корана стало известно, что, Аллах (СВТ) создает отношение с пророками с помощью ангела Габриэль. Но в преданиях Хызыр описывается ни как ангел, а как человек. В фольклоре Хызыр приводится со многими образами. Во времена когда хотели ослабить ислам идеологически, особенно, в эпоху сектантства Хызыр заменяли с Хазрет Али. В суре Кахф Корана рассказывается такая история. Пророк Муса забрав с собой одного молодого человека ходил в место где соединились два моря. «Однажды Муса сказал своему юному другу»: «Пока не дойду до слияния двух морей не отступлю от своего похода, буду ходит годами». Как дошли до слияния двух морей обе забыли об этой рыбе. Находив дорогу, рыба направилась к морю» (Кахф 60-61). Они уходят оставив еду, которую взяли с собой, как провизию, на берегу моря. А возвращаясь не могут найти сушеную рыбу. Рыба ожив вошла в воду. А пророку Мусе именно это и надо было: «Это и было то, что мы хотели» сказал Муса. Они возвращаются по своим следам» (Кахф 64). Судя по преданию так как эта вода была животворной, рыба ожила.

По другому Хыдыр Ильяса в азербайджанском фольклоре называют Хыдыр Зинде Баба (дедушка). Придумали ему даже могилу. Могила, на горе Бешбармаг, на территории Сиязанского района называется почтенным святилищем. По-видимому, через некоторое время, вечная жизнь доисламского периода, судя по принципу нет после исламской науки вечно живущей слуги, закончилась. До ислама Хыдыр живет вечно, но Хыдыр, который, в Исламе, достигает Божья присутствия.

Почтенное место под названием святилище Хыдыр Зинде, слева от шоссе на дороге Баку-Куба, на территории *Сиязанского* района, на горе Бешбармаг. Эта территория в народе принимается как могила пророка Хызыр. Таким образом, захотевшие посетить пророка Хызыра и воздать ему должное в своих молитвах обращаются сюда. Останки древних построек сохранившихся по сей день, а также, пещеры дают основания на то, что эта вера испытанная веками, дошла до наших дней. Значит, наши предки тоже сочли это место святым, посещали любя и построили там мечеть, с целью поклонения. Так как слово *Зинде* означает живой, в переводе с арабского, то выражение *Хызыр Зинде* переводится как

– *Живой Хызыр.*

Эта народная этимология, творчество. В Азербайджане существуют десятки преданий связанных с Хыдыром. Вернемся к миссии наставничества Хызыра.

Встречают Хызыра в том же месте. Пророк Муса проявляет желание обучиться науке у него: «Встретили одного из моих слуг (Хыдыра). Мы ему дарили благодать из нашего присутствия, обучили его науке. «Чтобы найти право подчиниться тебе научишь меня тому, чему учили тебя» сказал Муса Хыдыру (Кахф 64-65). Интересно то, что эта воля – наука, которая не давалась еще никакому пророку. В Коране говорится, что он, (Хызыр), говорит Мусе, ты не сможешь потерпеть, а тот обещает быть терпеливым: «Ты не сможешь терпеть то чего я сделаю» сказал он. «Как терпеть то чего не знаешь?» «Дай Бог увидишь какой я терпеливый. Не буду перечить тебе» сказал Муса. (Кахф 67-69). Но по ходу событий выясняется, что пророк Муса не смог потерпеть.

Хызыр пророку Мусе: «Если подчинен ты мне, то пока я тебе что-либо не скажу, не спрашивай у меня ничего» (Кахф 70) говорил. Но пророк Муса не смог выполнить это условие. Он каждый раз удивляется поступкам Хызыра и спрашивает их причину. После третьего события Хызыр говорит ему, что пора расстаться.

Первое событие происходит так: они садятся в один корабль и Хызыр прокалывает корабль. Пророк Муса удивляясь задает ему протестующий вопрос: «Ты проколол корабль с целью утопить людей? Ты совершил ужасный поступок» сказал Муса (Кахф 71). Пророк Хызыр заявляет, что он нарушил условие. А пророк Муса просит прощения. «Я разве не предупреждал тебя, что ты не сможешь потерпеть то, что я сделаю» сказал Хыдыр. «Не осуждай меня за забытые мной вещи, а за этот поступок мой не наседай на меня» сказал Муса (Кахф 72-73).

Через некоторое время они по дороге встречают одного мальчика и Хызыр убивает ребенка. Пророк Муса опять опрашивает его. Наконец они доходят до одного города и Хызыр поднимает падающую стену. Пророк Муса напоминает, что мог бы взять плату за сделанное дело. Пророк Хызыр говорит ему, что пришло время расстаться и объясняет ему причину своих поступков: «Этот корабль был кораблем работающих на море нескольких бедняков. Я захотел испортить его. Потому, что их

сзади преследовал один повелитель, насильно отнимающий у хозяина каждый исправный корабль» (Кахф 79).

Второе событие, про которого спрашивал пророк Муса, не потерпев, это убийство ребенка. А это Хызыр объясняет так: «Что касается этого мальчика, то его родители набожные, бедные люди. Мы побоялись, что этот ребенок вовлечет своих родителей к распущенности и богохульству. Попросили Бога, чтоб он дал им ребенка намного чище, намного милосерднее того». Хызыр здесь имел в виду, что этот ребенок будет противником в будущем. А он предотвратил его тиранию над родителями и набожными. Естественно, откровением. Простолюдинам и пророку Мусе, его убийство кажется немного неприемлемым. Но интересно то, что далее говорится об «оживлении» двух детей убившим одного ребенка, Хызыром: «А та стена, что ты видел принадлежала с проживающим в городе двум мальчикам-сиротам. Под ней была их сокровищница. А отец их был очень хорошим человеком. Аллах захотел, чтоб сироты достигли совершеннолетия, а потом как благодать от Аллаха выкопали свои сокровища. Я не сделал это все своевольно. Это и есть толкование поступков на которых не хватило у тебя терпения» (Кахф, 82). Поразительно то, что с точки зрения пророка Мусы поступок Хызыра кажется гнетом но из этого растолкования выясняется, что он также как и другие пророки, натура милосердная и великодушная. Не возможно увидеть мотивы поступков Хызыра рациональным мышлением. Потому, что у происходящих, в каждодневной жизни, событий наряду с видимыми есть также и невидимые стороны. Превосходство Хызыра в том, что он знает эту невидимую сторону. В суре Бакара Корана говорится: «Судьбой вам предназначена ссора но вы презираете ее. Порой ненавидите полезное для вас, а иногда полюбите вредное для вас. Вы не сможете знать это, это может знать Аллах» (Бакара 216). Наука, которому учил Хызыр пророка Мусу, называется ладун или батин. Говорят, что из-за данной избранным людям Богом этой науки, они бывают наделены знанием вдохновенного исчезновения. Конечно же, в мере дозволенной Богом. Знавший эту науку заранее чувствует результаты будущего и ведет себя на этом основании.

Есть про Хызыр очень много текстов и в Исламе.

В некоторых хадисах рассказывается о бессмертии Хызыра, говорится, что он доживет до Судного дня. И в народе эта вера широко распространена. Выражение – «Каждую ночь прими как

Кадыр (Преопределение), и каждого пришельца прими как Хыдыр» доказывает это. Простые набожные люди верят в то, что Хызыр идет навстречу с людьми стариком в лохмотьях, испытывает их, люди которые, относятся к нему с уважением, как положено истинному верующему, приобретают выгоду, но люди которые приняв его за старика нищего игнорируют несут убыток. Вывод из этой фразы – к каждому человеку нужно относиться с вниманием. Есть люди, которые думают, Хыдыра нет в живых. Они так считают исходя из некоторых аятов Корана. Например, в суре Али Имран говорится о том, что сколько бы пророков не жили но нет версии об их вечной жизни: «Только один единственный Посланник Мухаммед. До него были, ушли послы» (Али Имран 144). Помимо этого есть выводы с аятов означавших, что каждая душа смертна: «Каждая душа познает смерть. Мы испытаем вас злом, добром. И в итоге вернетесь в наше присутствие» (Анбия 35); «Каждая душа познает смерть. В конце вернетесь в наше присутствие» (Анкабут 57).

Считается что, веры в Элиджу у евреев, святому Георгию у христиан имеют роль в формировании народной культуры.

Суфисты считают Хызыры не просто святым, а пророком. Говорят Хызыр был наставником, а пророк Муса его последователем. Он показывается людям с седой бородой, добрым лицом, высоким а иногда грязным и больным. Помимо этого, есть версия о том, что Хызыр помогает утопающим в море. Отсюда и произошла поговорка: «Зачем я сажусь в корабль, чтоб еще и Хыдыр Ильяса позвать». В Книге Моего Деда Коргуд Хызыр показывается как «Хызыр на сером коне» и помогающим людям в трудные моменты. В разделе «Сын Дирсе хана Бугач» говорится о том как Хызыр помогает раненому Бугачу и показывает пути исцеления: «Парень опять сказал: Мама, не плачь; не бойся, от этой раны мне нет смерти. Хызыр на сером коне являлся ко мне и три раза погладил мою рану. Сказал: «Нет тебе смерти от этой раны. Горный цветок с материнским молоком твое лекарство». О бессмертии Ильяса и Хызыра говорится и в «Месневи»: «Как Ильяс и Хызыр стой столько сколько Земля стоит, пусть с твоей милостью Земля превратится в Небо» (Месневи, т.е, полустыше 188). Еще есть такая версия, что Хызыр помогает попадавшим в трудное положение на суше, а Ильяс на море».

Существуют очень много фольклорных и этнокультурных событий связанных с Хыдыром. Праздник Хыдырнаби, дни Хыдырнаби, свадьба Хыдыр наби и др.

Праздник Хыдырнаби сезонный праздник отмечающийся в середине Серого месяца (февраля), в вечер адна самого близкого дня (четверг) к четырнадцатому числу, каждого года. Несмотря на празднование этого праздника, ныне, как исламский, на самом деле никакого отношения к Исламу не имеет. Судя по преданию о происхождении этого праздника Хыдыр Наби уходящий пить животворную воду, в темный мир, в смысле, пророк Хызыр, в этот вечер адна вернулся обратно, в светлый мир. Есть еще одна версия, что после этого дня приходит первый вторник, из известных четырех, вторник ветра. Обычно накануне этого праздника дует ветер и люди со словами «Дует ветер Хыдырнаби», «Почувствовался ветер коня Хыдырнаби, и сам в пути» привлекают внимание к переменам природы. Прибавлялась вода к рекам, после праздника Хыдырнаби, осенью уменьшившись плохо влиявших на работу мельниц и по этой причине запас муки тоже можно было молотить только после этого. Есть еще и третья версия о том, что это время начало нового года по албанской церкви. В смысле, четырнадцатое число начало нового года по истории албанской церкви, просто мусульмане приняли время праздника не в тот день, а в самый близкий день адны. Очевидно, что вечер адны (четверг) является праздником у мусульман. Здесь снова вспоминается народ о принятии ислама, которого говорил Гизироглы в присутствии Алп Арслана. Мы можем предположить, что праздник хыдырнаби, отмечающийся как сезонный праздник, после принятия христианства, несмотря на согласование с ритуалами этой религии, сохранил статус «новогоднего праздника». А после принятия Ислама этот праздник потеряв статус «новогоднего праздника», исламизировался, нося в себе просто имя одного из пророков. Путь, по которой проходил этот праздник, доказывает, что этот народ, о котором говорил Гизироглы, является, аборигеном, живущим на этой земле, сохранившим свой генетический праздник.

Хочу отметить и то, что самое большое количество преданий связанных Хызыром распространено в Азербайджане. Нет ни одного уголка нашей страны, где бы не было ни одной темы о Хызыре.

Литература

- Дж. Руми. Месневи. – Т. VI: полустишие 127. – Стамбул, 1999.
Курани-Керим, Мадина, X. 1430.
Курани-Керим, Мадина, X. 1430.
Курани-Керим, Мадина, X. 1430.
Хююрамкызы А. Азербайджанский обрядовый фольклор. – Баку, 2002.
Калафат Й. С Хз. Хызыра до Султан невруза. – Анкара, 2011.
Гаджиоглы М. Кто что сказал в Орузмане. – Баку, 2009.
Якуб П. Край святых Куба. – Баку, 2012.
Джафарзаде А. Древний праздник народа. – Баку, 1989.
Абдуллаев Б. О зимних и летних обрядах. – Гобустан, 1984. – № 2.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ТЮРКО-ТАТАРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ДУХОВНОСТИ ЗОЛОТООРДЫНСКОГО ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ МАХМУДА АЛ-БУЛГАРИ «НАХДЖ АЛ-ФАРАДИС»)

Сайфетдинова Э.Г.

*Центр исследований истории
Золотой Орды им. М.А. Усманова, Казань*

Конфессиональная политика в Золотой Орде сегодня становится все более популярной темой среди современных историков, занимающихся данным периодом. В научный оборот вводятся все новые исторические и литературные источники способные пролить свет на религиозную ситуацию в Золотой Орде. Неоднократно подчеркивается, что мусульманство не являлось единственной религией бытовавшей в то время на территории золотоордынского государства.

«В результате встречи ислама, имеющего более чем трехсотлетнюю историю в этом регионе, с различными религиями и верованиями в Золотой Орде создалась своеобразная ситуация для особого пути межконфессионального взаимодействия и определила своеобразие распространения ислама, который в период 40-50-х гг. XIII в. Отнюдь не был господствующей религией» [1].

Наряду с исламом среди населения Золотой Орды были приверженцы и других верований. Но, тем не менее, с середины XIV века, ислам закрепил свою позицию в качестве официальной религии. С принятием ислама при Узбек-хане все более активизируется миссионерская, проповедническая деятельность. Как отмечает В.Л. Егоров: «В правлении Узбека Золотая Орда достигла своего пика военной мощи и политического авторитета среди других государств. В ее культурном развитии был сделан несомненный рывок, позволяющий говорить о зарождении и развитии собственной золотоордынской культуры, как в сфере духовной, так и материальной» [2]. Все это отражается и на характере золотоордынской литературной традиции, которая стала пропагандировать исламские догматы с целью популяризации мусульманства среди населения Золотой Орды.

Вопрос о развитии и распространении арабско-персидской религиозной книги в духовной культуре Золотой Орды средневекового тюрко-татарского общества остается не изученным до настоящего времени. Это оправдывается тем, что для реконструкции религиозных предпочтений средневекового тюрко-татарского общества необходимо знание традиций религиозно-богословской арабской письменности и литературы, опыта классификации мусульманских учений, а вместе с тем владение знаниями об истории татарской литературе, языке, культурной среде.

Важной особенностью средневековых литературных произведений является то, что в них почти нет граней между своими и переведенными произведениями, они дополняют друг друга, взаимопроникают. Средневековые авторы могли свободно пользоваться имеющимися материалами устного письменного творчества известных поэтов Востока, часто пользовались готовыми блоками предшествующей литературы, при передаче сходных или близких понятий, предметов и явлений использовался определенный круг образов.

Нами ранее было проведено локальное изучение литературного памятника «Нахдж ал-Фарадис» («Путь в рай») Махмуда ал-Булгари, написанного в 1357-1358 гг. в Золотой Орде. В данном источнике зафиксировано 19 книг арабо-персидской религиозной литературы: «Масабих ас-сунна» («Святильники сунны») Хусейна ал-Багави [3], «Ат-та'аруф ли мазхаб ахл ат-тасаввуф» («Введение в суфийское учение») Мухаммада ал-

Калабазы, «Машарик анвар ан-набавийа мин сихах ал-ахбар ал-мустафавийа» («Восход светочей из достоверных летописей избранных») ас-Сагани [4], «Нисабул-ахбар» Абу ‘Аля ал-Ауши [5], «Кензул-ахбар» («Сокровища преданий») Мухаммада б. Башрави, «Шихабул-ахбар» ‘Абдуллы ал-Куда‘и, «Ал-Мабсут» ас-Сарахси, «Ихйа ‘улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере») Абу Хамида ал-Газали [6], «Ганбиятул-гафилин» («Пробуждение беспечных») Абу Лейс ас-Самарканди, «Ал-Джами ас-Сахих» («Достоверный сборник») ал-Бухари, «Сахих» («Достоверный сборник») Муслима ан-Нишапури, «Джами ас-Сахих» Абу ‘Иса ат-Тирмизи, «Муснад ан-нас» Шабган б. Махди, «Гафсир» Абу-Ма’али б. Ахмад б. Мухаммад ал-Исфахани, «Мужтала» Зайнуллы Имамат Фирдауси, «Кашшаф ‘ан хакаиқ ат-танзил» («Раскрывающий истины откровения») Джаруллы аз-Земахшари [7], «Кутал-кулуб фи мусалалатул махбуб» («Пища сердец») Абу Талиба ал-Макки [8], «Магази» («История пророка Мухаммада после хиджры) Вақыйди, «Магази» Мухаммада Катйба.

«Одно лишь перечисление авторов этих трудов наглядно демонстрирует о степени осведомленности автора в области богословско-теологической литературы. В то же время анализ источников, вовлекаемых в круг интересов Махмуда ал-Булгари, поможет раскрыть характер распространения, развития трудов восточных философов, ученых в поволжском регионе и их роль в формировании общественной мысли XIV в.» [9, с. 35].

Определенно эти книги имели хождение на территории Золотой Орды, уже после утверждения ислама в рамках государственной религии, поскольку произведение «Нахдж ал-Фаридис» было написано в 1357-1358 гг.

Раскрытие религиозной литературы мусульманского Востока позволит определить основные религиозные предпочтения охарактеризовать тенденции для изучения истории региональных мусульманских обществ.

Это, прежде всего сборники хадисов: «Масабиқ ас-сунна» («Светила Сунны») Хусейна б. Масгуда Абу Мухаммада ал-Фарра ал-Багави, «Мусаннаф Нисабул ахбар ли тазкират ал—ахьяр» ‘Али б. ‘Осман б. ал—Тими ал—Ауши, «Машарик ал-анвар» («Восход светочей») Хасана ас-Сагани, «Сахих» Муслима ал-Кушайри, «Сахих» ал—Бухари, «Джами» («Джами ас-Сахих») Абу ‘Исы ат-Тирмизи, «Шихаб ал-ахбар» Абу ‘Абдалла ал-Куда‘и.

Тафсиры: «Ал-Кашшаф ‘ан хака’ик ат-танзил» аз-Замахшари «Тафсир» ал-Исфахани.

Научно-богословские трактаты: «Ихйа ‘улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере») Абу Хамид ал-Газали, «Ганбхил—гафилин» Абу-л Лейс ас-Самарканди, «Ал—Мабсут» ‘Абдуллы ас—Сарахси, ал-Вакийди «Китаб ал—Магази» («История Мухаммада после хиджры»).

Суфийская литература: «Ат—га‘аруф ли мазхаб ахл ат—тасаввуф» («Введение в суфийское учение») Абу Бакра ал—Калабази, «Кутул—кулуб» Абу Талиба ал—Макки

Как показали наши поиски, некоторые из рассмотренных произведений имеются в книгохранилищах Казани. Из сохранившихся в Казани книг, уникальными являются список «Масабих ас—сунна» имама ал—Багави, датированный 1358 г. и список «Сахих» Муслима, датированный 1456 г., что подтверждает популярность среди прослойки татарской интеллигенции книг религиозно—дидактического характера.

В архивах библиотек в наибольшем количестве сохранились списки «Сахих» ал—Бухари. Более того, и в наши дни этот сборник остается одним из самых авторитетных в мусульманском мире, отдельные части книги ал—Бухари «Сахих» были переведены на русский язык.

Невероятный подъем интеллектуальной жизни в Золотой Орде наблюдается при ханах Мухаммаде Узбек-хане (712–742/1312–1341), Джанибек-хане, их преемников и Токтамыш-хане (778–797/1376–1395).

Махмуд ал-Булгари имел золотоордынские корни и проживал, согласно его нисбе, в таких городах как Болгар, Сарай, Кардар, которые считались научными центрами Золотой Орды. По этой причине это сочинение требует к себе внимательного отношения не только в качестве лингвистического материала, но и источника по истории культуры Золотой Орды.

Многие историки отказываются включать средневековые литературные сочинения золотоордынской эпохи в список источников по истории Золотой Орды, в частности, по истории развития суфизма и религиозной ситуации в золотоордынскую эпоху. Однако следует напомнить, что «Нахдж ал-Фарадис» построен по такому же принципу как и многие средневековые религиозно-дидактические сочинения мусульманского Востока, в частности. «Воскрешение наук о вере» Абу Хамида ал-Газали.

Сочинение ал-Газали часто цитируют при оценивании роли суфизма в средневековом мусульманском Востоке. Так, и «Нахдж ал-Фарадис» может стать важным пособием для раскрытия основных этапов развития религиозной ситуации в Золотой Орде [10; 11].

Отмеченная в последние годы исследователями ценность «Нахдж ал-фарадис» в качестве источника по истории научно-образовательных центров Золотой Орды сделала актуальной задачу его источниковедческого исследования. Полный перевод книги на русский язык станет гарантией того, что оно станет доступной, достоверной и удобной настольной книгой для исследователей.

Литература

1. Измайлов И.Л. Принятие ислама в Улусе Джучи: причины и этапы исламизации // Ислам и власть в Золотой Орде. Сб. ст. / Под ред. И.М. Миргалеева, Э.Г. Сайфетдиновой. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. – С. 98.
2. Егоров В.Л. Узбек (?-1342) // Исторический лексикон XIV-XVI века. – Книга 1, 2. Энциклопедический справочник. – Т. 2. Под ред. Осипова Ю.С. – М.: Наука-Интерпериодика, 2004. – С. 550.
3. ал-Багави Хусейн б. Масгуд. Масабих ас-сунна. – Каир: Ал-матбага ал-хайрия, 1901 (на араб. яз.)
4. ас-Сагани. Машарик ал-анвар мин сихах ал-асар. – Каир: Матбуга ал-шагада, 1913.
5. ал-Ауши Али б. Осман б. Мухаммад. Нисаб ал-ахбар. – Казан, 1908.
6. ал-Газали Абу Хамид. Ихйа улум ад-дин – Каир: Ал-матбуга ал-гамира ал-шарафийа, 1910.
7. аз-Замахшари Абу Касим. Кашшаф ан хакаик ат-танзил. – Каир: Ал-матбуга ал-гамира ал-шарафийа, 1925.
8. ал-Макки Абу Талиб. Кут ал-кулуб фи мусаллалатул махбуб. – Каир, 1896.
9. Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. – Казань, 1999. – С. 35.
10. Сайфетдинова Э.Г. Дифференциация суфизма в Золотой Орде (на примере произведения Махмуда ал-Булгари.
11. «Нахдж ал-Фарадис») // Ислам и власть в Золотой Орде. Сб. ст. / Под ред. И.М. Миргалеева, Э.Г. Сайфетдиновой. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2012. – С. 128.

ТРАДИЦИОННЫЕ БАШКИРСКИЕ БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ (АЛГЫШ)

Саяхова З.И.

*Стерлитамакский филиал
Башкирского государственного университета*

Башкирские благопожелания («алгыш») являются особым жанром фольклора. Башкирский народ издревле верил в магические свойства слова и считал, что все сказанное им обязательно сбудется. Поэтому в благопожеланиях, которые часто адресованы не только близким, но и чужим людям, отражается искренняя доброта, милосердие народа. За многовековую историю своего существования башкирский народ создал чрезвычайно богатый фонд благопожеланий, позволяющих понять национальный колорит, духовный мир, культуру, нравственные нормы, психологию народа, его взгляд на мир. Башкирские благопожелания («алгыш») – это небольшие по объему речевые формулы, используемые в речевой практике в функции пожелания, благословения человека по какому-нибудь поводу: сборы в дорогу, новоселья, женитьбы, рождение ребенка, оказание услуг, начинания, события, посвящаются различным событиям, знаменательным датам. Они являются специфической особенностью речевого этикета башкир, вежливости, в семантике которых заложены такие черты народного характера как приветливость, доброжелательность, уважение, почитание, толерантность, милосердие.

Башкирский алгыш имеет определенную структуру и звучит в контексте определенных поводов, церемоний и обрядов в соответствии с традиционными нормами. Как правило, в них указывается причина, послужившая поводом для выражения добрых чувств. Далее следует добрые пожелания от чистого сердца, обрамленные в яркие и лаконичные формулы-клише.

В башкирских благопожеланиях используются различные языковые средства выразительности: устойчивые обороты, образные словосочетания, эпитеты, словесные повторы, сочетания различных видов рифм и словосочетаний, которые создают особый стихотворно-мелодический ритм.

С точки зрения семантики в языке часто употребляются назидательные, свадебные, прощальные, благодарственные, в

функции просьбы, пожелания здоровья, пожелания богатства, событийные благопожелания.

В назидательных благопожеланиях ярко выделяются такие составные части воспитания, как нравственное, умственное, трудовое, физическое.

Гыны булһын батырҙың! (Пусть будет статным батыр!)

Намысы булһын батырҙың! (Пусть будет честным батыр!)

Тәүфиҡлы бул! (Будь благочестивым!)

Шәфкәтле бул! (Будь милосердным!)

Мөхәббәтле бул! (Будь приятным!)

Много благопожеланий посвящено вступающим в брак, молодоженам, невесте, входящей в дом.

Туйығыҙ котло булһын, нигезегеҙ ныҡлы булһын! (Пусть свадьба ваша принесет счастье, пусть фундамент ваш будет крепким!)

Котло булһын туйҙар, берҙәм булһын уйҙар! (Пусть свадьба принесет счастье, помыслы будут едины!)

Кушағыңа кушылып, кыуышы бул, киленсәк! (Вместе со своим женихом построй шалаш, невестушка!)

Котло аяғың менән ин! (Принеси в дом удачу!)

Значение благопожелания, связанное с речевым этикетом башкир ярко выражается в жанре плача (сеңләү):

*Өлкәндәргә кайҙа ла
Хөрмәт күрһәт, киленсәк.*

*Кеселәргә кайҙа ла
Үрнәк күрһәт, киленсәк,*

Казаның каҫмаҡлы булһын.

*Һыйырың баимаҡлы булһын,
Умырғаның май булһын,*

Тулгатканың бай булһын.

Старшим повсюду

Прояви уважение, невестушка.

Младшим повсюду

Будь образцом, невестушка.

*Пусть котел твой всегда будет
полным,*

*Пусть у коровы твоей будет
телка,*

*Пусть на твоём столе всегда
будет масло*

Дитя твое будет богатым.

Прощальные благопожелания употребляются как одобрение, благословение человека перед дорогой.

Юлығыҙ уңһын! (Пусть дорога будет удачным!) Юлдарыңа Хызыр Ильяс юлдаш булһын! (Пусть будет тебе спутником Хызыр Ильяс – ангел-спаситель!) Хәйерле юл! (Доброго пути!) Ак юл һиңә! (Светлая дорога тебе!) Иҫән-һау әйләнеп кайт! (Возвращайся живым и здоровым!) Сәфәрең уң булһын, иҫән йөрөп, иҫән кайт! (Пусть путешествие будет удачным, возвращайся здоровым!) и др.

Благодарственные благопожелания, как правило, употребляются в знак благодарности за доброе дело, услугу, в ответ на доброе, теплое, сердечное отношение и выражаются такими речевыми формулами, как *рәхмәт яугыры (большое спасибо), рәхмәт төшкөрө (большое спасибо), алланың рәхмәтендә булғыры (пусть бог будет милосердным к тебе), мең рәхмәттәр һеҙгә, мең рәхмәт яуһын (тысячи раз спасибо вам), рәхмәт яқты йөзөгөҙгә, рәхмәт якшы һүзегеҙгә (спасибо светлому лицу, спасибо добрым словам!) и др.*

Благодарность, адресованная детям выражается такими устойчивыми этикетными формулами: *Зур үҫ (расти большой), аҗыллы бул (будь умницей!), бәхетле бул (будь счастливым!).*

Благопожелания употребляются в речи с целью взбодрить, вдохновить, поддержать человека. В башкирском языке существуют специфические благопожелания, связанные с важными и приятными событиями в жизни людей. Благопожелание рыбаку: *Котло булһын мурзаң, балык төшиһөн зурзан! (Пусть морда (рыболовная снасть) принесет удачу, пусть рыба крупная попадается!)*

- Уртаҡ булһын, мырҙам! (Пусть будет пополам, братец!)

Благопожелание пчеловоду: *Сологоң котло булһын, күс артынан күс ҡунһын! (Пусть борть будет удачным, рой за роем прививается!)*

Благопожелания скотоводу: *Һыйырың һөтлө булһын! (Пусть корова твоя будет молочным!) Кәзәң дебетле булһын! (Пусть коза твоя будет пуховым!)*

Забойщикам скота: *Һуғымығыҙ һимеҙ булһын, ите татлы булһын, йөҙөгөҙ яқты булһын!* (Пусть ваш скот, (предназначенный на убой) будет откормленным, пусть мясо будет вкусным, лицо ваше будет светлым!)

- *Бергә булһын!* (Пусть будет и вам!)

- *Әйткәнең килең! Иҫән-һау ризыҡка яҙһын!* (Пусть сбудутся твои пожелания! Пусть будет здоровой пищей!)

Строящему дом, новоселам: *донъяң котло булһын, эсендә тыныслыҡ булһын, таҙалыҡ, иҫәнлек булһын!* (Да будет счастлив ваш дом, будет покой и здоровье!), *иҫән-һау, бергә-бергә йәшәргә яҙһын!* (Да удастся вам жить здесь вместе и в здравии!)

Помощнику, мастеру, оказавшему услугу: *Кулыңдан ҡыуан!* *Аяҡ-кулың һыҙлауһыҙ булһын!* (Пусть руки твои тебя радуют! Пусть ноги и руки не знают болезни!), *оҙон ғүмерле бу!* (Желаю долголетия!).

В башкирском языке широко используются благопожелания адресованные близким, друзьям: *тыныс йоҫо!* (Спокойной ночи!) *Ашығыҙ тәмле булһын!* (Пусть еда будет вкусной или приятного аппетита!) *Тәмле төш күр!* (Сладких тебе снов!)

Дарящему человеку говорят: *бай бул, бар бул!* (Будь богатым, живи в достатке!)

Надевшему новую одежду: *кейемең котло булһын, йылы тәнеңдә туҙһын!* (Пусть одежда принесет удачу, носи на здоровье!), *котло булһын, иҫән-һау кейеп туҙҙырырға яҙһын!* (Пусть принесет удачу, носить и износить на здоровье!).

Перед началом и завершением какой-либо трудовой деятельности: *Кулдың кеүәтен бир!* (Пусть руки будут сильными, крепкими!), *уң ҡулдан, һул ҡулдан – котло ҡулдан!* (С правой руки, с левой руки – с удачливой руки!), *Кулыңдан ҡыуан!* (Пусть руки твои радуют тебя!).

Закончив трапезу, хозяевам говорят: *балаларыңдың игелеген күр!* (Пусть доведется увидеть добро от своих детей!), *өҫтәлегез һый-хөрмәттән өҙөлмәһен!* (Пусть ваш стол ломится от

угощений!), *бай булығыз, бар булығыз!* (*Будьте богаты и здоровы!*).

Тем, у кого родился ребенок адресуют такие благопожелания: *оҙон гүмерле булһын!* (*Пусть живет долго!*), *тәүфиҡлы булһын!* (*Пусть будет благонравным!*), *ата-инәһенә тиң булһын!* (*Пусть будет достойным своих родителей!*).

Таким образом, благопожелания у башкир направлены на подбадривание собеседника, на создание у него хорошего настроения, на оказании положительного воздействия на эмоции собеседника, они должны быть искренними и уместными. Они разнообразны и широко употребляются в различных речевых ситуациях. Благопожелания («алгыш») дают возможность познать все стороны жизни башкирского народа.

МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ УДМУРТИИ

Сапожникова В. Г.

*Удмуртский республиканский
социально-педагогический колледж, Ижевск*

Важное место в хоз-ве удм. крестьянина занимали разнообразные неземледельческие занятия: охота, рыболовство, пчеловодство, к-рые, утратив свое главенствующее значение, еще долго служили важным подспорьем.

Исследователи 18 – 19 вв. отмечали наблюдательность и искусство удм. охотников, прекрасно знавших повадки зверей и птиц. Промышляли белок, зайцев, выдру, куниц, бобров, лис, норку, волков и медведей, охотились на рябчиков, тетеревов, куропаток. Охотились с собакой, устраивали облавы. Орудия лова были разнообразны: луки и стрелы (пукыц, нькл); капканы; захлопывающиеся ловушки (кечкор, нальк), клетки, тенета (казь), ловчие ямы. На птиц устанавливали силки из конского волоса, из веток и прутьев, ловушки из колосьев и мелких досок. Ружья были у немногих. Пушнина рано приобрела тварный характер.

Обилие рыбы в реках стимулировало занятие населения рыбной ловлей. Промышляли и ценную рыбу: стерлядь, судака, хариуса. Рыболовные снасти изготовляли сами. Ловили крючками (визнан), бреднями (калтон), переметами, сачками, сетями (чилеп,

сак, сеть). Устраивали самоловные снасти: морды, верши (мурдо), иногда для этого перегораживали небольшие речки. Ночью ловили рыбу с лодки острогой (шибоды). Места рыбного лова так же, как и охотничьи и бортные угодья, порой закреплялись за отдельными семьями, группами родственников. Рыболовство имело в основном домашний характер.

Составной частью традиц. хоз-ва У. были ремесла и промыслы. Для У. были характерны в основном лесные промыслы: рубка леса и заготовка древесины (У.-«ламшаны» заготавливали корабельный лес), смолокурение, углежжение, деревообработка, а также мукомольный, извозничество и др. Отхожие промыслы большого развития не получили. Распространенными занятиями женщин были прядение, вязание, вышивка и ткачество. Образцы тканей свидетельствуют о высоком искусстве мастериц. Ткани для нужд семьи полностью были домашнего производства, часть тканей шла на продажу, удм. холсты ценились на рынке.

В Удмуртии с 18 в. сложилась развитая металлург. и металлообр. промышленность (Ижевский, Воткинский и др. заводы), однако У. использовались лишь на вспомогательных работах, непосредственно на производство не допускались. В настоящее время Удм. республика имеет мощный промышленный потенциал. Здесь производится каждый 3-й в стране мотоцикл и редуктор, 90 % охотничьих ружей, около 10 % автомобилей и много др. продукции. В металлургич., машиностр-й, лесной, деревообр-й, нефтедобывающей, легкой и пищевой пром-ти – всюду сейчас трудятся У., рабочие, инженеры. Однако большинство У. по-прежнему занято в с.-х. пр-ве, к-рому в республике всегда отводилась второстепенная роль. В развитии хоз-го комплекса Удмуртии отчетливо прослеживаются диспропорции: республика долгое время была заложницей военно-промышленного комплекса, оборонной пром-ти. Первоочередной задачей оптимизации хоз-го механизма явл. конверсия, определение приоритетных направлений.

Социальная организация У. характеризуются значительной архаичностью и консерватизмом. Основной социальной ячейкой традиц. удм. общества была поземельная соседская община (бускель), делами к-рой управлял совет (кенеш). Вся структура удм. общины была пронизана родственными отношениями, имела общее имущество, земельный надел, вела совместное хоз-во, жила на одной усадьбе. При разделе (яна потон) соблюдался принцип

как минората, так и майората. Отделившиеся селились по соседству, образуя родственные гнезда (бкляк, иськавын), сохранялись нек-рые элементы общего хоз-ва (бклячные поля, гумна, бани), широко использовалась родственная и соседская взаимопомощь (веме), когда была необходима кооперация большого числа рабочих рук.

Населенные пункты (гурт) У. располагались в основном цепочкой вдоль рек, вблизи родников. До сер. 19 в. удм. гурты застраивались без улиц: каждый родственный коллектив строился вокруг родовой усадьбы, образуя кучевую планировку поселений. Во 2-й пол. 19 в. согласно правительственным указам внедряется уличная планировка. Приверженность традиц-й структуре поселений при этом выразилась в том, что родственники селились по соседству, образуя улицу или концы с патронимич. названием. Исторически сложившимися типами поселений у У. были деревни, села, починки.

Для удм. поселенй в прошлом хар-но наличие общественных строений: общинных складов с резервными запасами зерна, родовых святилищ. У реки в ряд стояли бани, общие на три-четыре семьи каждая, в нек-ром отдалении от усадеб располагались гумна. Общими были и колодцы. В селах были церкви, торговые лавки, волостные учреждения, школы. Все улицы завешались изгородью с полевыми воротами, к-рые создавали замкнутое пространство поселения и играли существенную роль в традиц. быту.

Облик поселений в сов. период заметно изменился. Они перестраивались по новой планировке с выделением административно-общественного центра, включающего админ-е помещения и здания культурно-бытового назначения, животноводческих комплексов и производств-х мастерских. Новые улицы застроены типовыми домами. Все поселения радио- и электрифицированы, во многих есть водопровод.

Во 2-й пол. 20 в. изменились внешний вид и внутр. планировка домов. Их как и прежде больше строят из бревен, однако все чаще используются кирпич и бетон. Фронтоны, наличники окон и ворота украшают пропильной и накладной резьбой и полихромной раскраской. Просторные дома разделяются на комнаты, многие имеют застекленные веранды, заменившие в качестве летних спален кеносы. Кирпичную печь с плитой ныне ставят устьем к боковой стене, в к-рой прорубают окно, а позади печи оставляют проход из прихожей на кухню. Есть дома с паровым отоплением.

Стол чаще стоит не в углу, а в простенке между окон у фасадной стены. Мебель фабричная, лишь на кухне некоторые оставляют лавки. Интерьер в целом напоминает городскую квартиру. Традиц. стиль в убранстве жилья сохраняется у немногих (2 %).

Одежду У. шили из домашних материалов: холста, сукна, овчины. В традиц. одежде выделяют северный, южный варианты, к-рые в свою очередь подразделяются на ряд локальных костюмных комплексов, отличающихся деталями покроя, орнаментами, украшениями, отдельными предметами. Североудм. жен. костюм нач. 20 в. состоял из белой холщовой туникообразной рубахи (дэрем) с прямыми рукавами с ластовицами с треугольным или овальным вырезом на груди, закрываемым съёмным вышитым нагрудником (кабачи). Поверх рубахи надевали холщовый белый халат (шорт дэрем) с короткими рукавами. Подпоясывались тканой или плетеной опояской и передником (азькышет) без грудки. У южных У. к этому времени белая одежда сохранялась лишь в качестве ритуальной, для всех остальных случаев шили дэремы из пестряди, расширяющиеся к низу и оканчивающиеся оборкой. Рукава к кисти сужались. Грудь рубахи украшали аппликацией из кумача и цветных ситцев. На рубаху надевали сшитый в талию камзол или безрукавку (саестэм). Передник южные У. шили с высокой грудкой. Теплой верхней одеждой были полушерстяные и шерстяные кафтаны (зыбын, дукес, сукман) и шубы (пась, шуба). Обувь – узорные чулки, вязаные (пыдвыл) или сшитые холщовые носки (чуглэс), лапти (кут) с узорными шерстяными оборками, башмаки (ката), валенки (гын сапег). Праздничные кафтаны и шубы шили отрезными по талии и со сборками, будничные – неотрезными и без сбор., но приталенными.

В наст. время муж. костюм полностью утратил нац. своеобразие и заменился костюмом промышленного производства. Женщины южных районов шьют себе удм. дэремы из современных фабричных тканей на кокетке, с широкими оборками, с воротником и манжетами, к-рые носят с однотонными вышитыми передниками. На голову повязывают платок, на ногах туфли с капроновыми чулками. Это праздничный наряд женщин и девушек южных районов. Сохранившуюся домотканую одежду и традиц. украшения надевают на свадьбу и для выступлений на концерте. Большинство соврем. У. носит одежду городского типа, покупая ее в готовом виде.

Духовная культура удмуртов. С переходом У. в православие древние аграрно-магические обряды испытали его заметное влияние. В конце 19 в. их проведение чаще приурочивалось к дням церковных праздников, напр.: к рождеству, крещению, пасхе, троице и др. Постепенно и названия традиц. удм. праздников были заменены церковными или использовались наравне с ними. При этом в содержании они сохранили существенную часть дохристианской народной обрядности.

В дни зимнего солнцестояния, называемого вождыр, отмечали праздник толсур. На него назначали свадьбы, приглашали гостей. Характерными элементами этих дней были ряженье и гадания. Завершался период обрядом проводов всяких злых духов-вожо (вожо келян). Весело праздновали масленицу. Ее характерные черты – валяние в снегу, катание на всевозможных средствах с гор, на лошадях по улицам, на прятке во дворе, чтобы конопля длинной росла. Обрядами отмечали весеннее пробуждение природы и начало года земледельца. Распустившимися ветками вербы ударяли слегка весь скот, чтобы он плодился, клали ветки в коробка, в к-рых утки и гуси высиживали птенцов. Разнообразные обряды связаны с великим четвергом: на ночь на столе оставляли хлеб, соль, к дверным и оконным косякам прикалывали можжевеловые или рябиновые ветки, клали металлические предметы, очерчивали металлическим предметом двор, утром мылись в бане, прыгали во дворе через костер, окуривали помещения, окликали и пересчитывали скот. Устраивали веселье по поводу вскрытия реки (йк келян) и в честь первых проталинок (гуждор шьд). Самый важный праздник – гырыны потон или акашка, позднее пасха – посвящался началу весенней страды. В ряде южных районов помнят еще приуроченную к этому дню обрядовую мелодию, к-рую пели один раз в год. В разных местах акашку отмечали от 3 до 7 дней, каждый из которых имел свое название и обрядность. В эти дни сначала парни, затем девушки отмечали свое совершеннолетие. Завершению весенне-полевых работ и распустившейся зелени посвящали праздник, называемый в разных местах гербер, гужем юон, куарсур. Проводили обряды благодарения (бусы вксь) и народные гуляния. В засушливое лето выполняли магический обряд вызывания дождя (зор курон). Праздники осеннего цикла посвящены приготовлению каши и хлеба из нового урожая (выль лдук), окончанию уборочных работ (сфзьыл юон), началу забоя скота (выль шьд). Нек-рые развлечения

приурочивались к определенным праздникам (игры с яйцами – в пасху, качели – от пасхи до троицы, ряженье – осенью в святки), другие – песни, пляски, игры – были неотъемлемой частью любого праздника.

С древности развито декор.-прикладное искусство: керамика, изделия из кости, бронзовые украшения. Фрагменты вышитых изделий найдены в могильниках 9 – 12 вв. В 19 в. вышивали на холсте шерстяными, гарусными, шелковыми, х.-б. нитками, мишурой. Традиц. узор геометрический. В цветовой гамме преобладали насыщенные, темные тона, полученные благодаря природным красителям. Пользовались небольшим количеством цветов, часто контрастирующих: красного, черного, коричневого на белом фоне. Вышивка южных У. под влиянием тюркояз. соседей в конце 19 в. стала более полихромной. Характер орнамента и композиции рисунка зависели от типа одежды, ее назначения и локализации узора. Наиболее хар-е традиц. вышитые изделия – рукава женских рубаш и съемные нагрудники – кабачи. Традиц. вышивка ныне утрачена, ее образцы явл. достоянием музеев.

В устном нар. творчестве – мифы о возникновении земли, человека, различн. животных, предания о древней истории народа, богатырях-родоначальниках, сказки, пословицы, поговорки, загадки. Начиная с загадок о человеке, постепенно расширяли тематику: загадывали о предметах, находящихся дома, во дворе, в деревне, поле, в лесу, о природных явлениях и небесных телах. Главное место в фольклоре занимало песенное творчество (кыр'ан, мадь, крезь). У. более всего выражал себя в песнях, складывая их по разным поводам. В литературе зафиксированы ритуальные песни охотника и пчеловода, у сев. У. – специальные похоронные мелодии (ватон крезь). В разных локальных традициях свои свадебные, рекрутские, солдатские песни. Есть сиротские песни о несчастной доле. Молодежь распевала лирические, игровые, плясовые песни. С песнями встречали и провожали гостей, или обменивались как подарками. По нар. представлениям, человек, умеющий говорить, должен и петь. В то же время бытовало мнение, что искусство пения – это печать несчастного человека.

Одной из форм совр-го бытования фольклора явл. деят-ть многочисленных фольклорных коллективов, организация фольклорных вечеров и республиканских фольк-х праздников.

Наряду с официальным христианством, у У. длительное время сохранялись самобытные формы религиозных воззрений, к-рые группировались вокруг семейно-родовых и аграрных культов. Семейно-родовые культы подразделялись на культ семейно-родовых святынь и культ предков, типологически соответствующие материнскому и отцовскому роду. Культ семейно-родовых святынь проявлялся, гл.обр., в почитании родового или семейного святилища воршуда (быдньым или покчи куа). Еще в нач. столетия в каждой удм. деревне и почти в каждой семье был свой воршуд. Воршудом У. называли разные религиозно-мифологические комплексы: 1) родовую или семейную святыню, хранившуюся в святилище-куа (чаще всего это особая воршудная коробка, с ее содержимым – символической моделью мира), священным считался также очаг; 2) божество-покровителя рода или семьи; 3) совокупность идей, обрядов, связанных с ним; 4) зоо-, орнито- или антропоморфное изображение божества; 5) особый знак – дэмдор, обозначающий принадлежность к данному воршуду, к-рый обычно носили женщины вместо креста; 6) экзогамное объединение родственников, имеющих одного покровителя-воршуда. Зафиксировано около 70 воршудов. В честь покровителя-воршуда устраивались регулярные моления. Культ предков наиболее ярко проявлялся в погребальном ритуале и обычаях родовых и семейных поминок.

В период господства вульгарного атеизма под лозунгом борьбы с культурной отсталостью и замкнутостью беспощадно уничтожали традиционные институты У., многие священные места были разрушены, служители культа и даже участники молений объявлялись врагами народа, кулацкими элементами со всеми вытекающими последствиями. Религия У. приобрела почти подпольный характер, стала своеобразным «языческим сектантством», деформировалась в сознании народа.

Специфика удм. религии на соврем. этапе хар-ся приобретением особо сложных форм синкретизма, где причудливо переплетаются не только элементы собственно религии (христианства, ислама – в зоне активного противостояния к-рых постоянно находилась религия У.), но и фрагменты несистематизированных научных знаний. Появляются своеобразные спекуляции на науке, полужнании. Модными становятся обращения к народной, природной языческой религии.

В конце 1980-х гг. возросло нац. движение У., вызванное усилением нац. самосознания, либерализацией соц.-политич. жизни в стране. Инициатором выступил «Клуб удмуртской культуры» (создан в 1988 г.), на базе которого возникло «Общество удмуртской культуры» (1989 г.). В 1991 г. создана Всеудмуртская ассоциация «Удмурт кенеш» во главе с президентом, в 1992 г. – удмуртская молодежная организация «Шунды» («Солнце»).[2, с.1]

Литература

1. Владыкин В. Материальная культура удмуртов [Журнал]. – Ижевск: Авторское, 2014.
2. Христолюбова Л. Духовная культура удмуртов [Журнал]. – Ижевск: Авторское, 2014.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕАТРАЛИЗОВАННОГО ТВОРЧЕСТВА¹

Саттарова Л.Ф.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

В настоящее время остро стоит проблема сохранения и ретрансляции культуры и её ценностей. А также возрастает интерес населения страны к своей истории, искусству, фольклору, зрелищной культуре; современный человек тяготеет к визуальным формам коммуникации, более того, стремится сохранить, отстоять культурную самобытность.

Фольклор - одно из важнейших проявлений духовной культуры. Значимой ролью фольклора является утверждение ценностей традиционной культуры в современном обществе. Необходимо создать культурное пространство в современном обществе для функционирования фольклорного наследия. В этой связи представляется важным изучение фольклорного театра как средства этнокультурного развития подрастающего поколения, деятельность которого направлена на сохранение традиций фольклорного театрального искусства; приобщение к

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-01-18054 «Обрядовая культура татар Заказанья: традиции и инновации».

художественному творчеству населения страны на примерах театральных традиций народов.

Фольклорный театр как вид искусства и как форма социальной общности способен помочь участникам коллектива в этнической идентификации, создавая особое духовное пространство для сохранения и развития народных традиций. Именно это определяет актуальность разработки научных основ деятельности фольклорного театра в условиях современности. Театр - это вид искусства, помогающий раскрыть противоречия времени, где объединяются самые различные жанры сценического искусства. В процессе театрального действия события разворачиваются во времени и пространстве.

Фольклорный театр - действо выполняет следующие социальные функции: это связь социокультурной действительности с явлениями прошлого, осознание народом этнического родства в существующих культурных традициях, укрепление культурной идентичности народа, его духовности и исторической памяти, а также формирование идей, способствующих духовному совершенствованию человека и общества, возрождению национальных культурных практик. Фольклорный театр выполняет познавательные задачи, информирует о причинах и следствии исторических процессов. Отметим коммуникационную функцию, которая способствует взаимопониманию, общению, обмену информацией, совершенствованию форм трансляции традиционных ценностей.

Этнокультурное воспитание как целостный педагогический процесс передачи подрастающему поколению традиций, социальных норм и культурных ценностей этноса является неотъемлемой частью процесса становления личности человека, оказывает влияние на его социальное, духовное, нравственное, психическое и физическое развитие.

Фольклорное театральное искусство в настоящее время привлекает к себе всё большее внимание. Причина этому – оживленный интерес к истокам народной культуры.

Ученые, занимающиеся изучением этого явления, отмечают, что фольклорный театр на протяжении многих веков играл важную роль в духовной жизни русского народа, откликался на злобу дня, был неотъемлемой частью праздничных народных гуляний еще в начале XX века.

«Народные актеры не были профессионалами. Это были

знатоки и любители народной традиции. Любовь народа к театральным зрелищам и сила воздействия представлений были столь велики, что память об увиденном хоть однажды спектакле сохранялась на всю жизнь» [4].

Возросший в наши дни интерес к народным театральным традициям проявляется в стремлении использовать их в современных массовых праздниках, гуляньях, развлечениях. Фольклорные драматические и исполнительские приемы многопланово входят в спектакли самодеятельных коллективов, любительского и профессионального театров [5].

В настоящее время возрождается самобытность народного воспитания, приобщение подрастающего поколения к духовно-нравственным ценностям.

Вовлечение подростков и молодежи в фольклорное творчество по средствам театральной самодеятельности - является важной задачей. Потому как именно создание фольклорного театрального коллектива позволит обеспечить культурную преемственность, самобытность, социокультурную идентичность подростков в современном поликультурном пространстве.

Подростковый возраст - это период, когда устанавливаются подсознательные связи с культурным пространством, этносом, микросоциумом. Предпосылками субъектности являются: оценка своих действий, интерес к своему внутреннему миру; желание получать знания о мире и выстраивать представления о себе в нем.

Предоставляя детям и подросткам возможность войти в новое культурное пространство, предложив заниматься в этнографическом коллективе, необходимо анализировать его успехи или неудачи, творческий рост, коммуникативные способности, поручать важные дела, доверять решение сложившихся проблем самостоятельно; помогать расширять спектр своей деятельности в коллективе, постепенно достигать желаемых результатов в сфере художественного саморазвития личности эффективными путями.

Народная драма, сатирическая комедия, вертеп и многие другие жанры фольклорного театра вводят участников в сложный мир человеческих взаимоотношений, где неизбежны отношения добра и зла, правды и кривды, любви и ненависти, учат не отступать от трудностей, бороться за справедливость. В преподавании детям и подросткам фольклорного театра необходимо на сцене изображать героев эпоса, действующих лиц

сказочных историй, приучая их к театрализации, диалогу, учить интонировать, гримироваться, двигаться на сцене, петь и танцевать. Подвижное, «живое» изучение фольклорного наследия погружает в волшебный мир театра, а театральное искусство становится в свою очередь магическим проводником в сказочный край устного народного творчества, воспитывая великодушие, милосердие, заботу, внимательность, отзывчивость - все, что можно назвать активным деланием добра, то, что выделяется в числе ведущих нравственных черт русского национального характера [7].

Фольклорный театр, ограждает детей и подростков от асоциальных влияний, формирует навыки духовного противостояния им. Он является средой для свободного выбора действий, оценок, отношений, обеспечивает им чувство защищенности. В фольклорном театре участники осваивают систему ценностей, норм, стереотипов общества, у него складывается система внутренних регуляторов.

Фольклорный театр является средством этнокультурного воспитания, а также творческого развития детей и молодежи в мире былин, сказок, преданий. Сегодня наше общество возрождает забытые традиции старины, используя народный опыт, создавая новые модели воспитательных теорий и практик.

Ведущая цель этнокультурного воспитания – в непринуждённой форме погрузить подрастающее поколение в добрый, тёплый мир народной жизни – в фольклорную среду, которая подсознательно соединяет человека с его корнями, близкими ему как никому другому.

Воспитание детей и подростков на основе лучших фольклорных традиций, театрализованных представлений и праздников сохраняет культурную самобытность, этническую ментальность и ценности.

В современной культуре фольклорный театр связывает социокультурную действительность с явлениями прошлого, укрепляет культурную идентичность народа, его духовную культуру и историческую память, а также способствует развитию и сохранению в обществе видов и форм народного творчества. Воспитательная миссия фольклорного театра заключается в формировании уважительного отношения к предкам, историческому прошлому, народной культуре, традиции. Его эстетическая роль способствует формированию ценностного отношения к творческому этнокультурному опыту общества.

Прошлое и будущее культуры всегда присутствует в нашем настоящем, поэтому фольклорный театр продолжает свою жизнь, обретая новые функции и особенности, являясь уникальным явлением прошлого и современного.

Литература

1. Асеев Б.Н. Театр на рубеже XIX - XX веков. – М.: Просвещение, 1976.
2. Белкин А.А. Истоки русского театра. – М.: Просвещение, 1957.
3. Гусев, Некрылова А.Ф. Русский народный кукольный театр.
4. Некрылова А.Ф., Савушкина Н.И. Библиотека русского фольклора // Народный театр. – 1991.
5. Электронный ресурс: URL: http://otherreferats.allbest.ru/culture/00184978_0.html
6. Электронный ресурс: URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/folklornyy-teatr-kak-osobaya-zrelischnaya-forma-v-kulture-rossii>
7. Электронный ресурс: URL: <http://www.dslib.net/kult-prosvet/realizacija-folklorного-nasledija-v-pedagogike-teatrnogo-samodejatelnogo.html>

ОСОБЕННОСТИ СОХРАНЕНИЯ, ВОЗРОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ САБИНСКОГО РАЙОНА РТ¹

*Саттарова Л.Ф., Еникеева А.Р.
Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Важнейшим звеном в решении проблемы, связанной с сохранением, возрождением и развитием этнокультурных традиций, является включение подрастающего поколения в процесс творческого осознания своей традиционной культуры.

В фольклоре каждого народа отражается его философия, педагогические, эстетические и этические взгляды, содержатся знания об окружающем мире.

В Сабинском районе РТ интерес и внимание к народному творчеству, а также к обрядово-праздничной культуре в последнее время очень возрос. Организуются во многих селах интересные,

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-01-18054 «Обрядовая культура татар Заказанья: традиции и инновации».

художественные коллективы, пропагандирующих татарскую, удмуртскую, русскую музыку, танцы, игры, обряды и праздники.

Ставя перед собой задачу, познакомить детей с татарским фольклором, проводится много занятий, на которых они изучают татарские народные песни, пляски, хороводы, заклички, запевки; дети старшего дошкольного возраста знакомятся с элементами некоторых доступных пониманию современных детей народных обрядов и праздников. Кружковая работа ставит себе целью - приобщить детей к истокам татарской народной культуры, к обычаям, обрядам и праздникам татарского народа, которые возникли в далеком прошлом, ведь недаром говорят: «у народа, который не знает своего прошлого, не может быть будущего».

Сабинский район обладает богатым культурным потенциалом, гармоничного развития всех народов проживающих на территории района. Здесь работают уникальные фольклорные коллективы: «Сейлян», «Навруз», детский фольклорный коллектив «Каз канаты», «Наза», возрождающие в форме сценических постановок древние местные обряды.

Детский фольклорный ансамбль «**Наза**» Малошинарского Сельского дома культуры Сабинского района Республики Татарстан, начал свою деятельность в 1986 году.

В настоящее время в ансамбле 16 участников солистов.

С 2007 года ансамблем руководит Рабгутдинова Гульсум Ахатовна. Богат репертуар ансамбля. Здесь представлены сценические постановки: «Бездә бүген Сабантуй», «Йомырка тәбәсе пешерү йоласы», «Боз китү йоласы», «Шәл әмәсе», Аулак ей», «Капка төбәндә кич утыру» «Кода төшерү», «Каз әмәсе», «Ат саклау йоласы», «Кичке уен».

С самого начала «Наза» обозначила основной целью своей деятельности изучение, сохранение и посильное возрождение традиций татар, живущих в деревне Малый Шинар.

Репертуар ансамбля богат, разнообразен и сформирован на основе местного материала, как традиционного, так и современного. В свой репертуар ансамбль включает исполнение баитов, мунаджатов, и оригинальных художественных материалов, протяжных песен, частушек, деревенских и коротких напевов, фрагменты праздников и обрядов.

Основным достижениям ансамбля является приобщение населения района к богатейшим пластам татарской культуры, сохранение лучших традиций и обрядов. Задача руководителя –

познакомить детей с татарским фольклором, татарскими народными песнями, плясками, хороводами, закличками, запевками. Очень важно, чтобы дети узнали истоки отечественной культуры, обычаи татарского народа, которые возникли в далеком прошлом.

Жизнь народа в прошлом тесно связана с природой, природными явлениями, от умения приспособливаться к которым часто просто зависело существование самого человека. Поэтому, естественно, что в фольклоре огромное место отводилось природе, временам года.

В татарских народных обрядах и праздниках есть такие моменты, которые можно использовать с целевой экологической направленностью. Например, на весеннем фольклорном празднике «Науруз» - просят дождя, чтобы быстрее растаял снег, позеленела трава, деревья.

*Яңгыр яу, яу, яу!
Игеннәр дә күп булсын,
Сьерлар да тук булсын -
Безгә катык, сөт булсын,
Яңгыр яу, яу, яу! [3, с. 10]*

«Йомырка тәбәсе пешерү йоласы» - уникальный обряд, сохранившийся в деревне Малый Шинар. Обряд проводится каждый год за день до Сабантуя, где участники спускаются к реке и жарят на костре в сковородах яичницу.

А на празднике «Карга боткасы» дети должны собирать крупу и сварить кашу. При подготовке к этому празднику детям объясняют, откуда берется зерно.

Такие моменты фольклорных обрядов можно очень широко использовать с целью воспитания у детей любви и бережного отношения к природе.

Участники ансамбля знакомятся с фольклором, который тесно связан с природой и природными явлениями, поэтому фольклорные праздники строятся так, чтобы в них красной нитью проходила тема любви и бережного отношения к родной природе. На праздниках «Науруз», «Сабантуй», «Аулак өй», «Карга боткасы», «Жыен» дети с большим удовольствием принимают участие, узнают много нового и интересного о родной природе, об обычаях и праздниках татарского народа Сабинского района. Ведь

именно традиции, обряды и праздники родного района приобщают детей к татарской традиционной культуре.

У татарского народа еще много интересных праздников и обрядов, доступных детскому пониманию, а главное то, что они учат добру, любви к Родине и родной природе.

Приобщение человека к народной культуре начинается с детства, где закладываются основные понятия и примеры поведения. Культурное наследие передается из поколения в поколение, развивая и обогащая духовный мир человека. Фольклор является уникальным средством для передачи народной мудрости и воспитания человека в народных традициях во всех этапах его развития. Действительно традиции, обычаи, обряды, ритуалы играют немаловажную роль в нашей жизнедеятельности и непосредственно в нашем развитии. С другой стороны эти слова могут вызвать представления о силе прошлого, стремящейся подчинить себе новое, молодое, задержать ход развития жизни.

В доме культуры района в 2007 году образовался фольклорный коллектив «**Каз канаты**». Руководителем стала Шайдуллина Альфия Кияметдиновна. Участники ансамбля потратили немало сил: собирали деревенские прибаутки, традиции, обычаи и готовили фольклорные композиции.

Прделана огромная работа по изучению народного фольклора, составлению сценариев обрядовых праздников, что постепенно складывалось в систему, где были соблюдены народные традиции в повседневной жизни детей всех возрастов. Изучение календарного фольклора осуществляется через участие детей в календарных праздниках. Ведь это своеобразный итог проведенной работы с детьми по усвоению фольклорного материала. Для этого к каждому празднику подбираются костюмы. А доброжелательная атмосфера этих мероприятий создает благоприятный климат, способствующий развитию эмоционально - волевой сферы детей, вызывает у них чувство удовольствия и побуждает к приобщению к народному творчеству.

Взаимодействуя с педагогами детского сада в работе кружка «Каз канаты», был организован свой вокальный ансамбль.

Взаимодействие с родителями происходит не только на открытых мероприятиях кружка «Каз канаты», но и в повседневной жизни через беседы, совместные праздники, посиделки в «Татар өе». Это специально организованное помещение, где собраны предметы татарского быта: столы, скамейки, печь, скатерти,

полотенца и половики, веретено, коромысло, чугушки, кадки, самовар и деревянные ложки. Дом очень похож на деревенскую избу. Здесь иначе звучат и поются народные песни и частушки, заклички, пословицы и поговорки, а чай из самовара намного вкуснее. Здесь же проходят интегрированные занятия, дети знакомятся с разными видами народно – прикладного искусства, получают специальные навыки и умения, проводят совместные мероприятия с родителями.

На сцену коллектив «Каз канаты» вышел в мае 2009 года с композицией «Күкэй жыю йоласы», где был представлен обряд собирания яиц, созданный в своей родной деревне и сохранившийся по сей день, тем самым являясь результатом огромного интереса к обычаям и праздникам района.

Сегодня детский фольклорный коллектив «Каз канаты» находится в постоянном поиске. Участники готовят новые композиции, стремятся показать своё мастерство, национальные обычаи, местные традиции как можно большему кругу зрителей.

Народный фольклорный коллектив «**Навруз**» при Сабинском районном доме культуры образовался в 1989 году. Руководителем стала методист ДК Райса Имамиева. Репертуар ансамбля с самого начала определялся своеобразными образцами народной песни и обрядов татар.

Коллектив, твердо нацеленный на сохранение самобытного фольклорного материала, очень быстро завоевал уважение и возможность выступать на широкой публике.

В 2004 году ансамблю «Навруз» был присвоен почетное звание «Народный коллектив».

За всю свою деятельность ансамбль «Навруз» многократно выступал на фестивалях фольклорных коллективов и был награжден благодарственными письмами, почетными грамотами, дипломами лауреата.

За время деятельности участниками были поставлены к юбилейным датам коллектива театрализованные представления «Посиделки», Праздник «Гусиные перья», «Помолвка невесты», «Проводы в Армию», «Праздник завершения сенокоса», встреча «Красавицы Навруза».

В репертуаре ансамбля систематически включаются фольклорные номера «Кодагыйлар», «Өй артына егет килгән», «Кайгылы жыр», «Әни монаюбы», «Очкул яшьләре көе», «Бөдрә тал», «Ике килен - килендәш».

Руководителем собрано более 30 старинных песен мелодий мунаджатов, прибауток.

Основной костяк ансамбля составляют пожилые люди, которые еще 60 лет назад решили посвятить себя воспеванию красоты своего края, своей культуры.

У ансамбля «Навруз» богатое прошлое, прекрасное настоящее и не менее прекрасное будущее. «Навруз» является одной из самых ярких визитных карточек Богатых Сабов с большими творческими заслугами.

Фольклорный коллектив «Сейлян» районного дома культуры им. Ш.Биктимерова является одним из уникальных коллективов Сабинского муниципального района. Он был создан 2008 году, художественный руководитель - Нурисламова Эндже.

В состав коллектива входит 15 человек. Самому молодому участнику 22 года, а старшему - 55 лет.

Ансамбль «Сейлян» занимается организацией мероприятий, приуроченных как к праздничным датам своего народа, так и праздничным датам России. Ансамбль имеет своих постоянных слушателей, так как этот коллектив поёт на татарском языке и исполняет танцы, обряды своего народа. Коллектив участвует во всех национальных праздниках, конкурсах и фестивалях, которые проходят в районе и Республике. Высокий уровень мероприятий собирает большое количество поклонников татарской культуры. Коллектив является постоянным участником Республиканских и Всероссийских конкурсов и занимает призовые места.

У всех народов важнейшие события в жизни человека сопровождаются торжественными обрядами. Среди них на одном из первых мест находится обряд вступления в брак.

Создание семьи было залогом продолжения рода. Этот акт сопровождался множеством магических действий, призванных обеспечить многочисленное потомство, семейный достаток и спокойствие.

Если в прошлом веке под воздействием с коммунистической пропаганды и отношением к традиционному обрядовому наследию как пережитку прошлого существовала тенденция вытеснения традиционной свадебной обрядности из свадебных церемоний и праздников, то сегодня наблюдается бурный рост интереса к традиционной культуре в целом и свадебной обрядности в частности.

Сценическая постановка традиционных обрядово-праздничных композиций является оптимальным путём для возрождения татарской традиционной обрядовой культуры.

Изучение и творческое осознание татарской традиционной свадебной обрядности через сценическое воплощение обрядовых композиций должно осуществляться в синкретичной связи со всеми проявлениями татарской традиционной культуры: устным, музыкальным фольклором, обрядовыми действиями, традиционными костюмами, предметами быта и декоративно-прикладного искусства.

Наряду с другими регионами проживания татар свадебная обрядность сохраняется и в деревне Новый Мичань Сабинского района РТ. Наряду с обрядами сватовства, сговора, платы калыма, свадебного одаривания, прихода за невестой, в данной деревне до сих пор бытуют такие редкие и интересные обряды как «Кияу мунчасы» («Баня жениха») и «Яш киленгэ чишмэ юлын курсэту» («Показ невестке дороги к роднику»).

По описанию стариков и современным элементам данных обрядов они восстановлены и реконструированы в форме сценических обрядовых композиций фольклорным ансамблем села Новый Мичань «Сэйлэн».

Обряд «Кияу мунчасы» проводится на третий день после свадьбы. Родители жениха топили баню на другом конце улицы у родственников. Гости т.е. молодые парни и девушки сажав жениха и невесту в разукрашенную тележку везли в баню. Все жители любовались молодоженами. По дороге пели песни, частушки, которые назывались «Мунча такмаклады».

Обряд «Кодалар алдыру» проводился на третий день после свадьбы. Родители невесты приглашали к себе родителей и родных жениха. Накрывали стол, готовили разные угощения.

Родители и родня жениха, приезжали в гости к родителям невесты на специальных, разукрашенных тарантасах. А родня невесты должны были охранять тарантас. Были случаи, когда жители этой деревни вредничали: крали тарантас, иногда ломали и т.д.

Обряд «Яшь киленгэ су юлы курсэту» проводится во многих деревнях Сабинского района. На второй день после свадьбы невестке показывали дорогу на родник, с которой она должна была нести воду в дальнейшем. Собирались парни и девушки в дом жениха. Свекровь готовила разукрашенное коромысло и ведра

невестке. Молодожены и гости с песнями шли на родник, знакомя невесту с дорогой родника.

Татарский фольклор насыщен огромным народным опытом и мудростью. На основе народного фольклора был создан огромный пласт этических и эстетических идей: уважение к старшим, трудолюбие, толерантность, доброжелательность, терпимость к чужому мнению.

Воспитательный потенциал фольклора безграничен. Сегодня наше общество возрождает забытые традиции старины, используя народный опыт, создавая новые модели воспитательных теорий и практик.

Каждый народ владеет и хранит ценности, сокровища прошлого, которые создавались на протяжении всей многовековой истории. Задача работников культуры Сабинского района – сохранить, возродить и развивать такие непреходящие ценности народа, как его язык, мудрость, искусство, его обычаи и традиции, развитие и реализация культурного и духовного потенциала населения, проживающего в Сабинском районе.

Таким образом, Сабинский район РТ обладает огромным потенциалом фольклорных традиций, которые сохраняются, возрождаются и развиваются детьми и молодёжью под руководством носителей народной культуры своих сёл. Это уникальный пример молодёжных аутентичных этнографических коллективов. Сегодня, когда сломлен механизм межпоколенной передачи этнокультурных традиций, эту функцию успешно выполняют фольклорные ансамбли района, воспитывая подрастающее поколение на своих местных музыкальных, танцевальных и обрядовых традициях.

Литература

1. Нәжмиев Т.С., Хужин М. Х. Яшә, Саба-Йорт!, 1998.
2. Нәжмиев Т.С. Керик әле Саба урманнарына, 2000.
3. Татар халык ыжаты: Йола һәм уен жырлары. – Казан: Татар китап нәшрияты, 1980.

САДНИК ПАШАЕВ ПИРСУЛТАНЛЫ И АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

Пашаева С.С.

Институт фольклора НАНА, Баку

Фольклор возник до появления письменности. Самая важная его черта-то, что фольклор является искусством устного слова. Именно это отличает его от литературы и других видов искусства. Еще одна важная отличительная черта фольклора-коллективность творчества. Он возник как массовое творчество и выражал представления первобытной общины и рода, а не отдельной личности.

Фольклор разных народов имеет много общего в жанрах, художественных средствах, сюжетах, типах героев и т. д. Это объясняется тем, что фольклор как вид народного искусства отражает общие закономерности общественного развития народов.

Садник Пашаев был одним из ярчайших исследователей азербайджанского фольклора. Он родился в 1929 году в деревне Газахйолчулар Дашкесанского района. Садник Пашаев закончил Кировабадский педагогический институт имени Г.Зардаби (в настоящее время Гянджинский государственный университет) факультет азербайджанского языка и литературы. Человеком-легендой назвали в Гянджинском государственном университете Садника Пашаева. И связано это не с какими-то чрезвычайными обстоятельствами его биографии, а непосредственно с профессиональной его деятельностью.

Ученый фольклорист Садник Пашаев, как правило, публиковал свои многочисленные труды под псевдонимом Пирсултанлы.

С июля 1955 года он является членом общества «Билик» («Знание»), с июня 1960 года Союза Журналистов, с 1989 года Союза Ашугов, а с 2004 года Союза Писателей Азербайджана.

Ученый фольклорист Садник Пашаев в 1970 году защитил диссертацию кандидата наук на тему «Акдабанлы Курбан и его современники», а в 1990 году он получил докторскую степень в области филологии по теме «Азербайджанские народные легенды и проблемы их исследования». В 1992 году он был удостоен звания профессора.

Ученый писал: «История фольклора, как известно, весьма и весьма древняя... Слова, произносимые во время совершения этих обрядов и ритуалов, а также песни, пусть даже в самом примитивном виде, и явились первоначальными образцами устного народного творчества... Азербайджанский народ имеет богатое устное поэтическое наследие, уходящее корнями в седую глубь веков. Это самобытное искусство, еще до возникновения письменной литературы, запечатлевшее в себе духовную культуру нашего народа, отразившее наиболее важные события его социально-политической жизни в далекие исторические времена, прошло многовековой путь формирования и совершенствования.» [7].

Специалист в области азербайджанского фольклора, он несколько десятилетий активно собирал и записывал древние легенды. Вместе со своими студентами С.Пашаев организовывал фольклорные экспедиции в села Азербайджана, встречался со старожилыми и аксакалами, интересовался образцами устного народного творчества. Это подтверждает один из его статей «Низами и Азербайджанские народные предания». Он пишет: «На основе большого количества фольклорных записей, сделанных нами в разных районах Азербайджанской ССР со слов старожилых, можно утверждать, что бессмертные творения Низами в течение долгих столетий сами являлись мощным источником, питавшим азербайджанское народное творчество. Среди находящихся в нашем распоряжении фольклорных записей немало преданий, сказок и притч, которые, несомненно, возникли на основе тем и сюжетов Низами» [8].

Он является автором многочисленных книг (85 книг) и ряда монографий, таких, как «Живущие легенды» (1973), «Легенды нашего края» (1976), «Легенды Янардага» (1978), «Низами и народные легенды» (1983), «Изучение легенд Азербайджана» (1985). [5, с. 32] и т.д.

Собрав и изучив более тысячу легенд, он классифицировал их следующим образом:

1. Легенды, которые создались от мифов;
2. Героические мифологические легенды;
3. Исторические героические легенды;
4. Легенды, которые создались от древних легенд;
5. Легенды о любви;
6. Семейно-бытовые легенды;

7. Легенды, связанные с историей и историческими личностями.

8. Мифы о религии.

Среди образцов богатейшего фольклорного наследия особое место, как в плане поэтических достоинств, так и с точки зрения идейного содержания, принадлежит легендам.

Статьи «По следам одной легенды» (1976), «Эпос Деде Коркут и народные легенды» (1982), «Сказание о Дели Домруле и народные легенды» (1985), «Самед Вургун и народные легенды» (1982), «Эпос «Асли-Керем» и народные легенды» (1983), связаны с исследованием Азербайджанских легенд. Собирая образцы народного творчества, ученый смог сохранить сокровища народной памяти для будущих поколений.

Таким образом, азербайджанские народные легенды сыграли определяющую роль в формировании различных жанров и видов фольклора, в частности дастанов. Слияние легендарных сюжетов с дастанами и процесс трансформации легенд в дастаны наглядно подтверждают данное положение. И ученый смог доказать, что основа эпоса «Кероглу» составлена из легенд.

Он пишет, что «Содержание мифов, эпосов и легенд показывает, что они сохраняют в себе определенные страницы жизни народа, историю его борьбы за независимость... Подход к рассматриваемому вопросу с этих позиций обнаруживает, что в эволюции азербайджанского эпического творчества, в особенности эпоса «Кероглу», исключительную роль сыграли мифы-легенды «Алдеде» и «Деде Гюнеш». Исполненные пафоса борьбы и героических деяний, эти образцы непосредственно перекликаются с историческими событиями VII-IX вв.» [7].

Передаваемая из поколения в поколение устно-слуховым и индивидуально-авторским путем самобытная ашугская культура сохранила живительную почву тысячелетней истории азербайджанского народа, приняла непосредственное участие в создании, сохранении и совершенствовании системы традиционных знаний и ценностных ориентаций, практического опыта и эстетического восприятия окружающего мира, накопила человеческий опыт-опыт человека созидающего и творческого.

Садник Паша Пирсултанлы внес значительный вклад в ашугское творчество и дастанный эпос. Его первая книга,

посвященная творчеству Ашуг Басти называется «Лале» и была издана в 1969 году.

Эта книга была первым шагом в изучении фольклора и принесла ему заслуженный успех. Кроме этого, он является автором научных трудов, таких как «Азербайджанский фольклор и ашугское творчество» (1989), «Азербайджанское ашугское творчество XIX века» (1990), « Поэт Акдабанлы Курбан» (2000), «Исследование об озан-ашугском творчестве» (в 2-х томах, 2002), «Исследование об азербайджанском фольклоре» (2006), «Публицистика и фольклор» (2007), «Путешествие по поэтическому миру Ашуг Шамшира» (2008), «Басня в Азербайджанской устной литературе» (2012) и др.

Профессор Садник Паша Пирсултанлы наряду с исследовательской работой создал много интересных очерков. «Звезда судьбы», «Маяки», «Один день в Гюлистане», «Горный водоем», «Неписанная книга», «Навстречу солнцу» – эти очерки принадлежат ему. С помощью очерков он смог привить читателям высокое нравственное воспитание. Следует отметить, что в течение многих лет он работал в районных газетах «Йени Дашкесан» (Дашкесан), «Новшество» (Келбаджар), «Мужество» (Лачин) в качестве редактора, имел репутацию талантливого журналиста.

Читатели хорошо знакомы и с его стихами. Садник Паша Пирсултанлы в них затрагивает разные проблемы. Например, в стихах «Задержись мой журавль», «Мой соловей», «Не скажи: бездомный», «Перелетные журавли» он с болью в душе рассказывал о Карабахской войне. Здесь чувствуется любовь к матери-земле и родному краю.

Он посвятил свои стихи и своей любимой жене Сафуре ханум. Здесь чувствуются огненные ритмы любящего сердца. В стихах «Мой ландыш», «Без тебя», «Фиалка» поэт с нетерпением ждет свою возлюбленную. «Свой голос» (1990), «Родник Пирсултан» (1996), «Стихи с дыханием саза» (2007) были также представлены читателям. [3, с. 23].

Его хорошо знают и за пределами Азербайджана. Известный знаток тюркоязычного фольклора, он активно пропагандирует в Турции азербайджанское народное творчество. После его выступления по теме «Азербайджанская литература в эмиграции» на международном симпозиуме, проходившем в Баку (1990 году), он был приглашен в Германию. С научной деятельностью Садника

Пашаева, своего рода археолога от фольклора, познакомила читателей и газета «Гайнарга», издающаяся на азербайджанском языке в Западном Берлине. На ее страницах опубликован фрагмент из книги ученого «Азербайджанские легенды», а также в его записи – народная легенда «Кеклик».

С 2007 года он «Заслуженный учитель Азербайджанской Республики», а в 2009 году был награжден медалью «Терегги».

Садник Паша Пирсултанлы умер в 2013 году, оставив после себя богатое творческое и культурное наследие.

Литература

1. Араслы Г. Ашыгское творчество. – Баку, 1960 (на азерб. яз.).
2. Археологи от фольклора // Бакинский рабочий. –1990. –16 июня. – С. 3.
3. Гырхгызлы Г. Художественное творчество Садник Пашы Пирсултанлы. – Гянджа, 2010.
4. Набиев А. Жанры Азербайджанского фольклора. – Баку, 1983 (на азерб. яз.).
5. Самедов А. Научно-теоретическая идея доктора филологических наук, профессора Садник Паша Пирсултанлы. – Баку, 2012 (на азерб. яз.).
6. Сеидов М. Истоки азербайджанского мифологического мышления. – Баку, 1983 (на азерб.яз.).
7. Азербайджанские народные легенды и проблемы их // www.cheloveknauka.com.
8. Sednik Paşa Pirsultanlı // www.sednik-pasa-pirsultanli.net.

РУССКОЕ НАСЕЛЕНИЕ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН: ИСТОРИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ¹

Столярова Г.Р.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

Русские Татарстана – наряду с татарами, представители группы этнического большинства (39,7% по данным переписи населения 2010 г.). Значительная часть современных русских РТ является потомками старожильского населения, появление которого относится еще к периоду Булгарского государства (X –

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-01-18013 «Этнокультурный ландшафт русских сельских поселений Республики Татарстан: от прошлого к будущему».

XIV вв.), а массовое формирование – к периоду с XVI в. по XIX в. Расселившись по соседству с финноязычными и тюркоязычными поволжскими народами, русские составили третий этнический слой в населении, тем самым обозначив вступление Волго-Уральской историко-этнографической области в следующую фазу развития. Цель настоящей статьи – показать основные направления изучения русского населения Татарстана в целом и традиционной культуры в частности.

Научное изучение народов Волго-Уралья началось во второй половине XVIII в. первыми российскими академиками (И.Лепехин, Г.Миллер, И.Георги) и особенно активизировалось в XIX в. после основания Казанского университета (1804) и учреждения в нем Общества археологии, истории и этнографии (1878) и кафедры географии и этнографии (1884). Однако все усилия были направлены на изучение «иностранцев»; русские региона считались частью общероссийской этнической группы, уже хорошо изученной в центральных, северных и южных губерниях. В научных и краеведческих публикациях русское население Поволжья упоминалось только в связи с влиянием православия и русской культуры на жизнь местных нерусских народов.

Особо в этом ряду выделяются труды И.И. Лепехина («Дневные записки по разным провинциям Российского государства в 1768—1769 гг.», СПб., 1772); П.И. Рычкова («Опыт казанской истории», СПб., 1767; «Письмо о земледельстве в Казанской и Оренбургской губерниях», СПб., 1758); Г.И. Перетятковича («Поволжье в XV и XVI веках: Очерки из истории колонизации края», СПб., 1877; «Поволжье в XVII и начале XVIII века (очерки из истории колонизации края)», Одесса, 1882). Труды Г.И. Перетятковича, основанные на тщательном изучении писцовых книг и широком их цитировании позволяют представить весьма детальную картину возникновения и развития сети русских поселений в отдельных уездах поволжских губерний, в том числе, Казанской губернии.

Внимание к русским Поволжья как объекту этнографических исследований появилось после научной экспедиции Казанского университета 1946 года, в которой впервые принял участие Евгений Прокопьевич Бусыгин (1913 – 2008). По совету своего учителя профессора Н.И. Воробьева он начал систематическое изучение русского населения Среднего Поволжья, открыв тем самым целую эру исследований особой

этнотерриториальной группы русских, получивших со временем специальное название в научной литературе – «поволжские великороссы». Начало было положено изучением материальной культуры русских и на его основе – воссозданием картины освоения и заселения русскими поволжских регионов. Сложность заключалась в том, что источники для изучения русского населения Среднего Поволжья дореволюционного периода малочисленны и не системны. Особую ценность представляют документы статистического учета, появившиеся в крае со второй половины XVI века, - писцовые книги различных уездов, а также более поздние материалы, среди которых - «Ведомость о наместничестве Казанском» (1781), «Списки населенных мест Российской империи» по губерниям (с середины XIX в.) и ряд других. Е.П. Бусыгиным материал собирался в ходе ежегодных этнографических экспедиций (1947 – 1960 гг.) классическими методами (наблюдение, расспрос, фотографирование, зарисовки, съемка планов, приобретение экспонатов для этнографического музея университета, картографирование), а также в архивах Москвы, Ленинграда, Казани и других центров. В результате впервые удалось проследить время, этапы и пути колонизации русским населением средневожских регионов, а также воссоздать подробный комплекс традиционной материальной культуры, функционировавшей в конце XIX – начале XX вв. Исследователь успел зафиксировать «уходящую натуру»: его информаторами были люди, родившиеся в конце XIX века и хорошо знающие свою культуру, еще не подвергнувшуюся качественным трансформациям советского периода истории. На основе обширного материала было определено, что русское население переселялось в Поволжье разновременными потоками из самых различных мест (центральных, северных, южных губерний), принося с собой привычные формы бытовой культуры. Часть этих форм долгое время сохранялась (вплоть до середины XX в.), что и позволило определить направление миграций. В частности, связи дома с надворными постройками, комплексы одежды и головных уборов (особенно женских), пища, детали интерьера и др. имели четко локализованные ареалы бытования и могли указать на место своего происхождения порой с точностью до селения. Другие формы культуры трансформировались в новых для себя природных условиях Поволжья и под влиянием культуры местных народов. Е.П. Бусыгин первым нарушил традицию видеть в контактах

русских с поволжскими народами одностороннее влияние первых на вторых и изучил другую сторону процесса – влияние финноязычных и тюркоязычных народов на пришлых русских. Это влияние прослеживается во многих аспектах: в антропологии (как следствие этнически смешанных браков и обрусения части нерусских групп населения), в языке (путем заимствования русскими лексики соседей) и, конечно, в культуре, как в профессиональной, так и особенно в бытовой. Полученные материалы позволили сделать уверенный вывод о качественных отличиях русских Поволжья от других групп русского этноса Европейской России и обозначить их как особую этнотерриториальную группу. Результаты многолетних исследований были изложены Е.П. Бусыгиным в кандидатской и докторской диссертациях, публикациях, среди которых центральное место занимает монография «Русское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.)» (Казань, 1966; 2-е издание – Казань, 2014). Одновременно в университете начала формироваться научная этнографическая группа, в которой прошли исследовательскую школу поколения молодых ученых Татарстана и соседних национальных республик и областей.

С 1960-х годов ученые КГУ, продолжая изучение материальной культуры, приступили к разработке новых тем в этнографии русских, входящих в блок соционормативной культуры. В это время к работе активно подключился выпускник географического факультета КГУ Николай Владимирович Зорин, защитивший кандидатскую диссертацию на тему «Русское население Чувашской АССР», была открыта аспирантура по специальности «Этнография» и появились первые аспиранты. Среди них – А.Г. Симонов, изучивший поселения и жилища русского населения Марийского края; Л.П. Шабалина, осуществившая проект по исследованию материальной культуры русских Ульяновской области; Л.И. Зорина, с трудов которой началось изучение традиционной и современной семьи русских в Среднем Поволжье в целом и в Чувашии, в частности; Е.В. Михайличенко, изучившая традиционный общественный и семейный быт и его трансформации у русских Среднего Поволжья; Л.С. Токсубаева, посвятившая много лет изучению декоративного оформления русского жилища; Л.Ф. Банцарева, подробно исследовавшая традиционную общественную обрядность русских;

А.А. Столяров и Н.В. Рычкова, защитившие кандидатские диссертации по традиционной семье и семейной обрядности русских. Н.В. Зорин в течение 20 лет собирал материалы по свадебной обрядности русского населения Поволжья и опубликовал две фундаментальные монографии «Русская свадьба в Среднем Поволжье» (Казань, 1981) и «Русский свадебный ритуал» (М., 2001), в которых энциклопедически подробно проанализировал все сюжеты, относящиеся к традиционному свадебному ритуалу, и показал сходство и отличия средневожского варианта русской свадьбы от аналогов в других регионах России. Все перечисленные исследования основывались на широком полевом и архивном материале и либо непосредственно имели отношение к русскому населению Татарстана, либо сопоставлялись с ним для получения более полной картины.

На основе проведенных исследований Е.П. Бусыгин и Н.В. Зорин в 1980-е годы предложили и обосновали выделение в составе Волго-Уральской историко-этнографической области ее ядра, для которого было предложено название «Казанское Поволжье» [1, с.4-5]. Территория Казанского Поволжья включает три национальные республики – Татарстан, Чувашию, Марий Эл, большая часть которых до революции составляла Казанскую губернию – с многоэтничным населением, представленным, в первую очередь, всеми поволжскими народами, а также русским населением, история формирования которого в средневожских районах едина, а культура обладает типологически схожими чертами и отличается от культуры русских коренных регионов наличием заимствований как результата взаимодействия с местными народами.

С конца 1980-х гг. в исследованиях университетских ученых появилась новая тема – этнография города. А.Н. Зорин, начав изучение застройки и планировки малых городов Среднего Поволжья (которые повсеместно возникали как русские укрепленные поселения), постепенно перешел к более полной этноисторической, этнодемографической, этносоциальной, этноэкологической характеристике городского пространства уездных городов Поволжья. На конкретном материале были озвучены такие новые для отечественной науки сюжеты, как экономика городов и занятия населения; экология, благоустройство и коммуникации; структура семей и семейная обрядность городских сословий; места отдыха и досуг горожан и другие [2]. В

этнографии русских региона это был значительный шаг вперед, поскольку не только объединились сельская и городская тематики, но и было показано взаимодействие двух сред обитания, циркуляция между ними элементов культуры и роль этого процесса в развитии этнической культуры русских в целом.

Одновременно и закономерно развивалось изучение еще одного процесса, в котором русские наравне с татарами, как представители этнического большинства в Татарстане, играли ключевую роль – межэтнического взаимодействия во всех сферах жизни. Наряду с традиционными этнографическими методами, стали широко использоваться количественные методы, обычной практикой стали массовые опросы и статистические методы обработки информации. В начале 1960-х гг. в республике силами московских и казанских ученых было проведено первое сопоставительное исследование образа жизни татар и русских, заложившее основы отечественной этносоциологии. В последующие годы в этом направлении было реализовано несколько проектов [4].

Таким образом, за 50 лет в Казанском университете сформировалась признанная этнографическая школа, за которой закрепился приоритет изучения русского населения Татарстана и других республик Среднего Поволжья. В настоящее время этнографическое изучение русских продолжается, в том числе, в части исследований традиционной культуры. При этом важными представляются теоретико-методологические подходы к определению традиционной культуры и путей ее развития. Мы разделяем такое понимание традиционной этнической культуры, как систему устоявшихся этнокультурных ценностей и обрядовых практик, которые длительное время функционируют в этнической общности, воспринимаются ее членами органичной частью образа жизни и частью собственной культуры, а также транслируется последующим поколениям, обеспечивая непрерывность развития этноса. Традиционная культура под воздействием различных внешних факторов и в соответствии с логикой внутреннего развития имеет свойство трансформироваться, накапливать эволюционные изменения в виде новаций и со временем превращаться в другую систему, воспринимаемую современниками, включая носителей и их соседей, как новую традицию. Иногда в научной литературе используют термин «неотрадиционализм» [3, с.91-92], обозначая им новое состояние

традиционной (архаичной, возникшей в дописьменную эпоху) культуры, трансформировавшейся в современных условиях глобализации. С этим трудно согласиться, поскольку при изучении этнической истории каждого конкретного этноса можно обнаружить не одну смену традиции. На наш взгляд, корректнее говорить о цикличности процесса, привязывая каждый традиционный культурный комплекс к определенным условиям.

Применительно к русским Татарстана как части поволжских великороссов мы придерживаемся выделением трех, последних по времени, комплексов традиционной культуры, хронологически относящихся к: а)концу XIX – началу XX вв.; б)советскому периоду истории; в)постсоветскому периоду. Сегодня в полевых условиях доступно полноценное изучение последних двух периодов, чем пользуются казанские ученые, осуществляя различные проекты, объектом которых выступают русские Татарстана. Среди них – «Русские Поволжья: выбор судьбы и альтернативы развития» (2006 – 2088 гг., Г.Р. Столярова); «Современное русское население Татарстана: социально-экономическая структура и демографический прогноз» (2012 – 2013 гг.; В.Е. Козлов, Т.А. Титова, Е.Г. Гущина); «Этнические модели потребительских практик: пример Республики Татарстан» (2009, 2010, 2011 гг.; Н.В. Рычкова, Г.Р. Столярова; 2012 – 2014 гг., С.Ю. Рычков, Н.В. Рычкова, Г.Р. Столярова). Во всех этих проектах традиционная культура Русских РТ так или иначе затрагивается. Последний по времени проект «Этнокультурный ландшафт русских сельских поселений Республики Татарстан: от прошлого к будущему» (2015 г., С.Ю. Рычков, Н.В. Рычкова, Г.Р. Столярова) предполагает комплексное исследование состояния культуры сельского русского населения Татарстана на очередном витке исторического развития и дает надежду на сохранение преемственности научных этнографических исследований в стенах Казанского университета.

Литература

1. Бусыгин Е.П. Декоративное оформление сельского жилища в Казанском Поволжье / Е.П.Бусыгин, Н.В.Зорин, Л.С. Токсубаева. – Казань: Таткнигоиздат, 1986.
2. Зорин А.Н. Уездные города Казанского Поволжья. – Казань, 1989.; *он же.*: Застройка и экология малых городов. – Казань, 1990. ; *он*

же.: Горожане Среднего Поволжья. – Казань, 1992.; Зорин А.Н. Очерки городского быта дореволюционного Поволжья / А.Н. Зорин, Н.В. Зорин, А.П. Каплуновский и др. – Ульяновск, 2000.; Зорин А.Н. Города и посады дореволюционного Поволжья. – Казань, 2000.

3. Мадюкова С.А. Традиционная этническая культура и этнокультурный неотрадиционализм // Многообразие народов – многообразие культур: сохранение и развитие. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Бусыгинские чтения – 2014», посвященной 120-летию профессора Н.И. Воробьева. – Выпуск VII. – Казань, 2014. – С.91-96.

4. Столярова Г.Р. Национально-смешанные семьи в сельских районах ТАССР: дисс. канд. ист. наук. – М., 1985; Бусыгин Е.П. Этнодемографические процессы в Казанском Поволжье / Е.П. Бусыгин, Н.В. Зорин, Г.Р. Столярова. – Казань, 1991.; Столярова Г.Р. Этнополитическая ситуация в Республике Татарстан. – М., 1997.; Титова Т.А. Этническое самосознание в национально-смешанных семьях. – Казань, 1997.; Козлов В.Е. Межэтническая толерантность и этническое самосознание в условиях крупного полиэтничного города (на примере г. Казань): дисс. канд. ист. наук. Уфа, 2000; Столярова Г.Р. Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана. – Казань, 2004.

МЕСТО И РОЛЬ НАРОДНОЙ СКАЗКИ В ТВОРЧЕСТВЕ МУСТАЯ КАРИМА

Сулейманов А.М.

*Башкирский государственный педагогический университет
им. М. Акмуллы, Уфа*

Общеизвестно, что художественная литература, как индивидуальный вид искусства слова, возникла в лоне фольклора. На протяжении веков башкирский фольклор тоже был и остается питательной почвой и арсеналом для литературы, не только для национальной, но и для инонациональных. В этом отношении достаточно вспомнить широкоизвестные любовные дастаны «Юсуф и Зулейха» Куль-Али (2-я. Половина XII в – 1-я полвина XIII в.) и "Буз йегет» Бахауи, поэта средних веков, в которых хорошо просматривается ряд мотивов башкирского национального эпоса. Башкирский фольклор в той или иной степени был творчески переосмыслен в произведениях таких русских писателей как Т.С. Беляев, В.И. Даль, А.С. Пушкин, П.М. Кудряшев. Кафтнников (инициалы не известны), В. Зефирова, Л.Н.

Толстой, Д.Н. Мамин-Сибиряк, П.И. Добротворский (XIX в.), П.Г. Рыбаков, П.А. Крашенинников, С.П. Злобин, В.Я. Кантарович, П.П. Бажов, М.Я. Воловик, Р.Б. Паль и др. (XX в.). Своим творчеством такие башкирские поэты как Мухаметсалим Уметбаев, Мулла Мифтахетдин бин Камалетдин бин Ишмухамет аль-Башкорди – Акмулла, Шайхзада. Бабич, драматурги Фазыл Туйкин, Фатхелькадир Сулейманов – Абдулкадир Инан, М. Бурангулов, Б. Бикбай, прозаики Х. Давлетшина, Дж. Кiekбаев, Кирей Мэргэн, Гали Ибрагимов, Яныбай Хамматов, Рами Гарипов, Гайса Хусаинов, Махмут Хибат, Кадим Аралбаев, Лира Якшибаева. Маулит Ямалетдинов, Габидулла Зарипов, Айдар Хусаинов и ряд других во многом обязаны башкирскому фольклору.

Традицию творческого использования фольклора успешно перехватил и народный поэт Башкортостана Мустай Карим. Причем в этом случае мы имеем в виду не отдельные произведения поэта, а все его творчество, которое целиком пропитано духом этого феномена. Причем в его произведениях мы обнаруживаем примеры удачного использования почти всех видов, жанров и разновидностей фольклора, в том числе и национального эпоса, преданий-риваятов, легенд, устных рассказов-хатира, песен, таких его малых форм как кулямасы-анекдоты, лакапы, пословицы и поговорки, а также обрядовый и детский фольклор.

В зависимости от идейно-художественных задач, замысла произведений Мустай Карим применял различные приемы, формы и принципы использования фольклора. Если в поэмах «Улыбка», «Тайна» [5, с. 396-403, 420-426] он опирался на традицию восточной сказки, в частности, приему создания эффекта комического и новеллистической неожиданности, то в поэме, об удалом и бесстрашном красноармейце-разведчике Ульмасбае («Ульмасбай») – на традиции башкирской народной сказки, но в неявной форме [5, с. 370-387]. Не явность ее заключается в том, что автор использовал только традиционную структуру построения композиции народной сказки, строго соблюдая при этом принцип троекратности действий героя, характерный этому виду народной прозы. Когда читаем эту поэму, невольно на ум приходит поэма «Работник» («Эшсе») Мажита Гафури [2, с. 33-59], первого народного поэта Башкортостана. Причиной тому является то, что и этот поэт применил прием неявного фольклоризма, построив сюжет своей поэмы по принципу троекратного повтора действий героя: работник отправляется добыть счастья, ищет его и в шахте, и

на заводе, и в фабрике. Сказочный герой обычно тоже отправляется в путь, по выражению В.Я. Проппа по причине недостачи и, проходя три раза трудные испытания, достигнув цели, счастливо возвращается либо становится царем. В отличие от героя традиционной сказки, герой поэмы «Работник» возвращается домой, не осуществив свою мечту об счастье, потому что такова суть жестокой реальности. А он является героем типичного реалистического произведения.

Что касается Ульмасбая, то он выдерживает три испытания и три раза выходит из трудного положения живым и невредимым и при этом совершает три подвига: из немецкого штаба уводит вражеского офицера, со своими боевыми товарищами устраивает удачное нападение на целую ораву немцев во время их пира, берет в плен и доставляет в штаб трех голых немецких солдат.

В отличие от героя Мажита Гафури, Ульмасбай не всегда действует в одиночку. В соответствии с неписанным законом сюжетики сказки основной герой обычно опирается на верных помощников и на добрый совет некоего мудреца, обычно безымянного старика или старухи. Роли последних в поэме Мустая Карима отведены Теребаю, старику и трем сыновьям последнего, сообщившему Ульмасбаю о том, что немцы в одном из населенных пунктов проводят свадебное пиршество. Помимо этого в создании эффекта сказочности в поэме немалую роль выполняет описание поэтом его внешности, а также появление в нужный момент необычных помощников в лице трех богатырей. В изображении образа старика-советчика автор применяет прием литоты, а богатырей – гиперболу. Первый совсем не вышел ростом, зато имеет длинную бороду. Он предстает перед нами как человек, «ростом в семь пядь, бородой семьдесят пядь» («Узе ете карыш булыр, һакалы – етмеш карыш»). По этой причине его внешний облик напоминает образ старика ростом в одну пядь, бородой в тысячу пядей из богатырских сказок. Но образы сказочного и литературного стариков отличаются друг от друга по их характеру и по отношению к главному герою сказки. Если старик ростом в одну пядь, имеющий бороду в тысячу пядей, вредит герою, то старик из поэмы помогает ему не только добрыми советами, но и действием: те три богатыря-помощники появляются после удара этого старика посохом о дерево. А они напоминают образы Таубатыра – (букв. Батыр-гора, Угатар-батыра – букв. Батыра – меткого стрелка из лука. Йүгерек-батыра – букв. Батыра-бегуна,

помощников героя богатырских сказок. И то, что двое красноармейцев и три богатыря как мухи (т.е. бесшумно) сели к пяти окнам дома, где пировали фашисты, тоже воспринимается как умение помощников перевоплощаться. Этим метафорическим приемом поэт просто подчеркивает их удалство, умение действовать бесшумно ради успешного выполнения боевого задания. На этом фоне становится понятным почему поэт нарек старика-советчика человеком «ростом в семь пядь, бородой в семьдесят пядь». На первый взгляд ассоциация этого образа с образом старика, злого персонажа народной сказки, в идейно-художественном плане не оправдывается. Но то, что он чудесным образом находит трех богатырей, ставших добрыми помощниками Ульмасбая в самый решающий момент операции заставляет вспомнить пословицу «маленький, да удаленький». Поэтому первое сообщение о внешнем облике этого старика-советчика, приобретает новое содержание: теперь нам приходится рассматривать как результат восприятия Ульмасбаем старика-советчика по аналогии с образом известного по сказкам старика ростом в одну пядь, бородой в тысячу пядей.

Главного героя поэт неслучайно нарек Ульмасбаем (Бессмертным), а его боевого друга Теребаем (Живым). В ходе развития сюжета поэмы и в финале они оправдывают свои имена: как и сказочные герои они остаются живыми и невредимыми, при этом выполнив боевое задание. Счастливый конец поэмы «Ульмасбай» тоже имеет сходство с финалом сказки.

Таким образом, поэма «Ульмасбай» по форме и по содержанию напоминает сказку, называемую некоторыми исследователями авантюрными бытовыми сказками. Такая форма дала поэту воссоздать образ действительно удалого жизнерадостного, неунывающего солдата, бесстрашного и удачливого разведчика.

В своих произведениях Мустай Карим иногда по принципу интертекста (как прием цитирования) воспроизводит целые сюжеты фольклорных назидательных сказок. При этом бросается в глаза отбор поэтом фольклорного материала с учетом возрастного состава своих читателей.

В последние годы сначала в Уфе, потом по всей республике стали практиковать проведение детского фестиваля «Һаумы, һаумы, әкиәт!» – «Здравствуй, здравствуй, сказка!». Будучи председателем жюри этого интересного мероприятия, нам удалось

обобщить некоторые наблюдения. Оказывается, детям дошкольного возраста импонируют больше всего сказки о животных и частично собственно волшебные, среднего – богатырские и волшебно-героические, старшего возраста – бытовые, в частности, юмористические и новеллистические. Последние по духу и содержанию близки к реалистическим литературным юмористическим рассказам и новеллам. Очевидно, что мастер пера Мустай Карим в этом давно убедился на своем творческом опыте. Так, в произведениях, предназначенных детям, он обращался к форме волшебной сказки. Яркий пример этого – сказка о Тимербак-батыре, которую рассказала бабушка маленькому Ямилю, герою повести «Краса нашего дома». А в произведениях, адресованных взрослым, по принципу интертекста М. Карим приводит бытовые сказки новеллистического, либо назидательного характера. Таковы поэмы «Тайна» и «Улыбка». А новеллистическую сказку, рассказанную им маленькому внуку Тимербулату, можно назвать исключением из правил. Однако, послушав это «исключение» не зря маленький слушатель сказал деду: «Эта сказка интересная, только я ее не понял. Теперь, картатай, ты ее снова, своими словами, расскажи. Чтобы я понял» [4, с. 81]. А в этой сказке говорится о том, как старый охотник, чтобы утолить свою жажду, стал пить воду из чудесного родника и постепенно стал молодеть и достигнув того возраста, когда женился, перестал пить, а его старуха «не сумела жадность свою унять: «Еще один глоточек. Еще чуть-чуть помолодею...», – думала она и «все пила и пила» и «в малютку превратилась» [4, с. 81].

Иногда отдельные сказочные детали или мотивы органично вплетаются в основной сюжет произведений Мустая Карима. К примеру, когда речь идет о односельчанах, которые по любому поводу любят поспорить, автор приводит для примера пари, которую заключают две женщины – Гайша и Гульсира – жены двух родных братьев. Они спорят, мол, вторая не сможет заставить снять штаны у старухи Минзифы. Гульсира хитростью добывается своего. Сперва ради приличия говорит приятные для старушки слова: мол, всю надежду возлагает на нее, что только она может спасти ее от позора. А потом Гульсира упрощает старушку отдать ей свои более приличные штаны, так как ей надо ехать в гости, а у нее нет нижней одежды. Так Гульсира выигрывает пари [3, с. 326]. Этот мини-сюжет из повести «Долгое-долгое детство» отдаленно напоминает сказку о споре двух ловких и неуловимых

воров, один из которых хвастается, что он сумеет незаметно снять яйцо из-под птицы, сидящей в гнезде на высоком дереве. Пока он лезет в дерево за яйцами, другой незаметно снимает его штаны. Таковы сказка «Вор московский и вор питерский» и ее варианты [1, № 146, с. 475]. Эта сказка частично напоминает международный сюжет типа АТ 1525 Н и F («Состязание двух искусных воров») по указателю типов сказочных сюжетов С. Аарне-Томпсона.

Старик, герой назидательной сказки-притчи, рассказанной отцом поэта Сафа-бабаем в повести «Долгое-долгое детство» [3, с. 304-305], бьет кнутом своего сына, якобы, за послушание. Так он испытывает догадливость и мудрость девушек, чтобы выбрать жену своему сыну. Такой находит старик девушку, которая узнав о причине избияния, одобряет его, советуя при этом бить егета еще сильнее. Причину своего совета она объясняет, что человек, достигший зрелого возраста и без подсказки должен поступать по своему разумению. Мудрый старик из сказки Сафа-бабая напоминает образ Еренсе-сэсна, а не менее мудрая девушка – мудрую девушку из сказки «Как Еренсе-сэсэн невесту для своего сына искал» [1, № 6]. (В АТ этот сюжет не зафиксирован, поэтому мы обозначили его условно цифрой близкого типа сюжета : *940* – поиск умной невесты для сына отцом). По этой причине сюжет назидательной сказки-притчи полностью совпадает с сюжетом последней.

Сходство образа старика, испытывавшего догадливость и мудрость девушек, с образом прославленного мудреца Еренсе-сэсна усиливается автором дополнительным сюжетом, контаминирующемся с первым. Из него мы узнаем как недогадливые сваты приняли за полоумную ту девушку, которую старик определил как мудрую. Дело в том, что на вопросы сватов девушка отвечала поэтическим приемом метатезы либо словами в переносном смысле. Когда старик раскрыл содержание ее ответов, то недогадливые сваты сами оказались в положении глупцов.

В сказке о мудром кандидате в невесты для сына старика, рассмотренной выше, немаловажную роль играет образ и самого рассказчика Сафа-бабая. По ходу изложения содержания сказки его образ как бы начинает сливаться с образом того старика, который искал мудрую невесту для своего сына. А вывод, сделанный им в конце сказки о том, что его старшие сыновья Муртаза и Салих тоже все делают только по подсказке, им надо бы найти таких невест-жен [3, с. 305], намекая и другим детям, в том числе

будущему народному поэту, чтобы все они были самостоятельными, инициативными, завершает этот процесс. Более того образ Сафа-бабая начинает напоминать образ Еренсе-сэсэнэ.

Наш вывод о сходстве образов Сафа-бабая и Еренсе-сэсэнэ не будет полным, если не сошлемся еще на один пример из первой части книги «Мгновения жизни». Похвалив будущую невесту за угощение, Сафа-бабай просит ее помочь завязать горловину мешка. Девушка «ловкими движениями пальцев обмотала веревкой и крепко завязала мешок». Так, прибегая к хитрости, он испытал насколько сноровиста будущая сноха. «Афарин, красавица, – сказал Сафа-бабай, – руки твои на работу сноровисты. Мешок-то я сам завязать мог – как ты за дело примешься, хотел увидеть» [4, с. 28]. Подобные примеры не только художественно, но и жизненно-наглядно показывают, что Сафа-бабай как бы целиком входит в образ Еренсе, широкоизвестного мудреца (Кстати, здесь не текстуально, а на уровне читательского восприятия случается такая интересная метаморфоза. Эпизод, взятый из жизни, связанный с завязыванием горловины мешка, и имеющий непосредственное отношение к биографии поэта, читателем, хорошо освоившим содержание сказки о мудрой девушке, воспринимается как продолжение ее в реальной жизни).

Таким образом, сказка, рассказанная Сафа-бабаем в повести «Долгое-долгое детство», хотя является произведением, с самостоятельным сюжетом, не выделяется из общей канвы повести и служит примером народной педагогики и одновременно ненавязчиво знакомит читателя той средой, в которой прошло детство будущего народного поэта. А эпизод испытания им будущей жены его (поэта), как и другие примеры, лишь дополняют сказанное.

В произведениях Мустая Карима встречаются и другие примеры, соприкасающиеся с народными сказками, явное цитирование их по принципу интертекста, неявные формы творческого использования этого вида повествовательного фольклора, а также отдельные тематические мотивы и образы. Все они оправданы и в идейном и в художественном плане.

Наконец отметим, еще одно своеобразие использования Мустаем Каримом сказок по принципу интертекста. В таких случаях он обычно обращается к сюжетам новеллистических и юмористических сказок. Но каждый раз, завершая сказку или от имени того персонажа, рассказывающего сказку, или от имени

автора он делает дидактического характера вывод. Ярким примером первого является наставление Сафа-бабая, данное им старшим сыновьям, намекая и на других членов своей семьи. Примером второго является последние строки сказки об старике и старухе, которые пили воду из чудесного родника, рассказанной самим поэтом Тимербулату, своему любимому внуку. Вот как завершил свой рассказ Мустай Карим: «Младенец (т.е. старуха, которая с жадностью все пила и пила, сперва превратилась в молодуху, потом стала ребенком. – А.С.) рта не закрывает, все плачет и плачет. Навеки оставаться ей младенцем и плакать ей вечно, жадным людям в укор» [4, с. 81]. Наставления, дидактические выводы, сделанные после завершения сказок новеллистического и юмористического характера, тяготеющих больше к притчам не проходят даром. Из-за них в корне меняется жанровая их особенность, даже их жанровая принадлежность: они становятся назидательными сказками. И поэтому лишь условно можно называть подобные сказками-притчами. Все сказанное говорит о том, что произведения народного поэта Мустая Карима фольклористы вправе называть учебником по теории жанровой принадлежности фольклорных произведений, по принципам использования устно-поэтического творчества в художественной литературе, а педагоги – по этнопедагогике.

Литература

1. Башкирское народное творчество / подбор текстов и сост. А.М. Сулейманова; вст ст., коммент. и указатели Л.Г. Барага и А.М. Сулейманова; глоссарий А.М. Сулейманова; отв. ред тома Л.Г. Бараг. – Т.5: бытовые сказки. – Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1990.
2. Гафури М. Сочинения: в 6 томах. – Т. 3: Стихи. – Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1955 (на башкирском яз.).
3. Каримов М. Сочинения: в 6 томах. – Т. 3: Пьесы, повести, рассказы. – Уфа: Китап, 1997 (на башкирском яз.).
4. Каримов М. Мгновения жизни. – Уфа: Китап, 2004.
5. Каримов М. Сочинения. – Т. 1: Стихи. – Уфа: Китап, 2009 (на башкирском яз.).

ЗАПРЕТЫ ИСЛАМА В ТВОРЧЕСТВЕ САБИРА

Сулейманоглу Ф.

Азербайджанский университет

В исламе, в связи с причинением людям моральным и физическим ущербом, мусульманам, пить винно-спиртные напитки, играть в игры с денежной оплатой проигрыша, ростовщичество, есть свинину и т.д. относятся к запретным – недозволенным поступкам, а также, очень полезно с точки зрения нравственности и общественности.

В Коране есть аяты запрещающие напитки (спиртные напитки) и игры с денежной оплатой проигрыша. Например: «(О Мухаммед!) Спросившим у тебя о напитках и играх (азартных играх) скажи: «В них есть слишком много греха и прибыли для людей (мирские прибыли). Но грехов больше чем прибыли» (1. Бакара, аят 219). «О верующие! И вино (спиртные напитки), и азартные игры, и идолы, и стрелы гадания являются грязными делами шайтана. Остерегайтесь их. Может, тогда вы найдете спасение! Несомненно, шайтан хочет посеять злобу и ненависть между вами, отвлечь вас от молитв Богу и совершения намаза, с помощью спиртных напитков и азартных игр. Прекратите ли вы это наконец?» [1. Маида, аяты 90-91).

Как видно из этих аятов, Всемогущий Бог, в священном Коране, неоднократно наставлял нас быть подальше от спиртных напитков, азартных игр и др. морально и материально вредных для людей факторов.

Изучая жизнь и деятельность великого сатирического поэта Мирзы Алекпер Сабира, убеждаемся в том, что он был чистым набожным человеком, борющимся запретными в религии делами.

Эту борьбу Сабир построил, в первую очередь, в собственной жизни. Борьба со спиртными напитками, запрещенными исламом, а также с вином проведена более серьезно и последовательно. Таким образом, на протяжении всей своей жизни Сабир никогда не принимал алкогольные напитки, вино. Это было отмечено в воспоминаниях-статьях современников поэта. А.Ш. Ибрагимов в своей статье «Воспоминания о Сабире» писал: «Сабир никогда не принимал спиртных напитков» [2, с. 186], а в воспоминаниях племянника Сабира, Зейналабдина Тахирзаде, «Последние дни моего дяди» [3, с. 133] отмечается, что его дядя (Сабир) на протяжении всей своей жизни ни разу не пил вино.

Но некоторые «набожные» люди его времен показав себя народу благочестивым, тайно пили вино, запрет которого, неоднократно подчеркивался в Коране и хадисах пророка Мухаммеда. А часть из них были религиозными представителями,

имеющими религиозный чин – гаджи, кербелайи и машади. В исламе неоднократно подчеркивается, что как прощаются грешившие нечаянно, так и наказываются грешившие сознательно, умышленно. Великий сатирик вечно боролся с такими мулла, «религиозными представителями», грешившими умышленно, которые кричав с кафедры в мечети, о запрете вина, сами тайком пьянствовали. Разоблачал их в своих несравненных сатирических произведениях.

Как и видно с этого факта Сабир был ярким противником такого лицемерия. Он затрагивает тему вина в ряде своих сатир, посвященным, муллам, аферистам, которые вместо того, чтобы повысить репутацию религии, дискредитируют ее своими грязными делами, превратив ее в «разбойничью винтовку» в свои руках, «не верящим в свою проповедь», пришивающим запретное к дозволенному:

*Çix mənbərə, zahirdə oxu nəqlü kitabı,
Buğdanı vur anbara, elə meyl şərabi,
Vur başına noxtadı, bu məxluqə, səvabi,
Aya, nə işin var, yazıb ayatı-hicabı?
Bu sözləri insan yazıb insanə, a Molla!
Noxta yaranıb firqeyi-heyvanə, a Molla!*

*Ya tiryaki ol, getmə nə dəvavü nə rəzmə,
Sənət nədi, Allaha təvəkkül elə, gəzmə,
Ya düşsə yetim malı ye, ver xəlvəti həzmə,
Əyləş, otu, iç badəni, sal mütribi bəzmə,
Bizlərdə nə lazımdı ticarətlər, a Molla!
Bir yaxşı ticarətdi bu adətlər, a Molla! [4, с. 125]*

(Ты в мечети возвещай небылицы - ждем давно!
И амбары наполняй ты пшеницей! Пей вино!
На народ накинй узду, одурачивай умно!
Женщину раскрепощать? Да тебе не всё ль равно?
Сын Адама - человек, а совсем не дочь, Молла!
Дочь - животное, и ей плеть должна помочь, Молла!

Лучше опиум кури, а войну и мир не тронь.
Ты на бога положишь, а искусство брось в огонь!
На пожитки сироты набредешь - не проворонь!

Накуришь - да на ковер, да под голову ладонь!
О торговле рассуждать начал ты опять, Молла,
Суевериями нам любо торговать, Молла!)

Сабир так изложил свое «безразличное отношение» к опустошению медресе и мечетей, читальных залов, халатность лицемеров, «огорченных» из-за непросвещенности, безразличия народа, а вместо этого их скопление в чайханах, винных:

*Məhfili məclisimiz, mədrəsəvü məscidimiz,
Həm qiraətxanətimiz bağı, pərişan, mənə nə?!
Əvəzində buların çayçı, çaxırçı dükani
Gecə-gündüz doludur cümlə müsəlman, mənə nə?! [4, с. 155]*

(Заброшены библиотеки, закрыты школы с давних пор,
И если нету у ширванцев образования - не беда!
Здесь чайханы за кабаками, за чайханами - кабаки!
Что в них сидят и днем и ночью все мусульмане не беда!)

Великий сатирик не понимающим этого нравственно, пристойно полезного религиозного приговора, наоборот, обращаясь к куражившимся, наслаждаясь влиянием спиртного превратившись в бродягу, забывая свой «разрушенный дом», говорившим:

*Meyxanədə votqa vurarız, kam alırıız biz,
Qafqazlılarıız, məst olarıız, nam alırıız biz! [4, с. 85]*

(Пьем водку в кабаке, наслаждаемся мы,
Кавказцы мы, пьянеем, имя получаем мы!)

писал:

*Məst ol gecə-gündüz, nə bilim, yat neralərdə,
Yum gözlərini xaneyi-viranını görəcəк. [4, с. 61]*

(Будь пьяным день и ночь, спи, не знаю где,
Закрой глаза как увидишь свой дом?)

Сабир сгорал ненавистью к тем кто безразлично относятся к своей семье, родителям, невежественно сжигали здоровье, молодость свою пьянствуя.

*Haləti-məstliyində nə olur, ey əyyaş!
Baxıb ayınəyə görsən əcəba surətini;
O kərahət, o səfalət, o rəzalət tökülən
Surətindən utanıb, anla nədir siyrətini?! [5, с. 120]*

(О пьяница, если в во время опьянения посмотришь в зеркало увидишь состояние своего лица, стыдись своей брезгливой, жалкой, мерзкой морды и пойми что за выходка, поведение у тебя?!)

Наряду со спиртными напитками, поэт, как и написано в Священном Коране, запрещенным в Исламе, проклиная приводившему между людьми к ненависти и враждебности, азартные игры, называет таких игроков «аморальнее» даже воров:

*Oğrular dan da bədxlaq qumarbazlardır,
Çünki bu firqədə onlar kimi cürət yoxdur;
Gərçi bunlarda da, onlarda da vicdana görə
Səyü namusü həya, hümmətü qeyrət yoxdur. [5, с. 109]*

(Игрок (азартных игр) распутнее чем вор, потому, что у них (у игроков) нет той смелости, что у тех (у воров).

Но, несмотря на это, во имя совести, ни у тех, ни у других нет совести и стыда, старания ради чести, проявления силы воли.)

Сабир всегда высоко ценил и выделял несравненную роль воспитания, привившейся семьей, в здоровом росте и формировании молодого поколения:

*Validəynin, təbii, övlada
Nəzəri-etinası tərbiyədir. [6, с. 57]*

(Внимание родителя к ребенку, естественно, состоит из данного ему воспитания.)

В этом отношении, Сабир, подчеркивая большую ответственность родителей, призывает их удержать своих детей от таких «аморальных» поступков. Несомненно, своим сатирическим стилем:

*Ta on beşə yetdikcə tərə işdə məharət,
Həm eyləyə adət;
Rahət nəyə lazım edə dünyada məişət,
Quldurçuluq örgət;
Tainki qumar oynaya, qətl eyləyə, qarət,
Hoşdur belə sənət; [4, с. 36]*

(Пусть видит наперед все выходы и входы,
Готовый ко всему.
Постичь, что плутовство - доходное занятие,
Довольно для юнца.
Пусть пьет, ворует, врет, купается в разврате -
И радуется отцу.)

Сабир с жалостью и гневом упрекал тягу к спиртным напиткам и азартным играм, наряду с невежественными, непросвещенными людьми, также и многих людей, поступки которых было ничего кроме «политики», высокомерных, чванливых попусту, называвшим себя «интеллектом», прославившихся этим имиджем:

*Bu inteliklərin sözün gətirmə heç aralığa,
Onları görmək istəsən, şərabı gör, qumarı gör!
Palitqadır hər işləri, alışları, verişləri,
Olarda bir əməl fəqət quru, boş iftixarı gör! [4, с. 89]*

(Ты хочешь знать, кого у нас интеллектами зовут?
Взгляни на карты и вино... В грязи их знамя!.. Посмотри!
Их разговоры и дела - политиканство, болтовня,
Ложь укрывается у них за похвальбами - посмотри!)

Великий сатирик в сатире «Лейли-Меджнун» дает совет, приводя пример от имени непросвещенного отца, жалевшего сына постоянно учившегося, с его друзьями пьяниц и игроков азартных игр:

*Həmsinlərin səfadə, bağda,
Həməslərin çəməndə, dağda.
Bəzisi olub qumarə məşğul,
Bəzisi şərabə, yarə məşğul.
Hər bir nəfəri bir işdə çalak,
Hər digəri bir əməldə bibak.
Hər gün əbəveyni şad edirlər,
Hörmətlərin izdiyəd edirlər.
Hoş ol əbəveynə kim, bu minval
Hər daim olur cəhanda xoşhal!.. [4, с. 105]*

(Ты б, как сверстники, встретил эти дни -
На лугах теперь и в садах они.
Этот картами увлечен герой,
Тот любовною занялся игрой -
Каждый в чем-нибудь или как-нибудь
Сметкой, смелостью норовит блеснуть.
Силу в обществе укрепив свою,
Каждый радуется, веселит семью...
Благо вам, отцы, коль таких детей
Вы для радости обрели своей!)

Как и видно, в произведениях несравненного сатирического поэта имеет особое место наряду с его борьбой в пути к просвещению, процвету, прозрению народа, также и его агитация и воспевание велений Ислама, имевшего особое место в моральном развитии народа. Стремящийся привить народу высокие моральные ценности Ислама, поэт, также пытался отвлечь народ от наносящего ущерб духовной красоте человека, унижавшего его спиртных напитков, азартных игр и др. дел, запрещенных в нашей священной религии.

Литература

1. Коран. – Баку: Азернешр, 1992.
2. Современники о Сабире. – Баку, 1962.
3. Сабир в воспоминаниях. – Баку: Гянджлик, 1982.
4. Мирза Алекпер Сабир. Гопгопнаме, в 3-х т. – Т. I. – Баку, 1962.
5. Мирза Алекпер Сабир. Гогопнаме. в 3-х т. – Т. II. – Баку, 1962.
6. Мирза Алекпер Сабир. Гопгопнаме. в 3-х т. – Т. III. – Баку, 1965.

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ТАНЕЦ: СЕМАНТИКА, ТРАНСФОРМАЦИИ И СОСТОЯНИЕ В СОВРЕМЕННОСТИ

Султангареева Р.А.

*Институт истории языка и литературы
УНЦ РАН, Уфа*

Танец как проявление вдохновенной творческой инициативы, сюжетно-стилевой импровизации на основе народных традиций и чувственно-эмоциональных, пластических решений представляет образец оригинального аутентичного жанра. Зачастую башкирский фольклорный танец образует сплав различных элементов – мелодии + движения + слова, соединенных одной главной идеей, функцией, и действующих в определенном сюжете. Целенаправленные сборы, систематизация и изучение танцевального фольклора, активизированные нами в последние годы, показали, что жанр еще обнаруживает цельность сочинения, характерные исполнительские манеры в исполнительской практике. Отсюда этничность, сюжетность, а также импровизационность и преемственность. Нами обнаружены ранее не выявленные редкие образцы сказовых танцев, таких как «Йүкә» (Липа), «Күк бүре» (Синий волк), «Бүзәнә» (Перепелка), «Орсок» («Веретено»), а также незафиксированные детали танцевальных комплексов с культово-магической, мифологической основой (журавлиные, кукушкины танцы и др.). В танцах наличествуют определенная сюжетность, функциональная лексика. Мастера сказового танца придерживаются традиционных исполнительских правил: поют, танцуют одновременно.

Обнаружены интересные образцы трансформаций древних мифов, верований, легенд. Зафиксированы и описаны неизвестные варианты танцев, имеющих отношение к заговорным, лечебным актам, также почитанию птиц (кукушки, вороны, перепелки, журавля и др). Так, во время свадебных торжеств исполнялся танец «Торна кереү» («Вход журавля»). В архаичном прошлом танец журавля имел сакральное значение, функции отпугивания врагов и идеи умиловления могучей культовой птицы. Детальный опрос, фиксации верований, правил телодвижений позволил раскрыть не только структуру, лексику, но и расшифровать семантику, глубинные замыслы танцев. Так, в свадебном обряде используется

образ и танец журавля в качестве родового покровителя, который «прогоняет», «клинует» гостей, по логике древних, нарушивших неприкосновенность пространства своим присутствием. Культурно-магическую символику сохранили записанные нами танцы белых журавлей, как выяснилось при опросе, в верованиях народа олицетворяющих духов предков.

Приступим к более детальному анализу. Культ журавля-особо значимый феномен в башкирской мировоззренческой сфере. Поклонение птице, обозначенное в башкирской среде еще в 922 г. Ибн-Фадланом, связано с тем, что журавли считались господами, «так как обратили в бегство врагов» башкир [4, с. 26-27]. Необычайная устойчивость культа птицы во времени связана на наш взгляд, мифологическими знаниями, связанными с отождествлением журавля с могучим покровителем-божеством. Документально подтверждается тот факт, что еще в 1844 г. «указные муллы, чиновники и другие лица не веруют» в единого Бога и не знают своего пророка, а делают поклонение журавлю» [12, с. 29]. Комплексы действий и архаичная атрибутика, применяемая в обрядах, (чучело-маска головы птицы, с которым танцевали на свадьбах), обнаружены Ф.А. Надршиной, исследовавшей мировоззренческие корни и специфику отражения могучего культа в сказочной прозе [6, с. 242].

В современных трансформациях журавлиных танцев характерно выразительными признаками остаются подражательная лексика, функциональность телодвижений, обусловленные спецификой эпизодов (на свадебных «журавль» гонит, клинует, в игровых - «водит», возглавляет хоровод и т.д.).

Примечательно, что в фольклорной памяти еще устойчивы суеверия, приметы, связанные с журавлем. Например, «нельзя без обета танцевать о журавле», «нельзя долго смотреть на танец журавлей - помутится разум», «нельзя считать журавлей - жизнь укоротится». Эти воззрения опосредованно отражаются на структурных, исполнительских особенностях и лексике танцев. Нам удалось реконструировать наиболее полный комплекс «журавлиных танцев» в единстве верований, запретов, исполнительских особенностей. В архитектонике танца все компоненты имеют функциональные, целевые значения. Магия голоса, звука - важная составляющая в архаичных верованиях, обрядах и связана с идентификацией звука и предмета, человека, зверя [9, с. 26]. В этой связи почитание у башкир сынау торна -

звнящего журавля, на наш взгляд, восходит к осознанию необычно сильного и зовущего голоса птицы как боевого клича.»Сың» - передает не столько плач, жалобный зов, как принято считать, а скорее дух железа, значит, оружия. Семантика мелодии «звнящий журавль» как боевого клича, призванного вдохновлять народ к справедливой войне, прочитывается в предании о том, как сэсэн Байык Айдар перед многолюдным майданом, собравшимся в связи с воззванием царя участвовать башкир в войне 1812г., заиграл на курае мелодию «Сыңрау торна» («Звнящий журавль») [2, с. 265]. В народе до сих пор бытуют строгие запреты - без причины играть на курае мелодию «Сыңрау торна», а также резко осуждают тех, кто это делает, считая, что они «зовут беду или войну». Существует правило: необходимо сказать обет (ниэт), прежде чем играть или петь «Сыңрау торна»; во избежание козней нечистых сил и для оберега от напастей на макушку исполнявших журавлиные мелодии или песни сыплют соль (записано нами в 1988 г в Хайбуллинском р-не РБ). Все эти строгие ограничения и предписания, связанные с журавлем, восходят к древнейшим культовым представлениям правилам, со временем ставшим правилами жизневедения башкир. Мы полагаем, что журавли, обладающие особым звнящим голосом (по народным знаниям, не все журавли звнят) считались покровителями боевого духа и справедливой борьбы во имя защиты народа и земли, а мелодия имела функции родового клича-воззвания.

Большой пласт танцев с птичьей символикой связан с культовым поклонением кукушке. В архаичном прошлом многолюдные празднества и обряды были связаны с отвращением беды, которую вещала, якобы, эта птица. Период обновления Природы маркируется праздником «кукушкин чай», который традиционно проводился ранней весной и включал жертвоприношения, коллективные хороводные игрища, песни - величания и танцы-подражания кукушки. Выявленный новый пласт кукушкиных танцев [7, с. 176-177] – свидетельство о глубоко консервативной природе культовых стереотипов, мифических представлений, предворявших творческие основы и пластический язык фольклорных танцев По художественно - стилевым, образно-пластическим решениям кукушкины танцы обнаруживают ареальные различия, также сходства и функциональную общность. В древности танец кукушки исполняли, если в деревню прилетала

вещая птица и куковала (это прочили к беде, смерти), а также во время первого весеннего зова в знак почитания и умилоствления. Свидетельством таких жертвоприношений являются танцы, во время которых исполнитель имитирует раздачу кусков своего тела смотрящим танец. В танцевальной практике современности ещё живы импровизации «кукушкиных танцев», а также по именам помнят мастеров-исполнителей, их движения, особенности телодвижений. Культовый, сакральный смысл танцев ныне утерян. В настоящее время импровизации образа кукушки заключаются в основном в подражании повадков, голоса или характера вещей птицы. Например, в танцах «Кэжүк бейеүе» («Кукушкин танец»), записанных нами в Абзелиловском, Зилаирском, Салаватском и др. районах РБ, традиционно-устойчивыми лексическими приемами являются «игры крыльями», периодически повторяющиеся в танце подражания кликания кукушки - «Ку-ку!, Ку-ку!», показы телодвижениями «несения яйца» в чужие гнезда, «очищения клювом под крылышками» и т.д. На примере фиксации «птичьих», «медвежьих» танцев мы отмечаем, что в фольклорной памяти и творческих импровизациях народа особую сохранность проявляют образы, в истоках которых явствуют культовые, мифологические, тотемистические воззрения.

Танец - одна из форм и следующих ступеней проживания и бытования мифа в сознании и художественной практике народа. При изучении народных танцев необходимо постижение и расшифровка символического значения, семиотики телодвижений, направленность, сюжетнику и т.д., т.к. в жанрах народного творчества не бывает случайностей и отсутствия причинно-следственных связей. Башкирский танец в этом плане является одним из древнейших наследий этнической культуры тюрков, на языке которого запечатлены и ещё обнаруживаются артефакты, относящиеся первобытным, языческим реалиям. Несмотря на угасание традиций фольклорного танца, сюжетная наполненность, тематическая, словесно-поэтическая насыщенность, мировоззренческая привязка башкирского танца, как показывают исследования (8, с. 43-65, 106-112), обнаруживают весьма интересный феномен. Природа фольклорного танца башкир оказалась настолько консервативна к изменениям, а лексика сильно привержена к мифам, природопоклонству, что представляет замечательный образец для фольклорно-этнографических,

антропологических, этнокультурных, мифоритуальных и других прочтений.

Культура является традиционной при условии, когда располагает четкими канонами, определенными художественными стереотипами и нормами импровизации. В контексте сказанного нами записаны сведения, касающиеся духовных, содержательных основ танцев, зафиксированы правила и нормы их создания. В фольклорной памяти живы строгие предписания, связываемые с истинно народными образцами танца и по этому поводу бытуют различные запреты: «в танце нельзя мужчинам поднимать ноги выше пояса (бил) – это означает, «пинать на Бога Тенгри», «нельзя смотреть на зрителей во время танца – дурной глаз войдет», «нельзя женщинам сильно махать руками возле груди – это бесстыдство» и т.д. Верования, связанные с танцами, составляют интересный пласт духовности и памяти о сакральности танцев. «Нельзя смотреть долго на танцующих журавлей – может рассудок помутиться», «Перед тем, как повторить танец звенящих журавлей – обязательно нужно посвятить это действие к добру». Таковые правила проецируют сохраняющиеся в народной памяти традиции сакрализации не только культовых птиц, но и само действие танца как сильного символа воздействия на мир, природу и людей.

Таким образом, запись материалов по этнической хореографии, как и всякого фольклорного жанра имеющая синтетический, комплексный характер, позволяет обнаружить артефакты далекой древности, найти необходимые свидетельства для составления целостной картины одного из самобытных проявлений башкирской традиционной культуры.

Отсутствие систематических исследований по хореографическому фольклору приводит к тому, что содержательная основа, исконный смысл, функции, особенности пластики, семантика жестового языка древнейшего феномена башкирской культуры все еще остаются не раскрытыми. Хореографическая фольклористика – ныне одна из самых неразвитых научных направлений в РБ.

Во время сбора материала нами использовался принцип детального, долговременного опроса-беседы, позволяющий выявить функции, осветить вопросы региональной лексики, терминологии, мелочных компонентов, особенностей костюмов и т.д. Так создавались портретные (социальные, творческие)

характеристики исполнителей. В результате выявились следующие особенности состояния башкирского танцевального фольклора:

1) устойчивость в фольклорном исполнительстве обрядовых, игровых, трудовых танцев в лечебно-заговорном репертуаре, а также пластических смысловых действий;

2) стилевое, лексическое разнообразие танцев, связанное с четырьмя основными этнокультурными комплексами, различиями между этническими группами башкир (юго-восточные, северо-западные, южные, северные башкиры);

3) устойчивый характер импровизаций повествовательного, сюжетно-сказового, обрядового танца и подражательной лексики в репертуаре юго-восточных, восточных башкир;

4) формирование новой стилизованной пластики танцев на основе межэтнических процессов. «Наза», «Марш», «Сербиянка», «Алтылы» – («Шестерка»), «Ҡигезле» («Восьмерка»), «Кыруг» («Круговой танец») и т.д. Эти танцы, представляющие оригинальные народные обработки русского хореографического фольклора, вобрали башкирские мотивы и стали популярны в молодежных играх;

5) консерватизм, относительная сохранность собственно-региональной диалектной пластики: у степных башкир доминирует скольжение, плавный переменный ход; в лексике горных башкир выделяются прыжки, дробь, подражания орлам; у лесных превалирует «охотничья» лексика (грациозное подражание зверям, резкие прыжки, величавые кружения, «трепет» листьев и т.д.);

6) угасание истинно-народной традиционной манеры исполнения танцев, превращение фольклорного танца в экспонируемый вид искусства;

7) привнесение чужеродных элементов, несоответствующих природе и жанру башкирского народного танца (ввиду активных межэтнических процессов, также стилизаций - постановок хореографов);

8) сохранение в этногенетической памяти народа нормативов и правил, знаний по созданию танцев, движений, также функциональных основ традиционных народных танцев;

9) возрождение праздников, майданов исполнителей народных танцев и утверждение стилизации, как основного метода создания современных народных танцев; третичный фольклоризм в профессиональной хореографии (балетной, танцевальной).

Обрядовые танцы зачастую обнаруживают широкие ареалы в своей типологичности, схожие функции и особенности импровизации. «Танец жениха», например, нами был записан во многих районах и ранее (Салаватский, Белокатайские р-ны, 1982 г.), а ныне – в Белорецком, Хайбуллинском районах. Функционально однотипны танцы снох, а также невесты, имеющие символику испытаний. Они характерны свадебному танцевальному творчеству различных регионов.

Танец в узком понимании предполагает постановочное творчество одного мастера в целях создания акционально выразительного представления. Зачастую эти танцы репертуарные, имеют определенные цели не столько воздействия на силы Природы, сколько на зрителей. «Это танец зрелищный, хореографический, обычно сочиняемый специалистом», – определяется его особенность [11, с. 270].

Фольклорный танец – творчество народного мастера, в целостности и чувственно-эмоциональной полноте и символичности телодвижений передающей картину мира в стиле народных традиций и импровизаций.

Достоверность материалов фольклорного танца достигается фиксацией адреса бытования и паспорта танцев (от кого, кем и когда они записаны) с комплексным описанием составляющих компонентов, указанием региональных особенностей и т.д. Все это являет собой необходимый научный метод в хореографической фольклористике и исключает надуманность, подмену фольклорного творчески обработанным танцем. Отмечаем, что некоторые танцы «Дробушки табынцев», «Косилка-молотилка», «Марш», «Кукушка» обнаруживают черты поставленного танца. Созданные по определенным стереотипам, идеям эти танцы за долгое бытование, многократные повторы приобрели характер народных. Фольклорный танец рождается в естественном процессе общения в целях самовыражения исполнителя, отражает мирозерцание индивида, локальные традиции и манеры. В этом творчестве соблюдается синтез традиции и импровизации, личностные мастерские откровения, передаваемые путем символических телодвижений, свободных от вмешательства или постановки кого-либо. В фольклорном жанре жест, пластика телодвижений информативны, самодостаточны и самооценны. Это творчество развивается в фольклорной среде, порой спонтанно, стихийно и по вдохновению исполнителя.

Надо признать, что когда «за фольклор выдается художественные измышления отдельных авторов, якобы развивающих традицию [3, с. 7] (к сожалению, в хореографической культуре такое становится всё более популярным), фольклорный танец любого народа находится под угрозой исчезновения. Хореографам необходимы ныне знания по жанровой природе, функциям и семантике жестов, региональным и др. особенностям фольклорного танца. Определенная постановочная традиция имеется в обрядовых танцах, в истоках выполнявших сакральные функции и потому каноничных, смоделированных для определенных задач. Однако эта «постановка» произведена в течение тысячи веков в процессе отбора эффективных средств, положительного опыта творцов. Достижение цели в обрядовом танце непосредственно связано с соблюдением канонов и правил ритуального танца. Таковы, например, кукушкины танцы, предназначенные для отвращения бед, болезней от родового коллектива, свадебные, имеющие плодородные, охранительные и другие цели.

Интерес к народному танцу и его потенциалам, осознание его роли в духовно-нравственном оздоровлении общества способствует развитию фестивальной, конкурсной практики по жанру. Проводимые в республике в последнее время телевизионные конкурсы народного танца «Байык», также выступления мастеров-исполнителей народного танца в районных, региональных празднества позиционируют самодеятельное и профессиональное творчество, предусматривая развитие народного хореографического искусства в целом. Они играют очень важную роль в позиционировании самодеятельного искусства, способствуя раскрытию, развитию новых дарований, открывая новые перспективы танцевального творчества. Конкурсно-фестивальная практика стала необходимо важной школой во имя воспроизводства ментальных, психофизиологических, духовных сил этноса на новом витке истории. Однако конкурсы «Байык» предоставляют в основном возможность показа самодеятельного, поставленного по мотивам народных знаний, а значит, не фольклорного танца. На суд зрителя предоставляются танцы, сочиненные или поставленные хореографами. При всей прогрессивности конкурсов они не исключают риск исчезновения фольклорного танцевального творчества. Чрезвычайно актуальны на этом фоне проблемы сохранения и передачи народного

исполнительского искусства новому поколению, соблюдение и обережение семантики действий, этномодели и исконной духовной сути башкирского танца.

Конкурсанты исполняют стилизованные переложения народных танцев, мелодий или хореографизацию народных произведений путем использования современных модернизированных пластических решений. В этих творениях редко просматриваются региональные и этнические знаки, целостность и монолитность, функциональность, лексика, допустимая к той или иной сюжетной линии; также не соблюдается замысел, идейная суть жестов. Зачастую это свободные тематические импровизации, плясовые действия, технические приемы, соединенные в одну зрелищную танцевальную картину.

Вопросы сохранности, консервации и изучения традиционной народной хореографии органично связаны с будущим профессиональным искусством танца, различных форм танцевального искусства и балета. Потому каталогизация, систематизация, создание видеотек фольклорных танцев – актуальная задача науки. Без учета и овладения знаний о духовном содержании танца, коренными методами создания танца, соблюдения норм техники и стилей народной пластики невозможно сохранение, возрождение этнического облика танца в современности. Время ставит острые проблемы по сохранению народности народного танца в целом.

В современном сценическом воплощении танцев отмечается смешение функций этнически разных танцев, соединение разнородной лексики, превалирует установка на эффектность, зрелищность, увлечение техническими приемами, трюкачество. В результате за башкирский народный танец выдается танец-эксперимент с чужеродными элементами, вымыслами, в процессе творческой фантазии постановщиков и исполнителей наполненный набором различных движений без соблюдения смыслов и допустимости жестов.

Известно, что танец как глубоко значимое действие, имел большую ценность в духовной жизни народа. Национальное своеобразие, идейно-функциональный смысл, образность, стиль и содержательность танца равно родовой ценности охранялись, оберегались как достояния духовности, аккумулировавшие жизненную, эмоционально-чувственную силу народа. Башкирские йыйыны в этом плане были кузницей развития, сохранения

народного искусства и местом выявления лучших сээнов и певцов, танцоров. Так, устраивая состязания по танцам, следовали строгим нормам и правилам, издревле принятым в народе. Прошедший на III тур испытаний танцор должен был вначале показать 10 танцевальных колен (бейеу быуыны), подражая людям, различных зверей, затем выполнять задания судей, моментально повторяя показанные ими движения, затем вновь подражать тотемным зверям, а также изображать женщин, мужчин, стариков, детей – и только соединив все движения и без остановки исполнив их, исполнитель мог претендовать на звание «оҫ та бейеуҫе» (мастер танца) [1, с. 223]. Таковыми жесткими нормами охранялась народность, духовность, монолитность танца и развивалась на этих принципах народная школа искусств: танца, также народного пения, игры на курае и т.д.

Многопрофильный опрос, примененный в работе с информантами, допускает обнаружение артефактов, способствующих более полному воссозданию этнического облика, духовного мира народа, также сведений о его творческих, социально-общественных, мировоззренческих особенностях (запреты на исполнение танцев, знание мифов, обрядовые каноны и т.д.).

Ныне среда танцевального творчества имеет тенденции возникновения при проведении обрядовых торжеств, празднеств или массовых гуляний. Эти пространства и социумы становятся благоприятными для импровизаций, сольных выступлений. Здесь появляется также возможность исполнять издревле принятые функциональные танцы. Например, танцы свадебных чинов – снох, сватов («Йыуаса» («Свадебное угощение»), «Пастух» (танец для изгнания сватов), танцы вороненка во время праздника «Воронья каша» (Карға буткаһы), называемые «каргабейеу» или «каргылдап бейеу» (танцевать, каркая как ворон). Сюжетные, сказовые танцы исполняются зачастую лишь мастерами.

На нынешнем этапе остро стоят вопросы изучения по этнохореологии: профессиональный сбор и реконструкция, создание кинетограмм народных танцев, которые требуют современного технического оснащения; создание фонда видеотеки танцевального фольклора, издание сборников по танцам. К настоящему времени актуально формирование научно-

теоретической базы, ведение системных научно-исследовательских работ по этнохореографии.

Феномен акционального фольклора – народного танца позволяет изучить и раскрыть многие вопросы, касающиеся древних знаний по башкирской мифологии, эпосу, языку, легендам, а также по прикладному, орнаментальному искусствам и т.д. В этой связи палеохореография (в русле которой мы работаем) как новое научное направление призвана осветить вопросы архаического синкретизма, национальной философии, также древнейших культурных артефактов, лексики, пластики жестового языка, эмоционального мира творца, запечатлевшихся в фольклорном танце. В комплекс изучения входят костюм, родовые особенности, составление соматических описаний исполнителя. Таким образом в наших исследованиях апробируется антропологический принцип представления фольклорного жанра (по возможности подробное соматическое описание информанта, его одежда и настроение на момент фиксации танца, особенности исполнения, применяемая лексика и т.д.).

В современной этнохореологии отмечается чрезвычайная важность и актуальность создания универсальных компьютерных фондов, также предлагаются принципы активизации работ. Рекомендуются скрытые центры изучения танца в Москве [10, с. 292-298], создание сетевых ресурсов в народно-художественной культуре (НХК), в которой выделяются также интенсивное распространение информационных и телекоммуникационных технологий, электронные фонды издательской деятельности и т.д. [5, с. 100].

Учет региональных, локальных знаков, норм культуры поведения, костюмов и специфики современных трансформаций, создание краткой портретной и социальной характеристики исполнителей – все эти компоненты систематизированы, имеют место в наших работах как наиболее объективные и современные методы изучения фольклорного танца.

Не только сбор, изучение, каталогизация, но и внедрение народного танца в художественную практику послужит подвижническую роль в духовной жизни народа. В контексте сказанного мы актуализируем проведение ежегодного Фестиваля исполнителей фольклорного танца, в котором будут участвовать истинные мастера, знатоки, импровизаторы. Важную роль в возрождении генетической эмоциональной, физиологической и

духовной потенции, на наш взгляд, возымеет возрождение народных уйын – коллективных увеселений, танцев под гармошку, курай.

Народный танец представляет собой не только свод мифологических свидетельств, историко-этнографических знаний, также являет собой реальную модель воспроизводства духовных, психо-эмоциональных, морально-нравственных сил этноса. Собрание, изучение, соблюдение преемственности, разучивание народных танцев, возрождение коллективных игр ищ представляет поле деятельности не только ученых, но и культурологов, хореографов, общественных организаций, ибо это связано с сохранением лица, крепости духа и тела народов.

Литература

1. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры / Төз., баш һүз, аңдатмалар авт-ры Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө, 1995.
2. Буранғолов М.А. Сәсэн аманаты / Төз., башһүз авт-ры Б.С. Байымов. – Өфө, 1995. – Б.265.
3. Каргин А.С. Вместо введения к вопросу о стратегии приоритетов в фольклористике // От конгресса к конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. – М., 2010. – С. 7.
4. Ковалевский А.П. Книга Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу. – Харьков, 1956. – С. 26-27.
5. Кузьмина Т.В. Ритуальные библиотеки как база формирования информационных ресурсов народной художественной культуры XXI века // Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиций к виртуальности. М., 2007. – С. 100.
6. Нәзершина Ф.А. Халык хәтере. – Өфө, 2006.
7. Нәзершина Ф.А. Халык күңеленә сәйәхәт. – Өфө, 2010. – С. 176-177.
8. Султангареева Р.А. Танцевальный фольклор башкир. – Уфа, 2013 (с фотоиллюстр. и видеодиском).
9. Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск, 1996. – С. 26.
10. Шилин А.И. Создание универсальных компьютерных (цифровых) фондов – актуальная задача этнохореологии // От конгресса к конгрессу. – Т. 2. – М., 2011. – С. 292-298.
11. Фомин А.С. Полифункциональность фольклорного (игрового) танца в современной стратегии развития и воспитания подрастающего поколения // От конгресса к конгрессу. Мат. Вт. Всерос. конф. – Т. 2. – 2011. – С. 270.
12. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999. – С. 29.

ТАТАР ХАЛЫК МЕТРОЛОГИЯСЕНДӘ ОЗЫНЛЫК (БУЙ, ИҢ), ЕРАКЛЫК, АРА КҮРСӘТКЕЧЛӘРЕН БЕЛДЕРҮЧЕ БЕРӘМЛЕКЛӘР

Сәнгатов Г.М.

Республика традицион мәданиятне үстерү үзәге, Казан

Кеше элек-электән төрле эйберләрне үлчәү-хисаплау өчен көндәлек тормышта кулланган сүзләр төркеме, ижтимагый мөнәсәбәтләр катлаулана һәм фән-техника үсеше кызуланган саен, яңа берәмлекләр һәм атамалар белән байый барган. Хәзерге көндә үлчәү, хисаплау, төгәл сан мәгълүматы алу өлкәсендә кулланыла торган барлык күрсәткечләр, берәмлекләр һәм сүзләр системасын һәм шуларны өйрәнүче фәнне метрология дип йөртәләр.

Метрология – үлчәү һәм фикер, өйрәнү дигән мәгънәләрне белдерүче грек сүзеннән оешкан атама. Әлеге фән хәзерге вакытта үзенең тикшерү өлкәләре һәм бурычлары белән аерылып торган берничә тармакны берләштерә. Бер яктан ул – эталон булып хезмәт итәрлек үлчәм берәмлекләрен һәм аларның атмаларын булдыручы, фәнни һәм гамәли максатларга ирешерлек методика тудыручы фән. Бу мәгънәсендә метрология төгәл фәннәр һәм шулар белән бәйлә житештерү өлкәсендә тулы гәүдәләнеш таба. Әлеге яссылыкта метрологияне, хәзерге заман өчен кирәкле мәгълүмат алу бурычларыннан чыгып, тагын өч тармакка аерып карыйлар: теоретик, гамәли һәм кануный метрология.

Икенче яктан, метрология төрле үлчәм берәмлекләрен тарихи үсештә тикшерүче, аларның атамаларының килеп чыгышын, берберсе белән мөнәсәбәттен ачыклаучы фән.

Үлчәү берәмлекләренең һәм аларның исемнәренең килеп чыгу һәм кулланылыш тарихын яктырту барышында метрология башка бик күп фәннәр белән бәйләнешкә керә. Тарих, этнография, нумизматика фәннәре фактик материалларны халык, дөүләт тарихы белән мөнәсәбәттә күзәтергә булышлык итә; фольклор, диалектология, лексикология, ономастика, этимология һ.б. филологик фән тармаклары, тел тарихын һәм әдәби әсәрләр телен өйрәнү нәтижәләре үлчәү берәмлекләре атамаларын чагыштырмалы-тарихи яссылыкта тикшерергә жирлек тудыра. Безнең фәнни эшебездә методологик нигез буларак файдаланылуы хезмәтләренә берсендә - Е.И. Каменцева һәм Н.В.

Устюговның «Русская метрология» китабында метрология тарих фәнненең ярдәмче дисциплинасы буларак карала [1].

Безнең әлегә фәнни тикшеренүебездә озынлык, ераклык, ара күрсәткечләрен белдергән үлчәү берәмлекләренең нинди зурлыкларны белдерү өчен хезмәт иткәнлекләрен ачыклау, бу өлкәгә караган атамаларның территориаль вариантларын билгеләү, этимологик аңлатма бирү һәм электән халык телендә кулланылган берәмлекләргә хәзергеләре белән чагыштыру максаты куела. Чыганаclar булып аңлатмалы, диалектологик, тәржемә, фразеологик сүзлекләр хезмәт итте, әдәби әсәрләр теленнән кайбер мисаллар китерелде.

Озынлык төшенчәсе халыкара метрологик системага кертелгән, аның нигез күрсәткече итеп **метр** алынган. **Метр** – грек теленнән кәргән сүз, аның йөздән бер өлешен **миллиметр**, уннан бер өлешен **сантиметр** сүзләре белдерә һәм алар европа телләрендә дә, төрки телләрдә дә актив кулланылышта йөриләр. Мең метр күрсәткечен белдерү өчен **километр** сүзә кулланыла.

20 йөзнең 20-30 елларында километр сүзә активлашып киткәнче, халыкның сөйләм телендә дә, әдәби телдә дә **чакрым** сүзә кулланылган. Ул – 1,06 км.га тигез булган озынлык үлчәве. Километр белән чакрымның аермасы 60 метр гына булганлыктан, алар халык аңында берләшеп китәләр. Халык авыз ижатында, әдәби әсәрләрдә очраганда да без бу сүзгә **километр** мәгънәсендә кабул итәбез. Мәсәлән:

***Чакрым** саен телеграм*

***Чакрым** саен багана* (кәрәшен халык жырыннан)

*Елдырам бәк белән алар авылга бер **чакрым** чамасы кала очраштылар* (Н.Фәттаx «Сызгыра торган уclar»).

Хәзергә матбугат һәм радио-телевидение телендә кулланылганда да **чакрым** сүзә **километр** белән тәңгәлләштерелә. Мәсәлән, машиналарның «Дакар» узышы турында сөйләгәндә, «Яңа гасыр» каналы корреспонденты жөмләсендә ул нәкъ шул мәгънәдә кулланылды: ...*аларга тагын 400 **чакрым** юл узасы бар* («Хәбәрләр», 20.01.2015).

Хәзергә матбугат теленнән дә бер мисал китерик: ...*13 көн буена Аргентина, Чили, Боливия кебек илләр аша 8 мең 181 **чакрым** араны үтеп, пьедесталны тулысынча яулап алды – өч жиңүче урынында да Татарстан егетләре* («Сиражи сүзә», февраль 2015).

Татар сөйләм телендә озынлык үлчәү берәмлекләреннән иң кечкенә күрсәткечне белдерүче атама - **илле** сүзә. Ул – бармак

киңлегенә тигез үлчәү берәмлеге: алты арпа киңлегенә, ягъни 18 мм.га туры килә (ТТАС, I т.) Аңлатмалы сүзлектә бу сүзгә ясагыч кушымча өстәп ясалган **иллелек** сүзенәң дә, акча берәмлеге мәгънәсеннән тыш, киңлекне белдерү мәгънәсе күрсәтелгән: **ике бармак иллелеге ырмау** – 3,2 см. зурлыктагы уентыкны белдерә (шунда ук).

Кыска яки тар күрсәткечләрне белдерүче атамалардан тагын берсе – **кул яосуы** сүзтезмәсе. Татар теленәң аңлатмалы сүзлегендә аның **уч киңлеге** һәм **уч киңлеге кадәр** озынлык үлчәме мәгънәләре китерелгән (ТТАС, II т.).

Сөям сүзе аңлатмалы сүзлектә искергән сүз дип бирелә. Ул – аршынынның чирегенә тигез булган үлчәү берәмлеге (ТТАС, II т.), димәк, 0,17 метрдан аз гына артыграк озынлыкны белдерә. Шул чама озынлыкны белдерү өчен татар телендә **карыш** сүзе дә кулланылган. **Карыш** – киерелгән кулның баш бармак очы белән урта бармак очы арасы, уртача чирек аршынга тигез (ТТАС, II т.). «*Үзе бер карыш, сакалы биш карыш*» кебек образлы гыйбарәләр татар халык әкиятләрендә очрый.

Аршын – элеккеге озынлык үлчәве, 0,71 метрга тигез. Әлеге берәмлек метр системасы кертелгәнгә кадәр кулланылган (ТТАС, I т.).

Озынлыкны үлчәү өчен сөйләм телендә төгәл күрсәткеч берәмлеген генә кулланмыйча, тормышта гадирәк һәм кулайрак булган сүзләрне ешрак файдаланганнар. Болар – **атлам** һәм **адым** сүзләре: кеше гади йөреш белән атлаганда, ике аяк арасы кадәр озынлыкны белдерәләр. Адым яки атлам белән еш кына бик озын булмаган жир буен, кишәрлекләренә, ниндидер төзелеш урыннарын үлчәгәннәр. Әлеге сүзләр тотрыклы сүзтезмәләрдә дә актив кулланылалар. Мәсәлән: **ике адымлык жир**, **ике атлам жир** – бик якында; **ике адым ераклыкта** – бик якында (ТТАС, I т.). Н.Исәнбәтнең «Татар теленәң фразеологик сүзлеге» хезмәтендә **адым** сүзе белән башланган алты фразеологизм бирелгән, әмма аларда бу сүз кергән тотрыклы сүзтезмә башка мәгънәләренә белдерә. Мәсәлән: **адым саен** – атлаган саен, еш очрау; **адымын санап атлый** – акрын, ашыкмый, салмак кына атлап йөрүче һ.б.

Атлам сүзенәң озынлыкны белдерү функциясен башкаручы икенче мәгънәсе дә бар – ул «тегү машинасы энәсе белән материал өстендә бер атлаткан ара, тегү машинасы энәсенәң адымы»н белдерә (ТТАС, I т.).

Сажин сүзе - элекке озынлык үлчәве берәмлеге, ул 2,13 метр тирәсе озынлыкны белдергән (ТТАС, II т.). Әлеге атаманы тарихи сүз дип карарга кирәк, чөнки бу сүз үзе дә, ул белдергән озынлык үлчәве дә инде күптәннән файдаланылмый.

Ераклык-якынлык төшенчәсе татар халкының жанлы сөйләм телендә тотрыклы сүзтезмәләр белән шактый тулы гәүдәләндерелә. Аларда араның ераклык-якынлыкның күрсәткечләре конкрет билгеләнми (ничә сантиметр, метр яки километр булуы тәгаен түгел), ә бәлки чамалап әйтелә. Мәсәлән:

Кул сузымы – үрелеп кул житәрлек ара;

Күз күреме – күз күрә алган кадәр, күз күрә алырлык (ераклык, жир һ.б. турында) (ТТАС, II т.).

Кош очымы – кош кунмыйча бер очып барырлык ара. Күчмә кошларның бер ялга төшеп янадан очу аралары белән чамаланган ераклык арасы (ТТФС, I т.).

Жир буге – күз күреме жир. Бу сүзтезмәнән, алдагылардан аермалы буларак, конкрет күрсәткече дә булган: ул 80 сажинга тәңгәл озынлык үлчәү берәмлеге буларак кулланылган, хәзер искергән сүз буларак карала (ТТАС, III т.).

Ераклык-якынлык мәгънәләре татар телендәге фразеологизмнарда, әйтелмәләрдә дә образлы рәвештә матур һәм оста тасвирлап бирелә. Якын, бик якын мәгънәсен белдергән мисаллар Н.Исәнбәтнең «Татар теленең фразеологик сүзлегеннән алынды (автор аңлатмалары үзгәртелмичә китерелә).

Кабырга кабыргага (терәлеп кенә тора) – бик якын, янәшәдә генә); **каш белән күз арасында** – бик якын, менә генә күренеп торган нәрсә яки кешенең кинәт кенә күз алдыннан каядыр юкка чыгу, югалтуыннан әйтем; **ишек артында гына** – бик якында гына, борын төбөндә, менә монда гына димәктән; **борын төбөндә** - янәшәдә генә, бик якын.

Ераклык мәгънәсен белдергән фразеологизмнар әлеге сүзлектә тагын да күбрәк тупланган. Мәсәлән:

Ат житкән, хат житкән жиргә - барлык мөмкин булган ерак жирләргә кадәр (хәбәр жиберү). Иң еракларга кадәр чабар жибереп, берәр хәлне мәгълүм итү хакында.

Дәлү-үкә дә балта сап буге (сөйл.) - анда житәргә бик тә ерак, шуны үткәч, тагын бер балта сап буге жир кала әле димәктән әйтем. «Дәлүкә» - рус. «далеко», бик тә ерак икәннен сиздерү өчен юри әйтелә.

Казакъ чакрымы - жэяү кеше очына барып житэ алмый торган чакрым. Казакътан берэр жиргэ кадэр ничэ чакрым юл дип сорасаң, ат өстендэ утырган казакъ камчы сабы белэн ымлап: энэ, анда гына, бер чакрым да булмас дигэн кебек якын жир итеп күрсэтүеннэн алып әйтелгән.

Канатлы очып житмәс жир - элек бик ерак жир дигән урында канатлы кош очып житмәс жир дип мисал итүдән әйтелгән.

Кошлар очып житмәс жир - бик ерак жир.

Кош очмас жирдән - бик ерактан, кош оча алмаслык бик суык-салкын яктан. Элек болгарларның вису халыкларына – котышка сәүдәгә йөрүләреннән калган.

(Анда) нух каргасы да очып житмәс - бик ерак жир. Нух туфанында коры жир калыкканмы, күренәме икәннен белеп кайту өчен жиберелгән карганың бер калку жир кисәгендә үлксә күрөп, шуны чуқып, кире кайтырга онытуы хакындагы легендадан алып әйтелгән.

(Анда) син түгел, сине ашаган карга да барып житмәс - хәленнән килмәслек әллә кай ерак жирләргә барырга хыялланган кешегә карата көлеп әйтелә. Ягъни бик ерак жир, юлда-нидә үлеп калып, карга азыгы булу куркынычы бар. Тарихи әйтем.

Каф тавы, каф тавы арты – 1. Жир дөнъясының чиге булган, жөннәр яши торган мифик тау. 2. Әллә кайда, бик еракта.

Башка үлчәмнәр кебек үк, араның якынлыгы-ераклығы әдәби телдә дә күптөрле берәмлекләр, тел чаралары белән белдерелә. Бу мәсьәләне күзәтү өчен Н.Фәттахның «Сызгыра торган уklar» романы алынды. Материаллардан күренгәнчә, әдип ераклык-якынлык төшенчәсен чагылдыру өчен төрле чараларны уңышлы кулланган. Беренчедән, ул татар телендә хәзер дә еш очрый торган сүзләрне файдалана. Мәсәлән:

Уңда – көнчыгыш якта, тархан өеннән бер илле адым чамасы ераклыкта өлкән бичә Күрекле бикә өе... корылды.

Албуга Бавырдан аерылып бер йөз адым чамасы да китәргә өлгермәде, аты кинәт өркеп читкә сикерде.

Шул ук илле-йөз адым мәгънәләрен Н.Фәттах борынгыдан килгән **аткан ук ераклығы** үлчәме белән бирә. Мәсәлән:

Тархан алачыгы торган үзәннән бер ук чамасы ераклыкта, уң якта, урман бетеп, ачык жир башланган төштә зур гына сазлык бар иде.

Ераграк аралар – хэзерге телдә күпмедер километрны белдергән күрсәткечләр эсәрдә шул араны узарга киткән вакыт белән аңлатыла. Бу – шулай ук борынгы үлчәү берәмлеге.

Бәк урдасы Албуга туктаган жәрдән ярты көнлек ераклыкта булырга тиеш иде.

Өч Тула ягыннан Таштугай үзәнә чаклы күп булса бер көнлек юл иде.

Өч көнлек юл, шулай итеп, жәдиде көнгә озайтылды.

Шулай итеп, без әлеге хезмәттә үлчәү берәмлекләре системасына кергән иң зур төркемнәрнең берсен – озынлык (буй, ин), ераклык-якынлык, ара төшенчәләрен белдергән берәмлекләрне күзәтеп чыктык. Тупланган һәм анализланган материаллардан күренгәнчә, әлеге мәгънәләр төрле чаралар белән белдереләләр. Беренчедән, мөстәкыйль сүз тәшкил иткән лексик берәмлекләр белән: **аршин, чакрым** һ.б. Икенчедән, тотрыклы сүзтезмәләр белән: **кул сузымы, кош очымы** һ.б. Өченчедән, тулы жөмлә хасил иткән, әйтем дәрәжәсенә житкән фразеологизмнар белән: **(анда) Нух каргасы да очып житмәс** һ.б.

Килеп чыгышы ягыннан караганда, электән килгән берәмлекләр арасында алынма сүзләр бик аз (мәсәлән, **сажин, аршин**). Хэзерге көндә, билгеле булганча, төгәл озынлык, ераклык, ара күрсәткечләрен белдерү өчен рус теле аша грек теленнән кергән **метр** сүзе нигезендә ясалган алынмалар кулланыла.

Борынгыдан килгән озынлык күрсәткечләре составындагы сүзләрнең шактый өлеше **-ым/-ем, -ам/-әм** ясагыч кушымчасы ярдәмендә ясалганнар (**сөям, чакрым**); сүзтезмә составындагы **күрем, сузым, очым** сүзләре дә шул ук типка карый. Әлеге сүзләр фигыль нигезгә кушымча ялганып, ясаучы нигез белдергән эш-хәрәкәт белән башкарыла торган үлчәм мәгънәсен тәгъбир итәләр. [2, I т., с. 260]. Шунысын искәртәргә кирәк: **сузым, очым** сүзләре, шулай ук бу мәгънәсендә **күрем** сүзе дә, аерым лексик берәмлек буларак хэзерге татар телендә кулланылмыйлар.

Бер сүз төркеменнән икенче сүз төркеменә күчеп сүз ясалу мисалы да теркәлде: 18 мм.ны белдерә торган **илле** сүзе саннан исем мәгънәсенә күчкән.

Көндәлек аралашуда бик еш кулланыла торган **чакрым** һәм **километр** сүзләренең мөнәсәбәте кызыклы күренеш тудыра. Совет чорында яна метрология системасы кертелгәч, элек 1,06 км. күрсәткечен белдергән **чакрым** сүзе, мәгънә үзгәреше кичереп, **километр** төшенчәсен белдерә башлаган.

Әдәби әсәрләр теленнән алынган материаллар да бу тармакка караган берәмлекләрнең байлыгын, тел чаралары кулланылышында образлылык, синонимлыкның зур булуын күрсәтә. Болар барысы да киләчәктә әлеге тикшеренүне халык авыз ижатыннан һәм жанлы сөйләмнән алынган фактик материаллар белән баетып, тагын да мөһимрәк нәтижәләр ясау кирәклеген искәртә.

Әдәбият

1. Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. Русская метрология. – М.: Аспект-пресс, 2003.
2. Татар грамматикасы. – Т. 1. – М.: Инсан, Казан: Фикер, 1998.

Чыганаclar

1. Исәнбәт Н. Татар теленең фразеологик сүзлеге. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1989.
2. Сиражи сүзе. – Февраль, 2015.
3. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге: 3 томда. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1977-1981.
4. Фәттах Н. Сызгыра торган уklar. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1991.
5. Хәбәрләр. – Татарстан – Яңа гасыр, 20.01.2015.

ПЕСЕННОЕ НАСЛЕДИЕ СИБИРСКИХ ТАТАР XX СТОЛЕТИЯ

Сурметова Л.Р.

*МАОУ ДОД Дом детского творчества «Созвездие»,
Тюмень*

В 30-е годы XX столетия среди ученых Татарстана начинает подниматься вопрос о роли культурного наследия сибирских татар. Как мы знаем, до конца 1940-х годов сибирский фольклор изучался в основном как разновидность фольклора казанских татар. В 1940 г. Институтом языка, литературы и истории им. Г.Ибрагимова КФАН СССР была организована экспедиция в Омскую, Новосибирскую и Тюменскую области, в которой принимали участие писатели Н.Исанбет, М.Садри, С.Амиров, В.Хаджиев, доктор филологических наук Х.Х. Ярмухаметов. В ходе этой экспедиции впервые был записан на фонограф музыкальный материал. После этого на протяжении 20 лет работа по сбору фольклора сибирских татар не осуществлялась. С 1967 г. сотрудниками сектора народного творчества ИЯЛИ был

возобновлен процесс собирания и изучения фольклора этого региона. До 1974 г. институт проводил регулярные экспедиции в Новосибирскую, Омскую, Томскую, Иркутскую, Тюменскую области в составе фольклористов-филологов Ф.Ахметовой, Х.Гатиной Л.Замалетдинова, Н.Ибрагимова, Х.Махмутова, Ф.Урманчеева, Х.Ярмухаметова и музыковеда И.Кадырова. В результате экспедиций было собрано множество образцов местного творчества: сказки, дастаны, песни, произведения прозаического жанра – поговорки, пословицы, загадки и т.д.

На основе полевых материалов начинают публиковаться различные статьи, книги. Первую статью, посвященную народному творчеству сибирских татар, издает еще в 1939 г. М.Садри [5, с. 147-149]. О последующих результатах экспедиций он также делится на страницах журналов «Совет эдэбияты» и «Казан утлары» [6, с. 127-142; 7, с. 118-127; 8, с. 168-177]. Лишь в 1989 г. у него выходит книга «Путешествие по Иртышу», где содержатся 16 сказок и 59 песен [9, 159 с.]. Песни даны без нотной транскрипции, но многие из этих песен можно найти в сборнике А.Ключарева [2]. Что касается жанровой разновидности песен, то, судя по сюжетам, тематике, слогоритмической структуре стиха их можно отнести к протяжным и коротким лирическим песням. Среди записанных на фонограф музыкальных материалов в Омской области, автор особо выделяет образцы напевов: «Тукбикэ», «Рэбигэ белэн Вакка», «Ире авылы жыры», «Себер жыры», «Моңлы жыр», «Балавыз шэм», «Ак калач», «Табул көе» (зап. в д.Куллар); «Ялкынлы сәлам», «Разый көе», «Еланлы күл жыры», «Аубатка авылы жыры», «Жаныкаем Хәерниса», «Сажидэй», «Мәжлес жыры», «Ай, жанашым Мәрфуга» и баит об отце «Әтиемә» (зап. в д.Еланкул). Надо отметить, что ряд песен были сочинены местными жителями. Приведем образец лирической песни о трагической, безответной любви «Рэбигэ белэн Вакка жыры» (зап. в д. Кип-Куллар Тевризского района от Ю.Абдрашева) [9, с. 9]:

*Тауның, әй, башына агындым,
Тутый кошлар булып ук кагындым.
Тутый кош булып, әй, мин кагындым,
Жан сөйгәнне улеп сагындым.*

*Ой, залез я в вершину горы,
Встрепенулся я как птица.
Встрепенулся я как птица,
Как соскучился по любимой.*

У барабинских татар М.Садри записывает 16 мелодичных песен, среди них «Агыйделкэй», «Юлбикэ», «Жаныем, сылуым,

бибием», «Карчыга», «Әйдүкә жыры», «Мансур жыры», «Юнан жыры» и др.. Он признается, что «таких красивых песен никогда и нигде еще не встречал» [9, с. 7]. Вот строфа из «Юнан жыры» (зап. в д.Тармакул Чановского района от С.Юнанова):

<i>Карлыгачлар нидин каригән, Сандугачлар нидин үк саригән? Яшь йөрәккәйләрем дөрләп яна, Ни күрәселәрем бар игән?</i>	<i>Отчего же ласточки черные? Отчего же соловьи желтые? Пылает мое молодое сердце, Что же мне еще суждено пережить?</i>
--	---

Кроме песен, в этой экспедиции были записаны и инструментальные наигрыши: «Үлэртәш», «Исәт», «Совет Парашанкасы», «Туй көе», которые исполнялись на курае и гармонии. Плясовая мелодия «Парашанка» была зафиксирована только в Новосибирской области и в г. Тобольске. Под нее молодежь танцевала в деревенских клубах [9, с. 10].

Через сто лет после В.В. Радлова, учеными ИЯЛИ наконец-то, были зафиксированы в ауле Лайтамак и Кукренде Тобольского района, куда, как известно, В.В. Радлов не дошел, песня проводов невесты «Улән таш» (Травяной камень) и песня проводов жениха «Кияу типсәу» (от названия ударного инструмента «тип», «тәп», «дәп» - барабан, натянутый телячьей кожей и открытый с обратной стороны). Раньше с инструментом «тип» сопровождали свадебные церемонии и у барабинцев в ауле Яргуль Куйбышевского района Новосибирской области [1, с. 228]. Вот образец из этой песни:

<i>Һавада бер йолдыз бар, Нәкыйп йолдыз, нәкыйп йолдыз. Шул йолдыз эҗиргә төшсә, Булып көндөз, вай, җаным-ай.</i>	<i>На небе есть Одна звезда, яркая звезда. Если она упадет на землю, Будет как днем,</i>
---	--

<i>Суларга салсаң батмас Янган күмер, янган күмер. Ат кушлап кусаң эҗитмәс Узган гомер, вай, җаным-ай.</i>	<i>В воду опустишь - Не утонет горячий уголь. Запряги пару коней – Не догонишь прошедшую жизнь, дорога (ой).</i>
--	--

Надо отметить, что это дополнительно две строфы к радловским 10 строкам. Как отмечает Ф.Ахметова, «её (песню

«Улэн таиш» - разметка наша) до сих пор поют с устойчивой мелодией во многих аулах в момент обрядового заплетания волос невесты, называя песню «Яр-яр» [1, с. 228].

В ауле Акияры Тюменского района была зафиксирована ими еще одна свадебная песня «Шәмчырак». «В воротах дома жениха молодые должны переехать через горящий костер и, услышав выстрел из ружья, войти в дом, где на косяках дверей горели лучины или свечи (очищение огнем). При этом пели «Шәмчырак» (свеча-лучина)» [1, с. 229]. В «Образцах...» [4]. этой песни мы не находим. В книге Х.Ярмухаметова «Татар халкының поэтик ижаты» [23, с. 194] приведена лишь одна строфа с одной ошибкой в арабском слове: вместо «бивафа» сказано «вафа», что означает «верный» вместо «неверного». Приведем две строфы с переводом на русский язык Ф.Ахметовой:

*Шәмчыракның янганындин
Янмаганы яктырак.
Бивафа яр булгандин
Булмаганы якшырак.*

*Когда горит свеча-лучина,
Не светлей, чем когда не горит.
Когда любимый неверен,
Лучше пусть его не будет.*

*Син киләреңе белмәдем,
Чыгып юлга тормадым.
Тотылып тора минем телем,
Хуш килепсез, димәдем.*

*Я не знал, (когда) ты придешь,
Не вышел, не стоял на дороге.
Язык мой словно онемел,
Не мог сказать: пожалуйста.*

Ценные рассказы, отражающие пережитки язычества и шаманства зафиксированы учеными ИЯЛИ в Барабе, около Тары и Тобольска. Под звучанием мелодии «Шайтан могомы» в аулах Тобольского района изгоняли болезнь людей психического характера. Тепло одетого больного выводили в низинный участок в середине аула, называемый «көөк». Мелодию исполняли на скрипке, кубызе, тумбре, либо на гармонии с полубессмысленными словами, которые знали в ауле многие [1, с. 230]:

*Бас, басса, бассыгралла,
Бас өстендә басыгралла.
Басма түшәкләр өстендә,
Шайтан белән касыгралла.*

*Стой, стой, на месте стой,
Стой на мостке.
На расстиланном мостке,
С шайтаном будешь играть.*

Озын койрык саусканның,

У сороки длинный хвост,

*Койрык очын чабыгралла
Чабып киткэн шайтаннарны,
Юкә күлдән табыгралла.*

*Надо кончик хвоста отрубить.
Шайтаны, те которые отрубили,
У липового озера надо найти.*

*Йерән атым йелишералла,
Йелеп тауга меншералла.
Әлеге шайтан килишералла,
Яулык тулы имишералла.*

*У рыжего коня болезнь,
От того он полез на гору.
Тот шайтан придет,
С полным платком «имша».*

Настоящему поэтическому тексту, Ф.Ахметова дает такое объяснение, «эти стихи на сохранившуюся в народной памяти мелодию, вероятно, возникли взамен забытого, но остро необходимого рядом с ортодоксальным исламом вербального фольклора». Далее она справедливо утверждает, что «подобная архаика, чаще сохраняется в детском фольклоре» [1, с. 230].

Сбором и изучением фольклора сибирских татар занимался и Казанский государственный университет. Так, в середине 60-х годов была организована научная экспедиция в Томскую и Новосибирскую области. С материалами этой экспедиции М.Магдиев делится на страницах журнала «Казан утлары» [3, с. 129-132]. Судя по комментариям к песням, М.Магдиев записывал образцы песен с мелодиями, но, к сожалению, песни представлены без нотной транскрипции. Тем не менее, поэтические тексты даны с большими количествами строф, что для науки не маловажно. Автор приводит текст двух самых любимых песен томских татар, это – «Городок көе» и «Бандит көе». Эти песни очень любимы и популярны среди жителей Томской области. По свидетельству М.Магдиева, «Городок» - это район возле гор на окраине г.Томска, где расположены военные лагеря. С этой песней начинали различные вечера, игры с песнями». Он еще отмечает, что «у этой песни напев хотя и сибирский, но тексты, в основном, взяты из песен казанских татар. ... для татар, живущих вблизи Томска, очень важно их родной город, и их река. Поэтому, наши песни, сохраняя свою конструкцию, подвергались местному колориту» [3, с. 129]. «Городок» считается рекрутской песней. Вот текст данной песни:

*Китәм инде, китәм инде,
Китәм инде – каласыз.
Том каласы ерак түгел,*

*Ухожу я, ухожу,
Ухожу я – останется.
Томск не так далеко,*

Озатырга барасыз.

Пойдете меня провожать.

*Городокның тавы биек,
Алма тагарәтергә.
Дусларымның хәтерә калган,
Ничек бәхилләтергә.*

*Высоки горы Городка,
Чтобы закатывать яблоки.
Обиделись на меня друзья,
Как быть, чтобы простили.*

По поводу песни «Бандит көе» у М.Магдиева такое мнение, «когда слушаешь эту песню, невольно, слышишь жалобу, стон сердца дедов, изгнанных на ссылку в Сибирь. А что касается мелодии песни - это удивительно. Она так богата благозвучию, так проникнута широтой тоски – здесь к бесконечному шуму тайги соединяются широкие реки Сибири с неторопливыми ее течениями» [3, с. 130]. Эту песню автор называет еще торжественно-драматической. Почему эта песня названа «Бандитской», не совсем понятно. В тексте песни о бандитах не говорится ни слово. Считается, что напев этой песни дошел до местных татар от бывших каторжан. Вот образец из этой песни:

*Бандит көе, бандит көе,
Бандит көен яратам.
Бандит көйләренә жырлап
Хәсрәтемне таратам.*

*Бандитский напев, бандитский
Люблю я напев бандитский.
Подпеваю бандитский напев,
Отпускаю свою тревогу.*

*Безнең Томьнең суы тәмле,
Төбе комлыга күрә.
Моңлы баланы кызганам,
Үзем моңлыга күрә.*

*Воды Томи так вкусны,
Оттого, что дно песчанное.
Жалею я тоскливого мальши,
Оттого, что сам такой*

Среди материалов, собранных М.Магдиевым в Томском районе оказалась и одна свадебная обрядовая песня «Кыз елату». В день свадьбы в дом невесты собирались молодые парни и девушки. Молодежь играла на скрипке, гармони, плясала, а пели по отдельности: мужской хор, женский хор, и молодая невеста:

Хор парней:

*Ак шарф та бәйләдең,
Күк шарф та бәйләдең.*

*Повязывала ты и белый шарф,
Повязывала ты и голубой шарф.*

*Әткәң-әнкәң кулларында,
Актык жәйләр жәйләдең.*

*Вместе с матерью и отцом,
Последнее лето ты пробыла.*

Хор девушек:

*Самоварны тиз кайната,
Яшь каенның күмере.
Атанада кыз баланың
Унсигез ел гомере.*

*Самовары бысто закипают,
От угля молодой березы.
Жить у родителей девушке,
Всего восемнадцать лет.*

Молодая невеста отвечает:

*Агач башы күк тиен,
Атып алыу кыен.
Ятка бару берни түгел,
Ятка яравы кыен.*

*На дереве голубая белка,
Тяжело стрелять в нее.
Замуж выйти ничего,
Угодить чужому трудно.*

После исполнения данной песни все девушки садились на лавку и хором начинали плакать.

В лирических песнях томских татар воспеваются красота родной природы, любовь к родине, к любимому. В песне «Томск татарларының жырлары», записанной от молодежи д. Кызылкаш Томского района в девяти строфах особенно ярко отражается их любовь к родному городу Томск и реке Томь:

*Томь суларын кичкән чакта,
Сизәм суның салкынын.
Томь сулары бигрәк тәмле,
Баса йөрәк ялкынын.*

*Когда переплывал через реку Томь,
Чувствую прохладу воды.
Воды Томи очень вкусны,
Успокаивает пыл сердца.*

*Томь каласы бик зур кала,
Әйләнеп чыгалмадым.
Синең нурлы йөзләреңне,
Бер күрөп туйлмадым.*

*Томск большой город,
Не смог обойти его.
Твоим лучезарным обликом,
За один раз не нагляделся.*

Песня «Умар авылы татарларының жырлары» посвящена реке Обь, на берегу которой и расположена деревня Умар, по татарски Өян. Много было сложено песен местными жителями о реке Өян.

Вот к примеру строфа из этой песни:

*Өян буе, Өян буе,
Өян сулары тәмле.
Өян суын эчкән кызлар
Нәзкәй билле, ак тәнле.*

*Берега Томи, берега Томи,
Воды Томи очень вкусны.
Девушки, испившие воды Томи,
Стройны, белотелые.*

Как мы видим, все приведенные образцы даны в литературной обработке, т.е. на литературном татарском языке. Тем самым, теряется научная ценность зафиксированного материала. Для примера можем указать на сборники серии «Татарское народное творчество» [10-22], где почти в каждом из 13 томов имеются образцы фольклора сибирских татар.

Представляя уникальные жемчужины Сибири, собранные и опубликованные в XX столетии исследователями Татарстана, хотелось показать многообразие песенной культуры сибирских татар. Анализ данных источников показал, что песенное наследие барабинских, томских, тарских татар богато самобытными лирическими протяжными и короткими песнями, а тоболо-иртышских - обрядовыми напевами. Печально, что такой богатый пласт лежит «мертвым капиталом» в архивах ИЯЛИ, КГУ. Большая часть музыкального фольклора до сегодняшнего дня не обработана и не расшифрована. Однако, наконец-то, по материалам сибирских экспедиций готов к изданию нотированный сборник песен И.Кадырова. Мы надеемся, что в скором будущем данное издание откроет новую веху в изучении традиционного фольклора сибирских татар.

Литература

1. Ахметова Ф.В. По следам В.В.Радлова // Сибирские татары. – Казань: Институт истории АН РТ, 2002. – С. 223-231.
2. Ключарев А. Татар халык жырлары. – Казан, 1986.
3. Мәһдиев М. Себер татарлары ижаты // Казан утлары. – 1968. – № 10. – Б. 129-132.
4. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. – Т. 4. – Ч. 4. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. – СПб., 1872.
5. Садри М. Фольклор бүлегенә беренче экспедициясе // Совет әдәбияты. – 1939. – 8/9сан. – Б. 147-149.
6. Садри М. Себер истәлекләре // Совет әдәбияты. – 1964. – № 9. – Б.

127-142.

7. Садри М. Себер халык жырлары һәм әдәбиятлары // Казан утлары. – 1978. – № 9. – Б. 118-127.

8. Садри М. Себер татарлары әкиятләре // Казан утлары. – 1982. – № 2. – Б. 168-177.

9. Садри М. Ирешкә сәяхәт: Әкиятләр, жырлар. – Казан: Татар. кит. нәшр. – 1989.

10. Татар халык ижаты (кыска жырлар) / сост. И.Н. Надиров. – Казан, 1976.

11. Татар халык ижаты (табышмаклар) / сост. Х.Ш. Махмутов. – Казан, 1977.

12. Татар халык ижаты (әкиятләр) / сост. Х.Х. Гатина, Х.Х. Ярми. – Казан, 1977.

13. Татар халык ижаты (әкиятләр) / сост. Х.Х. Гатина, Х.Х. Ярми. – Казан, 1978.

14. Татар халык ижаты (әкиятләр) / сост. Л.Ш. Замалетдинов. – Казан, 1981.

15. Татар халык ижаты (мәзәкләр) / сост. Х.Ш. Махмутов, А.Х. Садекова. – Казан, 1976.

16. Татар халык ижаты (йола, уен жырлары, такмаклар) / сост. И.Н. Надиров. – Казан, 1980.

17. Татар халык ижаты (бәетләр, мөнәжәтләр) / сост. Ф.В. Ахметова, И.Н. Надиров, К.Б. Замалетдинова. – Казан, 1983.

18. Татар халык ижаты (дастаннар) / сост. Ф.В. Ахметова. – Казан, 1984.

19. Татар халык ижаты (мәкаль-әйтемнәр, ышанулар) / сост. Х.Ш. Махмутов. – Казан, 1987.

20. Татар халык ижаты (риваятьләр, легендалар) / сост. С.М. Гилязетдинов. – Казан, 1987.

21. Татар халык ижаты (тарихи жырлар) / сост. И.Н. Надиров. – Казан, 1988.

22. Татар халык ижаты (балалар фольклоры) / сост. Р.Ф. Ягфаров. – Казан, 1993.

23. Ярмухаметов Х.Х. Татар халкының поэтик ижаты. – Казан, 1967.

ИЗ ИСТОРИИ ТАТАРСКОГО КОСТЮМА: ВОПРОСЫ ФОРМИРОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЫ ТАТАР ЗАКАЗАНЬЯ

*Сулова С.В.
Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань*

Формирование традиционного костюма волго-уральских татар долгое время оставалось недостаточно изученным, что было связано с отсутствием серьезной источниковой базы для подобного рода исследований. Ситуация изменилась с публикацией в 2000 г. типологических, картографических, иллюстративных материалов Историко-этнографического атласа татарского народа - тома, посвященного народному костюму середины XIX начала XX веков [11]. Эти материалы показали, что множество элементов татарского костюма (типов одежды, головных уборов, украшений, обуви) уходит своими корнями в глубь веков и для целостного показа истории их формирования необходимо выявить пути формирования этих явлений задолго до того, как они стали объектом изучения этнографов, т.е. до начала XIX в.

Пределы достоверности этих явлений (имеются в виду реальные материалы этнокультурных напластований хронологически предшествующих эпох) при известном структурно-типологическом и ретроспективном анализе могут быть отодвинуты до XVI-XVII вв. – начального периода формирования волго-уральских татар как этнической общности [3, с. 247]. По отдельным же категориям костюма, в частности, металлическим украшениям, нижняя хронологическая отметка может быть отодвинута и к более ранним эпохам, периодам Волжской Булгарии, Золотой Орды и пост золотоордынских татарских ханств. Атлас открыл возможности создания исторически достоверных историко-этнографических реконструкций, т.е. возможности выхода на решение проблем, связанных с историей формирования татарского костюма и его связи с этнической историей этноса в целом.

Основой историко-генетических построений в данном случае послужило этнокультурное районирование татарского народа по данным традиционного костюма. Оно позволило выделить в Волго-Уральском регионе три крупных этнокультурных ареала (Западный, Центральный и Восточный) каждый из которых включает в себя распространение территориальных костюмных комплексов (КК), имеющих по основным типологическим показателям общую основу [12, с. 178- 208].

В статье предпринимается попытка проследить генезис ряда этноспецифических элементов (типов) Закавказского костюмного комплекса татар Центрального этнокультурного ареала, где

функционировали КК, связанные с культурными традициями казанских татар.

Казань и Заказанье (левобережье Волги: север Зеленодольского района, почти весь Арский, западная часть Сабинского районов Татарстана), как известно, являются выразителем наиболее ортодоксальных черт в costume казанских татар. Именно здесь оформилось политическое, экономическое и культурное ядро этноса. Именно здесь наиболее компактно проживали казанские татары.

При выявлении путей формирования Заказанского КК важной методической посылкой является особое рассмотрение его городских и сельских вариаций, имеющих самостоятельные линии развития.

В плане генезиса городских вариаций казанско-татарского КК представляет интерес старинный высокий каркасный головной убор, который сохранился в памяти очень пожилых информаторов Заказанья под названием *такья бурек*. Историческую ценность представляют собой ранние изобразительные материалы – изображение знатной татарки начала XVIII в., приведенное в сочинении Корнелия д'Бруини «Путешествие через Московию», зарисовки и гравюры русских и иностранных художников - Е.Корнеева, А.Мартынова, И.Лепренса, а также ранние письменные сведения И.Г. Георги [1, с. 12, рис. 112], И.Лепехина [5, с. 160], К.Фукса [15, с. 18] и др. Все эти источники указывают на головной убор казанских татарок в виде высокого конуса, поверхность которого покрыта многочисленными бляхами, гранёными камнями и бусами; сверху конус оканчивался золоченым навершием. О средневековых ханских традициях, лежащих в основе формирования этого убора, говорит ареал его бытования, ограниченный пределами Казани и Заказанья – территориального и этнического ядра Казанского ханства.

С точки зрения генезиса подобных «царственных» уборов ханского периода и аналогичных уборов городской знати (XVII - начала XIX вв.) определенный интерес представляют собой островерхие конические головные убory золотоордынской знати. Истоки их через степные традиции кипчакской аристократии уходят в глубокую древность. К примеру, головные убory скифских цариц и аристократок - островерхие конические каркасные, украшенные бляхами и надевавшиеся в комплексе с большим покрывалом - представляют собой практически полную

аналогию головному убору знатной казанской татарки XVIII в. [9, с. 11,17]. Заметим, что в одеждах царствующих династий и их городского окружения у разных этнических общностей, как известно, нередко имелось много общего.

В плане генезиса представляют интерес и упомянутые выше золоченые наверхия убора. В золотоордынских головных уборах они известны по материалам золотоордынских кладов [4]. Наверхия находим и в декоре ранних головных уборов монгол [16, рис. 6, 38, 87]. Бляха – наверхие до сих пор является практически обязательным элементом женского головного убора *фес* крымских татар [8, с. 18; 10, с. 35], значительно больше казанских сохраняющих архаические формы костюма, восходящие к культуре ханского времени.

Этноспецифическим элементом городского КК являются, как известно, серьги, основу которых составляет сканый щиток миндалевидной формы. Многочисленные варианты этих серёг широко бытовали у волго-уральских татар и кряшен в XVIII-XIX вв. и ранее.

В коллекции Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника (ТГИАМЗ) в качестве сибирско-татарских значится любопытная пара миндалевидных серёг [13, с. 210-229], которая, по нашему мнению, может рассматриваться как поздний - золотоордынский прототип казанско-татарских, хотя и небесспорно. По форме основного щитка, характеру подвесок (в виде мелких монет) эти серьги идентичны казанско-татарским. По рисунку же скани (мотив многолепестковой розетки) и особенностям инкрустации самоцветами (отсутствия характерной для казанско-татарских серег розетки из самоцвета, осыпанного мелкой бирюзой) они сопоставимы с золотоордынскими изделиями [4, Каталог: 409-410, 483-486]. Сопоставимы они в этом отношении и с ювелирными украшениями (бляхами), венчающими «Казанскую шапку» - ханскую корону XV-XVI вв. Некоторое сомнение вызывают русские монеты, прикрепленные к серьгам в качестве подвесок. Однако заметим, что подобного типа серег у русских не было.

Тобольские серьги крупные, их ушко дротовое, что говорит о том, что они использовались в качестве височных подвесок к каркасному головному убору знатной сибирской татарки. Подобный убор в 2002 г. обнаружен в средневековом татарском женском погребении в районе г. Томска профессором Л.А.

Чиндиной. Крупные аналогичные серьги (до 15 см.) в период Казанского ханства были известны и казанским татарам. Их видим, в частности, на известном «Портрете последней царицы Казанского ханства Сююмбеки» (предположительно копия XVIII в. с картины XVII в.). Они крепились к каркасному головному убору и нередко соединялись между собой подбородочными цепочками. Так, в собраниях А.Ф. Лихачёва в Национальном музее РТ (Казань) хранится массивное позолоченное украшение из двух крупных миндалевидных подвесок, соединенных цепью. Совершенно очевидно, что центральные миндалевидные детали этого старинного украшения (сканые миндалевидные бляхи) аналогичны древним тобольским серьгам и серьгам казанско-татарским.

Старинной, этноспецифической женской рубахой казанских татар является рубаха с верхним воланом *оске итекле кулмэк*. По покрою, она туникообразная с отрезным, чуть ниже талии остовом, широким подолом и пришитым несколько выше талии широким воланом. Рукав широкий прямой, ворот-стойка, спереди на груди имеется глубокий разрез. Рубаха, по конструкции, монументальна, что соответствует стилевому направлению в женском костюме средневековья в целом. Подобный тип рубахи видим на упомянутом выше изображении знатной казанской татарки начала XVIII в. из книги Корнелия д' Бруини.

Традиционно глубокий разрез на груди такой рубахи функционально предполагает наличие массивного украшения, прикрывающего этот разрез. У казанских татар существовали самые разнообразные типы таких украшений. Особый интерес представляет собой шейно-нагрудное матерчатое украшение *тамакса*, наподобие лунницы, украшенной кораллами и чешуеобразно зашитой серебряными монетами. Позднесолотоордынским ханским прототипом этого украшения является металлическая серебряная лунница *айчык*, хранящаяся в фондах Российского этнографического музея (РЭМ, инв. 25405). Это украшение из чеканной гравированной пластины, обильно украшенной овальными сердоликами, осыпанными бирюзой. К нижнему краю лунницы подвешены двенадцать металлических бляшек, имитирующих монеты с арабскими письменами, и большая пальметовидная пластина, таким же образом украшенная сердоликом, бирюзой. Более поздним вариантом подобного украшения очевидно является матерчатая лунница, покрытая позументом, сплошь ушитая драгоценными бляхами казанско-

татарской работы из Особой кладовой того же музея (РЭМ, инв. 787-Т, 430-ВС). Драгоценные аналоги этому казанско-татарскому украшению ханского периода известны и у других этноструктурных подразделений татар. Так, уникальным экспонатом сибирско-татарской коллекции ТГИАМЗ является женское украшение *айчык*, представляющее собой металлическую лунницу с подвесками, инкрустированную самоцветами и сплошь покрытую чеканным орнаментом цветочно-растительного характера. Мотивы орнамента – высокорельефные цветочные розетки - идентичны золотоордынским, казанско-татарским. Судя по ранним этнографическим материалам Астраханского историко-архитектурного музея-заповедника, матерчатая с парчовым покрытием лунница, украшенная самоцветами, бытовала в донациональный период у астраханских татар. Шитая золотом имитация лунницы присутствовала и в женских нарядах ханского периода у крымских татар. В этом убеждает знакомство с ранними экспонатами ханского дворца в Бахчисарае. Двухсторонняя техника крымско-татарского золотого шитья *татар эшлеми* настолько плотна, монументальна и изыскана, что визуально напоминает чеканку на металлических лунницах. Очевидно, этот круг шейно-нагрудных драгоценностей принадлежал знати постзолотоордынских татарских ханств.

Формирование городского казанско-татарского костюма, как и ранних форм костюма ханской знати, очень тесно, по сравнению с периферийными, сельскими его вариациями, связано с традициями Ислама и восточными тюрко-исламскими традициями в целом. Мы остановимся лишь на некоторых сюжетах. Так, в головных уборах эту традицию представляют собой, так называемые, нижние головные уборы: у мужчин - тюбетейка, поверх которой надевали войлочную шляпу, шапку или чалму, у женщин волосники, с обязательным покрытием их верхними уборами.

Обязательным верхним убором мусульманина, особенно в центрах восточных цивилизаций, являлась *чалма*. У татар этот убор получил распространение у духовенства и знати; у других социальных групп *чалма* использовалась лишь в ритуальных случаях, при совершении намаза, например.

Широко распространенными в мусульманских странах были женские накидки на голову, происходящие из халата, где они нередко превращались в специфический вид женской выходной одежды (типа турецкой *ферязи*). Следы подобной традиции

наблюдаем у городских казанских татарок, и в сельской среде. Например, прямоспинный халат *жилэн*, чаще с плеча мужа, использовали в качестве покрывала-накидки на голову казанские татарки в уездах Самарской и Оренбургской губерний.

Приверженность Исламу особенно ярко отразилась на женских украшениях казанских татарок, на декоративно-художественном оформлении их костюма. Многие ювелирные украшения наряду с декоративной функцией выполняли и роль мусульманского амулета, на которых в качестве орнамента выступает искусно выполненная гравировка арабской вязью с благожелательными выдержками из Корана.

Формирование сельских вариаций казанско-татарского комплекса в большей степени, по сравнению с городом, связаны с традициями местных финно-угорских народов Волго-Уральского региона и, в меньшей степени, с восточно-мусульманскими (за исключением сельской знати и духовенства). Так, например, наши исследования показали, что территорией наиболее раннего бытования женских калфаков, этноспецифического головного убора казанских татарок, является Заказанская часть Предкамья, где их изготовление получило характер массового промысла. Маленький калфачок с высоким околышем в этих районах фактически выполнял роль, так называемого, рогообразного налобника. Здесь эта традиция претендует на исконность бытования и, вероятно, восходит к волосникам с твердой налобной частью наподобие кряшенских *мэлэнчек*, которые, как и калфаки, всегда носились в комплексе с покрывалами [11, с. 142-143].

Рогообразные женские уборы хорошо известны среди финно-угорских народов Предкамья. В частности, подобным убором марийских женщин является *чурик* [7, с. 34; 6, с. 75-77]. Это дает основание высказать предположение о том, что калфаки с твердым околышем или налобником формировались в районе Заказанья на основе рогообразного убора в процессе тесной связи казанских татар с марийцами и другими народами края, у которых имелись аналогичные уборы. Этим же, вероятно, объясняются и общие черты в украшениях сельских вариаций казанско-татарского костюма и костюма финно-угорских народов края (мордвы, мари, удмуртов). Общность заключается в близости, порою идентичности форм отдельных типов украшений, особенно монетных шейно-нагрудных, выполненных на матерчатой основе [14, с. 42-47]. Происхождение такого мусульманского украшения-амулета как

перевязь *хаситэ* обусловлено, как известно, синтезом восточных мусульманских традиций употребления *бэти* (охранной выписки из Корана) и местных нагрудных украшений типа перевязей, которые и у финно-угорских народов также зачастую играли роль оберега, но скорее языческого. Более того у татар Заказанья, как и у большинства финно-угорских народов Волго-Уральского региона, бытовала и «перевязь-украшение» без мусульманского амулета, со следами скорее языческого оберега. Вероятно, и у казанских татар первоначально существовала именно такая перевязь, которая лишь позднее под влиянием традиций Ислама трансформировалась в особый мусульманский «амулет-украшение». Не случайно материалы картографирования перевязей по назначению показывают, что перевязь «украшение» преимущественно была распространена на периферии, в сельских районах, а перевязь «амулет-украшение» – в городской среде, наиболее тесно связанной с исламскими традициями [11, с. 309, карта 34].

Как видим, формирование городских вариаций казанско-татарского КК в значительной степени связано с городскими традициями Золотой Орды, Казанского ханства и других пост золотоордынских тюрко-татарских государственных образований с достаточно развитой городской культурой [2], а также с культурными традициями восточных тюрко-исламских цивилизаций в целом. Формирование средневековых тюрко-татарских государственных объединений XV-XVI веков (Казанское, Астраханское, Сибирское, Крымское ханства), как известно, в значительной степени было связано с распадом Золотой Орды – мощной средневековой этнополитической общности Евразии. Однако это обстоятельство, как отмечают многие исследователи, не означало взаимной изоляции этих родственных объединений. Они продолжали сохранять многочисленные этнополитические, этнокультурные связи. Это подтверждают и рассмотренные выше сюжеты.

Формирование же сельских вариаций в большей степени связано с этнокультурными традициями местных финно-угорских народов Поволжья. И это не случайно. Финно-угорский компонент был одним из основных в этнокультуре волжских булгар. Культурные связи с финно-угорскими народами поддерживались казанскими татарами на протяжении всей истории их формирования и во времена Казанского ханства, и в период

вхождения народов края в состав централизованного Русского государства.

Литература

1. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. – Ч. II. – СПб., 1799.
2. Города Поволжья в средние века. Сб. статей под ред. А.П. Смирнова и Г.А. Федорова-Давыдова. – М.: Наука, 1974.
3. Исхаков Д.М. От средневековых татар к татарам нового времени. – Казань: Институт истории АНТ, 1998.
4. Крамаровский М.Г. Золото чингисидов. Культурное наследие Золотой Орды. – СПб, 2001.
5. Лепехин И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 гг. Ч. 1. – СПб., 1771.
6. Lehtinen Ildiko. Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista. – Helsinki, 1999.
7. Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола, 1992.
8. Qirimtatar dekorativ-ameliy sanati (XIX – XX asir). – Simferopol: SONAT, 2001.
9. Рикман Э.А. Одежда народов Восточной Европы в раннем железном веке. Скифы, сарматы и гето-даки (середина I тысячелетия до н. э. – середина I тысячелетия н. э.) // Древняя одежда народов Восточной Европы. – М.: Наука, 1986.
10. Рославцева Л.И. Одежда крымских татар конца XVIII - начала XX в. Историко-этнографическое исследование. – М: Наука, 2000.
11. Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX - начало XX вв.) Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2000.
12. Сулова С.В. Этнокультурное районирование татар Поволжья и Урала по данным народного костюма // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. – М.: Наука, 2003.
13. Сулова С.В. Сибирско-татарская коллекция ювелирных украшений Тобольского музея как историко-этнографический источник // Татарская археология. Казанское и другие татарские ханства: археология, эпиграфика, искусство. – № 1–2 (10–11). – Казань: Институт истории АНТ, 2004.
14. Сулова С.В. Женские украшения казанских татар середины XIX — начала XX вв. Историко-этнографическое исследование. – М.: Наука, 1980.
15. Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. – Казань, 1844.

16. Ядамсурэн Ү. БНМА улсын ардан хувсац. Хянагч Б. Содном. Улсын хэвлэл Уланбаатар, 1967 он 1967.

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В ЧУВАШСКИХ ХОРОВОДНЫХ ПЕСНЯХ (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ ТАРАСА МАКСИМОВА 1912 ГОДА)

Терентьева О.Н.
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук, Чебоксары

Хороводные песни всегда представляли определенный интерес для исследователей. Работ по данной проблематике немало. Среди них можно выделить труды Е.С. Сидоровой, Г.Ф. Юмарта, М.Г. Кондратьева, В.Г. Родионова, Е.В. Федотовой и др. Нашей целью является выявление духовно-нравственных ценностей, отраженных в чувашских хороводных песнях. Архивный материал, послуживший основным источником нашего исследования, ранее не подвергался анализу учеными. Это является новизной нашей работы.

Прежде чем перейти конкретно к анализу текстов песен, на наш взгляд, следует вкратце остановиться на том, кто такой Тарас Максимов и что собой представляет его рукопись. В научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН) в фонде Н.Н. Никольского имеется богатый материал, собранный Тарасом Максимовым: его автобиография, собственное стихотворение, *вайй юррисем* (хороводные песни), фольклорные тексты по чувашским обычаям и традициям, легенды и предания, переводы священных писаний на чувашский язык, а также несколько научно-исследовательских статей. Согласно его автобиографии, он родился 20 февраля 1879 года в деревне Нижарово Янтиковской волости Цивильского уезда Казанской губернии (ныне Янтиковский район ЧР) в многодетной семье. В 8 лет он хотел пойти в школу, но родители его не пустили, потому что дома нужен был помощник. Когда исполнилось 10 лет (в 1889 году) вопреки своим родителям пошел в школу, расположенную в родной деревне. В данной рукописи этот момент описывается так: *Мана йс кёре пусласан вёренмесёр энё сёс юлтём тесе*

хуйхэраттэм. Вара энэ вуня сула ситсен шула вёренме кайма нит хытай шухайш тытрайм. Халё ёнтё мана аттесем шула пуших ямарёс пысайклантэм тесе; вара энэ аттесенчен вэрттайн тухса тартайм. Мён вёренсе тухичченех вёсем мана канёс памарёс, пёрмаях пёрах та пёрах вёренме тетчёс. Килте пёр-пёр пысайкрах ёс пулсанах мана вёл кунне шула ямасчёс. Киле юлнэ кунсенче манён чунэм шултахчё, хайш чухне вэрттайн туха-туха тараттайм [5, с. 460-461]. – «Поумнев, я переживал, что один лишь я остался без образования. Когда мне исполнилось 10 лет, очень серьезно задумал пойти учиться в школу. Теперь родители ещё больше сопротивлялись, говорили, что я уже повзрослел. И я потом убежал тайком от родителей. До окончания школы они мне не давали покоя, все говорили, бросай да бросай учебу. Если дома появлялась большая работа, то меня в этот день не пускали в школу. В те дни, когда я оставался дома, моя душа была в школе, в некоторых случаях убегал тайком» (перевод здесь и далее наш. – О.Т.).

После четырех лет обучения, 1893 году окончил школу. И ещё четыре года ему пришлось жить в деревне и помогать родителям в хозяйстве. Затем в 1897 году поступил в Бичуринское двухклассное училище. Через два года окончил и устроился учителем школы имени Св. Гурия в соседней деревне Шимкусы. Через год его призвали в царскую армию, но по состоянию здоровья через четыре месяца отпустили домой. Осенью 1901 года продолжил свою педагогическую деятельность в школе имени Св. Гурия в Тябердино-Эткерovo (ныне Комсомольский р-н ЧР). Здесь он усердно работал в течение 10 лет, вечерами взрослым читал книги о боге, святых и обучал церковному пению. В 1911 году (в 32 года) стал слушателем Миссионерских курсов при Казанской духовной семинарии. На этом его автобиография заканчивается. Благодаря его родственникам нам удалось найти его фотографию, но подробную информацию о дальнейшей жизни и деятельности, к сожалению, пока не имеем. Со слов родственников известно, что он работал священником, и в последний раз в деревню приезжал где-то в 1954 гг.

Его неопубликованная рукопись «*Вайй юрисем*» («Хороводные песни») датирована 1912 годом. В неё вошли 30 текстов. Место записи им не обозначено. Лишь в одном тексте встречаются топонимы: *Кётне шывё* (Кубня река) и *Эткер хёрё* (девушка из деревни Эткер). Про нее с уверенностью можно сказать, что эта песня чувашей Комсомольского района.

Обучаясь церковному пению, видимо, он немного разобрался в музыке и к некоторым текстам записал цифровые ноты. У пяти текстов из рукописи Т.Максимова выявились варианты в сборнике 1978 г. «Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Юрăсем» (№№ 618, 643, 644, 655, 722). Эти варианты имеют существенные отличия. Все они записаны у низовых чувашей. Среди них, например, широко распространённая игровая хороводная песня «*Çерем чĕлсе вир акрăм та*» («Целину распахав, просо посеял»). По сравнению с текстом из вышеупомянутого сборника, наш вариант имеет некоторые отличия: «*çерем чĕлсе*» вместо «*çерем касса*», «*кĕтÿ ярса*» вместо «*кĕтÿ кĕртсе*», «*чĕн чĕлпĕрпе*» вместо «*чĕн йĕвенпе*», «*пирĕн хĕрте сăмах çук*» вместо «*пирĕн хĕртен чару çук*» [3, с. 347-348; 6, с. 321-322].

В книге «Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Юрăсем» в комментариях отмечено: «Хĕр çÿретмелле выляс умĕн юрлакан юрă...» [3, с. 493]. То есть молодежь его исполняла, чтобы узнать, кому кто нравится, и кто кого вечером идет провожать. Анализ этой песни содержится в книге М.Г. Кондратьева [1, с. 114-115].

Песня, исполняемая во время завершения *вайй*, представляет особую ценность, поскольку она в архивных материалах особо не выделяется и зафиксирована редко. В рукописи она отмечена как *вайй пĕтнĕ чухне пуççапмалли юрăсем* (песни, исполняемые во время поклонов):

*Шăвăç килет хĕвел пек,
Тытăр, хупăр пахчана,
Евит тăвăр патшана.
Патша хĕрĕ – сакăр хĕр,
Саккăрăш те сарă хĕр.
Эп илесси – чи сарри,
Пăнчи-панчи шатра пур,
Шатрисейрен тенки пур,
Тенкисейрен телей пур [6, с. 321]. –
«Жестъ является как солнце,
Поймайте и закройте в саду;
Заявите царю,
У царя восемь девиц,
И все восемь – русые девицы,
Моя суженая – самая русая,
Чуть рябоватая,*

При каждой рябине – монетка есть,
При каждой монетке – счастье есть».

Рассматривая современное состояние традиционного фольклора чувашей Нурлатского района Республики Татарстан, Е.В. Федотова отмечает, что проводы традиционного праздника *уяв* там до сих пор строго соблюдают, и существует особая песня «*Уяв йсатнй чухнехи юрй*» [2, с.104-105]. Однако, песня, приведенная в ее статье, отличается от текста, записанного Т. Максимовым.

Вййй юррисем исполнялись во время весеннего молодежного праздника *уяв*, который проводился, начиная с *Мйнкун* до сенокоса. Его сакральный смысл, по традиционным представлениям чувашей, заключался в приумножении силы земли, то есть проводимые обряды были связаны с культом плодородия. В связи с этим молодежью во время *вййй* исполнялись песни о любовных отношениях между мужчиной и женщиной:

*Тйхйр йрйм шйрйсана,
Пйр йрймне мана пар,
Пйр йрймне памасан
Пйр кяс вйртма хйрне пар,
Хйрне сйме шйрттан пар,
Шйрттан касма сйсй пар,
Сйсй вйсй саврашка,
Леш айккисем курвашка* [6, с. 322-323]. –
«Бусинок девять низок,
Одну низку мне дай,
Если одну низку не отдашь,
На одну ночь девицу дай,
Чтобы девицу пробовать, ширтан дай,
Чтобы ширтан резать, нож дай,
Кончик у ножика круглый,
Девицы с той улицы распутные».

В этой песне девушка образно сравнивается с бусами, женские гениталии с ширтаном (мясное блюдо округлой формы), а мужские – с ножом. Отметим, что эти образы типичны для традиционного мировоззрения. Тема поиска суженого, пожалуй, является одним из главных в текстах хороводных песен. Будущее благополучие девушки или парня во многом определял их выбор:

*Манӑн тутӑр вун иккӗ,
Пурҫын тӑрли пӑрех ҫеҫ;
Манӑн чун савни вун иккӗ,
Турӑ ҫырни пӑрех ҫеҫ [6, с. 315]. –*
«У меня платков двенадцать,
Шёлковый платок только один;
У меня милых дружков двенадцать,
Суженый – только один».

Во-первых, высоко ценилась у чувашей русая девушка. Это отражено в нескольких текстах:

*Чӑн тӑпӑре ҫичӗ ҫӑлтӑр,
Ҫиччӗшӗ те ҫут ҫӑлтӑр;
Пирӗн ялта ҫичӗ хӑр,
Ҫиччӗшӗ те сарӑ хӑр [6, с. 316. с.]. –*
«На высоком небе семь звезд,
Все семь – яркие звезды;
В нашей деревне семь девиц,
Все семь – русые девицы»;
*Кӗтне шывӗ – тарӑн шыв,
Чи тарӑнни – пилӑкрен;
Эткер хӑрӗ – сарӑ хӑр,
Сарӑ ҫӱҫӗ пилӑкрен [6, с. 320]. –*
«Река Кубня – глубокая река,
Самое глубокое место – до пояса,
«Эткерская девица – русая девица,
Русые волосы до пояса».
*Патша хӑрӗ – сакӑр хӑр,
Сакӑрайши те сарӑ хӑр.
Эп илесси – чи сарри,
Пӑнчи-панчи шатра пур,
Шатрисейрен тенки пур,
Тенкисейрен телей пур [6, с. 321]. –*
«У царя восемь девиц,
И все восемь – русые девицы.
Моя суженая – самая русая,
Чуть рябоватая,
При каждой рябине – монетка есть,

При каждой монетке – счастье есть».

В последнем тексте, русую девушку связывают с обретением богатства и счастья. Приведенные примеры можно дополнить этнографическим материалом, записанным в тех же годах, что и хороводные песни: *Чывашсем мёле сынна кёрнеклё теҫҫё. Хёлле пасара кайсан, ну, паян пёр сын пасара тухнӑ: кёримёски ҫёлёкпе, сар тӑлӑнна, тёрлӑ ҫанатпа, сар сухалӑ, хёрлӑ питлӑ, кӑвак куҫӑ теҫҫё. Хёрсене мёлине кёрнеклё теҫҫё. Ну, паян пёр хёр тухнӑ пасара: сар кёрёкпе, шулкӑвай тутӑрна, урине сырнӑ шап-шар кантӑра таракан чупса хӑпарас ҫук; хӑй сарӑ та вӑрам, пичӑ-куҫӑ хӗп-хёрлӑ, ҫаварӑ чикеҫ чӗлхи нек калаҫат теҫҫё* [4, с. 545] – «Какого человека чуваша считают красивым. Зимой, когда идут на базар, говорят, ну, сегодня один человек вышел на базар: в крымской шапке, в желтом тулупе, вышитых валенках, с русой бородой, красным лицом, голубыми глазами. Каких девушек считают красивыми. Ну, сегодня одна девушка вышла на базар: в желтом тулупе, шелковых платках, ноги обуты чисто белой верёвкой, таракан не может подняться, сама русая да высокая, лицо красное, рот щебечет как ласточка».

В этом идеале красоты мужчины и женщины зафиксировались этнические признаки чувашей, имеющие большое значение для продолжения рода. Во-вторых, выделяются тексты, где с одобрением относились, когда и девушка, и парень были из одной деревни. Например,

*Ҫёмёрт ҫеҫки ҫурӑлать,
Ҫулҫи витёр курӑнать;
Шурӑ тутӑр нур ҫинче
Мёне кирлӑ хура тутӑр;
Ялта савни нур ҫинче
Мёне кирлӑ ют ача* [6, с. 316]. –
«Черёмуха расцветает,
Листья насквозь просвечивают;
Когда есть белый платок,
К чему черный платок,
Когда есть в деревне милый дружок,
К чему чужой парень»;

Пусса тенкӑ ан ярӑр,

*Тенке сая ан тӑвӑр;
Ют яла хӑр ан парӑр,
Хӑре сая ан тӑвӑр [6, с. 318]. –
«В колодец монету не бросайте,
Монету понапрасну не тратьте,
В чужую деревню девицу не отдавайте,
Девицу понапрасну не губите».*

В деревне хорошо знают род каждого. Это дает преимущество при выборе будущей супруги или супруга. Немаловажно и то, что если родственники будут из одной деревни, то в любой момент можно друг другу обратиться за помощью.

В-третьих, девушек брачного возраста предостерегали от вдовца.

*Тарӑн шывва чул ярсан
Хӑсан саврӑнса тухни пур;
Урса качча каякан
Хӑсан ыра курни пур [6, с. 319]. –
«Когда бросаешь камень в глубокую реку,
Разве было, чтобы всплывал;
Когда девица выходит замуж за вдовца,
Разве было, чтобы счастлива была»;*

*Пуса сартӑм пурана,
Сил вӑстерчӑ хурана;
Урса ятне сӑкличчен
Арман чулӑ сӑклес-мӑн;
Арман чулӑ кӑлтӑртӑк,
Пуян укси шӑлтӑртӑк [6, с. 319]. –
«Посконь расстелила в срубе,
Ветер развеет шелуху;
Вместо того чтобы возвысить имя вдовца,
Лучше поднять мельничный круг;
Мельничный круг с бороздами,
Деньги богача со скрипом».*

Как камню, брошенному в глубокую воду, не суждено выйти, так и девушке, вышедшей за вдовца, не суждено быть счастливой. Во втором тексте также жизнь с вдовцом по своей тяжести образно

сравнивается с жерновами. В народе бытует пословица: *Тиркекене урса лекет.* – «Привередливой попадётся вдовец». В ней подразумевается, что вдовец для девушки не лучший вариант. Для усиления и углубления основной мысли в этих текстах используется широко распространенный прием в народных песнях – образный параллелизм.

У молодежи подготовка к взрослой жизни происходила не навязчиво. Парни и девушки, исполняя эти хороводные песни, впитывали, наматывали на ус те традиционные ценности, выработанные народом веками. Например,

Йумра вйӑм тиеӑӑ,
Йумран вйӑм чӑрӑш пур;
Пире шухӑ тиеӑӑ,
Пиртен шуххи тата пур [6, с. 314]. –
«Говорят, что ветла высока,
Выше ветлы ель есть;
Говорят, что мы легкомысленные,
Легкомысленнее нас ещё есть».

В данном легко запоминающемся тексте песни говорится об относительности вещей. Человек, придерживающийся подобного взгляда на мир, гибок и готов к любой жизненной ситуации.

На основе проведенного анализа, можно сказать, что рукопись Тараса Максимова «*Вӑйӑ юррисем*» 1912 года с цифровыми нотами представляет собой оригинальный архивный материал. В этих текстах отражены некоторые духовно-нравственные ценности чувашей. Чувашаи во время *вӑйӑ*, исполняя песни, танцуя, проводя обряды, повышали не только плодородие земли, но приумножали свой род (*кил-йиш ӱстӑр, сак тулли ача-пӑча пултӑр*), свое хозяйство (*карта тулли выльӑх-чӑрлӑх пултӑр*) и т. п. Будущее благополучие молодых во многом зависело от сделанного выбора. В системе ценностных отношений при выборе предпочтение отдается русой девушке вместо брюнетки, парню вместо вдовца, односельчанину (или односельчанке) вместо парня (или девушки) из чужой деревни.

Литература

1. Кондратьев М.Г. Чувашская музыка: От мифологических времён до становления современного профессионализма. – М.: ПЕР СЭ, 2007.

2. Федотова Е.В. Современное состояние традиционного фольклора чувашей Нурлатского района Республики Татарстан (по материалам экспедиции 2008 г.) // Чувашский гуманитарный вестник. – Чебоксары, 2012. – № 7. – С. 102-122.

3. Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Т. III. Юрăсем [Чувашское устное народное творчество. Т. III. Песни]. – Шупашкар, 1978.

4. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 207. Фонд Н.В. Никольского. Записано 1911 г. в Больших Яушах Ядринского уезда Мало-Яушевской волости Казанской губернии (ныне Вурнарский р-н ЧР) С.Лукошкиным.

5. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 216. С. 455 – 466. Фонд Н.В. Никольского. Автобиография Т. Максимова 1911 г.

6. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 231. С. 314 – 324. Фонд Н.В. Никольского. Хороводные песни, записанные Т.Максимовым в 1912 г.

ТРАДИЦИОННЫЙ ЮВЕЛИРНО-МЕТАЛЛИЧЕСКИЙ ПРОМЫСЕЛ КАК СФЕРА МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Тимофеева Е.Н.

*Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Ювелирное дело в Татарстане имеет древние истоки, о чем свидетельствуют археологические находки, зарисовки этнографов, документы и материалы исследователей. Это один из наиболее древних и практически не изменившихся в основных технологиях вид искусства.

Существует проблема точной национальной идентификации некоторых ремесел и неравномерность изучения ряда из них [10, с. 244-248; 11, с. 60-63]. К середине XIX в. составе населения Казанской губернии преобладали татары, русские, чуваша, марийцы, удмурты и другие народы Этнические контакты, тесное общение, существование смешанных поселений приводили к сближению национальных культур, переплетению отдельных элементов народного творчества, взаимообогащению традиций. Определить национальную принадлежность мастера того или иного промысла часто весьма затруднительно. Исключение составляют редкие публикации с четким указанием национальности кустарей; в источниках по фамилиям достоверно можно выявить преимущественно татарских мастеров. Недостаточные данные приводят, например, к возникновению

следующего вопроса: ювелирно-металлические изделия с.Рыбная Слобода – это элемент татарского искусства, мордовского костюма или русский промысел?

Вопросы развития ювелирного искусства и ювелирно-металлического промысла края нашли отражение в комплексе источников. Особое внимание исследователей XIX – XX в.в. уделялось ювелирно-металлическому промыслу с. Рыбная Слобода [4; 7; 8]; стилистические и технологические особенности татарского ювелирного искусства раскрыты С.В. Сусловой [9, с. 9-11], Г.Ф. Валеевой-Сулеймановой [2 и др.]. Е.П. Ключевской рассмотрена роль художественно - ремесленной учебной мастерской ювелирно-чеканного дела в развитии ювелирно-металлического промысла с. Рыбная Слобода [5, с. 80], опубликованы уникальные данные и фотоматериалы. Ювелирное искусство края исследовали также А.Х. Халиков, Н.И. Воробьев, Е.П. Бусыгин и др.

По данным этнографических экспедиций 1971-1979 г.г. с участием С.В. Сусловой, крупнейшим центром производства татарских ювелирных украшений самими татарами был г.Казань (преимущественно Новотатарская слобода), а также Сабинский район (д. Тенеки, Юлбат, где развитое ювелирное производство продолжало существовать и в начале 1980х), Арский, Мамадышский районы, д.Карамышево Черемшанского района [9, с. 9-11].

Изготовлением татарских ювелирных украшений занимались и русские ювелиры, главным образом из Рыбной Слободы (по сведениям Сусловой - к 1895 г. около 140 чел.). «Когда и кем заведены эти ремесла – трудно доискаться. Все кустари отвечают на этот вопрос, что ремесла у них ведутся изстари и ни один старожил не запомнит начала их» [7, с. 66]. Кустарное производство металлических изделий с. Рыбная Слобода конца XIX в. называют уже не произведениями ювелирного искусства, а инородческими (восточными) металлическими украшениями, серебряцкими работами, а мастеров - кустарями-серебряками. В нашей работе будем применять термин «ювелирно-металлический промысел».

Изделия мастеров с. Рыбная Слобода разнообразны – в основном, это женские металлические украшения, причем имеющие определенный национальный колорит; относят их к восточному типу украшений.

На XVI Всероссийской выставке 1896г. был представлен огромный ассортимент металлических изделий Рыбной Слободы. Современники отмечали преобладание большого количества однотипных украшений, преимущественно «в восточном вкусе» [4, с. 150], т.е. был «выработан определенный стандарт» [3, с. 21] в производстве украшений: перстни, кольца, застёжки, пуговицы, серьги, шпильки и др., специально изготавливались для потребителей определенной национальности – киргизские серьги, чулпы и застёжки, татарские чулпы и перстни с надписями, кавказские перстни, русские цепочки, чувашские перстни (перечислено в порядке уменьшения количества), запонки, застёжки, кольца и перстни. Изготавливали также пояса, застёжки по старинным рисункам. Из оригинальных украшений в с. Рыбная Слобода изготавливали брошки-булавки в виде фигурок животных и насекомых (рака, рыбы, бабочки, стрекозы и т.д.), выполняющих функцию воротниковой застёжки. Наибольшее распространение они получили среди русских и немусульманских народов края, привнесены и в костюм татар [9, с. 20]. Парные браслеты-блязики (искаж. от тат. *белзек*) – обязательная принадлежность костюма татарки любого возраста и социального положения [9, с. 22]. Застёжки *каптырма* татарские ювелиры Казани и Закавказья изготавливали преимущественно в технике скани, а мастера с. Рыбная Слобода чаще применяли технику литья [9, с. 9-11, с. 26].

Промысел носил семейный династический характер [5, с. 80], мастера работали в одиночку и артелями. Новые формы обучения, расширение спектра технических приёмов стали возможны благодаря участию татарских ювелиров, которых приглашали для обучения русских техникам филиграни и черни [2, с. 164-165], а затем с деятельностью учебно-ремесленной мастерской.

Ювелирно-металлический промысел имел наиболее развитые межкультурные коммуникации по сравнению с другими промыслами русского населения Татарстана XIX – XX в.в. Товар ювелиров сбывался в Казанской губернии среди нерусских народов Поволжья [3, с. 18]. Но в основном продукция отправлялась за пределы края на восток, в Западную Сибирь, Акмолинскую, Ферганскую, Семиреченскую и Тургайскую области [7, с. 70], Казахстан, Киргизию, Туркестанский край, через Москву распространяли изделия в Бухаре, Самарканде, Ташкенте. Кроме того, ювелирные изделия реализовывались в Западной Европе, Германии и Великобритании, Америке [5, с. 80]. Мастера также

подражали кавказским, дагестанским изделиям [2]. Именно разные культуры с разными естественными языками связывает межэтническая и межкультурная коммуникация между мастерами и потребителями, осуществление которой сделали возможным сами украшения-изделия и посредники-скупщики.

Однако, значение ювелирно-металлического промысла для развития межкультурных связей заключалось не только в сферах сбыта продукции, но и в непосредственном изготовлении изделий с ориентацией на национальные традиции разнообразных (татары, мордва, народы Кавказа и др.), преимущественно восточных, народов. В межкультурной коммуникации происходит не только унификация языков видов культуры, но и их взаимное обогащение. Так, знание культурных традиций потребителей: особенностей национального костюма и ювелирного искусства, стилистики и пропорций было необходимо мастерам. Они работали по лучшим образцам татарских ювелиров, для небогатых татар; выполняли мордовские украшения; видимо, должны были иметь образцы для копирования украшений и всех других народов, эскизы (ведь сами мастера их не разрабатывали, об этом информации нет). Кроме того, в изделиях присутствовала ориентация на европейскую моду ещё до открытия художественно-ремесленной школы с профессиональным образованием. Таким образом, анализируя ассортимент производимых изделий и разнообразие национальностей потребителей, в с.Рыбная Слобода должен был сложиться своеобразный Центр Этнографии.

Культурологи считают, что в результате межкультурной коммуникации можно попытаться понять иноземную культуру и сократить трагический разрыв концептов «свой» и «чужой» [6, с. 37], что является весьма актуальным в современной культурной политике.

Изделия мастеров рассмотренного нами ювелирно-металлического промысла были широко востребованы, ценились как в Казанской губернии, так и на обширных территориях России, а за рубежом оценивались значительно выше не только по стоимости, но и вообще в ценностной оценке, нежели в нашем крае. Такое взаимодействие производителей и потребителей способствует приращению смысла в каждом из элементов: если производитель создавал произведение как культурную ценность, а потребитель эту ценность признал, то ремесленник предстает художником-творцом, а ремесленное изделие - произведением

искусства. Это оказывается возможным только в результате диалога сознания производителя и потребителя посредством продукта [6, с. 23], «услышанности» (по М.М. Бахтину), «понимания» ценностной системы другой культуры [1, с. 103-104], что и имело место в ювелирно-металлическом промысле.

Обязательное условие, необходимое для успешного осуществления коммуникации - наличие кода, позволяющего зашифровать и дешифровать высказывание субъектом сознания; этим кодом в нашем случае выступает система декоративно-образного и орнаментального языка украшений, входящих в национальный костюм, который по своей сути является системой знаков и культурных кодов каждого народа.

Резюме: традиционный ювелирно-металлический промысел Республики Татарстан, действительно, выступает сферой межкультурной коммуникации, что обусловлено следующими факторами:

- ювелирно-металлический промысел с.Рыбная Слобода – пример профессионального плодотворного взаимодействия мастеров разных народов Татарстана;

- изделия мастеров ювелирно-металлического промысла с.Рыбная Слобода за рубежом ценились значительно выше, нежели в нашем крае;

- в с.Рыбная Слобода силами мастеров ювелирно-металлического промысла сложился своеобразный Центр Этнографии;

- традиционный ювелирно-металлический промысел Республики Татарстан до середины XX в. являлся сферой межкультурной коммуникации, в которой своеобразным кодом выступала система декоративно-образного и орнаментального языка украшений.

Литература

1. Бабич И.А. Искусство и художественное образование в контексте межкультурного взаимодействия: герменевтический анализ // Искусство и художественное образование в контексте межкультурного взаимодействия: материалы Международной научно-практической конференции / отв. Ред. З.М. Явгильдина. – Казань: Изд-во «Отечество», 2013.

2. Валеева-Сулейманова Г.Ф. Рыбнослободский ювелирный промысел // Татарская Энциклопедия в 6 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов. – Т. 5: Р-Т. – Казань: Институт татарской энциклопедии, 2010.

3. Воробьев Н.И., Бусыгин Е.П. Художественные промыслы Татарии в прошлом и настоящем. – Казань, 1957. – С.1,16-17.
4. Гильдт В. Ювелирно-металлический промысел в России // Кустарная промышленность России. – СПб.: Типо-литография Якорь, 1913.
5. Ключевская Е.П. Словарь казанских художников. Вторая половина XVI – начало XX века. – СПб: Славия, 2009.
6. Межкультурная коммуникация. Учебное пособие. коллектив авторов, представляющих Нижегородский государственный лингвистический университет, Одесский государственный университет (Украина), Университет г. Линца (Австрия), университет Париж VIII (Франция) Электронная версия - [Библиотека Гумер](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/index.php), - [языкознание](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/index.php) http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/index.php (дата обращения декабрь 2012)
7. Обзор кустарных занятий в Казанской губернии. – Казань: Типография В.М. Ключникова, 1896.
8. Общественная лавка кустарей села Рыбной слободы Лаишевского уезда Казанской губернии / составитель Н.А. Казем-Бек. – Казань: Скоропечатня Л.П. Антонова, 1895.
9. Сулова С.В. Татарские ювелирные украшения. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1980.
10. Тимофеева Е.Н. Актуальные проблемы исследования культурного наследия художественных ремесел Татарстана // Евразийство и проблемы современной науки / сост. Т.В. Сорокина, научн. ред. Р.М. Валеев, Р.Р. Юсупов. – Ч.3. – Каз.гос.ун-т культуры и искусств.– Казань: НИЦ «Культура», 2013.
11. Тимофеева Е.Н. Украшения кряшен в комплексе народного костюма // Искусство кряшен. Каталог выставки «Искусство кряшен» в рамках проекта «Искусство народов Татарстана», июль-август 2013. – Казань: Заман, 2013.

ТАТАР ҺӘМ РУС ХАЛЫК ТАБЫШМАКЛАРЫНДА АТ ОБРАЗЫ

Төхфәтуллина Ә.Г.

Г.Тукай ис. Арча педагогия көллияте

Асылда табышмакларда сурәтләү дөньясы күпкырлы булып һәм төрле яклары, күптөрле бәйләнешләре белән күз алдына баса. Аларда халыкның тормыш һәм хезмәт тәҗрибәсе нигезендә туган акылы, күзәтә һәм чагыштыра белү осталыгы чагыла. Һәм нәкъ шуның аркасында халык үзе төзегән табышмак текстларында хәтта бер-береннән бик ерак булып тоелган нәрсәләр арасында да сыйфат

охшашлыгы таба һәм шул нигездә аларны бергә китереп бэйли. Ягъни, табышмак гап-гади конкрет һәм таныш нәрсәләр яки күренешләр белән эш итсә дә, аның нәкъ менә көтелмәгән бэйләнешләрне һәм уртақ якларны ачуга йөз тотуы, шулай ук бөтенне өлешләргә бүлеп каршылыкларның диалектик бердәмлеген чагылдыру сыйфаты һәм, әлбәттә инде, шуларны кинаяле телдә тасвирлап бирүе, һичшиксез, жанрның гамәли һәм сәнгати танып белү функциясе белән дә бэйләнгән [6, с. 175].

Янә килеп, әлеге функциянең роле табышмакларда теге яки бу теманың нинди реалийлар аша гәүдәләндерелүе һәм нинди объектлар сайлануы белән дә билгеләнә. Чөнки әлеге жанр үрнәкләре дә, турыдан-туры булмаса да, сурәт һәм җавап өлешенә салынган информация ярдәмендә халыкның узган юлын һәм тормыш-көнкүрешен теге яки бу дәрәжәдә аңларга мөмкинлек бирәләр. Әйттик, безнең халык гомер-гомергә мал-туар асраган. Шуның нәтижәсе буларак, күп кенә табышмакларда йорт хайваннары атамалары образ ясау чарасы буларак килеп кергән. Шулар арасында иң күп кулланылганы – **ат**. Бу аңлашыла да, чөнки кыргый атны кеше кулга ияләндергәннән бирле, ул аның дустаны, ярдәмчесенә эверелгән. Татар халкы борын-борыннан атлар белән бэйләнгән, качак тормыш алып барган, ат ашаткан, эчерткән, бер урыннан икенче урынга алып барган. Шуңа күрә дә тормыштагы башка күп кенә күренешләрне дә халкыбыз атка мөнәсәбәтле аңлатырга тырышкан. Мәсәлән, *күк җисемнәре* төркеменә кергән табышмакларда җил-давыл - йөгәнсез ат, болыт – кара ат, күк күкрәү - жигүле ат образларына тиңләштерелеп бирелгән:

Йөгәнсез ат,

Үлемсез карт, -

Килә дә китә,

Күп зарар итә. ((Җил-давыл) [2, с. 48]

Ары чаба, бире чаба кара атым,

Тау башыннан дулап үтәр кара атым. (Болыт) [2, с. 50]

Барыслан тау башында җигүле ат тәгәри. (Күк күкрәү) [2, с.

52]

Халкыбыз *тимер казык, акбүзат, күкбүзат* йолдызларын да атка бэйләп тасвирлаган:

Казыкка бэйләнгән ике атым дулый,

Дуласа да бер тирәдән китә алмый. (Тимер казык, акбүзат, күкбүзат йолдызлар) [2, с. 40]

Х.Ярми билгеләп үткәнчә, табышмакта халык бервакытта да әйбернең тышкы ягын күрсәтү белән генә, яки эш-хәрәкәтне өстән-өстән сыйфатлау белән генә чикләнми. Табышмакта ниндидер ягы белән икенче бер әйбергә охшату юлы белән табылырга тиешле әйбернең төп сыйфаты алына. Әмма табышмакларда реаль тормыштан читтә яки аннан ерак булган әйберләргә, буш хыялга яки абстракт фәлсәфәгә юл куелмый. Әгәр дә инде кайбер очракта абстракт төстә әйтү алымы күренә икән, монда охшату, чагыштыру өчен алынган әйбер яки аның жавабы кешенең көндәлек тормышында кулланыла торган нәрсәләрдән ерак китми [6, с. 175]. Галимнең әлегә фикере түбәндәге мисалларда тагын бер кат дәлилләнә. Мәсәлән, игенчелеккә караган табышмакларга ат образының килеп керүе аның бу өлкәдәге эшчәнлегенә, хезмәтенә, башкарган эшенә бәйле. Тагын шуны да әйтеп китү мөһим: элеккеге заманнарда кеше өчен ат игенчелектә төп ярдәмче булган:

*Абзый, **атың** юртуың,*

Киндер чыпта ертуың. (сабан сөрү) [2, с. 70]

*Тимер **ат** жүр сөрә,*

Ашарга сорамый (трактор) [2, с. 71]

***Ат** түгел, кешнәми.*

*Йөз **аттан** ким эшләми...; (трактор) [2, с. 71]*

Бөжәкләр төркеменә караган табышмаклар арасында атны *кырмайскага һәм чикерткәгә* охшату юлы белән иҗат ителгәннәре бар. Биредә чагыштыру форма охшашлыгына нигезләнгән:

*Билле-билле **жүрән ат**,*

Биле нечкә көрән ат,

Тауга менеп таймас ат,

Хәстә тиен үлмәс ат. (Кырмайска) [2, с. 87]

Халкыбыз атның тышкы сыйфатларын (төсен, гәүдә торышын) исә кайбер жир-су хайваннарына аңлатма биргәндә уңышлы файдаланган:

*Жүр астында - **жүрән атым**,*

*Боз астында - **бүз атым**. (Елан һәм балык) [2, с. 93]*

*Жүр астында - **жүрән атым**,*

*Яр астында – **бурлы атым**. (Тычкан һәм балык) [2, с. 105]*

Жор телле халык бишек белән атның да уртак сыйфатын тапкан. Биредә аларны берләштерүче билге – аның жигелү вазыйфасы, ягъни олы кеше атка атланса, бала өчен бишек тә шул ук хезмәтне башкара.

*Илче менгән **атның** **жәаны** юк; (Бәби, бишек) [2, с. 112]*

Табышмаклар да, нәкъ менә метафоралар кебек, ике яки берничә объектны үзара чагыштыру һәм тиңләштерү, берсенен аһәндаш яки охшаш сыйфатларын (билгеләрен) икенчесенә күчереп, метафорик сурәт (тасвир) төзү ысулы белән ясала. Әмма жеп очын яшерүгә корылганлыктан, табигый инде, үзара чагыштырылуы, тиңләштерелүче эйбер-күренешләрнең берсе дә текстта үз исеме белән атап әйтелми. Алай гына да түгел, эзләп табылырга тиешле эйбернең атамасы еш кына алмаш исем белән белдерелә. Мәсәлән:

Кыл-кыл сарай,

Кыл сарайның эчләрендә

*Кылыклы **атларым** уйныйдыр. (керфекләр һәм күз) [2, с. 116]*

Бу мисалда да без сурәт объектларының алмаш-шартлы исемнәр белән бирелүен күрәбез. Биредә *күзләр - кылыклы ат* образы аша ачылган.

Метафора ярдәмендә, башкача әйтсәк, бер эйберне икенче эйбер белән алмаштырып сурәтләү өчен бу ике эйбер арасында ниндидер уртак сыйфат һәм билгеләр булуы шарт. Йә алар үзләренең тышкы төзелеше, формалары белән; йә күләм һәм сан исәбе бунча; йә төс, тәм, тавыш ягыннан бер-берсенә бик якын, охшаш булырга тиешләр [1, с. 105]. Әйттик, түбәндәге табышмакларда ат метафорасы кешенең кайбер эгъзаларын аларның санына, яисә төсенә бәйлә сурәтләп бирә. Мәсәлән, ике кара ат – каш, ике туры ат – алка, утыз ике **ак** ат – теш, бер жирән ат – тел:

Ике карагат.

*Ике **кара ат**. (Күз һәм каш) [2, с. 117]*

Ишетмешнең ишек төбөндә

*Ике **туры ат** бәйләдем. (колак һәм алка) [2, с. 118]*

*Утыз ике **ак** ат,*

*Бер чыгымчы **жирән ат**. (тешләр һәм тел) [2, с. 178]*

Традицион табышмаклар гади метафорик сурәт яки тасвирлы сорау гына түгел, ә юри гажәеп хикмәтле һәм хәйләкәр итеп төзелгән башваткыч та. Икенче төрле әйткәндә, табышмакның сурәт өлешенә парадокслык (грекчадан, «көтелмәгәнлек») гайре табигыйлек, тузга язмаганлык хас. Чөнки анда еш кына акылга-логикага сыймаган образлар өстенлек итә [7, с. 26]. Менә берничә мисал:

Аты бара, тәртәсе кала (елга).

Аттан биек, эттән тәбәнәк (ияр).

Түбөндөгө мисалда исэ телнең хэрэкэт итэ алу сыйфатын алга чыгарылып, *чаптар ат* метафорасы аша, э кендек форма охшашлыгы ат тоягы эзе белән тиңләштерелгән:

Көмөш сарай эчендә

*Чаптар **атым** кешинидер. (тешиләр һәм тел)* [2, с. 121]

*Ялан –япан жәрдә **Ат** тоягы эзе. (Кендек)* [2, с. 121]

Табышмакларда атның төсенә бәйле туган сурәтләр аеруча күп очрый. Әйттик, *сары ат* – учак, *күк ат* – төтен, *кара ат* – комган, мылтык, *акбүз ат* – тешләр:

*Сары **ат** тупәкән жәрдә үлән үсми. (Учак яккан урын)* [2, с. 145]

***Күк ат** менгән,*

Күк жәиләк кигән, күккә менеп бара. (төтен) [2, с. 145]

*Бәләкәй генә кара **атны***

Муллалар менеп арытты. (Комган) [2, с. 159]

Табышмакка пар ат төшенчәсе дә килеп кергән, биредә ул поезд һәм поровозны тасвирлау чарасы:

*Ике **пар ат** жәиктеләр*

Утырдылар да киттеләр. (Поровоз, поезд) [2, с. 198]

Ә электр тогының тизлеге күп атларныкына охшатылган:

Нечкә-нечкә баулардан

*Бик күп **атлар** чабыша. (Электр агымы, ток)*

Кыңгырау тавышы чиста, яңгыравыклы булуы белән ат кешнәвенә охшап тора. Шуңа таянып, халык кыңгырауның «*Жиз алачык эчендә жәизнәм аты кешинидер*» дигән гажәп шигъриятле сурәтен тудырган.

Табышмакларга атларның *бия, алаша, тай, колын* дигән атамалары да килеп кергән. Мәсәлән, аларның характер үзенчәлеген яхшы белгән халкыбыз күк күкрәү, яшен, яңгыр күренешләрен нәкъ менә шулар аша аңлатып биргән:

*Сакмардагы **сары алашам***

*Питердә **биш биям** бар*

Берсе торып кешнәсә,

*Бишесе дә **колын**лар. (Күк күкрәү, яшен, яңгыр)* [2, с. 52]

Ә инде форма, төс үзенчәлеге ягыннан карасак, биредә *кара айгыр* – трактор, кисәү агачы, *тай* – бусага, *алама тай* – май канаты, *кара тай* – таба, *кечкенә тай* – орчык, *сары, жәирән айгыр* – самавар, *бүз бия* – чәйнек, *ак алаша, ак айгыр* – пилмән, *жәирән айгыр* – тел. Мәсәлән:

*Кара **айгыр** утка сикерә. (Кисәү агачы, күмер алу)* [2, с. 146]

Алма **тай**,

Эче тулы май. (Май канаты) [2, с. 161]

Жирэн айгыр кешнидер. (Самавыр) [2, с. 164]

Ак алаша батты,

Колаклары калыкты. (Пилмэн пешеру) [2, с. 172]

Рус халык табышмакларына килсәк, биредә ат образын күп өлкәләргә караган предметларны сурәтлэгәндә күрә алабыз [6]. Мәсәлән, түбәндәге табышмакта үзенең торышы, формасы, башкарган функциясе ягыннан ат *кресло-качалка* белән тәңгәлләштерелә:

Смирная лошадка

Паслась на лужайке,

Лошадка бежит –

Лужайка лежит,

Не кончается.

На лошадку сядешь –

Закачаешься! (Кресло-качалка)

Рус халкы форма охшашлыгы ягыннан *уч төбен* дә атка охшатып сурәтлэгән:

Вокруг поля –

Кони в ряд,

Четверо коней стоят

Плечом к плечу,

Да к боку бок,

А пятый крепенький конёк

В сторонке затаился,

К полю наклонился. (Ладонь)

Өстәлнең атка тигәнүенә дә форма охшашлыгы сәбәп булган:

У него четыре ножки,

На коня похож немножко,

Но не скачет никуда.

И тарелки, чашки, ложки,

И прекрасная еда

На его спине широкой

Разместились без труда. (Обеденный стол)

Төрле сыйфат-билгеләр белән тулыландырылган ат образының сурәтләү киндиге тагын да зуррак. Мәсәлән, *көмеш ат* – тимераяк, *тимере* – балык тоту җайланмасы, *корычы* – балта, *яше* – акчарлак:

Конь стальной, хвост льняной (*Топор*).

*Есть, ребята, у меня, два **серебряных коня**.
Езжу сразу на обоих, что за кони у меня? (Коньки)
Молод конь за морем бывал;
Спереди шильце,
Сзади вильце,
На груди белое полотенце (Ласточка).*

Ә хәзәр төс охшашлығы нәтижәсендә барлыкка килгән сурәтләрне карыйк. Биредә *ак ат* – чишмә образларын гәүдәләндерсә, *кара ат* – кисәү агачы ролендә:

*«Между гор, между дол бежит **белый конь**» (Ручей)
Черный конь скачет в огонь (Кочерга).*

Табышмакка поэтик образ буларак килеп кергән *чал ат* сурәте тагын да кызыклы. Биредә көнне сурәтләү өчен аның төс охшашлығы алгы планга чыгарылган: *ни стуку, ни груку (грукаты — греметь, стучать) - сивый конь на дворе (День)*. Менә тагын берничә мисал:

*Сер, да не волк,
Длинноух, да не заяц,
С копытами, да не лошадь (Осел)
Целый табун лошадей
На одной привязи. (Кисть винограда)
Этот **конь** не ест овса,
Вместо ног - два колеса.
Сядь верхом и мчись на нем,
Только лучше правь рулем (Велосипед).*

Күргәнебезчә, мисалларда *велосипед, шиэк, виноград талгәше* төшенчәләренә атның башка билгеләре, яисә ана хас башка үзлекләр объект итеп алынган. Ә түбәндәге мисалда аның тик торгандагы халәте күздә тотылган:

***Конь** расставил ноги,
Без головы и хвоста,
Как вкопанный, встал.
Конь стоит на месте
Со всадником вместе. (Снаряд – конь)*

Рус халкының поэтик сурәтендә еш кына көчле *жәил, йөрәмсәк* болытлар, *яшенле яңгыр, ялтыр-йолтыр иткән яшен* образлары – күк атлары дип йөртелә. Аларның кайбер үрнәкләрен табышмакларда да күрергә була. Мәсәлән: *Отцова сундука (земли) не поднять, матушкина столечника (снежного покрова) не сорвать, братнина **коня** не поймать (Ветер).*

Рус табышмакларында төнлә күк гизеп йөрүче ай - *пеләш ат*, яки *чал бия* объектлары аша күрсәтелгән: «*Лысый конь глядит в ворота*» или «*Сивый жеребец (мерин) через ворота (прясла) смотрит*».

Алдагы мисалда атның тизлеген чәчләрнең дулкынлану күренеше белән яшәшә кулланылган:

*Кони ринулись волной,
Потекли живой рекой. (Волосы и расчёска)*

Конь стрелил в лес (Молния) мисалында да атның көчле, тиз, ашкынулы йөреше *яшенгә* тиңләнә. Алдагы мисалларда исә айгыр метафорасы – *жылне* һәм тараканны, *бия* – тегермәнне, *э колын* – он образын чагылдыра:

За ельничком, за березничком кобылка ржет, жеребенка ждет (Мельница).

*У батюшки жеребец -
Всему миру не сдержать. (Ветер)
Жеребец гнед, на нем шерсти нет. (Таракан)*

Безнеңчә, бу рәвешле алмаш исемнәр уйлап чыгару башка төрле ышанулар, мәсәлән, анимизм белән дә бәйле булырга мөмкин. Чөнки борынгы кеше табигаттәге мондый күренешләрнең, аерып әйткәндә яшен, жыл-давыл, болыт һ.б.ларның серләрен аңлый алмаган, артларында ниндидер тылсымлы затлар тора дип уйлап, аларны жанлы образлар аша гәүдәләндергән.

Күргәнебезчә, йорт хайваннары (бигрәк тә ат) татар халык табышмакларында гына түгел, русларда да сурәт ясау максатында киң кулланылган. Араларында аерымлыклар белән беррәттән охшаш сурәтләр дә очрый. Чөнки элеккеге кешенең тормышы аттан аерылгысыз булган, шуңа күрә алар тормыштагы бик күп башка күренеш яки предметларны да аңа бәйле рәвештә аңлатырга тырышканнар. Бу шуның белән аңлатыла: һәр халык табышмакларны үзен әйләндереп алган, үзе көн дә күрә торган әйберләр аша чагылдырырга тырышкан.

Әдәбият

1. Бакиров М.Х. Татар фольклоры. – Казан: Мәгариф, 2008.
2. Исәнбәт Н. Татар халык табышмаклары. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1970.
3. Русские народные загадки, пословицы, поговорки / Составитель Ю.Г. Круглов. – М.: Просвещение, 1990.
4. Татар халык ижаты. Табышмаклар / төзүче Х.Ш. Мәхмүтов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1977.

5. Урманчиев Ф.И. Халык авыз ижаты. – Казан: Мәгариф, 2002.
6. Ярми Х. Татар халкының поэтик ижаты. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1967.
7. Яхин А.Г. Система татарского фольклора. – Казань: Татар. кн. изд-во., 1984. – С. 87-107.

СОВРЕМЕННОК ТУКАЯ

Тябина Л.И.

Литературный музей Г.Тукая, Казань

Объявление 2014 года Годом Культуры, а 2015 – Годом Литературы в России доказывает повышенное внимание нашего государства и общества к проблеме сохранения культурного наследия и определению главных задач культурной политики.

Характерной чертой последних лет является интеграция в области культуры и образования. Человек XXI века должен быть «открыт» мировой культуре и хорошо знать культуру своего народа. «Культура есть память. Поэтому она связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества» [4, с. 8]

Хранителями человеческой памяти являются музеи. Они собирают, хранят, изучают и пропагандируют историко-культурное наследие, приобщают людей к предметному миру культуры. Таким же хранителем культуры и духовности является язык. Литературный музей Габдуллы Тукая, великого татарского поэта, творившего в начале XX века, – место, где соединены в одно целое память, культура, духовность и язык. Имя и творчество Тукая стали литературным брендом Татарстана. Они близки и дороги не только татарам и татарстанцам, но и всем тюркоязычным народам – казахам, узбекам, таджикам, азербайджанцам и народам Поволжья – удмуртам, мари, мордва, чувашам. Поэтому в экспозиции и при организации культурно-образовательной деятельности Литературного музея Г.Тукая жизнь и творчество поэта изучается, интерпретируется и используется в контексте не только татарской и татарстанской, но и российской и мировой культуры.

В последние годы, когда возрос интерес к Казани как к городу, привлекательному для туристов, сотрудники Литературного музея Г.Тукая изучили факты жизни, творчества и литературного

наследия поэта в связи с другими регионами России, стран СНГ и мира. Любой посетитель, который пришел в наш музей, хочет узнать о том, как связан Тукай с их родной землей, с их культурой. Ярким примером взаимосвязей имени Г.Тукая с другими регионами и народами являются связи его жизни и творчества с чувашской культурой и литературой. Они раскрываются в экспозиции музея через экспонаты.

В музее хранятся экспонаты, которые, несомненно, заинтересуют представителей чувашского народа. Один из таких экспонатов – книга-брошюра Г.Тукая на чувашском языке с автографом переводчика, чувашского поэта Я.Ухсай [6]. Она издана в 1961 году в Чебоксарах в честь 75-летия Г.Тукая в серии «Библиотека «Ялав». В 1985 году переводчик эту книгу с автографом «Другу Р.Файзуллину. Я.Ухсай. 14.06.85» подарил татарскому поэту Равилю Файзуллину. Именно от него она попала в фонды НМ РТ. Посетителей интригует и информация о том, как связан самый известный персонаж Г.Тукая – лесной дух Шурале (поэма-сказка «Шурале») с чувашским фольклором. Имя поэта с чувашской культурой и фольклором связывается и через его современника и оппонента, поэта и журналиста Зарифа Башири, автора повести «Чувашка Аниса», основанного на его детских впечатлениях.

Но самый интересный экспонат, который показывает многолетние дружественные связи народов Поволжья, – муляж книги «Восточный сборник», изданного в 1914 году в Москве в типографии М.О. Аттая и К°. Сборник подготовлен Лазаревским институтом восточных языков. Книга XLIII из серии «Труды по востоковедению» выпущена в честь А.Н. Веселовского (1843-1918), выдающегося литературоведа, профессора Московского университета и Лазаревского института восточных языков в связи с его 70-летием. Веселовский А.Н. – представитель сравнительно-исторического литературоведения, родоначальник исторической поэтики, его исследования базировались на глубоком знании славянской, византийской, западно-европейской литературы и мирового фольклора. В 1914 г. он продолжал возглавлять кафедру русской словесности, был старейшим преподавателем и почетным членом Лазаревского института.

В издании собраны научные статьи и переводы литературных и исторических произведений с арабского, персидского, армянского, грузинского, турецкого, мадыарского, казак-

киргизского, казанско-турецкого, древнееврейского и других восточных языков. Как видно из этого перечня, большое внимание было уделено литературному творчеству народов Российской империи. Переводные литературные и исторические источники несут богатую культурную информацию о быте, обычаях, воспитании, особенностях национального характера и традициях различных российских народов.

Авторами статей и переводов стали выдающиеся преподаватели и молодые ученые Лазаревского института, среди которых были А.Р. Расим, А.Е. Крымский, М.О. Аттай, В.К. Трутовский, А.А. Балакин, М.А. Гаффаров, Н.Ш. Вермель, С.И. Соколов, М.Д. Ризаев, И.Я. Сапгир, А.А. Семенов, Л.И. Жирков, А.К. Тимофеев и др. Ряд литературных произведений помещен в виде текстов на языке оригинала и в русском переводе, другие – только в русском переводе.

«Восточный сборник» стал своеобразным символом той широты литературных и исторических интересов, свойственных А.Н. Веселовскому. Эти интересы он стремился привить своим ученикам. (Среди его учеников был и Н.И. Ашмарин (1870-1933), о котором повествуется в нашем исследовании.)

В сборник включены также произведения великого татарского поэта Габдуллы Тукая. Это первые известные переводы его произведений на русский язык. По мнению авторов экспозиции Литературного музея Г.Тукая, инициатором этих переводов был Максим Горький (1868-1936). В книге представлены стихотворения Г.Тукая «Нищий», «Униженной», «К смерти Толстого» (пер. М.Акчурина), «Отрывок», «Колыбельная песня» (пер. С.Якуба), «Любовь», «Разбитая надежда» и поэма-сказка «Шурале» (пер. Н.Ашмарина).

Среди первых переводчиков Тукая назван Николай Ашмарин, выпускник Лазаревского института. С этой личностью Г.Тукая впервые судьба свела еще летом 1905 года в Уральске. Правда, знакомство было заочное: 8 июня 1905 года Камиль Мутыги (К.М. Тухфатуллин, 1883-1941) получил разрешение на издание журнала «Әлгасрелжәдит» («Новый век»), сыгравшего большую роль в становлении Г.Тукая как журналиста и в раскрытии его таланта как поэта. Это «первый в России литературный и политический, обще полезный журнал на татарском языке». (Так его рекламировали будущие издатели в объявлении для подписки, помещенном в №11 газеты «Вақыт» («Время») от 1 апреля 1906 года.) В журнале

«Әлгасрелжәдит» («Новый век») Г.Тукай стал ответственным секретарем, здесь печатались его стихотворения, очерки и статьи.

4 июля 1905 года цензором журнала был назначен учитель Казанской инородческой учительской семинарии Н.И. Ашмарин. Нет никаких воспоминаний, ссылок и исследований о том, что Тукай и Ашмарин встречались, переписывались или общались. Хотя известно, что последний сотрудничал с Переводческой комиссией при Учебном округе, служил цензором мусульманских изданий с 1901 по 1917 год, то есть в то время, когда в Казани выходили книги Г.Тукая.

Во время экскурсии и при проведении культурно-образовательных мероприятий сотрудники музея до посетителей доводят информацию о современнике Г.Тукая, известном российском и советском языковеде, тюркологе, член-корреспонденте АН СССР Николае Ивановиче Ашмарине.

Родился Н.А. Ашмарин в г. Ядрин Казанской губернии (ныне Республика Чувашия) 4 октября 1870 года в семье небогатого купца. Бабушка по матери была, по-видимому, чувашкой, и её влияние, вероятно, определило его жизненный выбор. Окончив городское училище, Николай Ашмарин поступил в Нижегородскую классическую гимназию. В гимназии будущий ученый начал самостоятельно изучать арабский, персидский и османский (турецкий) языки, а также мишарский, общаясь с нижегородскими татарами. Поступив по окончании гимназии в Москве в Лазаревский институт восточных языков – в центр отечественного востоковедения – и обучаясь у таких корифеев востоковедения, как В.Ф. Миллер, Ф.Е. Корш, В.Ф. Минорский, А.Е. Крымский и др., 20-летний Н.Ашмарин продолжает изучать языки, прежде всего турецкий, как родственный чувашскому. Еще на первом курсе он написал свою первую научную работу «Очерк народной поэзии у чуваш». Работа была опубликована позднее, в 1892 году. Лазаревский институт он окончил в 1894 году с дипломом 1-й степени, после института в г. Казани преподавал татарский язык в Крещено-татарской школе (1895-1909 гг.), в Инородческой учительской семинарии – географию (до 1919 г.). Те же годы (1901-1917 гг.) одновременно, как было отмечено выше, он сотрудничал с Переводческой комиссией при Учебном округе, был цензором Комитета по делам печати татарских и чувашских печатных изданий. С 1917 г. работал в Северо-восточном археологическом и этнографическом институте в должности

профессора чувашского и татарского языков. В 1920-1923 гг. в Практическом институте народного образования в Симбирске Н. Ашмарин вёл теоретический курс чувашского языка. В 1923-1926 гг. заведовал кафедрой тюркологии на восточном факультете Азербайджанского университета. С 1925 г. он доктор тюркологии. В 1926-1931 гг. работал профессором чувашского отделения Восточного педагогического института в Казани, вёл курсы чувашского языка, сравнительной грамматики тюркских языков.

Н.И. Ашмарин – автор одного из первых исследований по татарскому литературоведению. В 1901 году в Казани увидела свет его работа «Очерки литературной деятельности татар-мухамедан в 1880-1895 гг.». Главным его трудом является 17-томный «Словарь чувашского языка», который он готовил в течение 30 лет. Словарь включает 40 тысяч слов. Уникальный словарь интересен еще тем, что имеет толково-фразеологический характер, открывает поле для лингвистических изысканий и даёт представление о культурно-бытовых традициях чувашского народа. Первые два тома словаря увидели свет еще в 1910 и 1912 годах. А последний, семнадцатый, был напечатан в 1950 году в Чебоксарах. Переиздание 17 томного «Словаря чувашского языка» удалось осуществить только в 1994-2000 гг.

Н.И. Ашмарин был крупнейшим ученым-тюркологом с мировым именем, знавшим 65 языков. Его несколько раз приглашали в зарубежные страны, обещая всевозможные блага и престижную работу. Он всякий раз отказывался, говоря, что у него есть Родина, которой должен служить, как бы ни было трудно...

Николай Иванович Ашмарин скончался от сыпного тифа 26 августа 1933 года в Казани в полной нищете.

В Литературном музее Г.Тукая вниманию посетителей предлагается три экспоната, связанных с именем Н.Ашмарина – два экземпляра журнала «Элгасрелжәдит» («Новый век»), цензором которого он был, и «Восточный сборник», куда вошли переведенные им на русский язык произведения Г.Тукая.

В зале, посвященном уральскому периоду жизни Г.Тукая, представлены подлинные экземпляры журнала «Элгасрелжәдит» («Новый век»). Это №4 журнала, который вышел 15 апреля 1906 года, напечатан он арабским шрифтом в типографии К.М Тухфатуллина в г. Уральске. На обложке, напечатанной кириллицей на русском языке, редактором-издателем указан К.М Тухфатуллин – Камиль Мутыги. Даны сведения о том, что это

единственный в России новый журнал на татарском языке, выходит один раз в месяц, издается первый год. На развороте помещена реклама на русском языке кириллицей. Из рекламы узнаем, что журнал выходит в брошюрованном виде в следующей программе из 11 разделов: правительственные распоряжения; хроника и сведения о внутренней жизни Приуральского края; романы, рассказы, описания, стихотворения; научные статьи и статьи об искусстве; мемуары, путешествия, этнографические очерки, новейшие изобретения и открытия; фельетоны (научно-литературный); обзор внутренней жизни России; критика и библиография; судебный отдел, без обсуждения судебных решений; смесь в пределах программы; справочный отдел; объявления. Цензору Ашмарину приходилось читать все эти «программы» и разрешать к печати дозволенное... Среди «дозволенного» – рекламные объявления: реклама «благовонного туалетного борно-тимолого мыла высшего достоинства Г.Ф. Юргенс от пота, загара, веснушек, угрей, прыщей и желтых пятен», оружия «у А.Биткова, Москва, Бол. Лубянка» и новое издание С.Петербургского «Медицинского указателя» – «Чохотка излечима». В этом номере помещены еще три рекламы: редакций журнала «Әлгасрелжәдит» («Новый век», г.Уральск), газеты «Юлдуз» («Звезда», г.Казань) и газеты «Вақыт» («Время», г. Оренбург). В этом же зале представлен еще один подлинный экземпляр журнала «Әлгасрелжәдит» («Новый век»): №11 от 15 ноября 1906 года. В этом номере увидели свет стихотворения Г.Тукая «Сөеклемнең кабер ташында» («Надпись на могильном камне»), «Үз-үземә» («Самому себе», написано как подражание известному стихотворению А.С. Пушкина «Про себя») и «Кичке азан» («Вечерний азан» (призыв к вечернему намазу). Последнее стихотворение Г.Тукай написал как подражание русскому стихосложению, где встречаются стихи, в одной строке которых всего два слова. Поэт называет в качества мотива и образца стихотворение М.Ю. Лермонтова «Звезда», оригинальный текст которого напечатано в журнале кириллицей.

Еще один экспонат, связывающий имена Тукая и Ашмарина – «Восточный сборник», подробное описание содержания которого приведено выше. Но, к сожалению, в зале, посвященном последним годам и дням жизни Г.Тукая, представлен только муляж этого сборника. В библиотеках Казани эту книгу найти нам не удалось. При создании экспозиции нашего музея научные сотрудники

работали с Российской государственной библиотекой, в фондах которого хранится этот сборник. Сведения о сборнике можно найти в Едином электронном каталоге РГБ, в каталоге книг, изданных с 1831 года по настоящее время.

В настоящее время коллектив Литературного музея Г.Тукая работает над концепцией новой экспозиции. Мы очень надеемся, что в этой новой экспозиции посетители смогут увидеть подлинник «Восточного сборника», прочитать и услышать произведения Г.Тукая в переводе Николая Ашмарина – современника великого поэта, оставившего яркий след в культуре татарского и чувашского народов.

Литература

1. «Элгасрелжэдит» («Новый век»). – Уральск. – 1906. – 15 ноября. – №11.
2. «Элгасрелжэдит» («Новый век»). – Уральск. – 1906. – 15 апреля. – №4.
3. Габдулла Тукай: Летопись жизни и творчества (на тат. яз). – Казань: Тат. кн. изд., 2003.
4. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVII - нач. XX века). – СПб.: Искусство, 1994.
5. Татарская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. – Т.1: А–Б. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2002.
6. Тукай Г. Шурелё. – Шупашкар: Чăвашгосиздат, 1961.
7. Яхин Ф. От рукописного журнала – к общественно-литературной печати. Борьба за просвещение и свободу. – Казань, 1987.

ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕСЕННО-ПЛЯСОВОГО ФОЛЬКЛОРА МОЛЬКЕЕВКИХ ТАТАР-КРЯШЕН КАЙБИЦКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Умеров Д.И.

*Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

С 23 – 24 июня 2010 года выехали в составе ГЦТФ в экспедицию по Кайбицкому району РТ с целью - Сбора и сохранения фольклорных обрядов татар кряшен молькеевской или подберезенской этнокультурной группы.

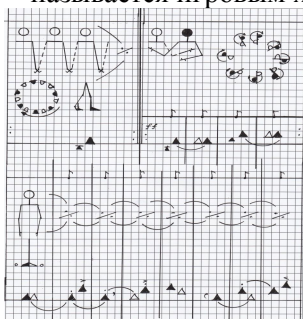
По сообщениям Альмеевой Н.Ю. «Молькеевские кряшены – численно небольшая локальная территориальная группа, компактно расселенная в Апастовском (ныне Кайбицком) районе на крайнем западе Татарстана на границе с Чувашией.» [1, с. 5]

В ходе экспедиции нам удалось записать множество орнаментальных хороводов и песенно-плясовых игр молькеевских татар-кряшен. Примечательно, то что этих записей нет ни в сборниках музыковедов, ни в репертуаре профессиональных ансамблей. Все обобщения и выводы сделаны по рассказам информаторов. Песенно-плясовые игры, такмаки, и протяжные песни мы записывали на видеокамеру и диктофон. Опрос информаторов велся по заранее составленному опроснику, тем самым смогли записать местный песенно-плясовой фольклор молькеевских татар-кряшен.

При записи песенно-плясового и игрового фольклора необходимо учитывать все нюансы, которые могут возникнуть в ходе исследования локальных особенностей фольклорных плясок и плясовых игр кряшен. «Существующие памятники искусства движения – это рисунки, скульптура, описательная литература, фольклорная, художественная и историческая, записанные музыкальные сопровождения – памятники, созданные в большинстве случаев не в целях сохранения произведений искусства движения. Они лишь разрозненно, эскизно, неполно говорят о движениях, об игре, о процессиях, о позе какой-либо пляски...» [2, с. 11]. Поэтому при исследовании и анализе фольклорных плясок мы попытались представить историю происхождения обрядового танца, путем изучения различных памятников истории танца. Таких как: орнаментальные вышивки фартуков, костюмов и различных предметов обихода, тексты песен и такмаков, и т.д. и т. п. Все эти артефакты способны сказать многое об истории развития фольклорной пляски татар-кряшен в целом.

В композиционном отношении большинство записанных нами плясок, имеют форму круга, характерную для хороводов «Түгәрэк уен». «Круговое движение в плясках у кряшен как и у татар мишарей, - пишет К.М. Бикбулатов – равно как и у казанских татар, [4, с. 134-143] кряшен, [5, с. 53-68] сибирских [6] и приуральских татар, [7, с. 51-53] вероятно связано с культом солнца. Движение танцующих исполнителей по кругу носило магический характер и выражало стремление повлиять на солнце и ускорить приход

весны». Песенно-плясовые игры с «трехшагом» и распевом песен по кругу, существует в фольклоре многих тюркоязычных народов. В русском фольклоре – называется игровым хороводом.



По мнению А.С. Фомина, игровые хороводы являлись частью религиозных языческих обрядов, где основным смыслом являлось – поклонение божествам, загадочным силам, которые в итоге олицетворялись в самой природе. «В Древнем Египте, Ассирии, Вавилоне, Индии примерно 6000 лет назад приносились жертвы богам и в их честь исполнялись хороводные пляски вокруг жертвенника... Синкретизм хоровода способствовал выражению основных мотивов просьбы через позу, ритм, жест, композицию хоровода, слово, напев, ритуальные предметы. Их устойчивые канонизированные формы определяли семантику народной и национальной культуры» [8, с. 267.]. По мнению армянского этнохореолога С.С. Лисициан; «построение в круг – в хоровод считалось в старину наделенным магической силой – оберегом от проникновения злых духов» [3, с. 18].

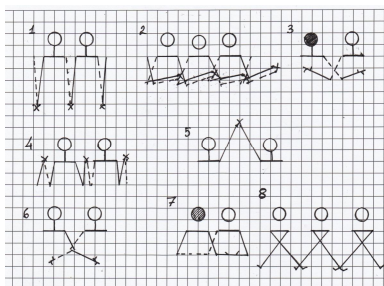
Со временем обрядовые хороводные игры трансформировались, и превратились в молодежные песенно-плясовые игры.

Хороводные пляски, включают в себя песню, движение простыми шагами по кругу, и элементы плясовых движений. В хороводных плясках молькеевских татар-кряшен, под аккомпанемент песни совершается движение по замкнутому кругу, внутри которого или показывают действие, или исполняют пляску со сменой партнёров.

Некоторые информаторы не могут объяснить разные виды сцепления рук в песенно-плясовых играх. Как правило, при показе какой-либо песенно-плясовой и коллективной игры, информаторы не придают особого значения тому:

- как двигается круг, по часовой или против хода часовой стрелке;
- как сцеплены руки, за кисти или пальцы, согнуты ли локти или выпрямлены;
- соединен ли круг или это змейка;
- на каком расстоянии должны находиться участники игры друг от друга;
- повернут ли весь корпус по ходу движения или нужно двигаться боком;

Все эти вопросы являются очень важными, при определении семантики не только самой пляски, но и движения, и сцепления рук, и положения в паре.



По утверждению А.С. Фомина, игровые хороводы являлись частью религиозных языческих обрядов, где основным смыслом являлось – поклонение божествам, загадочным силам, которые в итоге олицетворялись в самой природе [8, с. 267.]. Со временем обрядовые хороводные игры трансформировались и превратились в молодежные песенно-плясовые игры.

Хочется особо поблагодарить за сбор жителей деревни и помощь в подборе информации - главу сельского поселения Фёдоров Владимир Васильевича 1953 г.р. уроженца деревни Иске Тарбит. А также Федорову Нину Владимировну 1967 г.р., Харитонову Римму Ивановну 1960 г.р., заведующего клубом и гармониста Герасимова Михаила Александровича 1952 г.р. уроженцев деревни Иске Тарбит.

Уникальную, на мой взгляд, фольклорную пляску показал Давыдов Радик Валерьевич 1973 г.р. Встав на середину круга, Давыдов исполнял характерную дробь, и одновременно положив голову набок, поочередно поднимал и опускал то одно плечо, то

другое. Со стороны казалось – он подражает какой-то птице. Мы сделали вывод – что все женщины в танце похожи на курочек, а мужчины на петушков... В подтверждение этому сами информаторы объяснили, когда мы спросили, как нужно держать руки? «Этэч кебек, булып бийләр» т.е. держать руки как птица или петух.

Подражания птицам и животным во время исполнения этой пляски – это отражение тотемистических и анимистических обрядовых действия. В фольклоре тюркских народов очень часто встречается поверья в зооморфных образах; «Сак-сок», «Каз канаты», «Кокүк», «Күгәрчен», «Карга туе», «Карга буткасы» и т.д. Башкирский этнохореолог Л.И. Нагаева считает, что описанный Ибн-Фадланом культ различных животных, птиц, рыб, змей соотносится с древними тотемическими воззрениями башкир [9, с. 54]. Лидия Исламовна считает, семантика этих танцев давно забыта, и многие обрядовые пляски трансформировались в игры, девичьи увеселения, забавы.

В ходе экспедиции мы записали уникальные орнаментальные хороводные песни и игры татар-кряшен молькеевской группы, где основными мизансценами являются линии, колонны, круг, спирали, змейки, круг в круге и полукруг. В каждой игре присутствует песня и речитативный «такмак» Например, при исполнении танца «этэч булып» все выстроившись в круг - хлопают в ладоши, и поют речитативную песню:

Сикреп бие, сикреп бие,
Сындыр идән тактасын,
Сындырсан идән тактасын
Хужә туләр акчасын.

Припев: Асса асса бигрәк матур баса / 2 р...

Наиболее точно раскрывает понятие «такмак» в своей книге Э.Р. Каюмова «Татарская народно-песенная культура нового времени». «Такмак – это сложный и загадочный феномен татарской народной культуры. Точнее сказать – это не один, а сумма различных феноменов. Этим термином объединяются не только стилистически разнородные, но и разно порядковые явления...» [10, с. 44]. Далее Эльмира Ринатовна раскрывает жанр феномена такмак с точки зрения этимологии, и разделяет на два вида: плясовые виды такмаков, связанные с движением, действием, и песенный вид. Нас больше интересует первый вид такмака, который связан непосредственно с пляской, и где проговариваются

какие-то плясовые действия. «Установлено, что такмак бытует как плясовая припевка и шуточная песня. Если основное значение такмака заключается в поднятии настроения, то смысл – в высмеивания недостатков» [10, с. 54.]. Все такмаки в плясках являются ритмо-шумовым сопровождением плясок в речевом исполнении. В фольклоре кряшен существуют и другие ритмо-шумовые эффекты. Например: - топот ног, различные хлопки в ладоши, различные скрипы, ножом об трубу самовара, удары о железную заслонку печи и т.д. Кроме того, ритмо-шумовое сопровождение плясок в старину исходил от праздничного костюма татар-кряшен, особенно если она была очень богата, и на ней было множество монет, серебряных украшениях, и жемчужных бус. На сегодняшний день основным сохранным видом ритмо-шумового сопровождения плясок – является хлопки ладонь об ладонь. Хлопки звучат в ритме произносящихся такмаков, в темпе музыкального сопровождения песен и гармошки.

По рассказу информатора Ананьевой Розы Васильевны: - начинает пляску или песню, как правило мужчина выбрав себе пару - мужчина приглашает в центр круга девушку, где они кружатся положив правые руки друг другу на плечи. Затем сделав поворот вокруг себя, ногами исполняют движение стелящееся приподание, а руками размахивают сгибая в локте, но не скрещивая, как в Чувашских традиционных плясках, затем идут приглашать на танец других. Все остальные хлопают в ладоши и продолжают исполнять песню-такмак. Фольклор молькеевских кряшен очень отличается от кряшен Заказанья и Елабужской стороны. Это заметно в исполнении характерных движений манере двигаться и в исполнении песен. В подтверждение слов Р.Г. Мухамедовой действительно фольклор молькеевских татар-кряшен Кайбицкого района РТ близок к этнографической группе татар-мишарей. Это и круговые игры, и речитативные такмаки, и характерные дробы...

Более подробно музыкальный фольклор Молькеевских татар кряшен есть в записях у Г.М. Макарова, записанный в 1977 году в дер. Орым Тарбит.

Музыкальный фольклор молькеевских татар-кряшен Кайбицкого района напоминает чувашские народные напевы, и это не удивительно, так как Кайбицкий район РТ граничит с Чувашской Республикой, но все музыковеды отмечают, что

подобного музыкального материала нигде не встречали. Тоже самое можно сказать и о хореографическом фольклоре.

Кроме хороводных песенно-плясовых игр, в фольклоре молькеевских татар-кряшен присутствуют игры, где основными мизансценами являются: линии, колонны, сидя или стоя в полукруге. Почти в каждой игре, которую нам удалось записать, присутствует музыкальное сопровождение в виде песни, или речитативного такмака. Некоторые плясовые игры встречаются и в фольклоре других этнографических групп татар Поволжья.

В заключение хочется сказать, что фольклор молькеевских татар кряшен требует более подробного изучения и исследования. Для меня удивительно, что до сих пор уникальнейший музыкальный материал Кайбицкого района: Солдатка озату, озын к й, туй жыры, эт ч булып бию и т.д. нет в репертуарах профессиональных ансамблей.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, хореографический фольклор ещё жив, в изменённой форме. Условия быта постоянно меняются, уже вытесняя один фольклор в другой. Чтобы исключить ложные представления в татарской народной хореографии, необходимо незамедлительно заняться выявлением, записью и анализом традиционных форм татарского народного танца, исследовать и определить истоки, эволюцию зарождения, установив их взаимосвязи [11].

Литература

1. Альмеева Н.Ю. Песни татар-кряшен. – Вып. 2: Молькеевская группа / под общ. ред. И.И. Земцовского. – СПб.; Рос. Ин-т истории искусств, 2012. + 1 DVD с аудио- и видеозаписями.
2. Лиссициан С.С. Запись движения (кинетография) «искусство». – М., 1940.
3. Лиссициан С.С. Старинные пляски и театральные представления Армянского народа. – Т. I. – Ереван, 1958.
4. Бикбулатов К.М. Татарские традиционные до свадебные танцы // Сцена и время. – Казань, 1982. – С. 134-143.
5. Бикбулатов К.М. Нардуганский цикл традиционных танцев татар-кряшен. // Искусство Татарстана: пути становления. – Казань, 1985. – С. 53-68.
6. Бикбулатов К.М. Классификация традиционного танцевального фольклора сибирских татар. Социально-культурные процессы в советской Сибири. – Омск, 1985.

7. Бикбулатов К.М. Традиционные предсвадебные танцы приуральских татар // Традиционный и современный фольклор Приуралья и Сибири. – М., 1979. – С. 51-53.

8. Фомин А.С. Танец в системе воспитания и образования. Т. I: Природа, теория и функции танца: учебное пособие. – Новосибирск: ОАО «Новосибирский полиграфкомбинат», 2005.

9. Нагаева Л.И. Танцы Восточных Башкир. – М.: Наука, 1980.

10. Каюмова Э.Р. Татарская народно-песенная культура Нового времени: Проблемы традиционного мышления и жанровой атрибуции. – Казань, 2005.

11. Шилин А.И. Этнохореология – от искусства к науке // Традиционная культура /А.И. Шилин. – 2011. – С. 3-9.

ПРАВОСЛАВНАЯ КОНФЕССИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ В КОНЦЕ XX ВЕКА

Фазлиев А.М.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

В положении самого многочисленной конфессии страны в рассматриваемый период произошли существенные изменения. Однако если проводить аналогии с тем положением, которое занимало православие в регионе в дореволюционный период, то возрождение этой конфессии выглядит скромным и не столь впечатляющим, особенно на фоне стремительно развивающегося ислама. К периоду 1917 г. в Казанской епархии, в состав которой тогда входила большая часть будущих республик Поволжья, насчитывалось: церквей – 794, монастырей – 27, часовен – 419, духовенства белого (женатого) – 4554 человека, черного (монашествующих) – монахинь – 202, монахов – 1601 [1, с. 84]. В середине 1980-х годов мало что напоминало о былом могуществе православной церкви. «Казанская епархия стала типичной советской провинцией, где официальная православная жизнь еле теплилась» [2, с. 92]. Большинство культовых зданий использовалось не по назначению или вообще было разрушено.

По конфессиональной принадлежности русских, чувашей и мари, обычно относят к православным верующим, хотя следует отметить, что среди чувашей и особенно мари, имеются последователи языческих верований. В отличие от социологических исследований, посвященных анализу динамики религиозности татар и их отношения к исламу, изучение уровня и

характера религиозности других крупных этносов региона в современных условиях еще не получило должного раскрытия.

По итогам 1989 г. на территории Татарстана функционировало 29 религиозных общин Русской православной церкви [3], еще через год их количество возросло до 60. В следующем 1991 году темпы роста православных объединений заметно снизились, было зарегистрировано всего 7 новых общин. В последующие годы динамика роста православных приходов стабилизировалась на уровне приблизительно 20 новых объединений в год. К концу 1995 в РТ насчитывалось 141 православное объединение. По этому показателю Казанская и Татарстанская епархия РПЦ приблизилась к Чебоксарской и Чувашской епархии. Однако многие из вновь зарегистрированных обществ не имея материальной поддержки, фактически бездействовали [4, с. 56]. Обращает на себя внимание и факт значительных расхождений в статистике о числе зарегистрированных православных общин, приводимых в справочниках о религиозных организациях, действующих на территории РТ. Так, если в справочнике «Религиозные объединения Республики Татарстан» сказано, что: на 1 января 1997 г. в Татарстане зарегистрировано 168 религиозных общества Русской Православной Церкви Московской Патриархии [5, с. 77], то согласно данным справочника «Религия и общество» на 1 января 1997 г. в РТ зарегистрировано 104 религиозных общества РПЦ Московской Патриархии [6, с. 86]. По нашему мнению, значительное расхождение в статистике связано с тем, что в справочнике «Религия и общество» приведены данные о фактически действующих религиозных объединениях Казанской епархии РПЦ.

Одной из основных причин снижения темпов регистрации православных приходов в начале 1990-х гг. явилось тяжелое финансовое положение Казанского епархиального управления, бюджет которого в свою очередь наполнялся главным образом за счет добровольных пожертвований верующих. Впрочем, у епархии появились и официальные спонсоры, представляющие деловые круги республики [7, с. 3]. Поступавшие в епархию денежные средства в основном расходовались на сооружение духовного православного комплекса в Ленинском (ныне Авиастроительном) районе г. Казани. Это было едва ли не единственное строительство, которым занималась Казанская епархия в рассматриваемый период.

В связи с финансовыми трудностями епархиальное управление не стремилось форсировать строительство новых культовых зданий, а добивалось возвращения бывших православных храмов, расположенных в городах республики. Управляющий Казанской епархией «не выражает особого восторга по поводу регистрации православных обществ в малонаселенных пунктах, ибо хорошо понимает, что процесс возрождения церковью затягивается на многие годы и не сулит в будущем солидных доходов. Совсем иное отношение к обществам, возникающим в городах и райцентрах республики» [8].

Крупным событием для православных верующих столицы республики стало возвращение в 1989 г. Петропавловского собора. В информационном отчете Совета по делам религий за 1990 г. отмечалось, что: «... В реставрацию этого памятника архитектуры республиканского (РСФСР) значения уже вложено более миллиона рублей. Этот собор пользуется большой популярностью у верующих, отодвигая на второй план Никольский кафедральный собор, что на улице Баумана. Именно в Петропавловском соборе регулярно проводит богослужения сам епископ, именно сюда в большей степени поступают от молодоженов заявки на венчание» [9, там же].

В январе 1991 г. в пользование верующим был передан комплекс Раифского Богородицкого мужского монастыря в Зеленодольском районе РТ. Монастырь вскоре приобрел широкую известность и стал одним из популярных мест паломничества верующих [10, с. 205].

С появлением новых православных обществ у епархии также возникла проблема нехватки кадров священнослужителей, что «...вынуждает епархиальное управление решать кадровые вопросы путем рукоположения в духовный сан лиц, малоподготовленных для этого рода деятельности» [11].

С 1988 г. Казанской епархией управляет епископ (с 1996 г. архиепископ) Анастасий, носящий после выделения из состава Казанской епархии новоучрежденной Марийской, титул Казанского и Татарстанского. По мнению публициста А.Щипкова епископ Анастасий является представителем либерального крыла в среде иерархов РПЦ, что проявляется, в частности, в хороших личных отношениях и сотрудничестве управляющего епархией с руководством других конфессий республики. В епархии велась работа по открытию православных приходов с национальным

языком богослужений. Так, в 1989 г. по благословению епископа Анастасия в нижнем храме Петропавловского собора Казани начал функционировать кряшенский приход Св.Иосафа Белгородского. Позднее общине была передана Тихвинская церковь. В ряде приходов стали проходить богослужения и на чувашском языке.

Примером новаций в епархиальной жизни может служить деятельность молодежной православной общины при Софийской церкви Казанского Богородицкого монастыря, которой руководит монахиня Мария Борисова. «Матушка Мария и ее молодежная община представляют собой православие, ростки которого появляются в РПЦ и показывают возможное направление ее развития». Матушка Мария разработала специальную программу по воцерковлению молодежи, включающую в себя: учебные программы, благотворительную деятельность, паломничество, концерты. Специально для тех, кто столкнулся с авторитарной духовной практикой, организован специальный семинар для восстановления психического и духовного равновесия пострадавших.

В 1995 году в рамках юбилейных торжеств по случаю 400-летия обретения мощей святителей Гурия и Варсонофия и 440-летия Казанской епархии прошла представительная историко-богословская конференция «История и человек в богословии и церковной науке» [12, с. 3].

Отметим наиболее характерные черты развития православия в Поволжье на примере Казанской и Татарстанской епархии РПЦ. В рассматриваемый период наблюдался количественный рост православных приходов. В епархии велась работа по открытию приходов с национальным языком богослужений, что можно рассматривать как продолжение миссионерских традиций XIX века. Особое внимание уделялось привлечению в лоно церкви молодежи, религиозному образованию. Становление епархии в новых условиях наталкивалось и на трудности, к которым следует, прежде всего, отнести сложное финансовое положение.

Литература

1. Религия и общество: Справ. – Вып. 3 / Отв. ред. Р.А. Набиев. – Казань, 1998.
2. Щипков А.В. Во что верит Россия: курс лекций. – СПб., 1998.
3. НАРТ, ф. Р 873, оп. 1, д. 148, Л. 11.
4. Многонациональный Татарстан (информационно-справочный

материал). – Казань, 1993.

5. Религиозные объединения Республики Татарстан: Справ. – Вып. 1 / Отв. ред. Р.А. Набиев. – Казань, 1997.

6. Религия и общество: Справ. – Вып. 3 / Отв. ред. Р.А. Набиев. – Казань, 1998.

7. «Дар принял тот, кто на церковь дал» – считает ИЧП «МОНО» – официальный спонсор Казанской епархии // АйФ [прил. АйФ в Татарстане]. – 1995. – июнь (№ 24) – С. 3.

8. НАРТ, ф. Р 873, оп. 1, д. 148, Л. 11.

9. Там же.

10. Татарстанская модель: мифы и реальность / Науч. ред. Э.Р. Тагиров. – Казань, 1997. – С. 201-207.

11. НАРТ, ф. Р 873, оп. 1, д. 148, Л. 14.

12. Материалы Казанской юбилейной историко-богословской конференции «История и человек в богословии и церковной науке», 4-6 октября 1995 г. – Казань: изд. Казанской епархии и Братства св. Гурия Казанского, 1996.

ЛЕКСИКА СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ДИАЛЕКТА БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА В СРАВНЕНИИ С ЯЗЫКОМ «ДИВАНУ ЛЮГАТ ИТ-ТЮРК» М. КАШГАРИ

Хазиева А.А.

*Башкирский государственный педагогический университет
им. М. Акмуллы, Уфа*

Лексика северо-западного диалекта башкирского языка в сравнительно-историческом аспекте представляет большой интерес. Лексические данные диалектов имеют огромное значение для сравнительно-исторического изучения языка, так как именно в лексике большей частью сохраняются особенности диалекта.

Северо-западный диалект башкирского языка распространён в северо-западных районах Республики Башкортостан. Носители данного диалекта проживают в основном в Аскинском, Балтачевском, Бураевском, Дюртюлинском, Илишевском, Краснокамском, Туймазинском, Татышлинском, Янаульском и других районах Башкортостана. За пределами нашей Республики представители данного диалекта частично живут в Пермской области, а также – в некоторых районах Татарстан [8].

В языке словаря «Дивану люгат ит-тюрк» Махмуд Кашгари зафиксировано огромное количество слов, которые и по сей день

активно употребляются в северо-западном диалекте башкирского языка. Например,

künek [күнәк] ~ күнәк

В древнетюркском языке это слово обозначало `кожаный сосуд (для воды)`. В гайнинском говоре северо-западного диалекта башкирского языка словом **күнәк** называют берестяной короб. В современном башкирском литературном языке данная лексическая единица обозначает: 1) ведро; 2) кадка. Данная лексическая единица сохранило только значение `сосуд`, при этом сам предмет сильно изменил внешний вид, но его предназначение сохранилось. Рассматриваемое слово употребляется в составе пословиц *Янбашына күнәк элерлек* `худой, истощенный (о скотине)`, *Айран эскән Котолган, күнәк ялаган тотолган* `выпивший айран не замечен, а пойман облизавший ведро (или какой-либо сосуд)`, *Иләктәген - күнәккә, күнәктәген - иләккә* `из пустого – в порожнее`.

berim [бәрим] ~ бирем

На языке древних тюрков это слово обозначало `долг`. Автор Дивана приводит пример употребления данной формы [**ahmci arslan berimci sıçan**] аласак – арыслан, бирәсәк – сыскан `дающий в долг подобен льву, должник подобен мышь`. Представители гайнинского говора слово **бирем** употребляют в значении `взятка`. Как видим, лексема **berim**, употребляемая в гайнинском говоре, сохранила лишь внешнюю оболочку, но не значение. В современном башкирском литературном языке данное слово не употребляется, хотя оно может встречаться в живой разговорной речи. Данное слово можно встретить в пословицах и поговорках типа *Алымдан бирем якшы* `лучше давать, чем брать`, *Бейгә бирем якшы* `богачу лучше, когда ему дают`.

sağız [сағыз] ~ һағыз

На языке древних тюрков это слово обозначало `жевательная смола`. Пример употребления слова: [**sağız toprak**] `глина, лёссовая почва`. Также М.Кашгари зафиксировал форму **sakız**, которая имеет значение `всякое вязкое вещество, прилипающее к одежде, вроде сиропа и тому подобное`. [**sakızlıg ton**] `одежда, испачканная фруктовым соком`.

В гайнинской и караидельском говорах северо-западного диалекта есть слово **сағыз**, которое обозначает: 1) древесная смола; 2) прополис. В современном башкирском языке **һағыз**: 1) сера (жевательная); карағас һағызы`лиственная смола`; 2) жвачка. Слово сохранило свое значение и в литературном языке, и в диалекте, при этом наблюдается расширение семантики. Башкиры говорят *Һағыз яңаҡ талдыра, сәтләүек эш Калдыра`жвачка и орехи – бесполезные занятия: от одного устают челюсть, а другое отвлекает от дел`.*

ана [ана] ~ ана

В языке древнего памятника данное слово имело только одно значение: `мать`. Носители караидельского и некоторых других говоров словом **ана** называют пчелиную матку. Как видим, древняя семантика этого слова в говорах рассматриваемого диалекта конкретизировалась. В современном башкирском литературном языке значение `мать` передается словом **әсәй**, а в других говорах для этого значения могут широко употребляются слова **инәй, әней, әни** и т.д.

Данная лексическая единица очень широко используется в пословицах и поговорках башкирского языка: *Ана күңеле балала, бала күңеле далала`мать думает о ребенке, а ребенок о воле`;* *Ағасына күрә алмаһы, анаһына күрә балаһы`яблоко от яблони недалеко падает`;* *Ана һөтө менән инмәгән тана һөтө менән инмәй`чего нет в молоке, не найдешь в сыворотке`.*

отруғ [отруғ] ~ утрау

В древнетюркском языке это слово имело всего одно значение – `остров`.

В говорах рассматриваемого диалекта значение древнетюркского **отруғ** изменилось, в гайнинском говоре **утрау** обозначает `заливной луг`. В литературном же башкирском языке **утрау`остров//островной`**, т.е. древнетюркское слово сохранило свое древнее значение.

алр [алр] ~ алып

В словаре М.Кашгари эта лексическая единица дана в значении `герой`: **[алр уауҫда - алҫаҡ ҫоуҫда]** `герой познается в битве, а кроткий (смирный по характеру) - во время спора`. В говорах северо-западного диалекта функционирует слово **алпанша** для обозначения неопрятных людей. В толковом словаре

башкирского языка **алп** зафиксирован в значении 'человек внушительных размеров, богатырь' [БТн].

Как видим, древнее значение слова **алп** в современном башкирском языке изменилось, хотя в обоих случаях обозначает представителя мужского пола.

Есть пословица *Алп ананан тыуыр, аргымак бейәнән тыуыр* 'богатыря родит мать, скакуна – кобылица'.

В Диване М.Кашгари есть ещё одна форма, связанная со словом **алп**:

алрауит [алпагут] 'непобедимый боец'. В современном башкирском языке **алпауыт** относится к словам-историзмам и обозначает 'помещик'. Древнее значение утеряно, словоформа приобрела новое значение.

Алп и **алпауыт** однокоренные слова. Корень **алп** сохранён как часть имён героев башкирских народных сказок - Алпамыша, Алпбатыр.

күйк [кыйык] ~ **кыйык**

В древнетюркском языке данная лексическая единица употреблялась в двух значениях. Первое - 'не сдерживать слово'. Автор приводит следующие примеры: [күйк кйі] кыйык кеше 'человек, нарушающий обещание'. Второе значение - 'кривой', например, [күйк нәң] кыйык нәмә 'что-либо кривое'.

В северо-западном диалекте слово **кыйык** обозначает косоглазый. В современном башкирском языке **кыйык** является многозначным словом: I - 1) косой, кривой; наклонный; 2) *перен.* скользкий, неверный; 2. косо, криво; вкось; II - крыша, кровля//кровельный. Данная лексическая единица в литературном башкирском языке сохранила одно из древних значений – кривой, также расширило семантику, а в диалект вошло совсем в другом, довольно узком, значении. Данная словоформа очень широко употребляется в пословицах и поговорках: *Кыйык булһа ла уҙ өйөң булһын* 'пусть кривая, но чтобы своя изба была'; *Уңмағандың угы кыйыкка китер* 'у невезучего и стрела криво летит'. Также это слово можно встретить во фразеологическом обороте *Кыйык юлга баҫыу* 'ступить на скользкую дорожку'.

Как видно из вышеприведенных слов, древние лексические единицы более всего сохранили свои значения в литературном

языке. Все же употребление этих словоформ представителями северо-западного диалекта, равно как и других, интереснее и оригинальнее. Любопытно, как отличается использование этих слов в живом народном языке и фольклоре.

Литература

1. Башкирско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1996.
2. Башкирско-русский словарь пословиц и поговорок. – Уфа: Китап, 1994.
3. Башкорт теленең һүзлеге. – Т. I-II. – М.: Русский язык, 1993.
4. Диалектологический словарь башкирского языка. – Уфа, 2002.
5. Кашгари М. Дивану лугат ит-тюрк (перевод с турецкого языка). – Т. I-III. – Анкара, 1992.
6. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк (свод тюркских слов). Т. I. – М., 2010.
7. Махмуд Кошғарий. Девону луғотит турк. Индекс-луғат. – Тошкент: Фан, 1967.
8. Миржанова С.Ф. Северо-западный диалект башкирского языка. – Уфа: Китап, 2006.
9. Әхтәмов М.Х. Башкорт халык мәкәлдәре һәм әйтемдәре һүзлеге. – Өфө: Китап, 2008.
10. Ураксин З.Г. Фразеологический словарь башкирского языка. – Уфа: Китап, 2006.

ТРАДИЦИОННАЯ МЕДИЦИНА И ИСТОРИЯ ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Хакимова Н.

Институт фольклора НАНА, Баку

Говоря о народной медицине и знахарстве в научной литературе, имеется ввиду широкая область, начинающаяся от диагноза для лечения болезни, заканчиваясь лечением растениями, животными и минеральными водами, а также, руками, психологическим способом душевных и физически больных. На основе народной медицины стоит вера, традиционные знания, методы и способы переходящие от поколения к поколению. Турки называли этот способ, метод лечения тюркечаре (знахарство), увековечили тысячелетиями, обогатили новыми методами лечения и превратили его в еще более отличающуюся систему от других методов и путей лечения.

Сегодняшнее традиционное народное врачевание, известное как, знахарство, традиционная или альтернативная медицина, способы и методы лечения, начинаются со времен выхода на историческую арену гомо сапиенса. Но есть разница между традиционным народным врачеванием и альтернативной медициной. Если лечение больного органа сосательным методом, является традиционной медициной для тюркских народов, то для других народов это – альтернативная медицина. Как сегодня при упоминании йоги, подразумевается традиционная индийская медицина, так и знахарство является множеством принадлежащих только тюркским народам, традиционных методов вылечивания. Естественно, что традиционное народное врачевание переходя из поколения в поколение еще больше полировалась и стала еще больше усовершенствоваться все новыми способами. В те времена когда не было современной медицины, традиционная медицина формировалась в соответствии с мировоззрением, системой верования, форме проживания и системе отношений каждого народа. Таким образом, говоря о традиционной медицине, подразумеваются, не профессиональные методы вылечивания, замесившиеся верованиями и взглядом на окружающую среду. Традиционное вылечивание, обладающее больше всего формой лечения растениями, энергией руки, среди тюркских народов. Но сегодня известные как индийская, тибетская, китайская, африканская, на самом деле, являлись различными формами традиционной медицины. К сожалению, эта область медицины осталась без внимания.

Со временем основанная на доверии и живой практике традиционная медицина стала истоком медицинской эксплуатации. В связи с использованием группой людей, традиционной медицины, как метода приобретения состояния, народное врачевание впало в немилость и перешла на первый план, как основанная на более научные методы европейская медицина. Усилиями современной медицины народное врачевание преследовалось как шарлатанство, авантюра, эксплуатирующее людей от имени религии не профессиональным врачеванием. С усилением атеистической агитации советского режима, принятия прошлого народа как невежества, также ярых сторонников режима в Азербайджане, бравших взятку у больных врачей, стерлось богатое народное врачевание. Народное врачевание основывается на веру, обрыв веры направлена на колебание традиционной

медицины. Но несмотря на все усилия режима, а также современной медицины как и у других тюркских народах, была увековечена и в Азербайджане.

С появлением современной медицины традиционная медицина, частично отстала во всем мире, в течении длительного времени, начало пренебрегаться народным врачеванием и просроченная, не принятая всерьез как не научный метод, была увековечена, в основном, в селах и отдаленных местах. Но только в последние пятьдесят шестьдесят лет, после того как выяснилось, что современная медицина бессильна при лечении многих болезней традиционная медицина вышла в арену, было обращено к народным методам, практикующимся тысячелетиями. Но в Азербайджане в отличии от всего мира традиционная медицина отрицалась. Сегодня во многих странах мира открылись центры традиционной медицины, и во многих случаях современная медицина стала трудиться наравне с народным врачеванием.

Традиционная медицина еще с древних времен опирается на методы лечения шаманов. Будучи мифической с одной стороны, реальной с другой, магической с одной стороны, правдивый с другой, религиозной с одной стороны, системой с одной стороны, религиозного, как известно, системой исцеления, шаманский метод лечения, является самым древним и действующим способом лечения. Но несмотря на изучение другими народами изучение традиционной медицины, традиционное народное врачевание, которого турки добавляя к своему имени называли «туркачаре» (знахарство), не было выучено достаточно. О являющемся истоком народного врачевания, способах и методах лечения шамана, особенностях традиционной медицины, о его превосходстве, нет никакой литературы, кроме книг доктора наук по филологии Физули Баята, «Тюркское шаманство с материнскими линиями» и «Женщина шаман». Тем не менее, то, что как в Азербайджане, так и в Анатолии и Средней Азии продолжающийся и по сей день знахарства, опирается своими корнями в шаманство, остается, неоспоримым фактом. Просто приводя несколько примеров можно убедиться в продолжении способа лечения шаманов. Например, существующий в народе метод алазлама и сохраняя прикосновение больного органа с огнем или сосав больной орган плевать в сторону, лечение с испугом и др. формы лечения сохраненные от шаманства. Сегодня корни таких методов как: в Анадолии излечение порождающие болезн дедами алеви-бекташи,

в Азербайджане лечение святылищами сумасшедших, уменьшить боли читая молитвы тоже являются перешедшими от шаманства [1, с. 261]. Еще связано с шаманством в народе существование людей общающихся с джиннами и прогоняющих злых духов.

Как известно с китайских источников турки, с целью лечения использовали разные растения.

Особенности этих растений знали *Bu bitkilərin xüsusiyyətini həm dini rituallərə keçirən yəamanlar, həm də otazəlar deyilən xalq həkimləri bilirdilər. Əslində otazəlar bitkilərdən dərman da hazərlayərdəlar. Hun zamanəndan bəolayan otazə, əmicə, atasəqun adlanan xüsusi qabiliyyətli və hər birinin də cəzənəməxsus sapaltma metodu olan xalq həkimləri vardə. Особое место в знахарстве занимали лекарственные растения [2].*

В XIV-XV столетиях как в Азербайджане и Анатолии, так и в Средней Азии начались издания медицинских книг. Даже во времена Османской эпохи написано более двадцати книг связанных традиционной медициной [3, с. 11-20].

В средние века азербайджанские ученые писали свои труды посвященные медицине и фармацевтике. Рукописные книги создавались каллиграфами, переплетались натуральной кожей, украшались разноцветными картинками лекарственных растений, животных, минералов.

В XI веке в поселке Мелхем города Шамахи, говоря на современном языке, была создана Академия или Университет. Основоположителем известного как Мелхемское Медресе, этого очага науки был дядя видного Азербайджанского поэта Хагани Ширвани врач Кафиеддин Омар. В этом медресе наравне с такими науками как медицина, анатомия, фармацевтика изучались также математика, логика, теология и др.

В 1311 году Азербайджанский ученый Юсиф Исмаил оглы Хойи написал книгу под названием «Багдад Топлусу» («Багдадский сборник»). В этой книге, написанной по заказу Багдадского повелителя рассказывается о нескольких тысячах лекарственных средствах, лекарственных растениях, минералах, лекарствах животного происхождения и о многокомпонентных лекарствах. Ученый славился и под псевдонимом Ибн Кебир.

В 1920 г. до установления Советской власти в Северном Азербайджане существовали традиционные Восточные аптеки, известные как лавочки. В 1892 г. Абдулхалиг Ахундов заложил основу исследования истории медицины в Азербайджане. Он

перевел популярную фармацевтическую энциклопедию XI века созданную Абу Мансур Хереви, с персидского на немецкий [4, с. 51-53].

Этот хронологический список можно и продлить. Но с начала XX века в Азербайджане выдвигается вперед медицина, так называемая, Европейская. Несмотря на то, что народ по сей день, наравне с Европейской медициной обращается также и к знахарству, но они, с несравненной долей отличаются друг от друга.

В итоге говоря убеждаемся в том, что многие специалисты, писавшие о знахарстве плохо знали тюркскую культуру и говоря о развитии народного врачевания, стремились создать собственную историческую хронологию. Например, являющийся одним из этих исследователей Ю. Огуз делит народных врачей на три группы: а) улучшающие болезнь, б) вылечивающие в) лечащие. Знахарство развивалось в истории со следующей последовательностью: врач-колдун, шаман, народный врач, медицинский доктор [5, с. 513].

Труды, написанные, начиная со средних веков до XIX столетия были созданы на основе знахарства. Таким образом, можно сказать, как лечебные способы, так и медицинское оборудование в этих книгах различна с точки зрения сегодняшней медицины. В этом случае надо отметить, что систематизированное, народными знатоками и мудрецами, знахарство, сколько бы не представлялось научно составленным, безусловно, на его основе стоит народное врачевание.

Литература

1. Баят Ф. Тюркское шаманство с материнскими линиями. – Стамбул, 2006. – С. 261.
2. Байтоп Т. Лечение растениями в Турции. – И.У. Фармацевтический факультет. – Станбул, 1984.
3. Шешен Р. Истоки средневековой истории медицины и книги переведенные на турецкий язык в XV в. – Исследования истории медицины, 5 (1993) . – С. 11-20; Суверен К. и Узел И. Общий взгляд на первичную медицинскую письменность. – Исследования истории медицины, 2 (1988). – С.126-142.
4. Алекперли Ф. Хронология Азербайджанской медицины, Домашний доктор. – No. 2, 2008. – С.51-53.

5. Огуз Ю. Шаманы и врачи в медицинской эволюции // Отчеты Пятого Конгресса по истории медицины. – Анкара: Издательство Университета Анкары, 1998. – С.513.

ОГУЗСКАЯ СВАДЬБА (ТОЙ): В ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ

Халилов А.С.

Институт фольклора НАНА, Баку

Ритуалы тюркских народов, сохранившиеся от эпохи первобытной культуры, трансформировавшись в обрядовую культуру последующего периода, претерпели различные изменения. Одними из фольклорных образцов, в которые трансформировался архаический ритуал, являются образцы эпического народного творчества. Самой широкой, информативной частью эпического творчества у тюркских народов являются эпос и дастан. В таких образцах события реальности сохранены в наибольшей степени и продолжают существовать в форме эпической информации. Это очень ценный источник, сохранивший культуру ритуала далекого прошлого в памяти эпоса тюркских народов. На основании этого источника мы имеем возможность четче представить себе культуру своего прошлого. Среди данных, сохранившихся в памяти тюркского эпоса, имеются сведения о старинных свадебных ритуалах наших народов и связанных с ними обычаях, которые сумели дойти до современной эпохи. По наблюдениям, проведенным за различными образцами тюркского эпоса, становится очевидным, что древний свадебный ритуал был применен в различных значениях и выполнял разные функции.

Отметим, что при рассмотрении слова «той» в ракурсе современного языка, выясняется, что оно образовано от слова «тоймаг» (доймаг), используемого в императивной форме. В эпических текстах наблюдается также использование формы «тойын» данного слова. В форме «тойын» (дойын) также в императивной форме выражается один и тот же смысл. Обилие угощений, входящих в ритуал, изображенный в эпосе, и подтверждает основную миссию ритуала, заключающуюся в «доймак» (насытиться) или «дойдурмак» (насытить). В современной огузской группе тюркских языков использование таких форм, как «той» (в азербайджанском и туркменском), и

«дюйюн» (туйюн/тойун) (турецком и гагаузском) в значении слова «свадьба» также указывает на параллельное сосуществование с древности данных форм. В «Родословной туркмен» Огуз хан после владения миром возвращается в свой родной край (юрт) и проводит большую свадьбу (улу той) [7, с. 80].

Эпос «Книга Деде Горгуда», являющийся одним из источников, отражающих древнюю обрядовую культуру огузских тюрков, предоставляет возможность еще шире представить старинный огузский «той». В одном из первых сказов эпоса мы встречаемся с описанием, связанным с «тоем». Текст в «Сказе о Бугач хане, сыне Дирсе хана» начинается с описания ритуального «тоя»:

передается декорация ритуала;

представляется исполнение ритуала (Баяндур хан сын Гамган хана);

показывается периодичность ритуала (один раз в год);

изображается место исполнения ритуала;

объявляются каноны и принципы рода ритуала (вначале проклинаются бездетные).

На этом завершается этап подготовки к ритуалу. Устанавливается время проведения ритуала. В роли временного шаблона представлен текст «сойлама». Из «сойлама» становится ясным, что ритуал начинается ранним утром.

Ритуал представлен в лице Дирсе хана. Вступление персонажа на ритуальное пространство состоит из трех этапов:

приход;

встреча;

расположение .

Баяндур хан организывает ритуал, но не является его непосредственным исполнителем. Ритуал осуществляется на основании его поручения. Ритуал «тоя» целиком реализуется по формуле «повеление – наказание – результат».

Начинается следующий ритуальный цикл в тексте – великий свадебный ритуал. Ритуал осуществляется на основе формулы «жертва – пожелание – результат». Весь процесс состоит из трех актов: в первом акте осуществляется жертвоприношение, во втором – пожелания об изобилии, в третьем акте «по превозношениям одного молящего Аллах одаривает его потомством».

Если рассматривать с современной точки зрения, первый «той» в верхнем пласте – это ритуал угощения, а в нижнем пласте – ритуал рождения. А второй, «великий той» в верхнем пласте в значении угощения является пиршеством, а в нижнем пласте – ритуалом жертвоприношения. Эти два ритуала, описанные в тексте, указывают на мотив необычного рождения героя.

В древней тюркской культуре жизнь целиком построена на фольклоре, и ввиду этого обряды также непосредственно связаны с фольклором. В дастане «Книга Деде Горгуда» и в других памятниках наблюдаются определенные элементы архаических обрядов. Например, в сказе «Дирсе хан» один мотив позволяет увидеть архаический обряд. Из этого вытекает, что в древнем огузском обществе огузские беки собирались раз в году и проводили такой обряд.

Цель здесь состоит в проверке демографической ситуации общества, то есть, огузское общество разрешает вопросы физического здоровья человека, продолжения рода и связанных с этим проблем. Как изображено в сказе, обрядом руководит Баяндур хан. Однако здесь имеются и другие исполнители. Один из таких исполнителей – это Деде Горгуд. Он был аксакалом огузского племени. Деде Горгуд нарекал имена новорожденным, участвовал в сватовстве желающих жениться, благословлял их.

По этимологии свадебный фольклор является обрядом, образовавшимся от драматических движений, слова, музыки, игр, танцев и т.д. Он существует в различных формах: начиная от формул с поэтическим, музыкальным и немзыкальным, словесным текстом до широкомасштабных произведений с высокой художественной ценностью. В свадебный фольклор могут входить самые разнообразные жанры: песни, марши, ласки, признаки, колдовство, испытания, гадания, восхваления и т.д. В составе того или иного жанра проявляется национальная, региональная и местная специфика. Несмотря на то, что состав свадебных обрядов различных народов мира отличается своими многочисленными колоритными особенностями, их общая культурно-бытовая основа обусловила у многих народов развитие свадебного обряда в единой структуре и одинаковых жанрах.

Известно, что свадьба делится на различные этапы. У каждого произведения свадебного фольклора, в зависимости от роли, выполняемой в обряде, имеется свой исполнитель. Каждый этап

имеет свои своеобразные песни, восхваления, мелодии, которые отражены в различных обрядах, верованиях и взглядах [14, с. 83].

В традиционной культуре свадьба является торжественной частью обычая женитьбы. А обычай женитьбы выражается в различных стадиях. Первый из этих стадий - это выбор невесты для юноши, собирающегося жениться. На данном этапе выбирается понравившаяся девушка. В этом обычно могут участвовать родители, сестры, братья, родственники или близкие друзья юноши.

Выбор невесты и жениха. В эпосе «Книга Деде Горгуда» говорится, что герой пускает стрелу, куда стрела упадет, там он и построит дом, там и женится: «В огузские времена, когда джигит собирался жениться, он пускал стрелу. Где упадет стрела – там и строил свои хоромы. Бейрек хан тоже кинул свою стрелу, и там, куда она вонзилась, построил свои хоромы». В «Книге Деде Горгуда» также показано, что девушки бросают стрелы, которые определяют их судьбы, и там, где упадет пушенная стрела, строится дом, семья: «Каждая из тридцати девяти девушек бросила стрелу по своей судьбе. Тридцать девять джигитов отправились за стрелами» [13, с. 57].

Однако порой девушка и парень даже не проверяют друг друга. Они влюбляются друг в друга с первого взгляда. Мы можем наблюдать это в поэме Физули «Лейли и Меджнун» в назидании, данном Лейли ее матерью:

«Не будь же своевольна никогда,
Не забывай девичьего стыда.
Не нужно всех картин быть отраженьем,
Не будь с водою ты сходна теченьем».

В сказках и дастанах влюбленные свое первое свидание назначают у родника, здесь же они дают друг другу обеты. Это более всего связано с представлениями о воде как символа урожайности, а также с верованием, связанным с водой.

«В анекдотах о Бахлуле Даненде Бахлул говорит: Обычай этого города таковы: ты должен купить на рынке яблоко, в пятницу должен взобраться на вершину горы, находящейся за городом. Все девушки города будут по очереди проходить перед тобой. Бросишь яблоко в ту девушку, которая тебе понравится. Если она поднимет яблоко, знай, что она согласна выйти за тебя замуж» [17, с. 105].

Следует указать типичность для наших многочисленных повествований, легенд и сказок легенду «Девичий камень»,

записанную С.Пашаевым и отмеченную им в книге «Легенды Горящей горы». Данная легенда начинается так: «У подножий горы Харамы находились две деревни. Однажды юноша одной из деревень влюбляется в длинноволосую девушку из другой деревни. И девушка тоже влюбляется в парня. Местом их встреч становится лесной родник. Родниковая вода, камни становятся свидетелями чистой любви двух молодых».

«У мусульман юноша обыкновенно не выбирает для себя невесты, а об этом заботятся его родители или близкие родственники. Он старается только, чтобы где-нибудь, по крайней мере, увидеть лицо своей будущей жены, что не всегда удается, так как турчанки скрываются» [9, с. 230].

Виды женитьбы. В тюркской традиции существовали три формы женитьбы: 1. Люлечное обручение; 2. Умыкание невесты; 3. Сватовство. В огузском эпосе мы встречаемся с данными формами. В «Книге Деде Горгуда» мы наблюдаем мотивы женитьбы и путем люлечного обручения, и путем сватовства. А в дастане «Кёрроглу» широкое место занимают мотивы умыкания невесты. Определенная часть рассказов дастана повествует о похищенных невестах. В настоящее время в Турции встречаются случаи женитьбы путем «умыкания невесты». Из игры казахских тюрков «погоня за девушкой» (кыз куу), исполняемой на коне, становится очевидным, что традиция похищения невесты здесь существует издавна. Хакасы также женятся путем умыкания невесты. Невеста и жених назначают день побега, после ухода девушки из дома ее отец, собрав 20-30 всадников, отправляется за ними. Родители жениха встречают пришедших хлебом-солью. «Мы совершили грех, похищение. Ваша дочь теперь наша дочь, и наша голова принадлежит вам». Девушка признается, что умыкание произошло по ее воле, и после этого дают деньги на башлык и раздаются среди родственников невесты, которые покупают для нее приданое. Этот вопрос отмечается одним «обрядом примирения».

Мы также встречаем в огузском эпосе описание женитьбы в форме люлечного обручения. В дастане «Книга Деде Горгуда» Байбиджак бек говорит: «Сказал: Беки, если Всевышний бог даст мне дочь, будьте вы свидетелями! пусть моя дочь еще в колыбели будет обручена с сыном Байбура бека!» [13, с. 52].

В дастане «Гачаг Неби» герой Гачаг Неби умыкает Хаджар, после чего по обычаю играет свадьбу для себя, но из-за его

женитьбы на Хаджар способом умыкания из деревенских жителей никто не приходит на его свадьбу.

Другой момент, женитьба имеет религиозный характер. Например, как в малом эпосе «Гүлгаакы» (кырг), один из главных героев этого эпоса (святой-олуя) Шамашрап олуя последователь ислама настырно уговаривает своего возлюбленного Гүлгаакы, чтобы она приняла ислам, поскольку она являлась поклонницей идола, ей указывает верный путь. В конце он добивается своей цели т.е то чего хотел. Гүлгаакы принимая ислам становится мусульманкой. В эпосе «Гүлгаакы» (кырг) сохранились довольно ранние архаические элементы [8].

В эпосе «Эр Төштүк», как в кыргызской, так и в татарской версии описывается картина о (подземном) нижнем мире. Дочери Кара дөө выбирают себе мужей: Властелин подземного мира забывает своевременно выдать замуж своих дочерей. Чтобы напомнить об этом старшая дочь берет три яблока, один переспевший, второй уже вялый, третий созревший. Подобные сказочные картины в сюжетной линии эпоса идет по теме выбора девушки спутника жизни [8]. В традициях тюркских народов, свадебные причитания встречаются кроме кыргызов и у башкыр, татар, казахов; из финно-угорских — у мордвы, карел, коми, ижорцев, вепсов; из славянских — у русских.

Башкирские свадебные причеты нашли отражение в народных эпосах «Алпамыша», «Кузыйкурпяс и Маянхылуу». [11, с. 128-129] В кыргызской традиции сватовства есть явная параллельность выше сказанному обряду, если в казахских свадебных причитаний (сынсу), татар (кыз елату), у нас называется (кыңшылатуу), схожий случай относится и поэтизацию, стилю причитаний (8).

В архиве Л.Г. Лопатинского имеются материалы о «Свадебных обрядах мусульман города Шемахи». Материал собрал и записал ученик 3-го класса Шемахинского реального училища Гасан Гюльяхмедов в декабре 1907-го года в городе Шемахи [9, с. 230-233]. В работе были использованы из этого материала.

Сватовство. В «Книге Деде Горгуда» это проявляется в следующем примере: «Во времена огузов у мудреца по имени Ганлы Годжа был созревший сын-джигит. Анзыва его Гантуралы. «Ганлы Годжа сказал: Друзья, мой отец умер, остался я, занял его место. Завтра я умру, останется мой сын. Что может быть лучше этого? Сын мой, пока я жив, хочу тебя женить. Сын сказал: Отец, если хочешь меня женить, знаешь ли, какой должна быть девушка,

достойная меня? Она должна вставать, пока я не встал, она должна оседлать коня, пока я не оседлал своего коня Гараджиг! Пока я не отправился в кровавые страны кафиров, она должна пойти и привести мне голову оттуда!

Он любит Сельджан ханум, и, отправляясь свататься к отцу девушки, говорит:

Пришел я, чтобы перевалить через высокую гору, стоящую передо мной!

Пришел я, чтобы перейти через бурлящие и кипящие воды,

Пришел я, чтобы укрыться в узком подножье, под широким крылом твоим!

По велению Аллаха, по благословию Пророка

Пришел я, чтобы жениться на твоей дочери Сельджан».

Сельджан хатун дает согласие выйти замуж за Гантурала, успешно прошедшего через испытания» [13, с. 85-87].

По возвращении сватов из дома невесты, куда они отправлялись за согласием на женитьбу, им задают такие вопросы, как: «ты мальчик или девочка?», «ты вернулся мальчиком или девочкой?». Если согласие получено, то отвечают «мальчик», в противном случае ответ будет «девочка». Это возможно встретить и в «Книге Деде Горгуда». После возвращения Деде Горгуда от сватовства для Бейрека Байбура бек спрашивает у него:

- Деде! Мальчик или девочка? (Волк или овца)

Деде?

Мальчик (волк) я, - сказал.

Прилагались старания для того, чтобы день сватания был успешным, везучим. Интересно, что и в древних славянских обычаях существует такое отношение к дням. Например, в некоторых деревнях удачными для совершения свадеб считаются воскресенье, вторник, суббота. А в понедельник и среду держат пост, и по этой причине в эти дни устраивать свадьбу не принято.

К отцу девушки обращаются со словами: «По велению Аллаха, по благословию Пророка мы хотим взять вашу дочь в жены для нашего сына, стать сватьями с такими добрыми людьми, как вы. Что вы скажете на это?». Отец невесты отвечает, что девичий порог – это царский порог, мы посоветуемся с самой дочерью, ее матерью, близкими родственниками, и после этого выскажем вам свое окончательное решение. Это называется малым сватовством. В «Книге Деде Горгуда» брат Бану Чичек Дели Гаджар спрашивает

у Деде Горгуда причину их визита, на что Деде Горгуд дает прямой ответ.

Я пришел, чтобы перейти через гору, стоящую на пути,
Я пришел, чтобы перейти через стремительные, бурные воды твои,

Я пришел, чтобы укрыться у широкого подножия, под крылами твоими узкими,

По велению Всевышнего, по благословию Пророка.

Я пришел, чтобы твою сестру Бану Чичек, которая яснее луны, краше солнца,

Для Бамсы Бейрека в жены просить [13, с. 55-58].

Порой сваты жениха выражают родным невесты цель своего визита посредством символов. Художественное отражение этой особенности мы встречаем не только в фольклоре, но также и в письменных произведениях. Например, в поэме Мухаммеда Физули «Лейли и Меджнун» отец Меджнуна, во время прихода к матери Лейли, выражает свою мысль таким образом:

Я слышал, есть у тебя сокровище,

Оно венец всех жемчужин прекрасных,

Позволь увести ваш дивный жемчуг!

Уступи нам драгоценный камень [19, с. 88].

К.А. Талыева в своей статье описывает мотив сватовства в киргизской эпической традиции. Автор так же отмечает, что тема героического сватовства широко представлена в эпосах, дастанах и поэмах кыргызов. Самой распространенной формой сватовства является женитьба героя в традиционном плане и на суженой, например как Семетей и Айчурек («Семетей») то есть они были засватаны еще до рождения, находясь в утробе матери, это называется «бел куда». Традиция «бел куда» существует и у других тюркоязычных народов, например этому свидетельствует варианты «Алпамыша», который является «орток эпос», то есть он принадлежит не только кыргызам или казахам, а даже основные варианты принадлежат башкирам, татарам, каракалпакам, узбекам и таджикам. Во всех вариантах сначала описывается экспозиционная часть, затем, идет эпическая тема бездетность столь знатного богатого человека как Байбөрү и Байсары [8].

Совершают обряд «бел куды», как только узнают, что их жены беременны. Обмениваются ремнями «кемер» и дарят друг другу калым в определенном размере в виде скота и золотой слитки «кадак» (кырг). Подобное сходство есть в бурятском фольклоре, о

чем пишет С.С. Бардаханова в своей монографии «Система жанров бурятского фольклора» [10, с. 89]. В азербайджанской традиции это называется «гебек кесме» или же «бешик кертме».

В башкирской версии родители Алпамыша и Барсынхылу обмениваясь поясами, обрызгивая друг друга мукой, затем перемешивают толокно (обжаренный и измельченный зерно) с маслом добавляя мед, отведают.

В героических эпосах тюркоязычных народов видны народной традиции сватовства. Например Манас и Каныкей, или при помощи божеств, как Урал батыра («Урал батыр») в башкирском эпосе. Эта тема составляет органическую часть эпоса и является формой его сюжетной организации [8].

После определения кандидата на невесты «отец жениха посылает на другой день в дом будущей невесты свах. В качестве свах идут так же мать или сестра или же тетки жениха. Родители невесты принимают свах всегда радушно даже и тогда, когда имеют в виду отказ» [9, с. 230]. Это древний тюркский институт поведения, что «послу нельзя вредить». Свах тут исполняет роль посла. В эпосе «Деде Коркуд» в роле свахи вступает сам Деде Коркуд. Брат будущей невесты сумасшедший Гарчар в виде грубого отказа хочет побить сваха. А Коркуд, человек священник и его нельзя бить, вообще. Рука Гарчара, которую подняла на Коркуда замерла и не стала двигаться. Этот мотив еще раз показывает, что свахи нельзя обидеть. Поэтому и он передается в эпосе в образе священника.

Помолвка. В «Книге Деде Горгуда» помолвленные также олицетворяют верность. Бану Чичек ждет Бейрека шестнадцать лет. А церемония помолвки проводится после испытания. Обручальное кольцо надевается самим женихом. Бейрек, победивший в борьбе с глазу на глаз, говорит: пусть между нами будет это обручение, дочь хана! После возвращения из плена Бейрек преподносит Бану Чичек признаки обручального кольца, и девушка узнает его.

В «Книге Деде Горгуда» церемония свадьбы или женитьбы делится на две части – малую и большую. Бамсы Бейреку безирганы говорят: «Лжец сын Лжеца сыграл малую свадьбу. Дал обещание сыграть великую свадьбу» [13, с. 55-58].

Маленькая женитьба означает помолвку, а большая – свадьбу. На церемонии женитьбы-свадьбы проводится соревнование «тропа стрелы». Беки, собравшиеся на церемонию свадьбы, выпускают стрелы в обручальное кольцо жениха. Эта игра носит и

увеселительный, и испытательный, проверочный характер. Как и в других фольклорных жанрах, в «Книге Деде Горгуда» свадьбы продолжаются сорок дней и сорок ночей. «Сорок дней, сорок ночей играли они свадьбу. Бейрек с джигитами вдоволь повеселились» [13, с. 67].

Как и в большинстве огузнаме, в «Книге Деде Горгуда» также свадьба является советом или съездом, созываемым для разрешения важных политических, экономических, военно-административных вопросов огузского общества. В «Книге Деде Горгуда» несколько раз упоминается о том, что Баяндур хан один раз в год устраивает свадьбу для приглашения огузских беков и решения некоторых важных вопросов: «Хан всех ханов Баяндур Хан раз в году справлял свадьбу, угощал огузских беков. Вновь устроил он свадьбу, зарезал коней-жеребцов, верблюдов-верблюжат, коз-овец».

Об этом свидетельствует также и огузнаме, представленный историком Узан Гасана Абубекром Техрани в книге «Книга Диарбекирийе» и описание событий XV столетия. В огузнаме Абубекра Баяндур хан строит дом из золота, закалывает сто двадцать тысяч баранов, девять тысяч не жеребившихся кобыл, восемнадцать тысяч волов, строит три бассейна, подобно озерам, один из них наполняет шербетом, другой – молоком, а третий – сливками, медом, и справляет свадьбу [20, с. 120].

В данных Абубекра Баяндур хан на свадьбе раздает золотые и серебряные пояса, делит их между сынами своего отечества. В адаптированной версии огузнаме данный акт относится к огузскому хану. После набегов Чингисхана и замены слова «той» политическим термином «съезд», свадьба постепенно приобретает этнографический смысл. Однако в дастане «Манас» «той» до сегодняшних дней сохраняет смысл политического термина. В огузских, кыпчакских, карлукских дастанах той завоевал понятие окончательного увеселительного этапа церемонии женитьбы.

В эпосе также наблюдаются отпечатки обычая в тюркской традиции встреч помолвленных перед свадьбой. Эпизод из узбекского эпоса «Алпамыш» позволяет определить отношение к упомянутому обычаю народа. Когда главный герой эпоса Алпамыш уклоняется от соблюдения этого обычая, сорок стройных подруг Барчи говорят ему: «Тайная встреча с невестой – наш обычай. Это обычай дедов и ты должен поступать как все. Среди сибирских тюрков у якутов, а среди алтайских тюрков у шорцев, а

также абхазцев также не исключены тайные встречи жениха и невесты до свадьбы жениха» [20, с. 120].

«Получив полное согласие, родители жениха через несколько дней посылают в дом родителей будущей невесты нишан (знак). Нишан состоит из платья, посуды, золотых монет и несколько голов сахара. Этим кончается вся церемония нишана (неофициального обручения). Затем начинается забота родителей об устройстве публичного обручения (т.е. табага). Промежуток между нишаном и табагом продолжается от 1-го месяца до двух-трех лет. Трехлетний срок допускается в том случае, когда жених не имеет средств или должен отсутствовать по торговым или иным делам» [9, с. 231].

«Во время публичного обручения родители жениха посылают в дом родителей будущей невесты следующее: несколько платьев (обыкновенно из бархата и из красных шелковых материй), урпанг (большой красный шелковый платок), которым невеста покрывает свою голову, шелковую чадру и несколько мешочков хны (растительная краска, с которой окрашивают руки и голову) и еще несколько голов сахара, которые в доме родителей невесты разбивают на куски и раздают каждому из приглашенных на табак [9, с. 232]. Богаты сверх того посылают золотые изделия и драгоценности.

Обряд бейбашы. В Ширванской зоне Азербайджана на свадьбе проводится церемония «бейбашы» (глава жениха). На данной церемонии исполняется также игра «Хан-визирь». В Ширване имеется такой распространенный вариант игры «Хан-визирь». «Люди, стоящие во главе с женихом, собираются в определенном месте и бросают жребий: определяются хан, визирь, палач, вор, жалобщик. Кому выпал жребий стать ханом, тот садится на трон и принимает жалобщиков. Здесь все вопросы разрешаются по обычаю. Виновные наказываются, штрафуются. По приказу хана на торжество приводятся друзья жениха и штрафуются. Эти средства, собранные в виде денег, передаются затем жениху. Таким образом, молодому жениху оказывается материальная помощь.

«Приглашенные на свадьбу выбирают т.н. хана, который сидит выше всех присутствующих со своими визирями. Обязанность хана смотреть за порядком на свадьбе и наказывать кое-кого из богатых сбором денег, которые поступают в пользу здесь же сидящих бедных. Перед ханом смиренно стоит есаул, через которого хан дает

приказ, - чтобы не было лишних разговоров и чтобы во время танцев все хлопали в ладоши. Если кто-нибудь нарушает повеление хана, то его есаул подвергает суду. Хан, допросивши нарушителя, говорит, что за такой то проступок он должен заплатить штраф (в сумме от 1-го до 5-ти рублей). Чтобы придать свадьбе более оживления, молодые парни устраивают одиночные и парные танцы. Из одиночных и парных танцев существуют: лезгинка, мирзаи и узун дара» [9, с. 233].

Обряд «палтаркесди».В доме невесты предсвадебные приготовления продолжаются обрядом «Палтаркесди» (раздача одежды). Эта церемония в некоторых регионах именуется словом «базарлыг» (покупка). А в последнее время данный обряд уступил место «девичьей свадьбе». На церемонии «палтаркесди» демонстрируются платья, привезенные для невесты, и у участников собираются дары. В последнее время дары преподносятся в виде денег.

Церемония «хынаяхды». Накануне свадьбы, примерно в пять-шесть часов вечера происходит обряд хынаяхды невесты. По традиции, обряд хынаяхды проводится или накануне свадьбы, а иногда за день до свадьбы жениха. Данный обряд именуется также «вечер хны». В Турции на данном обряде исполняются «причитания хны», выражающие, в основном, чувство разлуки.

Обряд венчания. Кебин заключали, по обычаю, или в день обручения, или за несколько дней до свадьбы. В данном обряде участвовали близкие родственники обеих сторон. Они подтверждали свое согласие на кебин невесты и жениха, ставили свои условия на кебине, что молодые будут жить в верности друг другу и не разойдутся. Порой в церемонии кебина участвовали сами жених и невеста. Обычно кебин заключал мулла. Мулле преподносили в подарок три маната и сахарную головку.

В обряде венчания одевают невесты и на ее голову кладут деньги (от 3 до 10 руб.). В этом же обряде поют следующую песню:

Мат моя и сестра невеста,
Руки ноги стройные невеста,
Желаю тебе двенадцать сыновей,
Что бы она была моей.

При проводе невесты перед домом жениха останавливают невесту. Духовное лицо читает молитву, прося бога, чтобы он даровал новобрачным счастливую и продолжительную жизнь [9, с. 233].

Свадьба (той). «Свадьбу обыкновенно начинают в среду или в субботу. По окончании всех приготовлений к свадьбе, в дом жениха, являются «хананде» т.е. певцы и «сазандаре» [9, с. 232].

Невесту из отческого дома под звуки мелодии «вагзалы» привозили в дом жениха. Группа, увозящая невесту, у дверей дома невесты пела такую песню:

Мы пришли алую купить,
Мы пришли шаль купить,
Мы люди жениха,
Мы пришли увезти.

По обычаю, сам жених и его мать не едут за невестой. В день свадьбы жених сидит в доме у близкого соседа или друзей и дожидается невесты. Но, несмотря на это, в некоторых районах за невестой едет сам жених.

Когда невеста выходит из отческого дома, брат жениха повязывает на ее талию красную ленту. Это называется обычаем «белбаглама» (повязывание).

При этом поется такая песня:
Мать, сестра, девица, невеста!
Честная и красивая невеста!
Желаю, чтоб было семь сыновей,
И одна дочка – невеста.

Далее на голову невесты накидывают покрывало. В некоторых регионах Азербайджана, при проводах невесты вокруг ее головы обводят щепотку соли, которую затем бросают в огонь. С древних времен невесту в дом жениха отвозили верхом на лошади.

Жениху, вышедшему из дома невесты, юнцы квартала перерезают дорогу и не уходят, пока им не дадут гостиница. Этот обычай называется «йол кесди» (встать на пути) или «габагкесди» (встать перед кем-либо).

Далее, приговаривая, что если жених спляшет на своей свадьбе, то будет изобилие, танцуют вместе с женихом. Затем ашуг начинает петь восхваления в честь жениха:

Хорош бутон розы красной,
Пусть отец жениха даст нам халат.
Хороши яблоки этого края,
Пусть мать жениха даст нам халат.

Ашуг, восхваляющий на свадьбе жениха, музыкальным исполнением приглашает на торжество почти всех родственников жениха преподнести дары. Собранные дары, большинство

которых состоит из денег, достаются ашугу, поэтому, при приглашении ашуга на свадьбу отдельно обговаривается сумма, собранная от «восхваления жениха». В зависимости от договоренности, эта сумма может вычитаться или не вычитаться от общей суммы, предназначенной для ашуга.

По обычаю, и невеста, и жених несколько дней должны прятаться от всех, даже от самых близких родственников жениха.

На следующий день после свадьбы проводится обряд «узе чыхды» (выход к людям). Через определенное время после свадьбы отец невесты приглашает в гости жениха и невесту, что называется «аягачды» (первый приход в гости).

Участники свадьбы поздравляют новобрачных и их родителей и в обязательном порядке дарят подарки. В настоящее время стоимость таких подношений составляет 50 евро для «малой свадьбы» и 100 евро – для «большой свадьбы». Собранная денежная сумма является материальной поддержкой для молодых.

Таким образом, из анализа рудиментов архаического ритуала, сохраненного в эпосе, мы приходим к заключению, что обрядовая культура тюркских народов довольно древняя и богатая. Если учесть, что эпос является образцом устной традиционной культуры, то мы должны оценить его роль в ритуальной или обрядовой культуре, так как тюркский эпос во многих аспектах связан с обрядом. Местом его повествования также был обряд. Создание эпоса также связано с ритуалом. Так, описание ритуала участвует в формировании структуры эпоса. Иначе говоря, сведения и ритуальные тексты, изображающие ритуал, создали основу нарратив эпоса. Свадьба участвует и в мотивах рождения, и героического сватовства. Мифологическая семантика свадебного ритуала обогащает эпический нарратив от целого ряда аспектов. Описание в эпосе ритуала позволяет сопоставлять его современное и прошлое положения. Естественно, что ритуальные элементы в эпосе могут играть роль дополнительного источника для исследования в сравнительной форме обрядов, существующих и меняющихся в традиции.

Современный план фактов свадебного обряда не отрицает их объяснения как сакральных деталей единого свадебного ритуала. Можно сказать, что современный план данного вопроса является продуктом трансформации «мифолого-сакрального времени» в профанное время. В таком случае сам сакрально-мифологический факт продолжает существовать, но меняется его содержание.

Таким образом, к одному бытующему факту можем подойти в рамках двух содержаний: с точки зрения семантики «сакрально-мифологического времени» и семантики «профанного времени» [6, с. 87].

Диахрония ритуалов в традиции с картинами, синхронизирующимися в эпосе, исходит из единого начала и берет свои генетические основы из одного истока. Процессы разделения, расчленения, поляризации идентичны с визуализацией в ритуале. Ритуальная культура, продолжающаяся с древнейших времен до наших дней, для всего человечества началась с общей точки и приняла различные особенности для разных народов. Однако она не потеряла первичность и естественность, идущую от начала. Для сохранения общих нравственных ресурсов, идущих от начала, и донесения их до будущего без потерь и ущерба человечество и в последующем должно мобилизовать свои возможности, так как теперь народы нуждаются не в разделении, а в воссоединении.

Литература

1. Аббасов Э. «Короглу»: система и структуры (на основе Парижского списка). – Баку: Нурлан, 2008.
2. Агаверди Халил. Фольклорные термины. – Баку: Нурлан, 2010.
3. Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. – М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 1999.
4. Казымоглу М. Эпос. Проза. Проблемы. – Баку: Элм ве техсил, 2012.
5. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983.
6. Караев С. Ритуально-мифологическая семантика свадьбы в космологическом плане (на материалах, собранных в Карабахе) Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского серия «Филология. Социальные коммуникации». – Т. 26 (65). – 2013. – № 2. – С. 82–88.
7. Рзасой С. Миф и ритуал в «Огузنامه» Абулгази. – Баку, 2013.
8. Талысева К.А. Мотив сватовства в традиции богатырских эпосов тюркоязычных народов и жанры фольклора // http://www.rusnauka.com/34_NIEK_2013/Philologia/7_151396.doc.htm
10. Бардаханова С.С. Система жанров бурятского фольклора. – Новосибирск, 1992.
11. Сальманова Л.Р. Причитания и обряды перехода традиционной свадьбы башкир // Ватандаш. – 2007. – №1.

12. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – М.: Наука, 1963.
http://www.rusnauka.com/34_NIEK_2013/Philologia/7_151396.doc.htm
13. Книга Деде Горгуда. – Баку: Язычы, 1988. – С. 57.
14. Эфендиев П. Азербайджанское устное народное творчество. – Баку: Маариф, 1981. – С. 83.
15. Библиотека азербайджанского детского фольклора. Обряды, обычаи, восхваления. – Т. 1. – Баку: Гянджлик, 1993. – С. 39.
16. Алтун Ишыл. Рождение, женитьба и смерть. – Измир, 2004. – С. 227-228.
17. Адилов М. Почему мы так говорим? – Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1982. – С. 105.
18. Велиев В. Азербайджанский фольклор. – Баку: Магариф, 1985. – С. 105.
19. Физули. Произведения. – Т. 2. – Баку: Азербайджанская академия наук, 1985. – С. 88.
20. Хурремкызы А. Азербайджанский обрядовый фольклор (историко-сравнительное исследование фольклора тюркских народов и народов мира). – Баку, 2002. – С. 120.

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ПРОФЕССОРА А.В. БАГРИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

Халилова А.

Институт фольклора НАНА, Баку

Одним из виднейших представителей азербайджанской фольклористики 1920-1940-х годов является профессор Александр Васильевич Багрий (1891-1949). В его богатом научном наследии особое место занимает сфера фольклористики. Ученый оказал широкую деятельность в области сбора, перевода, составления, издания и исследования азербайджанской фольклористики. В результате этой деятельности достаточное количество фольклорных текстов были архивированы или изданы. Деятельность ученого многогранна. Он принимал активное участие и в фольклорной комиссии «Общества обследования и изучения Азербайджана», и в формировании филологического факультета Бакинского государственного университета, и в организации библиотечного дела. Одновременно ученый разрабатывал содержательную фольклорную библиографию. На организованных

им Литературных семинарах обсуждались различные проблемы касательно фольклора. С другой стороны, ученый принял участие также в архивировании, составлении, переводе на русский язык и издании фольклорных материалов. Множество фольклорных изданий относительно того периода вышли в свет под его редакторством, с его вступительным словом и оформлением. В книге «Азербайджано-тюркские сказки», подготовленной к изданию на русском языке (1935), им впервые был представлен сюжетный указатель сказок по системе Аарне. Наряду с этим ученый написал книгу на русском языке «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», составленную в трех томах. Им написаны статьи, посвященные исследованию азербайджанского фольклора и т.д. Все это является материалом, относящимся к научному наследию ученого, и следует определить роль и значение, принадлежащее им в истории нашей фольклористики, выявить аспекты, полезные для последующих исследований.

Данные о личности и научной деятельности А.В. Багрия представлены в исследованиях, проведенных в азербайджанской фольклористике П.Эфендиевым, И.Бабаевым, В.Велиевым, И.Аббаслы, А.Набиевым, Г.Умудовым, Й.Алиевым, С.Оруджовой и других.

Исследования, проведенные в азербайджанской фольклористике, указывают, что Александр Васильевич Багрий родился в 1891 году в Украине, в село Летучево Хмельницкой области, в крестьянской чиновничьей семье. В 1912 году он досрочно окончил Киевский университет. Затем защитил докторскую диссертацию на тему творчества Т.Г. Шевченко. Из других источников мы узнаем, что в университете он был студентом знаменитого ученого-академика В.Н. Перетца. Багрий работал также профессором Бакинского университета, оказывал большую деятельность в качестве историка русской литературы и библиографа.

Одним из первых исследователей, затронувших вопрос роли А.В. Багрия в азербайджанской фольклористике, был профессор Паша Эфендиев. В книгах, составленных им касательно истории азербайджанской фольклористики, было уделено место также и деятельности А.В. Багрия. Автор, описывая историю азербайджанской фольклористики 1920-1940-х годов, пишет: «В сборе образцов нашей фольклористики большое усердие проявили азербайджанские интеллигенты, в частности, сельские учителя.

Образцы, отправляемые ими с мест, в то время публиковались в журнале «Работник просвещения». Среди лирических образцов особенно значимыми были материалы, собранные в Нахичевани Эййубом Шекили, З.Мустафазаде, в Шуше - Мамедом Ализаде». При этом как одна из часто встречающихся проблем указывается отсутствие библиографических пособий. Такое пособие составляет А.В. Багрий. Он отмечает, что это еще не дополненный, а также первый библиографический материал, который не отражает кавказскую народную литературу, быт, обычаи в полном виде. Профессор выражает надежду, что силами университета будут выпущены более совершенные и всесторонние библиографические материалы. Отсюда становится ясным, что А.В. Багрий также собрал определенные библиографические материалы касательно Крыма, Поволжья, Средней Азии, Турции и других восточных стран. Но ввиду отсутствия места здесь, то есть в данной книге, их включение в книгу стало невозможным. По мнению профессора, без них изучение кавказской народной литературы в сравнительной форме не представлялось возможным.

Библиографический указатель, составленный профессором А.В. Багрием, является значимым библиографическим источником для изучения обычаев и традиций, этнографии азербайджанского народа, материалов страноведения, в частности, нашего фольклора. Здесь представлена библиография материалов, опубликованных в русской прессе, на страницах газет и журналов в XIX - начале XX вв. Одним из ученых, потративших определенный труд в сборе, систематизации, издании, исследовании и пропаганде азербайджанского фольклора в первые после революции годы, был профессор А.В. Багрий. Прежде всего, следует отметить составление А.В. Багрием большого библиографического указателя о фольклоре, этнографии кавказских народов. [8] А.В. Багрий в своем небольшом предисловии к данному указателю так рассказывает о создании, цели и содержании произведения: «Преподаватели Кавказского университета, преподающие предмет филологии, не могут обойтись без изучения местного фольклора».

Следует также отметить особые заслуги А.В. Багрия в сборе, систематизации, публикации и исследовании образцов нашей народной литературы. В составленных им сборниках был опубликован ряд сказок и легенд кавказских народов, в том числе и азербайджанского народа. С этой точки зрения можно отметить книги, состоящие из трех томов, напечатанные литографией. [8]

Имеющиеся здесь сказки были составлены на основе образцов, собранных в свое время Л.Г. Лопатинским. Первый том открывается статьей Х.Зейналлы, называющейся «Художественный фольклор Азербайджана». Затем непосредственно следуют записи и разъяснения самого профессора. Все материалы, имеющиеся в первом томе, относятся к Азербайджану. Багрий отмечает, что данные образцы являются важным материалом, помогающим в изучении прошлого, а также общественной жизни народа. Сказки и легенды сгруппированы по определенным местностям, районам Азербайджана, таким, как например, Шеки, Гянджа, Шуша, Гейчай, Шамахи, Ленкорань и т.д. Во второй книге представлены сказки и легенды народов Кавказа, например, кумыков, ногайцев, лакцев, осетин, грузин, чеченцев и т.д. А третья книга смешанная – здесь собраны образцы фольклора азербайджанского, абхазского, карачаевского, чеченского, черкесского и других народов. В конце томов имеется приложение. Здесь представлены материалы о быте женщин прошлой эпохи, информация о свадебных обычаях Шемахинских мусульман. Интересен также указатель мотивов кавказских сказок, составленный коллективом по системе Аарне. [8] Это указывает на то, что профессор А.В. Багрий из учений мировой фольклористики предпочитал финскую школу и пытался пропагандировать ее.

Наряду со всем этим, профессор Багрий также занимался исследованием ряда образцов азербайджанского фольклора. Среди них привлекают внимание записи о сборе, издании наших сказок, изучении их мотивов [8]. Ученый организовывал литературные семинары в связи с педагогической деятельностью, на которых были заслушаны материалы об азербайджанском фольклоре. Об одном из них была представлена информация в прессе («Литературные семинары, из отчета профессора А.В. Багрия»). Приводим следующую краткую информацию из упомянутых рефератов этих или прежних отчетов о деятельности художественных семинаров, руководимых мною: «В реферате под названием «Мотивы азербайджанских народных сказок» Н.Х. Везировой было рассмотрено более ста азербайджанских сказочных текстов. Большинство из них было опубликовано в СМОМПК». [8] Далее А.В. Багрий называет несколько избранных главных мотивов в народных сказках. Как видно, эту работу в основном исследовала, выполняла Н.Везирова. Однако все это

осуществлялось под непосредственным руководством и указанием профессора.

Профессор А.В. Багрий является также автором статей, касающихся других сказаний, пословиц и поговорок азербайджанского народа [8] Из всего этого видно, что в первые годы после свершения революции в деле публикации образцов азербайджанской фольклористики на русском языке, их исследования, составления библиографического указателя о фольклоре, этнографии и страноведении имеют место важные заслуги профессора А.В. Багрия [8, с. 11-13].

Исрафил Аббаслы в своей статье под названием «Азербайджанская фольклористика: образование и этапы развития», напечатанной в 9-м томе сборника «Исследования относительно азербайджанского устного народного творчества» также рассказал о деятельности А.В. Багрия. И.Аббаслы также отмечает, что заслуги А.В. Багрия в области фольклора (1891-1949) более широки и всеобъемлющи. Он разработал библиографический указатель устной литературы кавказских народов; эта работа также имела огромное значение в изучении азербайджанского фольклора и этнографии. В указателе представлена информация аннотационного характера о каждом опубликованном источнике в отдельности [15]. По И.Аббаслы, книга А.В. Багрия, состоящая из трех томов, посвященная фольклору Азербайджана и прилегающих к нему стран, может расцениваться как важное культурное событие в фольклористике Азербайджана. Первый том начинается вступительной статьей Ханафи Зейналлы, называющейся «Азербайджанский поэтический фольклор». В книге уделено большое внимание сказкам, собранным некогда Л.Г. Лопатинским. Образцы относительно других жанров азербайджанского фольклора сгруппированы по отдельным районам. А вторая и третья книги многотомника состоят из фольклорных образцов кумыков, осетин, лакцев, ногайцев, чеченцев, грузин, абхазцев, карачаевцев, черкесов и др. В последнем томе представлен указатель мотивов и сюжетов сказок кавказских народов по системе Аарне.

В деятельности А.В. Багрия особе место занимает его научные изыскания. «А.В. Багрий написал ряд статей об азербайджанских пословицах и поговорках, народных сказаниях, народных прибаутках, сказках (А.В. Багрий. О народных поговорках, журнал «Работник просвещения», 1925, вып.1, также он: О народных

сказаниях, газета «Народный учитель», 1924, вып 1, также он: К вопросу об изучении азербайджанских сказок, ИВО АГУ, т.4, 1929). Так как ученый занимался педагогической работой, имеются его отличия и в сфере преподавания и пропаганды «Азербайджана» (6, 13-15).

В развитии азербайджанской фольклористики особое значение имеет советский период. В частности, в 1920-1940-х годах были сделаны серьезные шаги в направлении изучения азербайджанского фольклора.

«Изучение материальных и нравственных памятников, созданных народом на протяжении истории, начиная с двадцатых годов, находилось в центре внимания как вопрос государственной важности. В данном деле важную роль сыграло «Общество обследования и изучения Азербайджана» (1923). С первых дней образования Общества его деятельностью руководил А.Н. Самойлович. Он был одним из востоковедов, прибывших в двадцатые годы в Баку из разных регионов России, как, например Н.Я. Марр, И.И. Мещанинов, В.В. Гордлевский, В.Б. Бартольд, В.М. Сысоев, А.В. Багрий, И.Н. Ошмарин. А.Н. Самойлович принимал активное участие в публикации «Известий» - издательского органа Общества. После ряда его статей, издаваемых в «Известиях», в частности, статьи «Кавказ и турецкий мир» внимание к журналу усилилось, спустя некоторое время на страницах журнала появились статьи таких авторов, как В.Гордлевский, В.М. Сысоев, А.П. Фитуни [6, с. 12-13].

Одним из исследователей, обратившихся к научному наследию А.В. Багрия, был Я.Агазаде. В его исследованиях отмечается, что «начиная с тридцатых годов XIX века, большинство вышедших в свет материалов, напечатанных в многочисленных печатных органах в Москве, Петербурге, Тифлисе, Баку и других городах, были связаны с фольклором и этнографией: заслуги в этой области таких изданий, как «Тифлисские ведомости», «Кавказ», «Кавказский вестник», «Новое обозрение», «Сборник сведений о Кавказе», «Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», «Каспий» и других печатных органов неопределимы. Следует отметить, что в начале XX века в русскоязычных изданиях также можно встретить публикацию образцов азербайджанской литературы, в частности, фольклора. В качестве примера этому в первую очередь достаточно

привести трехтомный сборник «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», изданный в Баку в 1930-е годы под редакторством профессора А.Багрия» (14, 39-44). Материалы в связи с научной деятельностью А.В. Багрия встречаются в исследованиях Сехер Оруджлу. Как она пишет, «в деле сбора, издания, изучения и перевода азербайджанского фольклора особо отличилось «Общество исследования и изучения Азербайджана», созданное в 1923-м году по инициативе редактора газеты «Коммунист» Габиба Джабиева. В это общество в те времена были привлечены выдающиеся ученые. В Общество в качестве председателя был привлечен Самед ага Агамалы оглы, председателя в группу управления - А.Н. Самойлович, заместителя – А.Р. Зифельдт, а на другие должности – В.М. Сысоев, В.А. Рюмин, Г.Джабиев, М.Р. Бахарлы, Р.Шабанов. В научной работе Общества принимали участие выдающиеся научные и общественные деятели, работники просвещения и культуры, среди которых были С.Агамалы оглы, Р.Ахундов, Д.Бунъятзаде, Г.Мусабеков, М.Гулиев, С.М. Эфендиев, У.Гаджибеков, Х.Зейналлы, В.Хулуфлу, Т.Шахбази, Дж.Мамедкулизаде, А.Хагвердиев, С.М. Ганизаде и другие. В работу Общества были привлечены русские востоковеды и ученые – В.В. Бартольд, А.Н. Самойлов, Н.Я. Марр, И.И. Мещанинов, А.В. Багрий.

Одним из примечательных фактов нынешних лет в истории озвучения азербайджанского фольклора на русском языке явилась совершенная работа А.Субханвердиханова, в научной форме отображающая архив Л.Лопатинского, который питал особую любовь и приверженность к азербайджанскому фольклору [16, с. 223-241]. На основе этого богатейшего фольклорного архива Л.Лопатинского А.В. Багрий в 1930-м году составляет трехтомную книгу «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран». Первый том данной книги полностью и более половины второго тома содержат азербайджанские сказки. Все сказки написаны на русском языке [7]. Предисловие к книге написал Х.В. Зейналлы («Художественный фольклор Азербайджана», «От редактора и составителя сборника»), а статью – А.В. Багрий [7, с. 21-21]. Имеющиеся в книге азербайджанские легенды и сказки собраны по различным регионам (Нуха, Гянджа, Шуша, Гейчай, Шамахи, Ленкорань: 56 сказок и легенд), переведены на русский язык, напечатаны на машинке, переплетены. Их тираж неизвестен. В трехстраничной записи «От редакции» [17, с. 17-19] указывается,

что представленные здесь легенды и сказки на русском языке в основном взяты из архива, состоящего из рукописей ушедшего профессора Л.Г. Лопатинского – знатока и коллекционера образов кавказского фольклора.

Затем отмечается, что большинство представленных здесь материалов собрано на местах из устной литературы, от сказителей на местном языке, а затем переведено на русский язык. Ввиду того, что часть собирателей не владела русским языком в совершенстве, оформителем были сделаны грамматические и статистические поправки с условием не причинять ущерба точности текста.

Чтобы создать общее представление о книге, рассмотрим материал, представленный в первом разделе – некоторые особенности литературного текста. Во-первых, легенды и сказки сгруппированы по теме и содержанию. В первом разделе представлено десять легенд-сказок о змеях (три из них – о лягушках), собранных в Нухинском районе. «Сказка о змее», «Охотник и царица змей», «Змея и бедный мужик», «Сказка о прекрасной белой змее и о царском сыне», «Царевич и его жена сорокалетняя змея» - эти сказки и легенды были собраны и переписаны 10 ноября 1899 года инспектором Нухинской городской школы В.А. Емельяновым [7, с. 22-48].

Например, сказки «Гаджи Али» и «Благовоспитанная девушка» (первая сказка – 28 апреля 1909 года, вторая сказка – 2 ноября 1906 года), собранные в Гянджинском районе смотрителем Зяятлинской сельской школы Газахского уезда Елизаветпольской (Гянджа – С.О.) губернии, были записаны Агалар беком Гиясбековым со слов жителя Агкёйнек (при переводе транскрипция – Ачкенак и Ачкейнак) Усуба Аскер оглы [7, с. 51-67].

Таким образом, классификация, группирование азербайджанских сказок, представленных в данной книге и переведенных на русский язык, и то, когда, где и кем они были рассказаны и кем записаны и переведены, указывают, что эти научные принципы, к сожалению, впоследствии были забыты, а большинство текстов Л.Г. Лопатинского и А.В. Багрия вновь были переведены на азербайджанский язык рядом фольклористов и представлены как собранные новые тексты, а текст перевода большинства из них были присвоены другими переводчиками. Для того, чтобы положить конец такой путанице, было бы важным делом фольклористики издание крупным тиражом текстов Л.Г.

Лопатинского в оформлении А.В. Багрия, в новой редакции и с новыми комментариями.

Одной из важных и значительных работ в истории озвучивания азербайджанских сказок на русском языке является неоцененная до сих пор, а также не упоминаемая как факт в истории перевода книга «Азербайджанские тюркские сказки», изданная в 1935-м году в Москве под грифом Академии в оформлении, комментарии и переводе А.В. Багрия. Изданная в Москве эта книга – самое крупное произведение по числу сказок и легенд. Также довольно интересен факт названия книги («Азербайджанские тюркские сказки») и подтверждения нашей тюркской национальной принадлежности. В конце книги также представлена библиография [17, с. 3]. Азербайджанский фольклор является богатейшей народной литературой, со всеми оттенками народного художественного мышления. Азербайджанское художественное мышление, форма образного мышления отличается разнообразием не только в своей региональной среде, но и в разветвлениях других тюркских народов, к которым оно принадлежит. Наравне с азербайджанской художественной литературой, лексико-семантические единицы азербайджанского народного устного разговорного языка словно от начала до конца построены на образах [12].

Одной из организаций, имеющей большие заслуги в научно-культурной жизни Азербайджана является «Общество обследования и изучения Азербайджана». ООИА было учреждено 2-го ноября 1923 года, семь лет действовало под данным названием, а с 1930 года с измененным составом было передано в Азербайджанский научно-исследовательский институт. Общество было создано по инициативе группы интеллигентов, и к его деятельности были привлечены достаточно влиятельные ученые того времени. По приглашению Общества в Азербайджане в определенный период побывали такие известные ученые, как академик В.А. Гордлевский, академик И.И. Мещанинов, академик В.В. Бартольд, академик А.Е. Крымский, академик Н.Я. Марр, профессор А.Н. Самойлов, профессор Н.И. Жюзе, профессор Исмаил Хикмет, профессор Мехмет Фуад Кёпрюлюзаде, В.П. Зуммер, В.М. Сысоев и другие. Они провели немало интересных исследований, связанных с историей, языком, литературой и культурой нашего народа [1, с. 38].

Среди выдающихся ученых, приглашенных в Азербайджан, был также профессор А.В. Багрий (1891- 1949). Ученый, приехавший в Баку в возрасте 32 лет, оставшиеся 26 лет своей жизни посвятил научно-педагогической деятельности в Баку. С 1924 года имя А.В. Багрия встречается в различных органах печати. На основании имеющихся материалов, деятельность А.Багрия в ООИА можно классифицировать по нескольким направлениям.

1. Подготовка к изданию справочной книги под названием «Азербайджанская библиография». Отмечу, что данная библиография содержит довольно богатый запас сведений. Материал, подготовленный с использованием 134 различных библиографических указателей, был издан в 1924-м (1-й и 2-й выпуски) и 1925-м (3-й выпуск) годах. (2). А.В. Багрий в «Библиографии» отобразил изданные в период с 1820-го по 1923-й год ценные материалы, посвященные Азербайджану. На подготовку данных материалов ученым было потрачено 2 года (1923-1924 гг.). Для нас еще более важным является то, что в сборнике нашли отражение ценные библиографические указатели, относящиеся к фольклору азербайджанского народа. В этом издании, реализованном в трех выпусках, соблюдена систематичность. «В первом выпуске автор собрал основные библиографические источники и материалы, связанные с географией и путешествием. Во втором выпуске указал литературу, касающуюся азербайджанской этнографии, филологии, просвещения, истории и археологии, а в третьем выпуске указал материалы об азербайджанском народном хозяйстве» [1, с. 39]. Прделанная ученым работа имеет огромное значение как для эпохи самого ученого, так и для нынешнего времени. В составленных им библиографических произведениях «дана обстоятельная аннотация изданных до революции фольклорных произведений» [3, с. 31; 4; 5].

2. Также одной из выдающихся заслуг ученого, оказанных им по линии ООИА, является составленный им трехтомник «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран» [7]. «В специальном сборнике А.В. Багрия, посвященном народной литературе, наряду с произведениями кавказских народов, был выпущен ряд сказок и легенд азербайджанского народа. Эти сказки были составлены на основе материалов, собранных некогда Л.Г. Лопатинским. Первый том сборника в целом и часть второго тома состоят из образцов азербайджанской народной литературы. Наряду со всем этим, о

А.В. Багрии следует говорить также как об исследователе ряда образцов азербайджанского фольклора» [8, с. 52-53]. Несомненно, часть данного издания, относящаяся к азербайджанскому фольклору, должна быть анализирована отдельно и оценена с точки зрения фольклористики.

3. Еще одним направлением деятельности ученого является его исследовательская работа. Известно, что А.В. Багрий выступал с теоретическими статьями в научных изданиях своей эпохи. Он «написал ряд статей, посвященных азербайджанским пословицам и поговоркам, народным сказаниям, народным притчам, сказкам» [6, с. 14].

Затронутые нами вопросы создают необходимость в широком изучении научной деятельности ученого.

Литература

1. Н. Хəlilbəyli. Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbüb Səmiyyətinin fəaliyyətində filologiya məsələləri. – B.: Ozan, 1999 .
2. Народная словесность Кавказа (материалы для библиографического указателя профессора А.В. Багрия) // Известия восточного факультета Азербайджанского государственного университета, востоковедение, Т. 1, Баку, 1926, А.В. Baqri . «Azərbaycan biblioqrafiyası materialları «I, II buraxılışlar. B., 1924, III buraxılış, B., 1925.
3. Əliyev Y. Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixi. (29–ci illər), B., 1999.
4. Народная словесность Кавказа (материалы для библиографического указателя проф.А.В. Багрия) // Известия Восточного факультета АГУ им. В.И. Ленина. Востоковедение, Т. 1, Б., 1926.
5. Багрий А.В. Материалы по библиографии Кавказа (к вопросу о быте женщин Кавказа) // Известия Азербайджанского государственного университета, востоковедение, Т. 11, 1928. Т.2. С.1-44.
6. Abbaslı İ. Azərbaycan folklorşünaslığı: tıxıkkülü və inkişaf mərhələləri. Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına dair Tədqiqlər IX kitab. B., 2000 .
7. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран, Азербайджанский государственный научно-исследовательский институт. Отделение языка, литературы и искусства, Фольклорная серия №3, в 3-х т. Т 1, Издательство Аз. ГНИИ, Баку, 1930.
8. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B.: Maarif, 1992 .
9. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. B.: Maarif, 1985.
10. Umudov Q. Folklorşünaslığımızın tarixindən. B.: Təbib, 1995.
11. Əliyev Y. Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixi. (29–ci illər), B., 1999.

12.Oruclu S. Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcüməsi probleminin özünəməxsusluğu (1989-1990-cı illər), Bakı: Səda, 2007, 204 s.

13.ASE .I c . B., 1976 .

14.Агазаде Я. Вопросы азербайджанского фольклора в сборнике «СМОМПК». Научные исследования, 3-1 т., Б., «Элм», С. 39-44.

15.Известия общества обследования и изучения Азербайджана, Баку, 1925, №1, С. 446.

16.Субханвердиханов А. Перчень и краткое изложение материалов по фольклору народов Азербайджана и прилегающих стран из наследия Л.Лопатинского, Известия Общества обследования и изучения Азербайджана, 1927, №4, С. 223-241.

17.Азербайджанские тюркские сказки. Первод, статьи и комментарий А.Багрия, под общей редакцией Ю.М. Соколева. М.: Академия, 1935.

ТРАДИЦИЈЛӘРНЕ ДӘВАМ ИТТЕРЕП...

Хамматова Э. М.

Казан дәүләт мәдәният һәм сәнгать университеты

Сүземне театр училищесында укыткан сәхнә теле укытучысы Асия Хәйруллинаны искә алудан башлыйсым килә. Халык әйткәнчә «Хәтердә сакланганнар гына – яшәвен дәвам иттерә». Аның үз фәненең остасы булуы, камил итеп укытуы, укучыларында сүзгә, халык ижатына кызыксыну уятуы әле дә онытылмый. Бик еш кына үземне, фәнне ни дәрәжәдә укучыларга житкерә алуымны, дәрес бирүләремнең нәтижәләгән – аның белән чагыштырып карыйм.

Фикеремчә, укытучыбыз Асия апа Хәйруллина безне актерлык профессиясенә, сүз сәнгате, техникага өйрәтү белән бергә, күнелләребезне дә баетырга, хисләребезне тәрбияләргә тырышты. Ә моңа ул татар халык авыз ижаты, язучыларның тирән әчтәлекле хикәяләре, эсәрләренә игътибарыбызны юнәлтү, үзләштерү нәтижәсендә ирешә иде. Юкка гына мени, Асия Хәйруллина укыткан шәкертләренә күбесе тел осталары булып киттеләр, театр сәхнәләрендә, телевиденидә сүзнең ямен, тәмен белеп, мәгънәсенә тирәнрәк төшенеп ижат итәләр һәм иттеләр. Ә кайберләре укытучылары үрнәгендә - сәхнә теле фәнен бүгенге яшьләргә өйрәтәләр, укытучы өйрәткән бай белемнәрен түкми-чәмми яшь буынга өләшәләр.

Асия Хәйруллина тормышта шат күнелле, энергияле, көчле тавыш белән яңгыратып көлә белгән шәхес иде. Халык музыкасын

ярата, халык авыз ижатын яхшы белә һәм дәрәсләрендә еш куллана иде. Борынгы заманнардан югалмыйча күп буыннарны узып, бүгенге көндә дә яшәүче халык жәүһәрләре ярдәмендә, туган телне яратырга, әдәби телне аңларга, авазларны чиста әйтеп, төгәл житкереп, дәрәс итеп сөйләшергә, сүз мәгънәсен төшенергә өйрәтә иде.

Кайчандыр, Мәскәү театр институтын тәмамлаган, Г.Камал исемендәге театрының танылган артисткасы булып эшләгәндә, ул икеләнмичә «сәхнә теле» фәнен укытырга алына. Беренче эшли башлаган елларында (ә без аның беренче укучылары булдык), кул астында нинди методик китаплары булгандыр, әмма аның белем «фундаменты» нык булган. Сөйләвенчә, Мәскәүдә укыганда, Асия Хәйруллина, Мәскәүдә укучылар арасында (татар театры курсы) профессор Ирина Петровна Козлянинованың яраткан укучысы була. Козлянинова – Хәйруллинаның сөйләмен урнәк итеп куя, башкаларга аннан өйрәнергә куша. Димәк, Асия Хәйруллина бик тырыш, хезмәт сөючән, сәләтле укучы була. Укытучы өйрәткәннәренә дәфтәренә теркәп бара. Бәлкем әнә шул чакларда «сәхнә теле» укытучысы булу турында фикер дә күңелендә уянгандыр. Әмма барыбыр язмыш аңа бу мөмкинлекне бирә һәм ул бар көчән, тырышлыгын биреп, вакыт белән исәпләшмичә шушы катлаулы һәм мавыктыргыч хезмәткә чума. Үзәннән соң укытырга алыначак яшь укытучыларга ярдәм итәрлек ике китап язып калдыра. Яраткан укытучылары Асия апа Хәйруллина эшен, аның традицияләрен дәвам иттерүче, соңрак үзләрен дә остазлар итеп таныткан студентлар тәрбияли. Кайберләренең генә исемнәрен санап китәсем килә: Казан Дәүләт Мәдәният һәм Сәнгать Университеты театр факультеты деканы, профессор Фирдания Садреева; проректор, профессор Наил Сафиуллин; театр училищесы укытучысы, филология фәннәре докторы Рәүф Нуриев һ.б.

Мин дә бит, киләчәктә театр артисты булам дип хыялланган идем. Асия Хәйруллинаның йогынтысы, шәхес буларак көчле тәәсире белән, киләчәгемне сүз ижаты белән бәйләргә булдым. Озак еллар телевидениедә диктор булып эшләп танылдым, Асия апа киңәше белән «сәхнә теле» фәнен укыта башладым. Инде хәзер озак елларга сузылган эшем нәтижәсендә горуруланып искә алырлык шәкертләрем бар; тәжрибәле остаз укытучылардан саналам.

Асия Хэйруллинаның, башка укытучыларның хезмәтләрен, эш алымнарын, тәҗрибәләрен өйрәнү элбәттә безнең күз алдында булмады. Бары тик үзем укытучы булып эшли башлагач кына, аның эзләнүләрен, Мәскәү, Ленинград театр институтларында кулланылган үрнәкләрне, яңалыкларны үзенең методикасында да файдалануын аңладым.

Мин дә, инде күп еллар «сәхнә теле» фәнен белүем, өйрәнүемә карамыйча, төрле сәнгать уку-йортларында укытучыларның мәкаләләре, хезмәтләре белән танышып барырга тырышам, сүз сәнгатенә караган китапларны остәлемдә тотам.

Әгәр, кызыксынырлык, нәтиҗәсә булырлык күнегүләргә тап булсам, - өйрәнеп, хезмәтемдә кулланырга тырышам.

Укытучы, нинди генә фән укытмасын, иң беренче чиратта, үзенең почеркын, стилин булдырырга тиеш. Башкалардан өйрәнгән, отып калган күнегүләрне, эш стилинә яраклаштырырга, ана үзең күргән, төшөнгән нюансларны өстәргә кирәк.

Әйттик менә, беренче курска укырга килгән студентларның күбесе үзләре яшәгән җирлекнең сөйләмә белән киләләр, ә ул әдәби тел белән тәңгәл килмәскә мөмкин. Ничек итеп аларның сөйләмнәрен, авазлар әйтелешен дөрөсләргә? Аларның телләрен әдәби телгә күчерергә?

Моңа ирешү өчен, иң беренче чиратта, сузык авазларга игътибар итәргә, аларны төгәл әйтергә кирәк. Сәхнә реформаторы К.С. Станиславский да бит, сузык авазларның әһәмиятен ассызыклап: сузыкларны «елгага», ә тартыкларны аның «ярларына» тиңләгән.

Сузык авазларының әйтелешенә карап, без студентның татарча, әдәби телдә сөйләшә алу-алмавын, кайсы диалект вәкиле булуын билгелибез.

Мин дә үземнең хезмәтемдә, сузык авазларның әйтелешен төзәтүдә иң беренче чиратта халык авыз иҗатына таянып эшлим.

Бердән, халык әйтемнәре, мәкальләре бик тиз истә кала, ятлана, мәгънәләре ачык булып ярылып ята. Тагын шунысы да әһәмиятле, мәкальләрдән аерым сузык авазлар кулланып сөйләнә торганнары да күп, аларны жиңел табып була.

Студентларга сузык авазларның орфоэпик әйтелешен, аның технологик әйтелешен аңлатып өйрәткәннән соң, аерым мәкальләр белән авазларның чиста ясалышына ирешәбез.

Эйтик: «Акча таш астында, таш аждаһа башы астында». Күрәсез, биредә һәр сүздә бер яки берничә мәртәбә «а» авазы кабатлана.

Жөмләдә төп мәгънәне аңлатучы сүзне табуга күнегүләрдә дә мөкальләр, тизэйтемнәр куллану – теманы тиз үзләштерергә ярдәм итә. Эйтик, «Алдан уйланмыйча алынма, алындыңмы – абынма».

Бу мөкальдә жөмлә икегә бүленеп, мәгънәсе белән берсе икенчесенә капма-каршы куела, ә төп мәгънәне аңлатып килүче сүзләр «алынма» белән «абынма»га логик басым төшә. Тыныш билгеләргә карап, тавышның интонациясе ясала. Биредә «алынма» дигәч, өтер килә, тавыш күтәрелеп кала. Ә «абынма» сүзеннән соң тавыш төшә, жөмлә нокта белән бетә.

Тагын бер мисал:

- Аптыратыйммы?
- Аптырат.
- Аптыраткан диярләр?
- Алайса аптыратма.
- Ник аптыратмыйм?
- Аптыраткан диярләр дигәнгә аптыратма.

Күрәсез, менә шушы кечкенә генә халык авыз ижаты аша берничә максатка ирешергә мөмкин:

1. авазларны дөрөс әйтү;
2. сүз мәгънәсен ачыклап, логик басымны билгеләү;
3. тыныш билгеләрне дөрөс интонация биреп уку;
4. абзац беткәндә, тавыш аска төшөп көчле нокта кую (кайбер студентлар нокта интонациясен бик авыр үзләштерәләр).

Станиславский театр сәнгатенә багышланган хезмәтендә ноктаны – «тирән елгага аткан таш сыман, тавыш аска төшөп бетәргә тиеш» - дип чагыштырып әйтә.

Гомүмән: кыска, жыйнак, әмма тирән мәгънәгә бай мөкальләр, әйтемнәр, табышмаклар яңа гына актерлык һөнәренә өйрәнә башлаган студентлар өчен бай ижади жирлек булып торалар. Үткен фикер йөртәргә өйрәтәләр, сүз байлыкларын арттыралар. Һәм инде, әлбәттә, алдагы курсларда дәрәсләрдә кулланылчак матур әдәбиятка күчеш күперчеге булып торалар.

Сәхнә теле укытучы Асия Хәйруллинаның киңәшләрен, эшләү алымнарын кулланып, аның педагогик традицияләренә таянып эшләү уңай нәтижәләр бирә. Күп кенә студентлар телевидение өлкәсендә, эстрада сәхнәсендә сүз осталары буларак чыгышлар

ясылар, театрларда танылалар, сүз сэнгате традицияләрен киләчәккә дәвам иттерәләр.

Әдәбият

1. Хәйруллина А. Дәрәс сөйләргә өйрәнегез. – Казан, 1992.
2. Козлянинова И.П. Сценическая речь. – М.: Просвещение, 1976.
3. Станиславский К.С. Собр. сочинений. – М.: Искусство, 1955.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ БАИТА «САК И СОК» И ЕГО ДАЛЬНИЕ ИЗОГЛОССЫ

Ханова Г.С.

*Институт истории,
языка и литературы УНЦ РАН, Уфа*

В башкирском фольклоре ярким образцом мифологических баитов является баит «Сак и Сок», распространенный также среди татар и чувашей.

Судя по сведениям башкирского фольклориста Б.С. Баимова, «Более 60 вариантов и записей, хранятся в научном архиве Уфимского научного центра РАН, в рукописном фонде Института истории, языка и литературы, в кабинете башкирской литературы и фольклора Башкирского государственного университета, в кабинете фонозаписи Уфимского государственного института искусств» [2, с. 25]. Записи еще несколько десятков текстов «Баита о Саке и Соке» осуществлены башкирскими фольклористами в период с 2003 по 2014 гг.

Примерно такая же картина у татар. На сегодняшний день известно о наличии более ста записей данного баита, осуществленные в разные годы в различных регионах [6, с. 13].

По поводу пеита чувашского народа исследователь Трофимов А.А. утверждает, что произведение проникло в чувашскую среду через татар, так как чувашские селения соседствуют с татарскими [14, с. 115]. Однако его записи осуществлены в основном в Башкирской АССР и в Оренбургской области. По нашим предварительным наблюдениям, некоторые чувашские двестишья в ровном счете совпадают как с башкирскими, так и с татарскими баитами. В книге Шарифуллина Ш.К. впервые опубликованы записи «башкирских чувашей» баита о Саке и Соке.

Баиты как музыкальный жанр имеют свои напевы. Относительно напевов баитов «Сак и Соке» интересно наблюдение Ш.К. Шарифуллина о том, что «сравнение башкирской и чувашской версий «Баита о Саке и Соке» с татарским, показывает, что эти версии, по сути, повторяют вариант напева, наиболее распространенного среди татар-мишарей. Этот вариант имеет некоторые общности с русской балладой «Хас-Булат удалой» [17, с. 11]. На наш взгляд, русский фольклорист, музыкант этнограф Агренева-Славянская О.Х. могла взять за основу мелодию баита, и убрав из нее встречающийся у башкир мелизмы, орнаментику, не соответствующим русским народным мелодиям и написать романс. Или же под влиянием русской музыки башкиры сочиняли собственные мелодии, изменяя их на свой лад. Об этом писал еще Рыбаков С.Г. [11, с. 149].

Несмотря на широкую распространенность баиты изучены недостаточно. Отдельные наблюдения по названному произведению имеют место в публикациях ученых названных выше народов: Ф.И. Урманче [12, с. 53-57], Ф.В. Ахметовой [16, с. 12-13], А.А. Трофимова [15, с. 113-122], Г.С. Галиной [4, с. 20-23]. По мнению исследователей пик распространения и совершенствования названного баита относится к XVI-XVIII векам [6, с. 113 ; 15, с. 15].

В отличие от других баитов «Баит о Саке и Соке» построен на фантастическом сюжете: неосторожно проклятые матерью, двое мальчиков (в других сюжетах мальчик и девочка) превращаются в мифических птиц и улетают из дома [2, с. 25].

Древний по происхождению сюжет баита сохранился как устно, так и письменно, несмотря на принятие башкирами и татарами ислама. Х.Ярми в числе баитов, которые претерпели некоторые изменения под влиянием мусульманской идеологии, которую внесли шакирды, обучающие в медресе в середине и в конце XIX- начале XX века, называет и «Баит о Саке и Соке». [1, с. 17]. В «Баите о Саке и Соке» оно отражается как в зачине, так и в других частях текста. Например,

Мәдрәсәләрдә китап киштәсе,
Сак белән Сокның бәетен ишетәсе [12, с. 204].

или

Множество книг в медресе уцелели.

Мама осталась-ну а мы улетели [2, с. 281] и т.д.

В чувашских пеитах вместо «мечети» использовано слово «церковь», что указывает на религиозную принадлежность народа, который исполнял данное произведение. Значит, исламские элементы в «Баите о Саке и Соке» могут быть поздним привнесением, не касающимся содержания произведения, а являющимся лишь фоном, использованным для приукрашивания текста и показа эпохи, в которую бытовал баит. Хотя Ш.К. Шарифуллин пишет, что сюжет претерпел изменения, касаемые идейных акцентов, изменения в поэтической форме произведения. «Она приобрела дидактическую направленность и стала напоминать балладу на мифологическо-фантастический сюжет» [18, с. 11].

Урманче Ф.В. утверждает, что в основе сюжета баита лежит миф, и что в татарском языке есть выражения с использованием имен Сак и Сок в значении «жить в разлуке» [16, с. 54]. Последнее имеет место и у башкир так же, как выражение «Таһир менән Зөһрә кеүек татыубыз» (Дружно живем как Тахир и Зухра).

Сюжет баита относительно короткий, но, тем не менее, сумел вобрать в себя ряд языческих верований одновременно.

Прежде всего, образ близнецов в «Баите о Саке и Соке» является мифическим. Исследователи уже отмечали это [11, с. 113; 4, с. 21; 15, с. 11]. Близнецами в названном баите являются два брата, но встречается также вариант «брат и сестра». Например, В 2009 году в Челябинской области Хусаиновой Г.Р. был записан сказочный вариант «Баита о Саке и Соке», где близнецы выступают братом и сестрой [17, с. 192-193].

Мифический культ близнецов у некоторых народов связан с отделением близнецов и изгнанием их вместе с родителями [14, с. 113]. Многие древние племена, в том числе и тюркские, верили, что в начале их рода стоят близнецы [18, с. 29]. Рождение близнецов обычно связывалось с идеей двойного отцовства, ибо в представлениях людей с первобытным мышлением от одной женщины и одного мужчины за один раз не может родиться больше одного ребенка. В связи с этим, отцовство второго ребенка приписывается духу, божеству или тотемному животному... Наделяя близнецов чудесными качествами и способностями, соплеменники считают их все же «скорее животными». Близнецы занимают как бы промежуточное положение, с одной стороны - между духами и людьми, с другой - между людьми и животными, «они одновременно более, чем люди и менее, чем люди» [14].

Племя нуэров (Судан), например, полагали, что близнецы - это одно лицо, рожденное дважды. Они считали их птицами, детьми бога, «людьми сверху, имеющие одну социальную личность, превышающую физическую двойственность [см. там же].

Исходя из этого можно предположить, что в «Баите о Саке и Соке» близнецы превращаются в священных тотемных птиц, которые действительно существуют. Об этом свидетельствует информация из книги Э.Ф. Ишбердина о том, что есть птица *Һак*, по другому Сук, который на русский переводится как Воробьиный сыч. Под названием сасук или совой шангайской она встречается у стерлитамакских чувашей. Это самая маленькая сова обитающая только в Европе и Азии. Иногда он свистит звонким голосом: «сууук-сууук» или издает резкий звук «кыуйт» [7, с. 21]. Существование этих птиц подтверждает и следующая информация: «фольклорист Шункаров написал статью о следующем случае: «В 1960 году, во время фольклорной экспедиции в д. Шульган Бурзянского района, 80-летняя Самсиямал Адельгареева, исполнив ему данный баит, повела в «лес, где живет Сак» и, прислушиваясь к звукам леса, сказала: «Этот случай был у нас. Слышишь, Сак все еще жив!» [4, с. 22]. На возражения фольклориста, что это филин, она ответила, что Сака может увидеть лишь тот, кто повесит себе на шею ногу беркута, волка или медведя. Нужно отметить, тот факт, что эти животные тоже являются тотемными у башкир.

В Белебеевском уезде среди детей чувашей была распространена игра «шак кайăк». Попрытавшись, дети перекрикивались словом «ивук».

Таким образом, птицы, относящиеся к семейству совиных, являются священными для башкир, чувашей и татар. Как известно, одним из основных племенных атрибутов башкир наряду с тамгой (клеймом), деревом, ораном (кличем), выступает птица. С культом птиц были связаны различные поверья, табу, ритуальные действия. Башкиры почитали ворону, лебедя, грача, кукушку, беркута и т.д. Встречающийся и сегодня запрет убивать и употреблять в пищу мясо таких птиц, как лебедь, журавль, беркут, сокол, филин, сова и других, есть их яйца и разорять гнезда — есть отражение культа неприкосновенных священных птиц [9].

Нужно отметить, что сыч является также священной птицей и у других народов. Например, у мусульман черногорского племени кучи существует легенда о сыче. В этой легенде жена Сулеймана

просит сделать дом из одних птиц. По повелению Сулеймана прилетают все птицы кроме сыча. Тогда Сулейман отправляет за ним сокола. Когда прилетает сыч, Сулейман спрашивает, почему он так долго не прилетал. Сыч отвечает, что он считал кого на свете больше мужчин или женщин. И узнал, что женщин на одну больше – «на ту, по прихоти которой придется задушить столько птиц» [5, с. 576]. Мудрый Сулейман понял свою ошибку и постановил, что отныне сыч будет иметь на ужин птицу, которая сама прилетит к нему на съедение. За такую награду от Бога сыча считают самым счастливым из птиц [5, с. 576].

Сюжет схожий с байтом Сак-Сок встречается и у других народов. Существуют болгарские легенды про филина и сову, а также про филина и кукушку. Такие легенды записал Гура А.В. По легенде мать попросила своих детей (брата и сестру) принести ей воды. Дети не стали слушать ее и тогда разгневанная мать прокляла их: «Чтоб вы слышали (чуйте), но не видели, какие вы есть!» Тогда сын превратился в филина (чухал), а дочь в сову (кукумявка). Сова днем слышит, но не видит и кричит: «Кукумяф, чуф, ма не видяф» (Кукумяф слышала, но не видела). А филин ночью видит, но не слышит и кричит: «Чуф, чуф» (Слышал, слышал) [5, с. 574]. В другом варианте, который записал Гура, говорится о детях проклятых матерью, которые стали филином (сын-чухал) и кукушкой (дочь-кукавица). Они тоже не могут видеться друг с другом. В Кюстендильском крае Болгарии бытует другая легенда. Эта легенда пользуется большой любовью у народа из-за печальной истории брата и сестры, которых за какую-то провинность Бог превратил в филина и кукушку. «Кукушка весь день безуспешно зовет брата-филина, но ему в наказание никогда не суждено встретиться с сестрой. Филин слышит кукушку, но в дневное время не может откликнуться на ее зов, а ночью жалобно отвечает: «Чух, чух! « (Слышал, слышал!)» [5, с. 575].

Известны и чувашские пейты, где близнецы становятся кукушками. Кукушка в этом случае олицетворяет одиноких девушек-близнецов. Встречаются у болгар и другие легенды, связанные с совой. Например, о согрешившем ангеле, с которой связывается происхождение совы. Такой же мотив существует и в сербской легенде о сыче. Однажды бог послал ангела за живой водой, но тот так и не вернулся назад. Тогда Бог разгневался и превратил ангела в сыча.

Отголоском архаического представления народа является также мотив проклятия матери.

По представлениям народов проклятие матери имело большую силу. Слова проклятия, произнесенные матерью, приводили к трагедии как в «Баите о Саке и Соке»: говоря своим детям: «Становитесь Сак-Сок», мать предрекает их на верную гибель. Но когда дети превращаются в птиц, отец и мать горюют о случившемся. Несмотря на архаичность сюжета, в баите заметно прослеживаются дидактические приемы народной педагогики. Баиты призывают слушателя быть сдержанным в своем гневе, зря не изрекать проклятия, внушает людям, чтобы они были доброжелательными, внимательными. Особенно при обращении с детьми [2, с. 25]. По нашим предварительным наблюдениям мотив превращения в птиц имеет место и в китайской сказке «Ти Тай-Тай и Ко Ко-о». Она схожа с «Баитом о Саке и Соке» своим поучительным характером.

В этой сказке имеются такие строки: «Но чтобы безрассудные матери помнили, что они являются ответственными за судьбу детей, боги переселили душу А Со в тело птички, которую хотя и не увидишь, но которая своим криком: «Ко ко-о» напоминает: «Не будь жесток!»» [13]. Нужно отметить наличие в мифологии тюрков и китайцев сюжета о близнецах, которое объясняется исторической общностью и тесными взаимоотношениями культур [10].

Известны и чувашские пейты, где злая мачеха - колдунья или мать-колдунья прогоняет детей, когда отца не было дома. Видимо, образ отца здесь тоже не случаен, поскольку, когда мать проклиная детей, отец находится либо на охоте, либо в мечети. В сказочном варианте, записанном Хусаиновой Г.Р. отец умирает на охоте [12, с. 193]. Проникаясь в сюжет можно заметить, что отец, уходя на охоту, оставил своих сыновей дома, не взяв их с собой. В чувашских пейтах встречаются такие слова :

Батюшка сказал «Сиди дома»

И чтобы в этом доме стал хозяином (из фольклорных сборов Мавлютовой Л.А.).

Но мать, не возлюбившая своих детей, за малейшую шалость, как потеря наконечника стрелы, по другим сюжетам за драку из-за хряща проклиная их.

В башкирских байтах встречаются такие строки:

Мать нас кляла... До прихода отца

Нас-то она извела до конца [2, с. 280].

Когда отец возвращается домой, не увидев своих детей, он горюет. Превращение детей в птиц, сравнимо со смертью. По мнению исследователя Проппа В.Я., превращение людей в животных в определенной степени мыслится как смерть [18, с. 29]. То есть здесь прослеживается другое языческое верование, как переселение душ, о котором в свое время в путевых записках писал Ибн Фадлан. Он описывает башкир, как шаманов, верующих в переселение душ [3, с. 26].

В пеитах чувашей сохранились такие строки:

Матушка пожелала: обернитесь птицей, сказала.

Батюшка пожелал: будь живым, сказал [15, с. 117].

или

Матушка велела: уходи, сказала,

Батюшка примолвил: будь здоров, сказал [15, с. 119].

Получается, что значение слов «будь живым» и «будь здоров» является синонимом выражения «умирать не надо». Таким образом, исходя из содержания башкирских, татарских и чувашских баитов, можно сказать, что дети умерли, а их души переселились в тотемных птиц.

Заметим, что черный платок, который имеет место в чувашском пеите:

Выстирав, вывести черный платочек,

Выходите, посмотрите, как мы улетаем,

Выходите, посмотрите, как мы улетаем,

Пожелав добра, помашите же рукой [15, с. 119].

Или

Снимите и сложите черный платочек,

Когда полетим, посмотрите на нас [15, с. 120].

У некоторых тюркских народов тоже был знаком траура. Например, по записям Ибн Фадлана, у болгар вешивали черный флаг, когда кто-то умирал [15, с. 113].

Нужно обратить внимание на баиты, где повествуется, что и после смерти родителей Сак и Сок не могут встретиться. Здесь еще раз приходится констатировать о силе проклятия матери и значении культа близнецов, согласно которому близнецы занимают промежуточное положение между духами и людьми и между людьми и животными, ибо «они одновременно более чем люди и менее, чем люди».

А.Н. Киреев в основе баита видит не только элементы магии слова, но и мотивы этиологии (происхождения) [15, с. 115].

Следует обратить внимание, что у башкирского народа существует эпос «Урал-батыр», возникшей в 6-4 века д.н.э., где также встречается культ близнецов. Хотя герои эпоса-братья Шульган и Урал не представлены близнецами, их деяния аналогичны образам и поступкам близнецов из мифов и сказаний других народов (сюжеты о братьях-соперниках, антагонистах) [8, с. 339].

Таким образом, только в целостном рассмотрении баитов башкирского, татарского и чувашского народа раскрывается полный сюжет, вобравший в себя элементы древних верований тюркских народов.

Литература:

1. Баиты / Х. Ярми. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1960.
2. Башкирское народное творчество. – Т. 11: Баиты / Б.С. Баимов, Г.Б. Хусаинов. – Уфа: Китап, 2004.
3. Валиди А. История башкир. / перев. с турецк. А.М. Юлдашбаева. / авт. вступ. статей А.М. Юлдашбаев И.Тоган. – Уфа: Китап, 2010.
4. Галина Г.С. Башкирские баиты и мунажаты: тематика, поэтика, мелодика. – Уфа: БИРО, 2006.
5. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997.
6. Идрисова К.Р. Поэтика татарских баитов. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата филологических наук. – Казань, 2013.
7. Ишбердин Э.Ф. Птицы Башкирии // Справочная книга. – Уфа: Баш. кн. изд-во, 1986 (на башк. яз.).
8. Надршина Ф.А. Башкирский фольклор как исторический источник // История башкирского народа, Т. 1. – М: Наука, 2009. – С. 339-360.
9. Рахматуллина З.Я. Духовная сущность ритуалов башкирского народа. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.mictn.ru/duxovnaya-sushhnost-ritualov-bashkirskogo-narodazugura-raxmatullina.html>
10. Софронова И.В. Традиции восточной поэзии в чувашской лирике 20-90-х гг. XX в.: автореферат. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.dissercat.com/content/traditsii-vostochnoi-poezii-v-chuvashskoi-lirike-20-90-kh-gg-xx-v>
11. Сулейманов Р. Жемчужины народного творчества Урала. – Уфа: Китап, 1995.
12. Татар халык ыжаты. Бәетләр / Ф.Ф. Ахметова, И.Н. Надирова, К.Б. Жамалетдинова. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1983.
13. Ти Тай-Тай и Ко Ко-о. / Китайская народная сказка. [Электронный ресурс]: URL: http://peskarlib.ru/lib.php?id_sst=920

14.Торшина К.А. Образы близнецов в мифах и культурах. [Электронный ресурс]: URL: http://www.ido.rudn.ru/psychology/psychogenetic/ch7_4.html

15.Трофимов Г.Ф. Фольклор: бытование бейта «Сак-Сук» // Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы. – Чебоксары, 1989. – С. 113-122.

16.Урманче Ф.И. Лиро-эпос татар Среднего Поволжья: Основные проблемы изучения байтов. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2002.

17.Хусаинова Г.Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология. – Уфа: Гилем, НИК «Башкирская энциклопедия», 2014.

18.Шарифуллин Ш.К. Байт «Сак-Сук» . – Казань: Татар. кн. изд-во, 1999.

РЕКРУТСКИЕ ПЕСНИ ЧИСТОПОЛЬСКИХ КРЯШЕН

Хафизова Л. Р.

Казанская государственная консерватория

им. Н.Г. Жиганова

Настоящая работа посвящена рассмотрению обряда проводов в рекруты, бытующего у кряшен Чистопольского, Новшешминского, Алексеевского районы Республики Татарстан. В работе предпринята попытка реконструировать рекрутский обряд в целостном виде, как совокупность этнографического и музыкально-поэтического (песенного) компонентов. Материал исследования собран в фольклорно-этнографических экспедициях 2012 – 2013 годов, организованных Фольклорным кабинетом Казанской государственной консерватории (академии) имени Н.Г. Жиганова.

Проводы солдата в армию (*никрут, солдат озату, мәжлес жыю*) представляли собой своего рода гостевания: призывника вместе с родителями приглашали в гости родственники и друзья (*чайгә жәртү*). Такие гостевания проходили каждый день до отъезда призывника и могли длиться около двух недель. Накануне отъезда все собирались в доме солдата. За стол сначала садились взрослые вместе с призывником, потом молодые. В ряде населенных пунктов (с. Кр. Баран Алексеевского района, Бахта Чистопольского района) девушкам садиться за стол не разрешалось, они стояли в сторонке перед воротами и пели песни. Каждая девушка с собой приносила вышитый платок и дарила солдату, а любимая девушка, кроме вышитого платка, надевала ему на шею

вышитое полотенце. Гости давали солдату деньги. После застолья в доме рекрута молодежь уходила из дома, чтобы пройтись по деревне. Все подаренные рекруту платки связывали друг с другом и вешали на его шею. Все те, кто еще не простился с рекрутом, выходили из домов, поздравляли его, дарили ему деньги или полотенца и прощались с ним.

На следующее утро в доме рекрута проводили охранительные обряды. Их проводили родители солдата или его крестная мать. Среди охранительных обрядов можно выделить обряд с хлебом (вместо хлеба мог быть пирог): над головой рекрута держали иконы, перед ним на полотенце держали хлеб; рекрут съедал кусочек хлеба, этот початый хлеб сушили, а потом хранили в сундуке до возвращения солдата¹. Для сохранения жизни и способствования благополучному возвращению домой рекруту давали молитвы; большой популярностью пользовалась ленточка с молитвой «Живая помощь». К более поздней традиции относится хранение бутылки водки в сундуке, на которой подписывались друзья рекрута. Еще один интересный охранительный ритуал нам рассказали в с. Ленино Новошешминского района. В дорогу рекруту давали с собой два кусочка хлеба, которые он должен был зашить в подол шинели с двух сторон. Считалось, что хлеб будет всячески защищать солдата.

После завершения охранительных ритуалов солдата провожали из дома. Выводили его обязательно спиной, он не должен был оборачиваться. Родители солдата не шли его провожать, оставались дома. Проводить солдата собиралась вся деревня. Шли, распевая песни под гармошку. Оглядываться назад солдату было запрещено, он должен был идти и смотреть только вперед.

Песни, которые пели во время проводов в рекруты, находятся в относительно хорошей степени сохранности: их знают во всех

¹Сходный охранительный ритуал наблюдается у многих народов Поволжья, различаются лишь его детали: челнинские и елабужские кряшены початый хлеб хранили до возвращения рекрута возле иконы [Камалова, 2011, с. 80], [Файзуллина, 2013, с. 46 – 47]; буинские мишари оставляли початую краюху хлеба над дверью или же над окном, на печи [Зиганишина, 2014, с. 93]; у чувашей анатри мать рекрута берет кусок хлеба, внутри которого помещена серебряная монета, и кладет его за икону [Васильева, 2008, с. 73 – 74]; у прибельских мари мать рекрута непчатой краюшкой хлеба трижды проводила вокруг головы сына [Макарова, 2010, с. 101].

населенных пунктах Чистопольского, Алексеевского и Новошешминского районов. Исполнялись они, как правило, за столом во время гостевания рекрута у родных и друзей, во время обхода деревни рекрута вместе с друзьями, а также во время прощания на околице. Все рекрутские песни имеют приуроченные тексты; в их поэтике доминирует тема разлуки, прощания, расставания:

«Кырди капкаларын лачык канчакта»

*Кырди капкаларын ла чыккан
чакта,
Өзеп кенә каптым ла бер
миләш,
Өзеп кенә каптым ла бер
миләш,
Синдәй бәбәкәемнән аерылгач,
Кемнәр бирер миңа ла бер
киңәш?
Кемнәр бирер миңа ла бер
киңәш?*

*Когда выходил через ворота,
Сорвала я ветку рябины,
Сорвала я ветку рябины.
Когда мы расстанемся с
тобой,
Кто даст мне верный совет?
Кто даст мне верный совет?*

*Биеккәй лә тауның ла
башларында,
Сука-сукалылар ла ат белән,
Сука-сукалылар ла ат белән.
Әле сөйләшәбез лә, ай тел
белән,
Киткәч сөйләшербез лә хат
белән,
Киткәч сөйләшербез лә хат
белән.*

*На вершине высокой горы
Вспахивают сохой поле,
Вспахивают сохой поле.
Пока что общаемся мы
языком,
Уйдешь, будем общаться
письмом,
Уйдешь, будем общаться
письмом.*

*Биеккәй лә тауның ла
башларында,
Карчыгалар микән лә кагынган,
Карчыгалар микән лә кагынган.
Очкылыгын тотса ла тот
исеңдә,
Без булырбыз сине лә сагынган,
Без булырбыз сине лә сагынган.*

*На вершине высокой горы
Взмахивает крыльями
ястреб,
Взмахивает крыльями
ястреб.
Знай, когда будешь ты
икать,
Мы будем тебя вспоминать,*

Материалы фольклорных экспедиций включают в себя 12 образцов рекрутских песен. Семь из них записаны в разных деревнях Чистопольского района, все они являются вариантно подобными (специально отметим, что вариантное подобие отмечает как напевы, так и поэтические тексты песен), три песни записаны в Алексеевском районе, причем три из них поются на один напев, и одна песня записана в Новошешминском районе.

Уже по статистическим показателям видно, что пласт рекрутских песен в исследуемом ареале сохранился неравномерно: в Чистопольском районе он находится в лучшей сохранности, чем в Алексеевском и Новошешминском. Это подтверждает и музыкальный материал – напевы песен.

Напевы рекрутских песен в стилистическом отношении разделяются на две группы. В одну из них входят варианты напева, зафиксированного в деревнях Чистопольского района (в дальнейшем мы будем именовать этот напев «Кырди капкаларынна чыккан чакта»), в другую – три оставшиеся напева.

Напев «Кырди капкаларынна чыккан чакта» прежде всего выделяется устойчивым взаимодействием с определенным поэтическим текстом (чего не происходит ни с каким другим напевом): во всех населенных пунктах (с. Бахта, с. Ишалькино, с. Чувашская Елтан, дер. Верхняя Кондрата Чистопольского района) информанты исполняли на него одни и те же поэтические строфы¹. В этих строфах – тоска и горечь предстоящей разлуки; практически все исполнители во время пения невольно начинали плакать, не в состоянии удержать нахлынувшие эмоции. Перед тем, как спеть песню, они говорили: «*Бик жамансу инде солдат озатканда, аның көе дә инде моңсу*» («Очень грустно, когда провожают солдата. И напев ведь грустный»). В традиции напев стоит особняком, ни один его интонационный «показатель» – ни слогоритмический, ни звуковысотный – не имеет аналогов среди напевов иных жанров.

В *слогоритмическом* отношении напев «Кырди капкаларынна чыккан чакта» является многослововым и имеет структуру (11 – 10 – 11 – 10). Его долготная форма выделяется из общего круга со

¹Это не исключает возможности варьирования устойчивых поэтических строф, равно как и возможности их комбинации с иными, уже не повторяющихся в разных образцах, строфами.

слогоритмическим устройством песен других жанров исследуемого ареала.

«Жырди капкаларынна чыккан чакта»



Кы_рди ка_пка_ла_рын ла чы_ккан ча_кта,



Ө_зеп ке_нэ ка_птым ла бер ми_лэш.



Си_ндэй бэ_бе_кэ_е_мнэн а_е_ры_лгач,



Ке_мнэр би_рер ми_на ла бер ки_нэш.

В основе напева лежит звукояреде($d - e - g - a - h - d^1$)¹. Данный звукоярд встречается только в рассматриваемом рекрутском напеве. В традиции чистопольских кряшен мы встречаемся с интересной, любопытной ситуацией, когда напевами каждой жанровой сферы оказываются, связаны с определенной ладозвукоярдной формой, при которой каждая ладозвукоярдная форма оказывается закреплена за напевами определенной жанровой сферы (отметим, что напевы календарных песен обслуживались звукоярядами d , напевы свадебных песен – звукоярядами g).

В *звуковысотном* отношении напев выделяется среди напевов других жанров пластичностью, широким амбитусом, легко охватываемом в пределах одной попевки. Его базовой интонацией

¹В настоящей работе при описании звукоярдных разновидностей ангемитонной пентатоники используется система обозначения, предложенная М. Кондратьевым и основанная на едином конвенциональном звукояреде $H - d - e - g - a - h - d^1 - e^1 - g^1 - a^1 - h^1$. Согласно данной системе звукоярдные разновидности пентатоники именуется по опорному тону, расположенному, как правило, в нижней части звукояреда: терцовая пентатоника мажорного наклонения обозначается как лад g , терцовая пентатоника минорного наклонения – как лад e , бестерцовая секстовая – как лад d и т.д.

является мелодический ход-вращение на тонах $g - a - h$, дополняемый прилегающим сверху тоном d ; ладовый устой e в это движение не вовлекается.

Интонационное своеобразие напева становится наглядным уже при беглом сопоставлении с напевами иных жанров. (см. примеры: масленичная песня «Майларны чапсаң син каты чап», свадебная песня «Бахтый авылларыннан килдек без», гостевая песня «Капка төпләренә көртләр өйгән»).

Единственным параметром, который роднит данный напев с напевами других жанров песенной традиции чистопольских кряшен, является композиционное строение напева – АВВАВВ.

Вторая группа рекрутских песен (напомним, что она более малочисленна и включает в себя образцы, распеваемые на два напева, один из которых в трех вариантах зафиксирован в селе Кр. Баран Алексеевского района, второй – в селе Ленино Новошешминского района) представляет иной пласт традиционной песенности. Короткослоговая форма, слогоритмическая структура, совпадающая со слогоритмической канвой общетатарской *кыскакәй*, подвижный темп, малое количество слога распевов, множественность и нестабильность ладозвукорядных решений, непривычная для обрядовой песенности чистопольских кряшен композиционная форма АВСД – все это дает основание видеть в этих напевах образцы позднего пласта общетатарского распространения. Здесь мы сталкиваемся с нередкой для современных форм традиционной культуры ситуацией утраты архаичного обрядового мелоса, когда обрядовый поэтический текст распевается на мелодии популярных лирических песен¹.

Таким образом, рассмотрение особенностей бытования рекрутских напевов чистопольских кряшен показывает, что в традиции, по всей видимости, функционировало ограниченное число напевов данного жанра. Один из таких архаичных напевов, маркирующих традицию (не исключено, что этот напев был

¹В том, что рассматриваемые напевы являются популярными в традиционной культуре разных этнических групп татар (казанских татар, мишарей и кряшен) и при этом не имеют устойчивой жанровой специализации, оказываясь способными обслуживать песни разных жанров – рекрутские, свадебные, лирические – сомневаться не приходится. Так, напев «Минем таянган таягым, каен түгел карама» представлен в разных нотографических источниках (см.: Тухватулина, 2014, № 39, 40, 97-100; Нигмедзянов, 1984, № 188, 189., Нигмедзянов, 1976, № 212; Ключарев, 1986, № 60; Каргала, 2007, № 33, 34а, 34б, 109-111).

единственным) сохранился в населенных пунктах Чистопольского района. В других местах расселения чистопольских крышен архаичные рекрутские напевы на сегодня оказались утрачены, их функцию на себя взяли *кыскакөй* общетатарского распространения.

В настоящее время обряд проводов в рекруты претерпел множество изменений. Сказать, что обряд изменился до неузнаваемости, нельзя, однако многие его составляющие – двухнедельное гостевание рекрута у родственников, одаривания рекрута вышитыми полотенцами – оказались потеряны. Неизменным остались песни, которые все еще поют, провожая рекрута в дальнюю дорогу.

Литература

1. Васильева А.П. Песенная культура правобережных анатри Татарстана: дипломная работа; Казан. гос. консерватория. – Казань, 2008.

2. Зиганшина Л.Х. Традиционная музыкально-поэтическая культура буинских татар-мишарей (Дрожжановский район Республики Татарстан): дипломная работа; Казан. гос. консерватория. – Казань, 2014.

3. Камалова Э.Ф. Песенная культура татар-крышен Нижнекамского и Заинского районов Республики Татарстан: дипломная работа; Казан.гос. консерватория. – Казань, 2011.

4. Ключарев А.С. Татар халык жырлары. – Казан: Татарстан китап нәшрияте, 1986.

5. Макарова Н.Н. Песенная культура прибельских мари: дипломная работа; Казан. гос. консерватория. – Казань, 2010.

6. Нигмедзянов М.Н. Татарские народные песни; КФАН СССР ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1984.

7. Нигъмәтжанов М.Н. Татар халык жырлары / М.Н. Нигъмәтжанов. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1976.

8. Песни Татарской Каргалы / сост., общ. ред., вступит. ст. и коммент. Е.М. Смирновой; Казан.гос. консерватория. – Казань, 2007. – (Памятники татарского народного музыкально-поэтического творчества.– Вып. 2).

9. Тухватуллина Р.Р. Музыкально-поэтическая культура Пермских татар (Бардымский, Октябрьский районы Пермского края): дипломная работа; Казан. гос. консерватория. – Казань, 2014.

10. Файзуллина О.А. Музыкально-поэтическая традиция Елабужских крышен (Менделеевский района Республики Татарстан, Граховский, Кизнерский районы Республики Удмуртия): дипломная работа; Казан. гос. консерватория. – Казань, 2013.

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР НАРОДНОЙ ПЕСНИ В ТВОРЧЕСТВЕ БАШКИРСКИХ ПОЭТОВ НАЧАЛА XX ВЕКА

*Хуббитдинова Н.А.
Институт истории,
языка и литературы УНЦ РАН, Уфа*

Литература, выросшая на основе фольклора, на всем протяжении своего развития вновь и вновь обращалась и продолжает обращаться к своим истокам. Одним из таких традиционных обращений – «литературный перевод» – является художественное переложение или интерпретация фольклорного сюжета или целого жанра – сказки, песни, эпоса. Другими словами – создание литературных версий фольклорных жанров. В данном случае сам «фольклорный текст не транслируется... есть текст литературный, аллюзивно связанный с традицией, «питающийся» традицией,... соревнующийся с традицией» [3, с. 16]. Распространенная в русской литературе XVIII в. жанр «русской песни», «народной песни» (Н.П. Николаев, А.И. Дельвиг, А.В. Кольцов и др.) или литературные сказки, эпос XIX–XX вв. (А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, П.П. Ершов) являются тому ярким примером.

Подобную традицию художественной интерпретации или «литературного перевода» можно наблюдать и в башкирской литературе конца XIX–начала XX вв. Одним из примеров в данном случае могла бы послужить традиция исполнения поэтических произведений на распев или на известную народную мелодию. Г.С. Кунафин подобные произведения назвал «литературными «народными» песнями», под которым он, ссылаясь на исследования И.Н. Розанова, В.Н. Гусева, понимает следующее: «это гибридный литературный жанр, сознательно ориентировавшийся на фольклор и образовавшийся от скрещивания книжной поэзии и поэзии устной, народной. Ориентация этого жанра на фольклор заявлена в самом названии» [5, с. 24-25.]

Действительно, в творчестве башкирских поэтов этого периода данная народная поэтическая традиция применялась мастерски и подчинялась законам жанра народной песни или предлагалось исполнять стихи на мотив, мелодию той или иной известной народу песни, тему и идею которой они продолжали. Например,

стихотворение «Обращение к детям» («Йэш балаларға хитап») С.Якшигулов предлагал исполнять под мелодию «Книги Йусуфа», Ш.Аминев-Тамьяни свое стихотворение «Снохам» («Килендэргэ») – народной песни «Дорога Кунгыр» («Куңырбуға юлы»), Ф.Туйкин стихотворение «К горе Урал-тау» («Урал тауына») – под народную мелодию «Ишан», «Башкирскую женщину» – под «Сакмар» и т.д.

Так, известный башкирский поэт Ф.Туйкин, не ограничиваясь предложением исполнять его стихи под ту или иную мелодию определенной песни, как это делали другие поэты, поступал по своему индивидуально: в эпиграфе приводил отрывок из народной песни, а в основной части стихотворения, согласно творческого замысла автора, стилизованно продолжал идейно-тематическое содержание народной песни. В результате, эпиграф, с одной стороны, дает произведению известный поэтический тон, с другой стороны, «поясняет основной смысл, содержание, тему» авторского стиха [6, с. 164]. Например, в эпиграфе к стихотворению «Агидель» Ф.Туйкиным приводится строфа из народной песни «Вода Агидели» («Агизел һыуы»):

*Полноводна Агидель, холодна ее вода,
Не подходи близко, не коснулась бы волна,
Быстротечная вода – вода Агидели.*

Поэт дает свою интерпретацию известной народной застольной песне «Воды Агидели», в которой он сперва восхваляет красоту берегов реки Агидели, описывает привольную жизнь башкир на ее побережье с игрою на курае и т.д. Затем в финале высказывает свое авторское мнение, приближенное к реальной действительности. Как бы противопоставляется жизнь башкир на берегу реки раньше и сейчас, их современное состояние:

*...Закончилось все, не живут теперь,
Осталась лишь ее (Агидели) вода.
Быстротечная вода – вода Агидели.*

Таким образом, Ф.Туйкин провел своеобразный поэтический опыт по наращиванию, дополнению и своеобразной интерпретации народной песни, ее идейно-эстетического своеобразия, начавшего звучать в авторском исполнении по-новому: как сперва развивались события в народной песни, какое прочтение, звучание

они получили затем в стихотворении. Песенная лирика Ф.Туйкина развивалась в тесной связи с фольклором, которая, как верно отметил Г.С. Кунафин, «приобретает характер творческого использования традиционных художественных приемов, свободной интерпретации народнопоэтического сюжета» [5, с. 49]. Другими словами в данном случае образовывается литературная версия народного поэтического дискурса.

В творчестве Фазыла Туйкина литературный «перевод» также наблюдается в других его произведениях как драматурга. Так, в пьесе «Салих-бабай» (1922) развивается сюжет, вызывающий реминисценцию на мотив башкирской народной сказки о животных «Одураченный волк» («Һемэйгән бүре»). В авторской интерпретации традиционный сюжет наделяется социально-бытовым подтекстом и утверждается идея о пользе и правомерности коллективного труда в артели и т.д. Сюжет народной сказки можно проследить и в поэме «Идельбай» (1927). Здесь Ф.Туйкин подвергает художественной интерпретации известную башкирскую новеллистическую сказку «Как Ерэнсэ невесту для сына искал», на мотиве которого и строится поэтический сюжет. В этой поэме также ощущается аллюзия на архаический эпос «Урал-батыр» и т.д.

Традицию литературного «перевода» можно наблюдать также в творчестве другого башкирского поэта Шайехзады Бабича (1895-1919), стихи которого были близки народу по духу и были неразрывны с ним. Его творчеству было также свойственно создание авторских пословиц и поговорок, пословичных стилистических элементов. Они хоть и цитируются из фольклора, вызывают аллюзию на устно-поэтическое народное творчество, но, как и другие традиционные художественные элементы, воспринимаются в тесном контакте, в связи с авторским словом, становясь его неразрывной частью. Возможно, поэтому его стихотворения, публицистические записи, очерки воспринимались читателем как свое родное и личное (статьи «10-летний праздник медресе «Галия» («Кармак», 1916), «Разные известия», «Письмо» (1916), стихотворение «И в помине нет старый сэкмэн» («Истә лә юк иске сэкмэн») и т.д.). В стихотворении «Советы» (1915) («Кәңәштәр») поэт искусно апеллирует авторскими афоризмами, аллюзивными с народными и т.д. Художественное воспроизведение фольклора во многом способствовало усилению национального духа, придавало его произведениям самобытность и

своеобразие.

В произведениях другого башкирского поэта Шафика Аминева-Тамъяни (1858-1936) также можно проследить аллюзии на поэтику народной песни, ее традиции. Простота слога его стихотворений и кубаиров – стихотворных эпических произведениях, обилие элементов народной поэзии позволяли легко заучивать их, распространиться в устной форме, которые затем переживали фольклоризацию и становились народным достоянием. Самыми крупными и известными произведениями поэта считаются циклы «Человеческая жизнь» («Кеше ғумере») и «Урал» («Урал»).

Циклы, подчиняясь определенной системе, открываются посвящением, которые вызывают реминисценцию на народную традицию оставления записи на память – ядкар, имеют форму тулгау сэсэнов – певцов-импровизаторов (Например, «Әйт тиһәғез, әйтәйем», «Һез тыңлағыз, йәмәғәт, ололарзан аманат» и т.д.), а также на древние письменные памятники, в которых также указывались имя автора, давалась информация о месте и времени написания и т.д. (Например, «Кисса-и Йусуф» Кул Гали или «Тарих-наме-и булгар» Т.Ялсыгула и другие). Так, цикл «Человеческая жизнь» продолжает традиции восточной поэзии и башкирского народного творчества, творчества таких сказителей, как Ерэнсэ-сэсэн, Давлекан и других» [4, с. 462].

Во введении-посвящении автор указывает на идейно-эстетическое, идейно-тематическое своеобразие своего произведения, важность освещаемой темы и т.д. Это же поэтическое своеобразие в тесном переплетении с традициями устно-поэтического народного творчества, можно увидеть и в цикле «Урал». В нем, в частности, наблюдаются традиции народной песни «Урал», ставшей народным гимном:

*...Урал, Урал, как не любить тебя,
Когда ты весь – мелодия любви.
Прекрасней рая края твои,
Прекрасней пери девушки твои.*

или

*...Сияет камень, хей, на Урал-тау,
То камень-злато, камень-серебро.
Егет и конь испытанный его*

Прошли немало жизненных дорог... [2, с. 35, 37].

Стихотворение Ш.Аmineва-Тамъяни вызывает устойчивую аллюзию, имеет поэтическую, содержательную общность с народной песней, представляет собой своеобразный литературный «перевод» первоисточника:

*...Ты, словно, райский сад, Урал, не сравнить тебя ни с чем,
Все башкиры здесь кочуют, где такой простор еще.
Посмотри, каких лишь ягод нет в лесах родной земли,
Серебра и злата много – клад природы, лишь копни...
Таково благоуханья от цветов прекрасных здесь,
Слаб язык, передать это, вряд ли где такое есть... [1, с. 462,
463].*

Однако своеобразие творчества Ш.Аmineва-Тамъяни, его литературного «перевода», интерпретаций, конечно, не ограничивается приведенными наблюдениями. В перспективных исследованиях можно еще глубже, подробнее рассмотреть кубаиры, стихотворения поэта-сказителя, выявить в них влияние поэтических особенностей Акмуллы, выраженных «в употреблении метких слов и афоризмов», и фольклора, которые ярче всего отразились в упомянутых циклах. Как верно отмечает Г.Б. Хусаинов, стихотворения поэта, «хотя и имеют сходство с циклами классической восточной поэзии и народным творчеством, тем не менее являются оригинальным поэтическим явлением» [4, с. 464]. И это «оригинальное поэтическое явление» еще нуждается в более глубоком и разностороннем изучении.

Таким образом, в башкирской литературе начала XX века, яркими представителями которой были М.Гафури, Ф.Туйкина, Ш.Бабича, Ф.Сулейманова, Ш.Аmineва-Тамъяни, наблюдается самобытный литературный «перевод», аллюзия различных литературных форм и жанров. В произведениях писателей этого периода продолжалась традиция творческого освоения, литературной интерпретации фольклора, имели место поэтические интертексты. Несмотря на изменения в общественно-политической, экономической жизни страны, Башкортостана в частности, литература развивалась, укреплялась как в идейно-тематическом, содержательном отношении, так и по форме, внешним составляющим. В количественном и качественном совершенстве

художественной национальной словесности особая роль принадлежит фольклору. Писатели в своем творческом поиске часто обращались к своим истокам, к фольклорным традициям. «Опираясь на гуманистические тенденции просветительской литературы конца XIX века и устного народного творчества, воодушевляясь идеями революционной борьбы, демократическая литература этой поры укрепляла связи с жизнью народа и стала неотъемлемой частью классовой и национально-освободительной борьбы» [2, с. 492].

Изучение особенностей литературного «перевода» в башкирской литературе начала XX века привели к более глубокому и системному раскрытию и обобщению процессов творческого освоения и перевоплощения фольклорных традиций, которые привели к «укреплению национального своеобразия», самобытности литературы, как в тематическом, так и в содержательном отношении.

Литература

1. Антология башкирской поэзии / Сост. Г.Хусаинов, Р.Бикбаев и другие. – Уфа: Китап, 2001 (на баш. яз.).
2. Башкирское народное творчество: Предания, легенды / Сост., вступит. сл. и коммент. Ф.А. Надршиной. – Т. 2. – Уфа: Китап, 1997 (на баш. яз.).
3. Головин В.В., Николаев О.Р. «Узелковое письмо» фольклоризма: прагматика литературно-фольклорного взаимодействия в русских литературных текстах нового времени // Навстречу третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сборник научных статей (Н.Е.Котельникова (сост., отв. ред.). – С. 16-56.
4. История башкирской литературы: с древнейших времен до начала XX века / Г.Б. Хусаинов (ответ. ред.), Р.М. Булгаков, М.Х. Надергулов. – Т. 1. – Уфа: Китап, 2012.
5. Кунафин Г.С. И песней, и сатирой. Развитие жанровой системы башкирской литературной песенной и сатирической поэзии XIX– нач. XX в. – Уфа: Китап, 1999.
6. Тимофеев Л., Венгеров Н. Краткий «Свод» литературоведческих терминов. – М., 1955.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ В ПОВЕСТИ М. ГАФУРИ «ЧЕРНОЛИКИЕ»

*Хужахметов А.О.
Башкирский государственный университет, Уфа*

Творчество выдающегося башкирского писателя М.Гафури является ярким отражением своего времени. В основе повести лежат реальные события из жизни самого автора. Сестру Сафию, которую, разлучив с любимым парнем, выдают замуж в соседнюю деревню. Тяжело заболев, Сафия возвращается домой и вскоре умирает. Случай с любимой сестрой остался незажившей раной в души юного Мажита [2, с. 220].

В произведении происходит полный слом психологии подростка – перерождение индивида в личность из-за серии драматических ситуаций, случившихся в одной замкнутой системе – деревне, живущей по своим законам. Люди связаны между собой общинными порядками и теми, что они подразумевают под исламскими ценностями. Лидером этой системы является Сафи хазрат, почетный руководитель местного медресе. Все в этом учебном заведении слушаются его, смотрят ему в глаза. Он создает на первый взгляд атмосферу «демократических отношений» в учебном заведении, на самом деле жестко контролируемую им. Вырваться из этой системы чрезвычайно сложно.

Вначале подросток Гали удовлетворён жизнью, учёбой, своими сверстниками, восхищается учителем и взрослыми шакирдами, осмеливающимися дискутировать с хазратом – Гали халфой и Салимом Кугарчином.

Сюжет развивается быстро. В самом разгаре урока в медресе врываются люди, так называемые «моштом»ы (необразованные), и просят хазрата разрешить какую-то дилемму. Возникает нечто вроде хаоса, разноголосия, после которого, конечно же, выступает один из них – Габдрахман бабай, чей рассказ и проливает свет на ситуацию, начав новый виток сюжета, связанный уже с образом Галимы.

Примечательно, что в повести автор играет с именами образов. Гали – Галима – Гали-халфа (образ умеренного консерватора); шакирд Салим Кугарчин (обобщенный образ башкирской интеллигенции нового формата) – Салим (отрицательный образ).

Сюжет концентрируется вокруг образа обычной, непримечательной на первый взгляд, кроме внешней красоты,

девушки. Образ того же Закира уходит во второстепенный, вспомогательный план. Причиной тому, мы предполагаем, что в традиции башкирского народного творчества и мировоззрения (легенды, песни) установилась гетероцентричная тенденция построения сюжетов – вокруг образов несчастных девушек. Особенно популярен образ девицы, причиной гибели которой являются люди её же общины, племени. Трагизм мужчины в башкирской мировоззренческой традиции был тесно связан с символическим образом воина – то есть мужчина умирает несломленным, стоящим за свои принципы до конца. Показ рядом с традиционным образом Галимы нетрадиционного персонажа – сломленного системой Закира был бы алогичен для целевой аудитории. Поэтому создатель повести отдаляет его, дав конечно же при этом «второй шанс» (обратиться к суду, отомстить по отдельности своим обидчикам, доказать свою невиновность). Однако он окажется слабым в своей необразованности и непросвещенности. Закиру, подорвавшему свое здоровье, не может помочь и судебная система тогдашней Российской империи, отсылающая дела обратно к рассмотрению местной общиной, основывающейся на исламском (шариат) и обычном (гадат) праве.

Также автор, как ведущий писатель советской башкирской литературы и двигатель идеологии ВКП (б), касается гендерного вопроса в дореволюционной России, противопоставляя «порабощенный» образ женщины той эпохи образу свободной, воинствующей женщины страны Советов, получившей равные с мужчинами права, и готовящейся наравне встать за станки, сесть в кабину трактора, за баранку автомобиля и т.д.

После объявления обвинения присутствующие в медресе, а в последующем и все жители деревни делятся на два лагеря – защитников и противников Галимы и Закира. Никого не волнует, что слова свидетелей предвзяты, никто не предлагает досконально разобраться, защитники больше ссылаются на их молодость и беспечность, тем самым подталкивая к вердикту, что они виновны. Что и объявляет потом Сафи-хазрат перед народом. Он как бы вершит суд по законам шариата.

«Ислам, как система, идеально отражающая жизненную реальность, отводит женщине определенную роль, соответствующую ее природе, а именно родоначальницы семейной жизни – матери, как того желает Аллах» [3, с. 6]. Ислам позволяет женщине и мужчине, которые собираются пожениться, видеть друг

друга в присутствии хотя бы одного из родственников, а также говорить друг с другом. Однако не разрешается их уединение и разговор без присутствия третьих лиц. О порицаемости уединения говорится в хадисе: «Если мужчина с женщиной остались наедине, то третьим с ними будет шайтан» [3; с. 64].

В этом плане вина ложится на родителей Галимы, которые не воспитали в ней чёткие нравственные устои в аспекте исламских ценностей и не уследили за юной девушкой в таком консервативном обществе.

В дальнейшем читатель через воспоминания-ретроспекцию Гали узнаёт больше о Галиме – о её трудолюбии, жизнерадостности, детской беспечности, закладывающейся мудрости, остроословии, стремлении к свободе.

Основной текст повести по типу – «печальный», с элементами воспоминаний Гали о Галиме – «печально-красивый»: «Герой в них либо молод, жизнерадостен и полон надежд, но умирает в расцвете сил, либо уже стар, беден и оплакивает свою несостоявшуюся жизнь...». Как и Галима, которой доказывают её «виновность» и эта вера в свою греховность становится причиной болезни ума «Видя причину всех бед в самих себе, в собственной неполноценности и «греховности», они считают бессмысленным бороться, сопротивляться, не способны ни к какой действенной инициативе. Они покорно склоняют голову под ударами судьбы, отличаются бессловесностью и долготерпением» (Мельников, Ямпольский, 1985, с. 226). Во внутренней картине мира есть установка на поражение, безнадежность, бессмысленность борьбы. Страдание воспринимается как данность [1, с. 142].

Однако необходимо учесть, что страдание способствует переходу Галимы в другую плоскость – замкнутую внутреннюю реальность – результат безумия. Там она пытается опять стать прежней Галимой – выход в платье, одетой шиворот-навыворот, на Девичью поляну. Она уже думает, что замужем за Закиром, хотя самого Закира, сломленного и больного, вышедшего к ней на берег реки, игнорирует (в глубине сознания у нее соединяются два образа Закира: один – весёлого, жизнерадостного, второй – уже «мужа»).

Психологическое падение Галимы идёт волнообразно. В массовой общественной истерии, во главе которой становятся ее родители, начинается «умерщвление» души юной главной героини. А то, что действия описываются глазами впечатлительного подростка с неокрепшей психикой и пока не очень-то

разбирающегося в суровых законах налагает усугубленный трагический отпечаток на сюжет повести.

Литература

1. Белянин В.П. Психологическое литературоведение. Текст как отражение внутренних миров автора и читателя: Монография. – М.: Генезис, 2006.
2. Гафури М. Произведения: в 6 томах. – Т. 5. – Уфа, 1957.
3. Эрсан О. Женщина в Исламе. Перевод с турецкого. – 2-е издание. – ООО «Издательская группа «САД», 2007.

НАРОДНЫЙ ТАНЕЦ – СОВРЕМЕННЫЙ ИННОВАЦИОННЫЙ ПОИСК НОВЫХ ФОРМ И ПОДХОДОВ

*Хузина Г. Н.
Казанский государственный университет
культуры и искусств*

Отберёте у народа все – он все может возратить,
а отберёте язык – и он никогда уже не создаст его.

Народная мудрость

Современное российское общество переживает трансформацию системы ценностей и социальных норм, что обуславливает необходимость оптимизации образования, формирования новых социальных установок и социальных отношений.

На сегодняшний день наше государство озабочено проблемой социализации подростков оно модернизирует дополнительное образование детей, подтверждая значимость деятельности творческих объединений как фактора социального развития личности подростков. Это происходит через создание благоприятной среды для передачи старшими поколениями младшим культурно-исторических знаний, убеждений, этических и эстетических навыков, качеств социально успешной личности. Творческая деятельность личности неразрывно связана с системой ее ценностей. Народное творчество органично вплеталась в человеческую жизнь с его рождения и до его смерти. Ценностное отношение к народному творчеству является необходимым

условием развития личности, развитие ее сущностных сил, потенциала, творческих способностей.

Народное творчество формирует личность и в тоже время сама является продуктом человеческой деятельности, итогом творческих усилий индивидов, групп и целых поколений.

Народное творчество это мудрость народа, где обобщены представления об эстетических идеалах о прекрасном, передающихся из поколения в поколение. Через народное искусство человечество познает особенности жизни народа его традиции, обычаи и приобщается к его культуре. Обогащение личности народными культурными ценностями делает устойчивее и жизнеспособнее общество, увеличивает степень внутренней свободы человека.

Перенесенное веками и сохранившееся в сотнях поколений народное творчество является одной из высших духовных ценностей всего человечества, исторической основой всей мировой художественной культуры.

«...самым высоким видом искусства, самым талантливым, самым гениальным является народное искусство, то есть то, что запечатлено народом, что народом сохранено, что народ пронёс через, столетие ... в народе не может сохраниться то искусство, которое не представляет ценности». М.И. Калинин

Знакомство с сокровищницей народной культуры должно начинаться с первых лет жизни человека. Эта та ступень с чего начинается определяющий этап развития человеческой цивилизации. В мировом обществе происходят серьезные изменения, характеризующиеся разрушением многих человеческих ценностей, поэтому в нашей стране политика государства направлена на возрождение духовных ценностей, и именно поэтому возрождение народного творчества приобретает эпоху нео-возрождения.

Мир нуждается в координальных изменениях, обновлении и обогащении духовной культуры народа, развитии новых технологий, формировании особого типа личностей, способных по-новому решать сложнейшие проблемы выживания цивилизации, умеющих изобретать и творить во благо украшения собственной жизни и жизни других людей.

В общественной жизни появилось множество национально-культурных объединений и партий, представляющих интересы того или иного народа, которые обеспечивают представителей всех

этносов возможностями развития во всех сферах: языковой, образовательной, культурно-духовной.

Основная цель государственной национальной политики это сохранение гражданского мира, взаимопонимание и согласие между представителями разных национальностей, проживающих в республике, создание экономических, политических, государственно-правовых, социально-культурных условий и гарантий для развития всех народов нашего региона.

Проводимая в последние годы многоплановая культурная и национальная политика есть доказательство серьёзных усилий, направленных на обеспечение конституционных гарантий свободного развития населяющих её народов и диалога национальных культур.

Многообразие культур и умение народов находить общие принципы совместного проживания – безусловное достижение, ценность и богатство Российской Федерации. Процесс гармонизации отношений между народами особенно ярко проявляется в Республике Татарстан, где созданы все условия для сосуществования в дружбе и согласии огромного количества наций.

В современном мире в условиях внедрения массовой культуры важно сохранить национальные традиции, культуру. В РТ ведётся грамотная политика сохранения народной культуры. В каждой школе Республики Татарстан введено изучение родных языков народов Республики в соответствии с Законом о языках народов Республики Татарстан. Ежегодно в Республике Татарстан проводятся литературные конкурсы, конкурсы и фестивали исполнителей национальной песни, исполнителей народных танцев. Проведение таких разнообразных конкурсов, смотров способствует выявлению новых талантов, возрождению и развитию духовных ценностей народов.

Духовное и культурное возрождение страны безусловно должно базироваться на идее возрождения национальной (народной) культуры, которая в свою очередь предполагает массовое к ней приобщение.

Следует отметить, что в последнее время уделяется внимание народному творчеству в различных его проявлениях: популяризация народной хореографии, народной музыки на эстраде и на профессиональной сцене, народные мотивы в

костюмах, выставки мастеров декоративно-прикладного творчества и т.д.

Народ является нацией, только тогда, когда он осознает свою индивидуальность, свое особое место в общечеловеческой семье. Таким же образом, на уровне личности, национальная идентификация проявляется через осознание человеком принадлежности к своей нации, ее истории и культуре.

Язык того или иного народа является важнейшей, богатейшей и крепчайшей связью, которая объединяет настоящее и прошлое, отжившее и будущее поколения в единое целое.

Если исчезнет язык - исчезнет и народ. И наоборот, пока язык народа в его устах, до тех пор будет жить и народ. Народ даже может создать новую родину, но язык никто и никогда больше не создаст.

Одним из древнейших видов народного творчества, обращение к которому поможет решить поставленные задачи развития личности, индивидуальности, раскрытия творческих способностей, является танец. История зарождения народного танца уходит в далекое прошлое. На протяжении всей жизни постоянный интерес всего человечества к народному танцевальному искусству, согласно требованиям времени, в своем развитии приводило искусство пластики к созданию «нового танца». Открывались новые законы, менялись взгляды и положения, создавались новые приемы. Это живое искусство, которое не всегда поддавалась и поддается фиксации и обобщению.

В центре искусства выступает сам человек, как производящий и осваивающий ее ценности для своего времени.

Искусство народного танца – одно из древнейших. У каждого народа сложились как свои танцевальные традиции, так и свой хореографический язык и его пластическая выразительность. Свой, наиболее характерный для него танец. Это ценнейшее культурное достояние всех народов, которое необходимо осваивать, любить, ценить и беречь. Не желание понимать же молодежью народного танца, созданного на протяжении многих веков народом, происходит от серьезных пробелов в художественном ее воспитании, упущении в культурной работе и почти полного отсутствия пропаганды народного искусства в целом.

Утратить богатства народной культуры - значит нанести большой ущерб не только национальным культурам нашей страны, но и общему культурному фонду всего человечества.

В настоящее время наблюдается подъем интереса и творческого подхода к народному танцевальному искусству: все больше появляются народные танцевальные направления в современном танцевальном искусстве (стилизация, фолк. и т.д.), наблюдается интеграция танца с практической психологией и психотерапией (танцевальная терапия), с кино (видеоданс).

Творчество – это деятельность человека, которая порождает что-то новое, отличается неповторимостью, оригинальностью и общественно-исторической уникальностью.

Творчество предполагает наличие способностей, мотивов, знаний и умений, благодаря которым создается продукт, отличающийся новизной, оригинальностью, уникальностью. Изучение этих свойств выявило важную роль воображения, интуиции, неосознаваемых компонентов умственной активности, а также потребности в самоактуализации, в раскрытии и расширении своих созидательных возможностей.

Современное хореографическое искусство действительно стало свободным. Этой безудержной свободой и дерзостью оно покоряет, увлекает и захватывает, но одновременно свидетельствует о разрушении гармонии, целостности мироощущения, находящегося в состоянии разлада с самим собой и окружающим миром. Суть и значение, пока далеко не до конца поняты и осмыслены для адекватно научно-философским мышлением человечества этого лавинообразного процесса в культуре. Но уже во многом с достаточной полнотой нашли выражение в культуре в феноменах авангарда, абстракционизма, модернизма, гротеска.

Художественное мышление, как самый чуткий барометр духовно-культурных процессов, не могло не отреагировать на всю эту калейдоскопическую бурю новаций. Отсюда активное использование приемов парадоксии и абсурда в хореографическом нео-творчестве.

Гротеск в переводе с французского или итальянского языка означает – причудливый. Гротеск обязательно нарушает границы правдоподобия, придает изображению некую условность и выводит художественный образ за пределы вероятного, осознанно деформируя его. Например, в литературе данный вид образности происходит в эпоху романтизма, а западной литературе обращения к приемам сатирического гротеска происходит гораздо раньше. Красноречивые примеры: образ Гулливера, в русской литературе

яркие, художественные образы Н.В. Гоголя в произведении «Нос», М.А. Булгакова «Собачье сердце» и т.д.

В хореографическом искусстве причудливое и смешное в образах реального и фантастического, прекрасного и безобразного, трагического и комического балетмейстеры использовали в своих творческих работах для более впечатляющего выражения своего творческого замысла.

Термин «гротеск» получил распространение еще в 15 столетии. Первоначально гротеском назывались искаженные изображения. Это изображение людей, предметов, деталей в фантастически преувеличенном и уродливо-комичном виде.

Принято считать, что это своеобразный стиль в искусстве, которым подчеркивается искажение общепринятых норм и одновременно совместимость реального и фантастического, трагического и комического, безобидного мягкого юмора, когда смех принимает форму иронии и сарказма.

Как характерная форма хореографического искусства гротеск представляется из двух крайностей:

1) использование жанра с попыткой придумать «свое» в плане яркого хореографического образа и в меньшей степени в плане композиции.

2) использование трансформации какого-либо сюжета (фольклорный первоисточник), в иной модернистский жанр, где совершается внезапное превращение «нашего» привычного мира в «чужой и враждебный» мир. В котором правит «оно» - непостижимая и бесчеловечная сила, «безусловная необходимость», превращающая человека в марионетку, который пронизан «страхом жизни» и сознанием абсурдности бытия.

Гротеск в хореографическом искусстве - комический или трагический, странный, эксцентричный, «прекрасный» или «уродливый», создается с помощью художественного мышления балетмейстера, посредством причудливого и контрастного сочетания реального и фантастического, подчеркивая антиномию эстетического и нравственного, высокую человечность обезображенного и нравственного уродства прекрасного (х.ф. «Человек, который смеется»)

Как форма комического гротеск отличается от юмора и иронии тем, что в нем смешное и забавное неотделимы от страшного и зловещего. Как правило, образы гротеска несут в себе трагический смысл, где за внешним неправдоподобием,

фантастичностью кроется глубокое художественное обобщение важных явлений жизни, обличающий мир невежества и насилия. Мир гротеска таит в себе интригующую многозначительность, не допускает буквального и однозначного понимания действительности, отражает ее в фантастическом свете, не терпит однозначной расшифровки реальности. Как элемент стиля характерен для ряда комических жанров – карикатуры, памфлета, фарса, буффонады, клоунады, эксцентрики и т.д.

Используя художественный образ в народном танце, стиль, жанр в народном искусстве гротеск, основывается на индивидуально оригинальной пластике, хореографической лексике, подобранной для своих работ талантливыми балетмейстерами. Умея различить отличие двухплановости и контрастности.

Балетмейстеру, создавая тот или иной гротескный образ в народном танце, следует помнить, что это всегда отклонение от нормы, условность, преувеличение, намеренная карикатура, которая используется в сатирических целях, базируясь на контрастах и причудливых переплетениях безобразного и прекрасного, реального и фантастического, комического и трагического.

Гротеск и сатира понятия почти одинаковые. Гротеск, в свою очередь, является формой сатирического изображения, а сатиры без гротеска не бывает. Гротеск резко смещает «формы самой жизни», создавая особый гротескный мир, не допускающий ни буквального понимания, ни однозначной расшифровки. Наряду с сатирическим гротеск может быть юмористическим, когда с помощью фантастического начала и фантастических формах внешности, лексических находок и поведения в них персонажей воплощаются качества, вызывающие ироническое отношение, а также – трагическим. Гротесковую трагедийность в хореографическом тексте дают в преломлении через личностный план. К воплощаемой картинке, отношение не ограничивается только сатирической задачей, а включает момент эмоционального отклика, сопереживания «несчастливым», «странным» образам. Художественный прием гротескового народного танца наблюдается через преувеличение и искажение лексической интонации, ритмопластики, которое придает ему причудливый, фантастический, нелепый, юмористический и иногда устрашающий характер.

Гротескная хореография всегда отличается вольностью вымысла творца, «противоречивостью единства» разнородного, разрушая общепринятые предрассудки. Эти странные по своей причудливой неестественности хореографические образы в народном танце и своеобразная лексика свободно соединяют в себе различные живописные элементы, например: когда человеческие формы переходят в животные или растительные, когда человеческая фигура вырастает из чашечек цветов, когда исполнители как растительные побеги сплетаются с необычными побегами и т.д.

Перенесение термина «гротеск» в область народной хореографии является подлинным расцветом художественного открытия душевной неисчерпаемости и внутренней «бесконечности» народного танцевального искусства. Именно поэтому, сначала гротеском называли все то, что искажено, уродливо, не позволяющее увидеть правильность. В дальнейшем в основу гротескного стиля была положена сложная танцевальная композиция неожиданных контрастов и несоответствий удивляющая своей фантастичностью и эксцентричностью.

Карикатура состоит в преувеличении ничтожного с целью его высмеивания. Гротеском она будет лишь тогда, когда она лексически преувеличит до невозможности, то есть, когда у нас явится чувство, что данное изображение хореографических движений не может встретиться.

Характерными признаками могут быть его таковы: преднамеренное разрушение сюжета путем причудливых вставок, отступлений от естественности, перерывов, прихотливых перестановок частей повествования, культивирование ассиметрии, беспорядочности и бесплановости композиции. Некоторые балетмейстеры могут включить ряд словесных эффектов, рассчитанных на контрастное воздействие: народные звуковые нагромождения, стремление к звукоподражательности, игры словами, синонимами, неожиданные словопроизводства, употребление метафорических выражений в прямом значении, гиперболические сравнения, нарушение серьезного тона рассуждения алогизмов вывода, несоответствие тона повествования содержанию.

Величайший трагизм гротескной композиции должен явиться посредством особого рода шутки, смешные образы которого, открывают серьезному наблюдателю все таинственные намеки,

скрытые под покровом комизма. Гротеск резко смещает «формы самой жизни», создавая особый гротескный мир, не допускающий ни буквального понимания, ни однозначной расшифровки.

Роль искусства в развитии культуры противоречива. Оно конструктивно и деструктивно, оно может воспитывать в духе возвышенных идеалов и наоборот. В целом же искусство, благодаря субъективизации, способно поддерживать открытость системы ценностей, открытость поиска и выбора ориентации в культуре, что, в конечном счете, воспитывает духовную независимость человека, свободу духа. Для культуры это важный потенциал и фактор ее развития.

Культура народной хореографии, поиск нового в искусстве народного танца в нашем сознании постепенно приобретают особую наполненность и ярко выраженный смысл. И это уже не скоротечная мода на запад, а осмысленное изучение хореографического искусства в целом.

Именно уважительное отношение к наследию культуры народной хореографии, владение знаниями из источников фольклора, изобразительного искусства, художественного искусства, музыкального искусства и вживание в них позволяют нам понять и принять глобальную сущность оригинального вида искусства, ее космо-неповторимость и индивидуальность, способы и вариативность ее развития.

И так творчество – это создание нового, выход за пределы существующих стандартов, которое обычно, сопряжено с ломкой укоренившихся, традиционных представлений. Принципиально новое - это результат творческой деятельности, который создается или возникает впервые. Такое новое не имеет аналогов в предыдущем.

Новое во времени - это результат творческой деятельности, созданию или возникновению которого предшествовало существование аналогичного.

Сопротивление новому оказывается часто более сильным, чем острее и неожиданнее оно. С другой стороны, никакое выдающееся достижение творческой мысли не обретает подлинной жизни до тех пор, пока не будет освоено, опробовано традиционной стихией общества. Такова диалектика развития культуры. **Но мы должны** помнить, что язык — самое большое сокровище, это сердце народа. И когда появляется угроза хоть что-то из него потерять, всех

должна беспокоить тревога за язык, за наше государство, за наше будущее.

Литература

1. Акопян-Шупп Р. Роль танцевальной практики в хореологии. Голос художника: проблема синтеза в современной хореографии: Материалы международной конференции. В., 1999. – С. 3-15.
2. Балет: энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 2000.
3. Бурцева Г. Принципы композиции современного танцевального жанра. Культурная традиция и современный танец в образовательном хореографическом пространстве сибирского региона: сб. статей. – Барнаул: Изд-во АлГАКИ, 2006. – С.121.
4. Герасимова И. Философское понимание танца // Вопросы философии. – 1998. – №4. – С.50-63.
5. Валукин Е. Проблемы наследия в хореографическом искусстве. – М., 1992.
6. Захаров Р. Записки балетмейстера. – М., 2000.
7. Смирнов И. работа балетмейстера над хореографическим произведением. – М., 2001.
8. Салахутдинов Р.Г. Традиционная народная культура - педагогические и досуговые технологии. – Казань, 2005.
9. Хакимов Р.С., Габдрахманова Г.Ф. Татары. – Казань, 2010.

ОТРАЖЕНИЕ ТЕМЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ В БАШКИРСКИХ БАИТАХ¹

Хусаинова Г.Р.

*Институт истории,
языка и литературы УНЦ РАН, Уфа*

В фольклорном сознании и творчестве любого народа находят отражение значительные события, произошедшие в его истории, особенно войны. Видимо поэтому в фольклористике существуют такие понятия как «исторический эпос», «исторические сказания» [6, с. 5], «исторические песни», «исторические предания» [4, с. 109, 213], а также «военно-исторический фольклор» [7, с. 9], «фронтной фольклор», «партизанский фольклор», «разбойничий фольклор» и др. [3, с. 404, 393, 395].

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-14-02602 «Экспедиционный выезд в Федоровский район РБ».

Актуальной темой военной истории Башкортостана является Великая Отечественная война. Война для народа – это всегда экстремальное явление, которое разрушает привычную, естественную жизнь. Русский исследователь М.В. Строганов отмечает, что «народ относился к Великой Отечественной войне так же, как и ко многим другим предшествующим войнам. Больше того, это отношение к войне опиралось на «дедовские» правила, и ничего специально «советского» в нем не было. На самом деле, в любой традиционной народной культуре механизмы традиционализма, повторяемости, воспроизводимости являются определяющими. Естественно, поэтому, что во время Великой Отечественной войны традиционная народная культура вспомнила рекрутские и солдатские песни XIX в., военные песни Первой мировой войны и др. [8, с. 5]. Так было и в традиционной культуре башкир. Издание образцов башкирского фольклора не прекращалось в годы Великой Отечественной войны. В это время особое внимание уделялось произведениям фольклора героического и патриотического характера. Солдатам, народу для противостояния, поднятия духа необходимы были оптимистические произведения. Так, в Уфе вышли книги «Отечественная война» (1942), «Эпос о батырах» (1943), подготовленные известным сээном М.Бурангуловым, а также «Башкирские конники в Великой Отечественной войне 1812 г.» (1944), «Салават батыр» (1945), составленные А.Усмановым. «Наряду с традиционным фольклором издавались образцы фольклора, записанные на фронтах. Таковыми явились следующие книги: «Песни батыров» (М., 1943) – сост. Г.Ишбулатов, «Песни Отечественной войны» (Уфа, 1944) – сост. Б.Бикбай, «Военный фольклор» (Уфа, 1944) – сост. К.Мэргэн» [5, с. 91-92].

В башкирском фольклоре тема Великой Отечественной войны имеет место в песнях, частушках, байтах, преданиях, пословицах и поговорках, устных рассказах. В нашем случае, мы хотим обратить внимание на байты. В свое время известный фольклорист Б.С. Баимов обращался к теме войны в байтах и правильно отметил, что оптимистический настрой становится отличительным свойством байтов, посвященных Великой Отечественной войне [1, с. 110]. Примечательно также то, что он байты названной тематики делит на: байты-хроники, байты-оды, байты-причеты [1, с. 110-111].

Байты интересующей нас тематики опубликованы в одном из книг восемнадцатитомного свода [2, с. 70-145]. Придерживаясь

классификации Б.С. Баимова, обратим внимание на байты-хроники. Действительно, в байтах этой группы подробно описывается путь воюющего солдата. К примеру, байт «На берегах Волги» [2, с. 71]. Он начинается с известия о том, что злодей Гитлер начал войну и что егету надо идти на войну. Прощаясь с родными, он просит их не лить слезы, обещает вернуться с победой. Его путь начинается с родной деревни, затем упоминаются Чишмы, Раевка, Куйбышев и попадает он в Сталинград. Фронт от прибывшего эшелона находится в пяти шагах, т.е. солдаты сразу начинают воевать. Вот как описываются первые впечатления о Сталинградской битве:

Көнө лә юк, төнө лә юк,	Нету дня и нету ночи,
Тик һуғыш кына бара...	Кругом идет война...
Унда мина, Һулда бомба,	Справа–мина, слева-бомба,
Алда снаряд ярыла,	Впереди снаряды рвутся,
Өстәүенә фашист эте	Вдобавок фашистский пес
Пулеметтан язуыра... [2, с.72]	С пулемета без конца строчит.

Из этих строк понятно, что война здесь идет ни на жизнь, а на смерть – голову поднять невозможно – со всех сторон стреляют, взрывают, бомбят. Тем не менее советский солдат настроен оптимистично:

Бирмәйбез дошман кулына	Не отдаем врагу
Сталинград калаһын. [2, с.72]	Город Сталинград.

А наступление усиливается: «с неба падают бомбы, и на небе огонь, и на земле огонь, везде огонь горит, только лишь солдату огонь нипочем – он остается на посту» [2, с. 73]. Далее события развиваются в пользу наших солдат: они окружают Паулюса с его армией в триста тысяч солдат, берут в плен двадцать два немецких генерала. Байт завершается ликованием автора, что Сталин им благодарность объявил и медаль обещал.

В другом байте «Из аула ушли, до Берлина дошли» [2, с. 74] также описывается путь солдата, который тоже ушел из деревни, но в другом направлении: упоминаются Алкино, Волховстрой, Псков, Ржев, Вязьма, Белый, Кенигсберг. Весь его воинский путь прослеживается в этом байте, описываются жуткие картины войны: после бомбежки на дороге остались лежать трупы, некоторые

поплыли по Волге; танки пошли по трупам, был слышен хруст их костей; в деревнях после немцев остались повешанные, зарезанные трупы и трупы изнасилованных молодых женщин, девушек; тысячи трупов врага валялись на дороге, танки шли по ним, а на гусеницах запутывались человеческие кишки.

Солдаты однополчане в баитах обычно называются по фамилии и названию деревни. Например, Мубаряк из Илякши, Ямилов из Старых Турбаслов [2, с. 77], Аминев из Старо-Сурметово [2, с. 78]. С каждым из них связано какое-то событие и это описывается в баите; один был ранен, другой убит, а кто-то остался жив. Привлекает внимание и то, что в баитах, как замечено, называются конкретные существующие населенные пункты (Севастополь, Курск, Ефрим и др.) [2, с. 86, 97, 102], персоналии: Сталин [2, с. 90,92, 120], Калинин [2, с. 136], Зоя Космодемьянская [2, с. 98], Гитлер [2, с. 70, 73, 81, 120 и т.д.], Паулюс [2, с. 71, 73], Геббельс [2, с. 120], статистические данные как, например, сколько солдат пошли против нас (170 дивизий фашистов) [2, с. 104], сколько человек участвовало или погибло в бою (более триста тысяч человек уничтожила «Катюша») [2, с. 77]; двести тысяч фашистов полегло в г. Пскове [2, с. 79], триста восемьдесят тысяч уничтожено под Сталинградом [2, с. 119], сколько взяли в плен (триста тысяч) [2, с. 96-97], называется иногда год, месяц, даже число боя (двадцатого февраля в десять утра быть в городе Белом или второго мая 1945 года взяли мы Берлин) [2, с. 116], количество танков (160 танков) [2, с. 77] или «семь экипажей танков, два самолета» [2, с. 81], сотни танков [2, с. 96], орудий (двадцать тысяч плюс еще две тысячи орудий – [2, с. 89], снарядов (миллион снарядов) [2, с. 83], самолетов (17 тысяч самолетов) [2, с. 88]. Называются оружия типа гвардии миномет «Катюша» [2, с. 88], наша «Катюша» и немецкая «Ванюша» [2, с. 128], пушка [2, с. 80], танк, шестиствольный миномет Гитлера [2, с. 81], танки «Тигр» [2, с. 89] и т.д.

Небызинтересны эпитеты и сравнения приписываемые Гитлеру и фашистским захватчикам: фашистский пес [2, с. 72, 136], фашистская свора собак [там же], жадный враг [2, с. 89], бешеная собака [там же], фашист/злой шакал [2, с. 75, 93, 119], голодный волк [2, с. 118], свинья [2, с. 129], зверь [2, с. 118, 125], злой фашист [2, с. 93], кровавая рука [2, с. 94], палач [2, с. 95], захватчик [2, с. 94, 118], бессовестный враг [2, с. 96], вшивый фриц [2, с. 90], злодей (бэдбэхет, кэбэхэт) [2, с. 71], зверь-человек [там же], человекоед [2,

с. 71, 125], кровопийца [2, с. 125] и т.д., тогда как наши солдаты называются орлами [2, с. 124], соколами [2, с. 108], львами, пантерами [2, с. 91, 136, 138] и они «в воде не тонут, в огне не горят» [2, с. 103].

На первый взгляд баитов о Великой Отечественной войне не так уж много и все они кажутся одинаковыми, но если вникать в их содержание, наряду с традиционными повторами, общефольклорными типическими местами можно обнаружить богатый исторический источник, найти подтверждение некоторых исторических фактов, пусть косвенных, относительно географии войны (Сталинградская битва, Курская дуга, битва под Москвой, взятие Берлина и т.д.), статистических данных, получить сведения о персоналиях, представить картины боев, быт солдат, понять их душевное и психологическое состояние и т.д.

Итак, по справедливому замечанию М.В. Строганова, «лучшие народные произведения периода Великой Отечественной войны остаются интересными для нас и сейчас именно потому, что в них раскрылось не временное, рожденное советской действительностью, а то вечное, что волновало и будет волновать людей» [8, с. 6].

Литература

1. Баимов Б.С. Башкирские баиты как исторический источник // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Уфа: ГУП «Уфимский полиграфкомбинат», 2003. – С. 107-112.
2. Башкирское народное творчество. Баиты. Песни. Такмаки. Советский период, книга первая / Сост., автор пред. и коммент. М.Сагитов, М.Мамбетов. – Уфа, 1981 (на баш. яз.).
3. Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Редкол.: К.П. Кабашников (отв. ред.) и др. – Мн.: Наука і тэхніка, 1993.
4. Галин С.А. Народной мудрости источник. Толковый словарь башкирского фольклора. – Уфа: Китап, 2007.
5. Галин С.А. Башкирский фольклор. Учебное пособие. – Уфа: Китап, 2004.
6. Зарипов Н.Т. Исторические сказания // Башкирское народное творчество. Исторический эпос / Сост., автор пред. и коммент. Н.Зарипов. – Уфа: Китап, 2000.
7. Лебедева О.Е. Военно-исторический фольклор в записях конца XX- начала XXI века // Фольклор Великой Отечественной войны: Сборник научных трудов / 60-летию Победы в Великой Отечественной войне

посвящается / Под редакцией О.Е. Лебедевой и М.В. Строганова. – Тверь: Золотая буква, 2005. – С. 9-45.

8. Строганов М.В. Предисловие // Фольклор Великой Отечественной войны: Сборник научных трудов. / 60-летию Победы в Великой Отечественной войне посвящается / Под редакцией О.Е. Лебедевой и М.В. Строганова. – Тверь: Золотая буква, 2005. – С. 5-9.

ПИСЬМО КАК СРЕДСТВО ПЕРЕДАЧИ ИНФОРМАЦИИ

Хусаинова Л.М.

Стерлитамакский филиал

Башкирского государственного университета

Что такое письмо? Когда оно появилось? Всегда ли оно было таким? И вообще, зачем человеку понадобилось писать, если к этому времени у него сформировалась членораздельная речь? Такого рода вопросы часто мы слышим от детей, и сами иногда задаемся ими, особенно тогда, когда не можем вспомнить нужное орфографическое правило, чтобы без ошибок написать то или иное слово. Каждому учителю словесности приходится в ходе своей профессиональной деятельности так или иначе отвечать на вопросы, связанные с возникновением языка и письма. А самое интересное то, что на эти вопросы невозможно дать исчерпывающий ответ.

История не знает ни одного общества, которое не имело бы языка. Этнография тоже не знает ни одного, даже наиболее отсталого народа, который не владел бы языком. Владеть языком, разговаривать, выражать свои мысли вслух – такое присуще только человеку. Но ему этого оказалось не достаточно. В предисловии к книге Н.А. Павленко «История письма» сказано, что человечество не могло не изобрести на определенном этапе своего развития письменность [7, с.7]. Письмо как средство общения, как средство сохранения и накопления духовного богатства человечества когда-то вошло в нашу жизнь, и теперь нам даже тяжело представить общество без него, хотя на Земле все еще остаются языки, не имеющие письменности.

В грамматологии подлежат разграничению термины «письмо» и «письменность». Термины эти нередко отождествляются, между тем содержание их различно. Письмо представляет собой дополнительное к звуковой речи средство общения.

Письменностью же следует называть результат использования этого средства, т.е. совокупность документов, выполненных письмом того или иного народа [4, с.57].

В нашей статье термин «письмо» используется в широком значении, т.е. письмо – это средство общения, передачи информации. В противоположность к этому пониманию письмо можно рассматривать в узком значении, т.е. письмо – это средство общения при помощи обозначения на письме звуков речи. Изучая письмо в широком значении, оно делится на два периода: 1) дописьменный – период, когда информация передается при помощи предметов, рисунков, символов; 2) письменный период – период, когда для передачи информации используются графемы (буквы).

Таким образом, «писать» можно не только с помощью знаков письменности, но и с помощью самых разнообразных предметов и вещей. Предметное письмо можно найти в любой части света у народов, не имеющих «настоящей» письменности.

Предметное письмо рассматривается не всеми исследователями, так как в данном случае идет речь о передаче информации при помощи различных предметов. Люди общались на расстоянии и во времени различными доступными им способами и средствами. Н.А. Павленко считает, что одни из них могли носить непреднамеренный характер, другие – преднамеренный [7, с. 12]. Например, человек, увидев дым костра или почувствовав запах приготовляемой пищи, понимает, что где-то недалеко находятся люди. Такой способ «оповещения» носит непреднамеренный характер. На основе подобных явлений складывалось преднамеренное использование некоторых сигналов. Человек, например, начинал вполне намеренно обращать внимание других людей на свои следы с целью ориентировки на местности и ориентировался по ним сам. Н.А. Павленко описывает использование человеком в качестве сигнала ветки. Например, ветка, направленная верхушкой в нужную сторону, сообщала, что охотник ушел по следам животного. Ветвь, перегородившая тропу поперек, означала «не иди за мной».

В.А. Истрин в своей книге «Возникновение и развитие письма» приводит в качестве примера предметного письма сигнализацию дымом, огнем костров, барабанным боем. Для закрепления во времени использовались предметы, которым

придавалось символическое значение, например, курган как знак захоронения, ограда как знак собственности [4, с. 12].

Со временем предметы, когда в качестве вещания использовались одни и те же, начали приобретать условные обозначения, они использовались как условная сигнализация. В условной сигнализации предметы, вещи сами по себе ничего не выражают [7, с. 14]. В данном случае предполагается предварительная договоренность общающихся о том, что тот или иной предмет или вещь должны обозначать. Такими являются письмо *киту*, *вампум*, *зарубки на бирках*, *жезлы вестников*. Основная функция предметного письма в таких случаях – мнемоническая, то есть оно служит для запоминания или напоминания.

Примером предметного письма могут служить палки с зарубками, которые использовались различными народами для счета, для оформления договорных отношений и в мнемотехнических целях. Похожую информацию мы находим в работе К.З. Ахмерова «Из истории башкирской письменности». Автор книги описывает, как в 20-х годах XX в. среди башкир использовались деревянные бирки для определения своего товара, например, когда шкуру животных сдавали для выделывания. На шкуру привязывался небольшой кусок дерева, скорее, ветка, которая отламывалась, т.е. расщеплялась на две половинки. Одна часть вместе со шкурой отдавалась мастеру, другая оставалась у хозяина товара. Путем прикладывания двух частей бирки, если отломленные куски совпадали, хозяин находил свой товар [2, с. 6]. Тот факт, что башкиры использовали бирки с зарубками в мнемотехнических целях подтверждается фразеологизмом *Колагыңа киртеп куй* (букв. *Заруби у себя на ухе, эквивалент на русском языке – Заруби (у себя) на носу*), что означает «запомни» [8, с. 110].

В качестве предметного письма могли служить соль и перец: соль – знак дружбы, согласия, перец – выражение несогласия, символ вражды. В таких целях использовались они у жителей Суматры – одного из крупнейших островов Индонезии [2, с. 5]. О том, что соль означает хорошую весть, можно судить и по тому, как обычно встречают дорогих гостей – хлебом и солью. Эта традиция практикуется и в наши дни. Более того, во время свадьбы у башкир при помощи перца и соли выражали симпатию или противоположное чувство к жениху. Так, после свадьбы, когда

жениха приглашают на чай («кейәү сәйе»), и самые шустрые свояченицы подсыпают в его чашу соль или перец, в зависимости, понравился он им или нет [1, с. 119].

Ярким примером предметного письма является послание Гюльюзем своему возлюбленному Айбулату, описанное в романе Х.Давлетшиной «Иргиз» [3, с. 128]: *«... Гюльюзем вырезала из густо-розового платка, в котором была весною у родника, два цветка. Тут же лежала спичка с обуглившимся концом, а к ней было привязано голубиное перышко. И еще кисет из красного бархата с оторочкой из зеленого атласа, с бахромой из разноцветных шерстяных ниток. Эти подарки были полны сокровенного смысла! Два лоскутка с цветками, вырезанные ею из платка, означали, что Гюльюзем помнит ту встречу у ручья, за аулом, встречу двух любящих, молодых, как весенние цветы, сердец... Головка спички сгорела – это Гюльюзем лето промучилась в тоске, сгорала от нетерпения свидеться с суженным... Были б у нее крылья, прилетела бы к нему! Кисет... Ну понятно, если девушка добровольно прислала парню кисет, то сие обет верности на всю жизнь, до скончания века».*

Прочитав эти строки, нельзя не согласиться с мнением В.А. Истрина о том, что предметные способы общения очень выразительны, понятны и экспрессивны, в особенности при передаче сообщений на большие расстояния [4, с. 95].

В книге «Образцы башкирской разговорной речи» под редакцией профессора Н.Х. Максютовой приводится текст, записанный в 1971 г. в д. Ямансары Куюргазинского района РБ от жительницы этого села Давлетшиной Сарбиямал (1901 года рождения) «Подслушивание», где описан «диалог» при помощи предметов [6, с. 90]: *«Чтобы из трех домов подслушать слово три девушки выходят ночью. Каждый из троих загадывает себе думку, не говоря друг другу: что меня ожидает, возьмет ли меня этот парень, вернется ли жив-здоров из армии. Сами ни слова не говорят. Тихонько идет каждая к трем домам. Около окна следят, подслушивают. Если те, кто в доме почуют, что их подслушивают, берут подушку и переворачивают, это показывает, чтобы подслушивающие оглохли на всю жизнь. Или берут замок и закрывает его, чтобы немым стал. Выслушав слова из трех домов, возвращаются в укромный дом, пересказывают услышанное и разговаривают».*

Предметное письмо использовалось тогда, когда неудобно напрямую высказать свою мысль. Например, во время свадьбы, если гости задерживаются и не хотят уезжать, а говорить в открытую, что уже «пора бы сватьям уходить», нельзя, то об этом дают понять другими способами. У племени башкир-минцов, проживающих в бассейне реки Уршак (современные Миякинский, Аургазинский, Давлекановский районы РБ), в последний день свадьбы хозяева с улицы стучат бревном в угол дома, где сидят «баш козалар» (родители жениха или невесты), что означает время завершения свадебного пира.

В книге «Образцы башкирской разговорной речи» описывается свадьба, прошедшая в д. Сайтбаба Гафурийского района, где есть такие строки [6, с. 22]: «Четверо суток продолжается меджлис. В прощальный день варят ритуальную кашу – төрткө буткахы, что предвещает конец угощения». Таким образом, хозяева не говоря вслух об этом, провожают гостей.

Следует отметить и тот факт, что предметное письмо сильно уступает собственному письму, поэтому его использование крайне ограничено. Главный недостаток «предметных писем» состоит в том, что с их помощью нельзя передать действие, динамику событий в виде развернутого текста [5, с. 15].

Таким образом, хотя и не всеми языковедами рассматривается предметное письмо в разделе грамматики, оно было и остается одним из способов общения. Кстати, наши «узелки на память», которые мы завязываем с помощью носового платка, скорее всего, являются пережитками этого некогда повсеместно распространенного вида общения. Более того, пережитки этого периода остались и широко распространены в виде подарков со смыслом или же, наоборот, в виде предупреждающих знаков. Поэтому предметы, имеющие смысловое значение, не должны оставаться вне внимания исследователей, и этот вид общения должен классифицироваться в системе грамматики.

Литература

1. Азнагулов Р.Г. Лингводидактические основы развития личности учащихся: Актуальные проблемы методики развивающего обучения. – Уфа: БГУ, 2001.
2. Ахмеров К.З. Из истории башкирской письменности (история алфавита и орфографии башкирского литературного языка). – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1972.

3. Давлетшина Х. Иргиз. Роман / перевод с башкирского В.Василевского. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988.
4. Истрин В.А. Возникновение и развитие письма. – М.: Наука, 1965.; М., 2012.
5. Кондратов А.М. Книга о букве. – М.: Советская Россия, 1975.
6. Образцы башкирской разговорной речи / ред. Н.Х. Максютова. – Уфа: Китап, 1988.
7. Павленко Н.А. История письма: учебное пособие для филологических факультетов вузов. 2-е изд., перераб. и доп. – Минск: Высшая школа, 1987.
8. Ураксин З.Г. Русско-башкирский фразеологический словарь. – М.: Русский язык, 1989.

**ОСОБЕННОСТИ «ТАҢ СУЫ АЛУ»
В ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ТАТАР
(НА ПРИМЕРЕ МАТЕРИАЛОВ ПО ЗАКАЗАНЬЮ)**

*Хуснуллина И.И.
Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

Обряд «таң суы алу» является бытующим и в современной заговорно-заклинательной традиции татар. Будучи активным этот обряд широко используется при сглазах, порчах, кожных заболеваниях.

Он представляет собой взаимодействие сакрального действия, вербальных формул и других составляющих, представляя собой целый комплекс компонентов каждый из которых несет в себе свою функцию. Переходя из века в век, от одного знахаря к другому данный обряд бытует, имея свои особенности в зависимости от территории бытования и прочих факторов. Остановимся на примерах.

Брали «таң суы» на рассвете. При наличии родника или речки воду брали соответственно из родника (речки), в противном случае брали из колонки. По пути следования за водой необходимо было сорвать макушку 41 растения (деревя, растения, в том числе крапивы), читая при этом молитвы. Сорванные макушки растений при желании можно было разжевать либо выбросить в сторонку. Набранную воду использовали в бане при купании либо для питья. (Насыхова Лейла Фасиховна, 1931 г.р., Республика Татарстан, Балтасинский район, д. Нуринер. Записано Арслановой Д.Н.)

Можно было набрать воды из колонки или родника и дать простоять ей до рассвета на улице в удобном высоком недоступном месте. После чего воду можно было использовать для купания детей. (Бакирова Махинур Хадиулловна, 1926 г.р. Республика Татарстан, Высогорский район, д.Большой Битаман. Записано Давлетшиной Л.Х.)

«Таң суы» бралось с утра до рассвета с произнесением 41 раз «Бисимлля». Потом оно стояло на солнце, грелось и в последующем использовалось для купания. День, когда следовало брать «таң суы» – среда. (Камалиева Гульсина Габдулхаковна, 1935 г.р. Республика Татарстан, Высогорский район, д.Казаклар. Записано Давлетшиной Л.Х.)

Целебным считалось и сбор утренней росы. Накрывали платком утреннюю росу, потом ею укрывали страдающего от недуга человека, говорились благопожелания и «име-томы шул булсын, бүтән күз тимәсен». (Шагитова Джамия Хабибулловна, 1942 г.р., Республика Татарстан, Лаишевский район, д.Атабаево. Записано Завгаровой Ф.Х.)

Еще одна из вариаций обряда «таң суы алу» предполагала, что воду брали по средам до рассвета из родника. 41 раз читали суру «Ихлас», 41 раз – «Аятель-курси». При этом приговаривали «Таң суы, миңа саулык бир, миң сиңа яулык бирәм». И набирали воду в ведра. (Хафизова Амина Хафизовна, 1934 г.р., Республика Татарстан, Сабинский район, д.Сатышево. Записано Ханнановой Г.М.)

Предварительно в ведро набирали воду и оставляли стоять до предрассветного времени. Воду не накрывали, а оставляли открытым, чтобы первые лучи солнца попали на воду. Затем из ведра брали воду ложками 41 раз читая 41 суру. В эту воду клали уголь березовых дров (поленьев). Такая вода использовалась для купания ребенка. (Шакирова Миннеруй Исмагиловна, 1937 г.р., Республика Татарстан, Тюлячинский район, д.Старые Зюри. Записано Арикеевой З.М.)

Читающий человек / абыстай в полночь приносит воду из родника. Воду берут ковшиком 41 раз читая молитвы и накрывают полотенцем. Эту воду используют для купания. Необходимо повторить процесс 3 дня подряд. (Галиуллина Райля Халиулловна, 1953 г.р., Республика Татарстан, Сабинский район, д.Сабабаш. Записано Хуснуллиной И.И.)

«Таң суы» берут по направлению течения воды, зачерпнув 41 раз ковшиком. Вода стоит до предрассветного времени и читающая, знающая бабушка купает этой водой ребенка. При этом говорит «Сөбханалла, машалла, күз тимә. Күз тигәннең күзе төшсен, күтенең биле сынсын, чирлегә сабышмасын тьфу, тьфу». (Шарипова Ильхамия Рашидовна, 1965 г.р., Республика Татарстан, Высокогорский район, д. Улля. Записано Давлетшиной Л.Х.).

Разделяя точку зрения Н.И.Толстого в статье «К вопросу комплексной текстологии фольклора» Ф.Х.Завгарова [1, с. 81] отмечает, что традиционный обряд – культурный текст, включающий элементы, принадлежащие разным кодам. Так и заговор представляет собой единство «кодов».

Рассмотренные примеры связаны единством временного кода. В основе это ранее утро, предрассветное время, либо если вода берется днем или в полночь, она должна была простоять до рассвета. В отношении дня недели в некоторых примерах есть конкретизация дня – это среда.

Пространственное перемещение дом – родник определяет локус проводимого обрядного действия. В большинстве из рассмотренных примеров вода берется из родника / речки. Лишь в одном примере речь о сборе капель росы на рассвете.

Взаимодействие больного / человека, страдающего от того или иного недуга и знающего, читающего человека (будь то бабушка-знахарка, либо мама, либо другой близкий человек) определяют персональный код.

Вербальный код реализуется в чтении сур Корана и произнесении текстов.

41 растение, платок, уголь березовых поленьев, используемые в ходе обряда в рассмотренных примерах формируют реальный, предметный код.

Литература

1. К вопросу о комплексной текстологии фольклора // Традиционная культура в изменяющемся мире: Материалы VIII Международной школы молодого фольклориста «Традиционная культура в изменяющемся мире». – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009.
2. Заговорный текст. Генезис и структура. – М.: «Индрик», 2005.

МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ИННОВАЦИИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ МАРИЙЦЕВ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ¹

Черных А.В.

Пермский научный центр УрО РАН

Пермское Прикамье с древних времен было территорией, где активно происходили контакты различных народов и культур. Особенности традиционной культуры каждого из народов региона в том числе обусловлены и особенностями межэтнического взаимодействия. В данной статье на примере этнической группы марийцев Пермского Прикамья рассмотрим особенности ее взаимодействия с соседним русским и татарским этническим окружением и особенности традиционной культуры, обусловленные контактами с соседними народами.

Марийцы Пермского Прикамья как часть этнографической группы уральских марийцев сформировались за счет переселенцев с районов Поволжья, основной этнической территории расселения марийцев. Миграции с этих районов в Прикамье наблюдались в XVII в. – начале XVIII в., в этот период сформировалась обособленная этнографическая группа *урал марий* – уральских марийцев, в иноэтническом татарском и русском окружениях. Сегодня уральские марийцы расселены в двух административных территориях – Пермском крае и Свердловской области.

Знакомство марийцев с ближайшими соседями — русскими и татарами — и влияние культуры соседних народов происходит еще на территории Поволжья. По мнению исследователей, русско-марийские контакты имеют многовековую историю: уже в XII—XIII вв. русское население появляется на западных окраинах этнической территории марийцев, в XIII—XIV вв. — на северных. После вхождения в XVI в. Марийского края в состав России и в последующие периоды русское население активно расселяется на этнической территории марийцев [1, с. 60]. Еще более давние исторические связи и этнокультурные контакты связывали марийцев с тюркскими народами Поволжья, самые ранние — с булгарами, позднее — с татарами и чувашами [2, с. 43]. Еще до переселения в Пермское Прикамье марийцы не только были

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №13-01-00072 «Этнокультурные процессы у народов Урала в конце XIX – начале XXI в.».

знакомы с названными соседними народами — в их культуре и языке уже прослеживались общие черты, явившиеся результатом межэтнических контактов.

В Пермском Прикамье мари́йцы также оказались в иноэтничном окружении соседних народов — русских и татар. Первоначально, видимо, мари́йцы-переселенцы активно контактировали с татарским населением региона, что было обусловлено в том числе и их единым социальным статусом: они относились к яса́шному населению Сы́лвенско-Иренского поречья. О ранних активных контактах двух народов в регионе свидетельствует и проживание мари́йцев в татарских поселениях в этот период. Уже в начале XVII в. писцовые книги 1623—1624 гг. отметили мари́йцев не только в отдельных мари́йских юртах, но и проживающих в юртах татар, в мари́йских деревнях также отмечены жители-татары [3, с. 51-57].

С XVII в. устанавливаются активные контакты и с соседним русским населением Сы́лвенско-Иренского поречья. В XIX в., а особенно активно на рубеже XIX—XX вв., появляются смешанные мари́йско-русские поселения. Примером старого мари́йско-русского поселения является д. Сы́зганка, имевшая отдельный «русский околоток»: с русским населением и православной часовней. В начале XX в. в Сы́зганке проживало 167 мари́йцев и 84 русских [4, с. 72]. Мари́йско-русские поселения преобладали среди общего числа смешанных населенных пунктов в Пермском Прикамье в этот период. В 1904 г. из 16 деревень, в которых проживали мари́йцы, 10 поселений были моноэтничными, в 6 деревнях вместе с мари́йцами жили русские [4, с. 72, 78, 88, 106-108]. Формирование смешанных с русскими поселений является одной из характерных особенностей уральских мари́йцев, что выделяет их среди других групп восточных мари́йцев, которые также имели смешанные мари́йско-татарские и башкирские поселения [5, с. 110].

Большая часть мари́йских поселений Пермского края была моноэтничной. Однако эти деревни также находились в непосредственной близости от русских и татарских деревень.

Характер расселения обусловил интенсивность межэтнических контактов с соседними народами. Ярким проявлением активности таких контактов является знание языка соседних народов. Еще Н.С. Попов в начале XIX в. указывал на владение мари́йцами как

русским, так и татарским языками, отмечая: «хотя многие по-русски говорят чисто, как и по-татарски» [6, с. 46].

Межэтническое взаимодействие происходило в разных сферах как материальной, так и духовной культуры. Одной из таких сфер межэтнических контактов были хозяйственно-экономические отношения. Общий природно-климатический ландшафт, в котором проживали марийцы с соседними народами Сылвенско-Иренского поречья, общие формы хозяйствования, прежде всего земледелие и животноводство, обусловили контакты в этой сфере. С влиянием русского населения исследователи связывают переход марийцев к паровой системе земледелия [7, с. 111-112], распространение некоторых более совершенных орудий труда, как, например, соха-курашимка, срубный овин [8, с. 135]. Под непосредственным русским влиянием происходило и развитие огородничества у марийцев. Длительные контакты в земледельческой сфере хозяйствования привели к тому, что у русских, татар и марийцев Сылвенско-Иренского поречья наблюдается много общих черт в организации хозяйства, в том числе система закрытых огороженных полей, характерная для всей данной территории.

Вторую группу заимствований в сфере хозяйственной культуры можно связать со сложившейся системой «этнической кооперации». Марийцы не всегда владели всеми необходимыми в хозяйстве и быту ремесленными технологиями, часть изделий приобреталась на базарах и ярмарках, заказывалась у русских мастеров и входила в марийский быт.

Большая часть контактов и заимствований наблюдалась в сфере земледельческого производства, промыслов и ремесел, в то время как в охоте, рыболовстве в большей степени сохранялись старые традиции.

В хозяйственно-экономической сфере наблюдается и такое явление, как аренда земли русским населением у соседей — татар и марийцев, владевших большими земельными угодьями. Экономические взаимоотношения активизировали межэтническое взаимодействие, так как система аренды (кортама) земли у соседей требовала установления особых отношений между владельцами и арендаторами, в том числе обычая взаимного гостевания. Этикет гостевания, ориентированный на прием гостей из соседних деревень, в том числе и другого народа, был универсальной формой межэтнических контактов в тех зонах, где они имели интенсивный характер.

В других сферах материальной культуры межэтнические контакты и заимствования проявились в разных комплексах: усадьбе и жилище, костюме, традиционной кухне. Под влиянием соседнего русского населения, на что неоднократно указывали исследователи, сформировался наиболее распространенный в деревнях по р. Сылва тип двухрядной связи жилых и хозяйственных построек, характерный только для этой группы марийцев и широко представленный в русских традициях региона, а также воспринятый сылвенской группой татарского населения южных районов Пермского Прикамья [5, с. 125-126; 2, с. 99; 9, с. 42-67]. Широкое распространение у марийцев получил трехкамерный вариант жилища, сложившийся во второй половине XIX в., скорее всего, под влиянием русских соседей [5, с. 139], у которых на территории Прикамья имел повсеместное бытование.

Традиционный костюм марийцев Пермского Прикамья представляет один из ярких и уникальных образцов народного творчества, наиболее полно сохранивший этнические особенности. Однако и в нем можно отметить следы иноэтнических влияний, как ранних [10, с. 81-93], так и поздних, появившихся уже на территории Прикамья. Старинный белый костюм марийцев Пермского Прикамья, как и всех уральских марийцев, является более архаичным и находит прямые параллели в ранней одежде марийцев других этнографических групп. Больше заимствований прослеживается в поздних вариантах костюма. При этом в нем проявились следы как русского, так и татарского и башкирского влияния. Заимствования в костюме не были существенными, а лишь дополняли традиционный костюм, который по-прежнему сохранял яркий и самобытный этнический колорит.

Если в материальной культуре происходило активное межэтническое взаимодействие, то сфера духовной культуры в меньшей степени испытала влияние соседних народов. Однако межэтнические инновации были характерны и для календарной и семейной обрядности, сферы конфессиональной жизни, фольклора.

Среди сфер духовной культуры следы иноэтнических инноваций в первую очередь можно отметить в системе календарной обрядности. Обычным явлением в условиях полиэтничного состава населения региона было знание календарных традиций и участие в праздниках соседних народов. Марийцы, русские и татары прекрасно осведомлены об основных праздниках календарного цикла близко проживающих народов в

сравнении со своей календарной системой. Известны примеры участия в праздниках соседних народов Сылвенско-Иренского поречья. В д. Верх-Тюш, например, указывали на обязательное участие и гостевание соседей-татар на марийских праздниках: «раньше вот марийские праздники *Куэче*, *Семик* — они все, татары, приходили сюда в гости, к марийцам, все татары ходили. Наш народ был такой гостеприимный. Как праздник, татары идут к марийцам» (Верх-Тюш).

Марийцы посещали праздничные мероприятия Сабантуя в татарских деревнях, при этом марийцы не только наблюдали за происходящим, но и были активными участниками многих состязаний на майдане. Русские соседних деревень также нередко выставляли своих борцов на главное состязание — борьбу на Сабантуе [11, с. 317-318].

Участвовали марийцы и в престольных праздниках в соседних русских деревнях, чаще всего отправляясь на базар или ярмарку в соседнем русском селе, приуроченную к престольному празднику, а нередко также заезжая к знакомым в русских деревнях и селах.

Приведенные примеры показывают лишь «внешние» формы взаимодействия, основанные на традициях добрососедства и взаимных праздничных и гостевых визитов. Однако в календарной обрядности марийцев Пермского Прикамья немало примеров и более глубинных взаимоотношений, проявившихся в заимствовании элементов праздничной культуры соседних народов.

Марийцы, переселившиеся в Пермский край, принесли сложившуюся систему традиционных календарных праздников и обрядов, уже испытавшую влияние православного христианства и русских народных традиций. Прежде всего это выразилось в приуроченности сроков проведения тех или иных обрядовых комплексов к датам православных праздников: Пасхе, Троице, Ильину дню и др. Использование дат православных праздников, известное всем группам марийцев, в том числе восточных, свидетельствует о раннем, еще до переселения, их заимствовании.

Вторую группу заимствований составляют те, что были восприняты на новой родине. Однако собственно заимствований немного, и они не разрушили уже сложившуюся систему календарной обрядности, а лишь придали ей определенный колорит и своеобразие. При этом на формирование календарных традиций в большей степени повлияли контакты с русским

населением. Влияние татарского и башкирского календарей на традиционную календарную обрядность сьлвенских марийцев почти не прослеживается. Такая ситуация, с нашей точки зрения, обусловлена как интеграцией с русским календарем еще до переселения (на новой родине происходила лишь актуализация тех или иных дат традиционного календаря под влиянием соседей, а с конца XIX в. — и под влиянием официальной церкви), большей приспособленностью именно русских календарных традиций к земледельческому циклу, так и тем фактором, что русский традиционный и православный календарь рассматривался и как официальный государственный.

В семейной обрядности следов иноэтнических влияний почти не прослеживается. Именно семейные праздники и обряды сохранили яркий этнический колорит, развиваясь на собственной этнической основе. Отчасти это обусловлено отсутствием активных брачных контактов с соседними народами. До середины XX в. смешанные в этническом отношении браки между русскими, татарами и марийцами не практиковались или были чрезвычайно редким явлением. О замкнутости семейно-брачных отношений, ориентации на браки внутри этнических сообществ свидетельствуют и рассказы старожиллов.

В традиционном фольклоре марийцев Пермского Прикамья инноваций, связанных с иноэтническими заимствованиями, немного; в целом он сохранил свою этническую основу и структуру жанров. Однако и эта сфера народного творчества испытала определенное влияние, прежде всего со стороны русских традиций. Лишь некоторые жанры традиционного фольклора испытали более активное влияние и обогатились заимствованиями. Общение с русскими приводило к восприятию некоторых текстов и сюжетов мифологических рассказов, например, связанных с колдунами и болезнями (кила, порча и др.), другими сверхъестественными историями и событиями. Русское происхождение имеют некоторые календарные поговорки, бытующие как в русском, так и переводном вариантах. В рукописных списках заговоров, фиксируемых нами во время полевых исследований, по соседству с марийскими расположены и русские тексты. В то же время в обрядовом фольклоре следов иноэтнических влияний почти не прослеживается.

Жанром, который складывался при непосредственном взаимодействии с соседним населением, являются частушки

такмак. Термин *такмак* — тюркского происхождения. Частушка у марийцев бытовала как на марийском языке, так и исполнялась по-русски и по-татарски. Широко распространенный у марийцев цикл частушек, сопровождающих уличные гуляния (*урем сем* ‘уличный напев’), также характерен для всех народов Сылвенско-Иренского поречья и близок русским *улошным* и татарским *урам кое* ‘уличным напевам’.

Под русским влиянием происходит знакомство и восприятие марийцами балалайки, получившей большую популярность как женский музыкальный инструмент. У соседнего русского населения Сылвенско-Иренского поречья балалайка также чаще всего была женским музыкальным инструментом. В то же время среди татар, например, балалайка не получила распространения.

Рассматриваемые примеры межэтнического взаимодействия исследуются в рамках активного функционирования традиционных форм культуры и большей частью являются актуальными для периода XIX — первой половины XX вв. Ситуация второй половины XX — начала XXI вв. характеризуется протеканием несколько иных процессов: с одной стороны — разрушением традиционного уклада и традиционной культуры, с другой — активным проникновением инноваций, связанных с процессами интеграции, глобализации, распространением явлений и форм массовой культуры, характерным для всех народов страны.

Материалы, рассмотренные в разделе, показывают, что Сылвенско-Иренское поречье представляет собой историко-этнографический район с полиэтничным составом населения, где в разные исторические периоды происходило активное межэтническое взаимодействие. Межэтнические контакты и иноэтнические инновации явились одними из важных факторов формирования специфики традиционной культуры и языка марийцев Пермского Прикамья и соседних народов, с которыми они контактировали. Основными векторами межэтнического взаимодействия были контакты марийцев с татарским и русским населением региона.

Многочисленные примеры показывают разные формы межэтнического взаимодействия. Во-первых, обусловленные мирным добрососедством и выразившиеся в совместном гостевании, участии в праздниках соседних народов, другими бытовыми контактами, знанием языков соседних народов. Во-вторых, этническая кооперация была больше характерна для

хозяйственной деятельности и промысловых и ремесленных занятий. В-третьих, собственно иноэтнические инновации были больше характерны для сфер материальной культуры и прежде всего проявлялись в орудиях труда, формах хозяйствования, транспортных средствах, жилище, в меньшей степени — в пище и традиционном костюме. В духовной культуре отмечены проявления взаимодействия в конфессиональной сфере, календарных праздниках и обрядах, традиционном фольклоре. Наиболее закрытой и консервативной сферой выступила традиционная семейная обрядность марийцев. Некоторые иноэтнические заимствования часто бытовали наряду с сохранением собственных вариантов традиции. В-четвертых, для марийцев Прикамья характерны и ассимиляционные процессы: на ранних этапах (в XVII—XVIII вв.) — ассимиляция татарским населением и участие марийцев в формировании сылвенско-иренских татар; в XX в. интенсивность межэтнического взаимодействия увеличилась, прежде всего в городской среде, где часты смешанные браки и ассимиляционные процессы особенно характерны для второго и третьего поколений.

При всем многообразии межэтнического взаимодействия и межэтнических инноваций, традиционная культура марийцев Пермского Прикамья сохранила этническую основу, а проникновение иноэтнических инноваций не было всеобщим и критичным. При этом иноэтнические заимствования органически входили в систему этнической культуры и не разрушали ее целостность.

Литература

1. Сепеев Г.А. Марийско-русские этнокультурные взаимосвязи (по материалам Уржумского и Яранского уездов Вятской губернии) // Археология и этнография марийского края. Вып. 20. Межэтнические связи населения Марийского края. – Йошкар-Ола, 1991.
2. Марийцы: Историко-этнографические очерки. – Йошкар-Ола: МарНИЯЛИ, 2005.
3. Черных А.В. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии / А.В. Черных, Т.Г. Голева, Р.И. Щукина. – Пермь: Изд-во «ОТ и ДО», 2013.
4. Список населенных мест Пермской губернии. – Пермь: Типография губернской земской управы, 1905.

5. Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1975.

6. Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному ее состоянию в отношении к земледелию, многочисленным рудным заводам, промышленности и домоводству, сочиненное по начертанию Имп. Вольного экономического общества. – Ч. 3. – СПб., 1813.

7. Преображенский А.А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII - начале XVIII в. – М.: Из-во АН СССР, 1956.

8. Сепеев Г.А. К вопросу о формировании этнографических особенностей восточных марийцев // Происхождение марийского народа. – Йошкар-Ола, 1967.

9. Мухаметшин Ю.Г. Поселения, усадьбы и строительная техника жилища (конец XIX — начало XX вв.) / Ю.Г. Мухметшин, Н.А. Халиков // Пермские татары. – Казань, 1983.

10. Молотова Т.Л. Взаимосвязи марийцев с другими народами по материалам народного костюма // Археология и этнография Марийского края. – Вып. 20. Межэтнические связи населения марийского края. – Йошкар-Ола, 1991.

11. Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье: Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. – Ч. II. Зима. – Пермь: Изд-во «Пушка», 2007.

ПЕРЕДАЧА ТРАДИЦИОННЫХ МОТИВОВ И ИСТОРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ЛЮБОВНЫХ ДАСТАНАХ

*Чичек (Исбендиярова) Д.
Институт фольклора НАНА, Баку*

Жанр дастана занимает ведущее место в ашугском творчестве, которое является одной из основных ветвей устной народной литературы Азербайджана. Как и известно, одним из важных показателей умелости, таланта и способности, мастерства ашуга считается умение знать как можно больше дастана, исполнить дастан, создать дастаны.

По единогласному заключению практически всех наших ученых-фольклороведов Азербайджанские дастаны по своей теме, сюжету и композиции разделяются на две основные группы:

- 1) *Героические дастаны;*
- 2) *Любовные дастаны.*

Вместе с тем, каждую из этих групп можно разделить на несколько подгрупп по теме, характеру происходящих событий. Например, согласно общему результату, полученному в классификации фольклороведов, самих героических дастанов можно разделить на две подгруппы:

- 1) *Классические героические дастаны;*
- 2) *Гачагские (беглецкие) дастаны.*

Аналогичным образом, любовные дастаны также можно разделить на две подгруппы:

- 1) *Любовные дастаны;*
- 2) *Религиозно-мистические дастаны.*

Кстати, следует отметить, что в героических дастанах, на самом деле, говорится о любви, привязанности. Однако здесь любовь выступает в роли средства для совершения героизма. Несмотря на то, что герой отправляется в походы, сражается для воссоединения со своей любовью, любимой, основная сюжетная линия строится на героизме. «Если в героических дастанах основным фактором является физическая сила, внешний мир героя, то в любовных дастанах на передний план выдвигается духовная сила, внутренний мир героя. Это замещение связано с уступкой основывающимся на шаманское мировоззрение конным этносом акынджи своего места оседлым туркам-земледельцам, которые опирались на идеи суфизма» [2, с. 308].

Любовь, с которой сталкиваемся в любовных дастанах, обладает определенными качествами по своей типологии, степени разработанности.

В первую очередь, следует отметить, что в подавляющем большинстве классических любовных дастанов герой во сне удостаивается со *стороны* божества *Бута* - *божественной* чаши любви.

Влюбленный, кому была вручена во сне бута, просыпается, ведет себя странно, вызывает удивление, тревогу у окружающих своими необычными действиями и поведением. Во многих дастанах показывается, что когда он просыпается, идет пена изо рта, полностью меняется цвет лица, даже изменяется внешний вид и он превращается в рослого, красивого парня. А иногда он молчит, не говорит, или же говоря «если я расскажу о своей боли, мой язык истлеет угольком, скажу сазом», берет саз в руки, импровизирует стихи – гошма и герайлы. В своих стихах называет имя девушки (пери, красавицы), которая во сне была отдана ему, как бута.

Изыявляет, что приходится отправиться в путешествие в ее город, страну. Сколько бы ни старались родители, знакомые, близкие и родственники помещать этой поездке, сколько бы ни говорили о возможных опасностях и бедствиях, несчастях, не могли уговорить его. Потому что уже получивший бута герой является влюбленным в правду. Он отправляется в путь, доверяя своему хозяину, выдавшему ему *Буту - божественную чашу любви*. Вернее, он уже вынужден отправиться в это путешествие. Взамен выпитого им вина любви он обязан выполнить условия буты.

Например, герой дастана «Ашук Гариб» Расул берет саз в руки и говорит маме:

*«...Брал в руки перламутровый саз
Судьба начертила мне такую участь;
Во сне увидел сероглазую,
Мать, я должен поехать в Тифлис.*

Мать обнимает сына за шею, настойчиво просит его: «Сын, зачем тебе поехать в Тифлис? Не оставляй нас со слезами на глазах, вечно горящими». Расул ответил:

- Мать родная, у меня нет силы оставаться. Я должен поехать» [1, с. 12-13].

Можно сказать, что в большинстве любовных дастанов до XIX-XX века эта традиционность была сохранена. Здесь, просто может ярко бросаться в глаза некоторые различия в мотивах и классификация событий, приключений с точки зрения многообразности, богатства. Однако в подавляющем большинстве классических любовных дастанов наблюдается своего рода сходство, аналогия, традиционность по теме, построению сюжета и композиции, началу дастана и завершении событий. А это, в свою очередь, исходит от того, что до недавнего времени ашугское искусство имело свои специфические закономерности. Этот древний вид искусства создан на основании отношений устада (мастера) и ученика, развивался, перешагнул через века. И каждый ученик получал уроки только у своего устада, формировался, набирая опыт за счет его знаний, развивался, как достойный преемник предшественника. И каждый, кто учился ашугскому искусству, был обязан в целом изучать наследие предшественника. В противном случае, ашугское искусство не могло быть передано по наследованию. Естественно, что и этот уstad был

продолжателем другого великого устада, творившего до него. Значит, нововведения в этом виде искусства могло быть возможным только за счет силы природного таланта самого ученика. Сколько бы он не творил, создавал новые произведения, этого не было достаточным для выхода за границы традиционности, представления новых концепций в этом искусстве.

В целом, ашугское искусство, в частности, эпическое творчество – это такая область устной народной литературы, что здесь выход за границы традиционности, склонность к новизне, всегда имели слабые корни. Приводить созданные в XIX-XX веках любовные (в том числе героические) дастаны в качестве примера, будет достаточным для обоснования наших мыслей. Однако обогащение, пестрение событий и приключений с условием сохранения традиционности, стало фактором, положительно воздействующим на качество. А в связи с возникновением традиционной истории любви, другими словами, постановкой проблемы и разработкой, развитием и решением поставленной проблемы - темы по сюжетной линии в большинстве классических любовных дастанов, можно сказать, что в целом, принадлежащие устному народному творчеству художественность, поэтичность, образность были основными творческими условиями классических любовных дастанов, созданных в средних веках. Развязка событий, составляющих их сюжетную линию и композицию, первый этап линии развития в большинстве дастанов составляют тождественность, являются весьма похожими друг на друга.

Например, мотив бездетности, переполнение богатства отца героя, который родится в будущем, но его горе по неимению сына-наследника, который после смерти отца станет хозяином его очага-владений-богатства... Наконец, вопросы о том, что Бог подарил ему ребенка в результате раздачи большей части (в большинстве случаев две трети) своего богатства неимушим после долгих раздумий, советов, составляют начало этих дастанов. Напомним, что корни и этой экспозиции уходят в самые древние времена.

«Традиционный сюжет о бездетности-дарение ребенка героям при помощи усилий «раздающих подарков дервишей», существовал в народном творчестве еще задолго до средних век. История любви между подаренными детьми - обычно девушками и парнями в последующих этапах составляли основную сюжетную линию любовных дастанов» [2, с. 127].

В качестве примера можно приводит такие дастаны, как «Асли и Керем», «Гурбани», «Тахир и Зохра», «Альхан и Пери», «Шах Исмаил и Гюльзар», «Шахри и Мехри», в которых сюжетную линию составляют такие проблемы бездетности, дети, рожденные за счет подаяний, пожертвований, вручение им буты (в большинстве случаев, как парень, так и девушка, как и отмечено в цитате, являются подаренными детьми и они оба отдаются друг другу бута со стороны божественной силы) и превращение их в влюбленных в правду. Например, обратим внимание на вопрос дарения ребенка дервишем за счет пожертвований в дастане «Шах Исмаил и Гюльзар»: «Устады рассказывают, что в городе Гандахаре жил падишах по имени Адиль. Он был настолько богат, что если моря стали чернилами, в леса ручкой, было бы невозможным вычислить его богатство. Однажды падишах Адиль позвал цирюльника, чтобы подстричься. Цирюльник был неопытным, побрил голову падишаха, волосы падали на его грудь. Падишах увидел седые волосы, горько вздохнул. Ему стало ясно, что проживает последние дни жизни. В тот же миг позвал визиря. Как только пришел визирь, падишах сказал ему:

–Визирь, ты сам знаешь, насколько я богат. Дни мои сочтены, приближаюсь к могиле. У меня нет ребенка, который после моей смерти стал бы хозяином всего моего богатства и зажег бы свет в моем доме. Что ты посоветуешь мне?

Визирь сказал:

–Пожертвуй, раздели свое богатство на три части. Две части раздавай неимущим, может тогда у тебя родится ребенок» [4, с. 139].

Таким образом, падишах Адиль прислушивается к советам визиря. Однажды к нему приходит дервиш и дает ему яблоко. После того, как падишах съел яблоко вместе со своей женой, у него рождается ребенок».

Здесь некоторые моменты привлекают внимание своей оригинальностью. В первую очередь, в постановке проблемы были использованы совершенно другие точки зрения. Несмотря на то, что вопросы вызова падишахом цирюльника, падения волос на грудь из-за неопытности цирюльника, создают эффект словотворения, продления сути, в самом способе такого построения сюжета и композиционного начала имеется определенная оригинальность и своеобразность.

Помимо всего прочего, общая традиционность опять была сохранена. В большинстве классических любовных дастанов проблема бездетности богатейшего отца, властелина, раздача им большей части своего богатства неимущим, дарение раздающим дервишом яблока, рождение сына после того, как падишах и его жена съели по половине яблока, далее вручение тому сыну буты, столкновение с сотнями неприятностями ради воссоединения с любимой и другие подобные процессы, можно сказать, что аналогичны по характеру.

Однако, как и указано выше, эту традиционность и аналогичность, идентичность начала сюжетов нельзя принимать, как повторение дастанов, разжевывание темы. Несмотря на все сходства, традиционность, каждый дастан отличается, как богатством, многообразием событий и приключений, характером проблем, с которыми сталкиваются герои, так и характером страданий, которых приходилось терпеть им ради любви, бед, перенесенных ими по всей сюжетной линии, при этом в самой традиционной постановке проблемы в начале, как и было указано в вышеуказанном примере, чувствуется разность, специфичность. Например, сравним начало самого широко распространенного среди народа и одного из самых любимых дастанов «Асли и Керем» и сюжетную схожесть в начале дастана «Гурбани».

Пример из дастана «Асли и Керем»: «...У Зияд хана не было детей, чтобы стать хозяином всего богатства после его смерти. Он всегда горевал из-за этого; ни сердце открывалось, ни лицо смеялось.

У Зияд хана был один безжалостный визирь по имени Гара кешиш. Как говорится, вода потечет, свою яму найдет; и у этого визиря не было детей.

Однажды Зияд хан сидел в саду Гара кешиша. Они говорили о прошлом, будущем. Зияд хан говорил:

- Гара кешиш, ни у меня, ни у тебя нет детей. После нашей смерти некому зажечь наш свет. Давай раздадим еду беднякам, подадим милостыню, может Аллах и нам даст ребенка; в то же время договоримся заранее.

Кешиш сказал:

Лишь бы родился ребенок, я согласен на любые условия.

Зияд хан сказал:

- Если у меня родиться дочка, а у тебя –сын, я отдам свою дочь за твоего сына; нет, если у тебя родится дочь, у меня- сын, ты отдашь свою дочь за моего сына.

Кешиш согласился. Дали обещание друг другу и каждый отправился в свою комнату.

На следующий день Зияд хан, всенародно возгласив, собрал население – бедняков Гянджи в одно место. Покормил голодных, насытил нуждающихся, раздал деньги неимущим.

Как говорят, народ сказа, сбудется. Молитва народа была принята. Через девять месяцев девять дней девять часов у Зияд хана родился сын, а у Гара Кешиша родилась дочь. Зияд хан собрал всех придворных и устроил веселье. Мальчика назвали Махмуд, а девочку – Марьям. Детей поручили няням» [3, с. 4-5].

Как видно из примера, в дастане «Асли и Керем» обладателем несметного богатства и полномочий является сам Зияд-хан, и он все время страдает из-за бездетности. Раздавая свое богатство бедным и нищим, утоляя их голод, просит Всевышнего о даровании потомства не только ему самому, но и его визирю Каракешишу. Они дают друг другу обет. Дети, еще не родившись на свет, становятся друг другу сужеными. Но, несмотря на то, что в другом знаменитом дастане о любви - «Гурбани» ситуация - постановка проблемы по смыслу аналогична, по форме достаточно отличается. Чтобы наглядно увидеть данную разницу, обратимся вновь к примеру: «Мастера сказывали, что между главным Худаферинским мостом и Аразо-Курским узлом, вдоль Араза проживало семьсот семьдесят два дома. Среди них было много беков, бейзаде. Но все они подчинялись Гусейналы-хану. Гусейналы-хан был очень состоятельным, богатым ханом. У Гусейналы-хана был родной по отцу и матери брат Мирзалы-хан, который был очень мягкосердечным человеком. Наследников у него не было. Братья жили вместе, пока их отец был жив. Как только отец их умер, Гусейналы хан, уверенный в поддержке своих сыновей, выставил из дома своего брата Мирзалы хана. Из состояния отца он не дал Мирзалы хану даже ни курицы. Как ни старался Мирзалы хан, ничего у него не получалось. Наконец, он уединился в своей жалкой лачуге.

Однажды позвал Мирзалы хан свою жену и говорит ей:

- Жена, все это приключилось с нами потому, что у нас нет потомства, опоры и помощи. Говорят, людская молитва принимается. Возьми жертвенное животное, пойдем на святое

место, раздадим там милостыню, зарежем жертвенное животное, раздадим сиротам и нищим, может, у нас родится наследник...

На следующий день Мирзалы хан, взяв добротное жертвенное животное, отправился к святому месту. Он раздал милостыню, зарезав животное, принес его в жертву. Всевышний принял их жертву. Спустя некоторое время у Мирзалы хана родился сын, по красоте сравнимый с молодым месяцем. Мирзалы хан получил весточку. Он накормил животы голодных, одел-обул голых и босых. Захотели они дать имя ребенку.

Один мудрый старец предложил:

- Я назову мальчика. Назову его Гурбани. Потому что нашли вы его из-за пожертвования» [3, с. 124].

Из приведенного нами примера видно, что наряду с традиционностью, одинаковой общей темой, в дастанах также присутствуют и оттенки оригинальности, различия. А это в творчестве дастана требует от мастера-ашуга чрезвычайно большого таланта, опыта, сильного воображения, способности к гибкому мышлению.

Если внимательно просмотреть наши классические дастаны о любви, созданные в средние века, то в большинстве из них мы увидим профессионализм, оригинальность, то есть, особое значение, придаваемое качеству. На самом деле, во многих наших классических дастанах о любви начало, источник темы, первоначальные этапы развития, постановка проблемы и сюжетные линии по смыслу очень похожи. Но оттенки развития событий придают им разнообразие и красоту, и это чрезвычайно интересно для аудитории слушателей.

Отметим, что во вступлении любовных дастанов последовательно располагаются три уstadнаме. Несмотря на то, что эти уstadнаме, на первый взгляд, не соответствуют теме дастана, не передаются устами героя, о котором пойдет речь, на самом деле в произведении они носят определенный вступительный характер и сообщают о смысле предстоящих событий. Мы считаем, что в дастане связь уstadнаме с темой, указание ими хотя бы на приблизительное направление, в котором будут развиваться события, на концовку этих событий – это одно из важных условий. В некоторых дастанах несоблюдение данной закономерности следует принимать как слабую черту их создателей, составителей или же, как искажение данных произведений. Отметим, что в связи с этим вопросом следующее

заключение доктора филологических наук, профессора Физули Баята в частности, обращает на себя внимание: «Устаднаме... хоть и непосредственно не связаны с темой дастана, но перекликаются напрямую с его направлением, идеологическим течением» [2, с. 307].

Одним из основных условий сохранения традиционности в творчестве дастана является постановка вышеуказанного вопроса в центр внимания. Данная традиция сохранена в большинстве наших классических совершенных дастанах о любви. Для обоснования нашей мысли еще раз обратимся к дастану «Асли и Керем». В третьей части первого устаднаме во вступлении дастана говорится:

*Из своего стада замыслишь ты обязательную жертву,
Из шерсти своих животных соткешь ты шаль и оденешь,
Из плодов возвращенного тобой сада вкусишь,
Из чужого сада айву, гранаты ненадобно вкушать [3, с. 3].*

Обратим внимание на четвертую часть третьего устаднаме:

*Знай, не сойдутся правда и кривда
Не сольются вместе кипящие,
Блаженное телу душе не блаженно
Запретный ломоть сладок не будет [3, с. 4].*

Выяснилось, что Керем - из уммы Мухаммеда, а Асли - христианка. «Как видно из содержания дастана, тарса, то есть, Керем, влюбившийся в армянскую девушку, в результате вражды священника с мусульманами и тюрками, оказывается в разлуке от Асли» [3, с. 308]. В целом, в любовных дастанах божественная любовь, любовь в истину пропагандируется, несмотря на различие религий и национальную принадлежность. А в дастане «Асли и Керем», с одной стороны, эта традиционная концепция сохраняется, но с другой стороны, в устаднаме, имеющих во вступлении к дастану, указанием на участь Керема выдвигается на передний план национальная и религиозная приверженность. В указанном нами примере первого устаднаме утверждается народная поговорка «убойся мира, хватайся за хромого». А в примере, приведенном из третьего устаднаме, тема религии выпячивается фразой «Запретный ломоть сладок не будет», отрицательно оценивается возжелание Керемом «куска»,

запрещенного Всевышним (армянской девушки Асли, принадлежащей к христианской религии), и подчеркивается, что его горькая участь является следствием его собственных грехов.

Однако, в соблюдении классических традиций, в ходе развития дастана ни в одном месте не ощущается крен в сторону национальной и религиозной приверженности.

Восхваляется влюбленность в истину, божественная страсть, чистая любовь. Все препятствия на пути к этой любви, религиозные и национальные причины, создающие преграды, отрицательно оцениваются тонким выражением гнева и рождают чувство сожаления.

Любовь, изображенная в дастане «Асли и Керем», естественно, является традиционной любовью. Устаднаме, заменяющие вступление, постановка в начале произведения проблемы отсутствия детей у знатного, родовитого богача и его визиря, их разговор между собой, обет, решение, раздача бедным и нищим милостыни, еды, утоление голода бедняков, одновременное появление у обоих детей после обета, данному богу, – все это сохраняет закономерность, присущую большинству наших классических дастанов. Помимо этого, также соответствует традиции в сюжете любовь девушки и юноши, которые появляются на свет после данных их родителями, а точнее, отцами обетов и пожертвований, а также дарение молодыми друг другу буты (бутона). Но наряду с традиционностью, тема любви в дастане по степени разработанности обладает также и оригинальностью. Здесь сохранена общая традиционная закономерность. Однако нельзя не заметить и специфические особенности построения сюжета и композиции каждого дастана.

Азербайджанские классические любовные дастаны отличают друг от друга, придают им красочность и своеобразие такие разнообразные сюжеты, как проблема бездетности, буты, предоставление буты девушке и юноше, рожденным в результате данных обетов и милостыни, или предоставление рожденным в награду Всевышнего юношей другой девушке буты, тема суженых, родственных связей и т.д. Например, в некоторых из них повелитель героя, который предоставляет буту, стоит за ним, охраняет его от всех бед, защищает его, спасает от огня. Наконец, приверженец справедливости воссоединяется со своей любовью, и далее появляется мастер-ашуг, который завершает дастан песенным благословением. В качестве примера к такого рода

классическим любовным дастанам можно привести «Гурбани», «Ашиг Гериб», «Аббас и Гюльгяз», «Месум» и др. Эти дастаны, сюжетная линия которых построена, в основном, на буге, носят также религиозно-мистический характер. Как было отмечено, после предоставления герою буги, за счет ее силы он побеждает во всех противостояниях и битвах. Юный герой, получивший во сне бугу и превратившийся во влюбленного в Истину, не видит ничего, кроме Истины, говорит словами Истины и в любое мгновение готов пожертвовать своей жизнью во имя Истины [2, с. 266]. Получивший бугу влюбленный в одно мгновение меняется, совершенствуется, становится мудрым, цельным. В его жизни происходит основательный поворот.

«Еще одним элементом, указывающим на символ цельности буги в дастане, является одновременное озарение юноши и девушки... Буга, в одиночку не способная выразить цельность, после воссоединения превращается в функционально-семантический знак вечного, изначального бытия» [2, с. 26].

В статье были выдвинуты новые научно-теоретические взгляды в вопросах создания и развития классических любовных дастанов на основании традиционных мотивов, изучения особенностей художественного мастерства и в других вопросах.

В статье тщательно изучены влияние классических любовных дастанов на созданные впоследствии дастаны, их некоторые схожие и различные черты, в том числе проблемы продолжения, а иногда прекращения наследственных связей.

Литература

1. Азербайджанские дастаны: в 5 томах. – Т. III. – Баку: Лидер, 2005.
2. Баят Ф. Уроки фольклора. – Баку: Наука и образование, 2012.
3. Народные дастаны. – Т. I. – Баку: Азгосиздат, 1961.
4. Народные дастаны. – Т. II. – Баку: Азгосиздат, 1961.
5. Набиев А. Азербайджанские народные дастаны. – Баку: Язычы, 1981.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ПОКРОЯ ТРАДИЦИОННОЙ ТАТАРСКОЙ ПОЯСНОЙ ОДЕЖДЫ КОНЕЦ XIX -НАЧАЛО XX вв.

*Чубукова Л.С.
Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

Штаны (ыштан) относятся к древней части нижней поясной одежды татар, просуществовали они многие столетия, но сейчас их можно увидеть только как редкие артефакты, хранящиеся в фондах центральных и региональных музеев. Самое крупное их собрание находится в Национальном музее Республики Татарстан [5] Российском этнографическом музее Санкт-Петербурга. Конец XIX начало XX вв. в истории стал переломным периодом, расставания с прошлыми традициями в татарской одежде. Штаны татарского покроя заменили брюками европейского образца. Их шили с боковыми карманами, на поясе, спереди на застежке. Но многочисленные материалы собранные о традиционной татарской поясной одежде, получившие в этнографической литературе название <штаны с широким шагом> сохранились в историко-этнографических работах ученых: Н.Воробьева и Г.Хасамутдинова, Н.Гаген-Торн, М.Завьяловой, Карл Фукса, Р.Мухамедовой, А.Морозовой, М.Сазоновой, С.Сусловой, А.Черных.

Штаны шили из полотна, вытканного на ручном домашнем ткацком стане, простым полотняным переплетением из льняной (житен) или конопляной (киндер)пряжи [15, ст. 18, Карта №2; 21, ст. 42.]. Холст вытканый на таком старинном примитивном ткацком стане имел только узкую ширину 30-50см. [1, ст. 23, ст. 117, 361; 15, ст. 86-87, 92].

Покрой одежды, это приспособление материала к форме тела, тесно связан с шириной ткани. В этнографическое время, широко использовались простейшие и практичные приемы: шитье из отдельных прямых или частью раскошенных кусков. Преобладание швов, идущих по прямой нитке, полное использование ткани, чтобы после кроя не оставалось ни одного кусочка. Вся ткань разрезалась с тем учетом, чтобы кусок, срезанный с одного места, оказался пришитым к другому [16, ст. 58]. Штаны у татар сшивались из 3 прямоугольных частей- двух штанин и вставки между ними. Штанины (балак) делались длиной до щиколоток.

Кроились они из куска ткани длиной в длину штанов и шириной точки ткани (30 – 50 см.). Сложив этот кусок вдвое, к нему пришивались клинья, начинавшиеся снизу у самого конца, увеличивая ширину штанов и не доходившие до верха, между двух штанин пришивалась прямоугольная вставка - мотня. Благодаря этому прямоугольнику шаг получался очень широким, поэтому название < штаны с широким шагом >.

Верхняя часть штанов (штан тебе) была сравнительно очень короткой, так что татарские штаны укреплялись не на талии, а на бедрах. Край верха отгибался наружу и подшивался широким рубцом, служивший для продевания шнура – завязки гашника (ычкара), посредством которой верх штанов стягивался и поддерживал штаны при ношении. Шнур делался длинным и в отверстие (бэрме) находящейся спереди, вытягивалась петля, которая завязывалась специальным узлом. Никаких разрезов у штанов не делалось, не было и карманов [4, ст. 225-227]. Чертеж №1.

«Такой покрой удачно найденный, приспособленный к бытовым привычкам и к климату, не менялся веками. Единство покроев должно рассматривается как черта архаическая, и общие для обоих полов формы следует считать наиболее древними. Покрой рассматриваем в целом без подразделения на женскую и мужскую» [16, ст. 78]. Мужских штанов было два вида: нижний и верхний, отличавшийся только по материалу, а не крою. Нижние штаны шили из легкой ткани, преимущественно светлых тонов, а верхние из более темной, грубой крашеной ткани.

Окраска ниток производилась красителями растительного происхождения. Самый распространенный цвет синий «индиго», его название связано с употреблением краски, получаемой из травянистого растения, растущего большими плантациями в Индии [15, ст. 73-75, карта №8, 9]. Волге была широкой торговой дорогой, а на берегах ее процветало Булгарское государство, позже Казанское ханство и налаженная культурная и торговая связь с Ираном, Китаем, Индией, Средней Азией и другими Азиатскими странами не прекращалась на протяжении веков. Красные ткани также пользовались спросом, красили корнями травы подмаренник. Окрашивание был процесс очень трудоемкий и долгий. Вот как описывает Спрыгина Н.И [17, ст. 10] процесс краски. Стебли травы плауна (что бы ткань не линяла) сушили, толкли, просеивали, заливали квасом, в который опускали железные предметы и

морили в кувшине на печи 4 дня. Одновременно в другой посуде клали в квас, с опущенными в него железными предметами, высушенный, истолченный подмаренник, в количестве пригоршни на пасму пряжи, морили неделю. Настой плауна, вынув железо, морили на 3 дня печи. Затем пряжу вынимали, встряхивали. Далее, вынимали железо из настоя с подмаренником, опускали пряжу, вынутую из настоя плауна и ставили на печь на 3 дня. Сняв горшок с печи, пряжу с настоем подмаренника покрывали сверху куском холста и горшок ставили в истопленную печь. Вынув из печи и плотно закрыв, горшок ставили на некоторое время на шесток, затем пряжу вынимали и просушивали в нежарком месте, чтобы не сделалась жесткой.

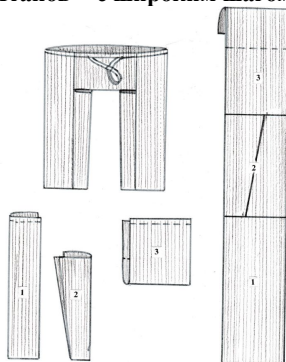
Наряду с однотонной крашениной была распространена ткань пестрядь (цветная с продольным рисунком в полоску). Имелось огромное количество вариантов чередования полос, и в каждом районе производящем такие ткани, проявлялся определенный стиль, особое искусство. Можно предположительно говорить о том, что в полосатых узорах данного типа ткани традиционные приемы орнаментации вырабатывались в течение многих веков. Домотканые ткани отличались очень тонким и изысканным цветовым колоритом, светло зеленый, неяркий синий, приглушенный терракотово-красный, лимонно-желтый. Это объясняется применением растительных красителей, дающих спокойную, неяркую гамму цветов. При не очень широкой палитре красок (синяя, красная, желтая, белая, черная) ткачихи умели создать ткани с самой разнообразной цветовой гармонией за счет чередования полос. Штаны, шитые из ткани в полоску, была распространена на всей территории расселения татар в Волго-Уральского региона [15, ст. 73-74, карта №9]. В начале XX в. появляются химические анилиновые красители и гамма цветов значительно расширяется, изменяется колорит, становится более ярким, насыщенным.

Историко-этнографические тесные связи народов Поволжья и Урала ведут свое начало с незапамятных времен. Кроме того, длительные взаимоотношения, схожие этапы развития и природные условия повлияли на общие черты в одежде. Четко прослеживаются покрой штанов, который давал одинаковый результат: штаны получались широкими вверху, две штанины и вставка между ними (мотня). Форма и размер мотни могла меняться, зависела от приспособления к производственным

надобностям и географии, то ромбовидная, вытянутый клин, прямоугольник, трапеция, но общий вид штанов сохранялся. Шили их из ткани домашнего производства, узкой ширины, верхний край отгибался на лицевую сторону и крепился завязкой гашником. Носили штаны одинаковые обоих полов и возрастов многие народы: удмурты (штан) [2, ст. 91], мордва-мокша (понкст) [17, ст. 19], башкиры (салбар) [13, ст. 141], чувашаи (йем).

В Средней Азии, как и во всем исламском мире, штаны являлись обязательным видом поясной одежды. Они считались настолько необходимыми элементами костюма как мужчин, так и женщин, что в широком употреблении бытовал второй термин - лозим (нужный, необходимый). Последний, в некоторых районах, вытеснял из употребления собственное название данного предмета: [16, ст. 58-62] узбеки (иштон) [18, ст. 94], туркмены (жалбар) [12, ст. 44] казахи (далбал) [10, ст.126], татжики (эзор) [14, ст. 149]. Общие схожие черты покроя штанов прослеживаются и у населения этого края, что указывает на очень древние связи с народами Поволжья и Урала.

Реконструкция покроя традиционных татарских Штанов < с широким шагом >



Штаны: 1.штанины(2шт) 2.клинья(4шт) 3.монта(1шт) 4.ткань

Чертеж №1

Литература

1. Белицер В.Н. Народная одежда мордвы. – М.: Народы мира, 1973. – С. 23.
2. Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов. Материалы к этногенезу. – М.: Академия наук СССР, 1951. – С. 91.
3. Воробьев Н.И., Хасамутдинов Г.М. Татары среднего Поволжья и Приуралья. – М.: Наука, 1967. – С. 121.

4. Воробьев Н.И. Казанские татары (Этнографическое исследование культуры дооктябрьского периода). – Казань, 1953. – С. 361, С. 225-227. Рисунок 1.
5. Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья. – Чебоксары, 1960. – С. 121-124.
6. Завьялова М.К. Татарский костюм. – Казань: Заман, Фонд Туран, 1996. – С. 20, 58.
7. Записано Чубуковой Л.С. Национальный музей Республики Татарстан. Артефакты, традиционные татарские штаны <с широким шагом> НМ РТ № 13649 ВТЭ тат-174, НМ РТ №13639-2 ВТЭ тат-854, НМ РТ №14091 ВТЭ тат 859. ГМ РТ № 13645-2 ВТЭ тат-856, Казань. 2013.
8. Карл Фукс. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. – Казань, 1844. – С. 27.
9. Калашникова Н.М. Этно Джинс. РЭМ. – СПб., 2003.
10. Люшкевич Ф.Д. Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1989. – С. 126.
11. Мухомедова Р.Г. Татарская народная одежда. – Казань: Татарское книжное издательство, 1997. – С. 13-14.
12. Морозова А.С. Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. Традиционная одежда туркмен. – М.: Наука, 1989. – С. 44.
13. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. – М.: Академия наук СССР, 1955. – С. 141.
14. Рассудова Р.Я. Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (19-20 вв.). – М.: Наука, 1989. – С. 149.
15. Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала. – Казань: ИЯЛИ им. Ибрагимова АНР, 1996. – С. 18. Карта №2, С. 86-87, 92, С. 73-75. Карта №8, С. 73-74. Карта №9.
16. Сухорева О.Л. История Среднеазиатского костюма. – М.: Наука, 1982. – С. 58, С. 78, С. 58-62.
17. Спрыгина Н.И. Народная одежда мордвы. – М.: Наука. Народы мира, 1973. – С. 10, 19.
18. Сазонова М.В. Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. Женский костюм Хорезма. – М.: Наука, 1989. – С. 94.
19. Сулова С.В. Тартарика. Этнография. – Казань-Москва: Институт истории им. Марджани АН РТ МК РТ, 2008. – С. 477-478.
20. Черных А.В. Народы Пермского края (История и Этнография). – Пермь: Пушка, 2011. – С. 240.
21. Халиков Н.А. Хозяйство Татар Поволжья и Урала. – Казань, 1995. – С. 42.

ИСКУССТВО ВЫШИВКИ ТАТАР САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ИЮНЕ-ИЮЛЕ 2014 ГОДА)

Шкляева Л. М.

*Институт языка, литературы
и искусства им. Г. Ибрагимова, Казань*

а десятидневный экспедиционный период были обследованы двенадцать деревень и сельских поселений Самарской области, где проживают татары. Семь исследованных селений находятся в Похвистневском районе, четыре – располагаются в Камышлинском, одна деревня относится к Клявлинскому району. Изучалось декоративно-прикладное искусство различных субэтнических групп: казанских татар, кряшен и мишарей. В том числе велось собирание образцов вышивки из частных коллекций и музейных собраний¹. Известный исследователь народного творчества казанских татар П.М. Дульский [6; 7] был первым искусствоведом, который описал многоцветную тамбурную вышивку, представляющую большой художественный интерес [11, с. 15]. Затем исследование продолжили Ф.Валеев [1; 2], Г.Валеева-Сулейманова [3], Ф.Гулова и др. Наши изыскания дополняют общую картину развития татарской вышивки, описывая особенности художественного творчества мастериц Самарской области.

На территориях, относящихся в настоящее время к Самарской области, предки современных проживающих там татар стали массово расселяться с середины XVI века [8]. На новых местах они обустроивали свой быт согласно обычаям покинутой родины², продолжая оформлять интерьер дома домотканым и вышитым текстилем. Сохранялась специфика приемов вышивки, связанная с выразительными средствами декора, который согласно эстетическим представлениям мастериц, был не столько украшением, сколько оберегом. До сих пор в татарских селах Самарской области находит применение традиционная вышивка, которая придает изделиям этническое своеобразие.

¹Музей города Похвистнево, музей клуба д. Старая Мочалеевка, школьный музей д. Старая Мочалеевка, школьный музей Старое Ермаково, клубный музей села Назаровка

²После завоевания Казанского края войсками Ивана Грозного.

Искусство вышивки у Самарских татар развивалось как домашнее ремесло. В XIX веке в некоторых деревнях оно приобрело промысловый характер [8]. Этот вид художественного творчества оставался популярным и массовым до середины XX века, за исключением золотной вышивки кряшенских суреке¹, которая утратила в начале столетия². Повсеместно вышивали кручеными шерстяными и хлопчатобумажными нитями, а так же нитями мулине, применяли гарус [9]. Владели различными техническими приёмами швов: тамбур, стебельчатый, настил, крест, мережка и др. Бытовала разновидность старинного шва тамбур – «косичкой», выполненный тонким металлическим крючком³. Для основы вышивки использовались ткани разных цветов. Часто в праздничные полотенца вшивались цветные вставки, фоном орнаментального декора служил красный или бордовый оттенки, реже синий, зелёный или фиолетовый. Вышивка фартуков велась по белому, жёлтому⁴ или чёрному⁵ материалам. Сохранилось много вышитых намазлыков (ковриков для молитвы у мусульман) из белой ткани, где тамбуром «үрелгән сабак» обозначены лишь контурные линии узора. Предпочтение отдавалось ассиметричной композиции растительного орнамента, избегающего реальной конкретизации цветочных форм. Можно отметить распространение плавных, мягких очертаний фигур. Часто использовалось изображение концентрических кругов. Не сохранились имена многих вышивальщиц, но берегутся их изделия. Например, в экспозиции школьного музея Старого Ермаково (казанских татар), о чем поведала Роза Маслахова: «Деревенские бабушки говорили, что каждая невеста должна была приготовить 12 изделий для оформления домашнего интерьера. Некоторые из вещей приданого XIX века, искусно вышитые тамбуром безымянными мастерицами, представлены на нашей выставке:

¹Женский головной убор кряшен деревни Назаровка.

²Веселова Ульяна Ильинишна, 1959 г.р. Адрес: ул. Заречная, дом 6.

Показала собрание музея местного клуба, где хранятся три «сурэксэ» XIX века. Узоры на них золотными нитями вышивала мастерица Аксинья. Размеры самого старинного из трёх – 24х4,5; два других идентичны - 26х6 .

³В д. Нугайка сохранился намазлык Ибатуллиной Хамиды Галибутдиновны, 1936 г.р.

⁴В д. Новая Мочалеевка сохранился намазлык начала XX века мастерицы Мафтухи.

⁵В д. Старое Ермаково (каз. тат.) сохранился чёрный сатиновый фартук вышитый ярким тамбуром мастерицей Фартдиновой Миннжихан.

скатерть (190x25), фрагменты полотенец (150x60) и (160x60), фартук с нагрудником (110x120), фартук без нагрудника (100x200), «накидушка» (50x50). Все они, как было принято в деревне, украшены цветочками, листочками и стебельками». Демонстрируется вышивка и в других музеях. Так в клубном музее деревни Старая Мочалеевка (татар-мишарей) есть два праздничных полотенца (185x2x65и185x2x85) Биктимировых Лилии и Рамиля и семьи Сапуковых Х.С. и Ф.З. Изделия традиционно декорированы вставками из красного материала (75x65 и 85x85), украшенными растительным орнаментом. В экспозиции представлена вышивка гладью «циккэн яулык», предназначенная для оформления стены между окнами, работы Аклимы Сулеймановой, 1939г.р. Вместо картин стены деревенских домов украшались вышивкой прямоугольных форм разных размеров. Часть из них хранится в музейных коллекциях, часть - находится в собственности семей сельчан.

Вниманию посетителей мочалеевского музея школы тоже предлагаются образцы вышитых изделий. На праздничных полотенцах (355x56) местные мастерицы вышивали парные цветочные узоры, по четыре, по шесть раппортов. До 1990-х годов в деревне было принято отделять кровать молодых занавесом (его вышивала невеста в своё приданое)¹, затем появились другие возможности. Одно из таких изделий (119x35), вышитое гладью находится в экспозиции музея. В Новой Мочалеевке есть семья, владеющая редким экземпляром «Кулэк яулык» - небольшим по размеру покрывалом XIX века, которым во время свадьбы украшали гриву коня, а в случае смерти хозяина клали на грудь покойного. На алой ткани изделия белые контурные линии тамбура изображают сложную композицию. В её центре располагается восьмилучевой круг, лучи завихрены по часовой стрелке. Фрагментарно располагаются стилизованные волны. Четыре крупных цветочных раппорта украшают каждую сторону изделия.

В деревне Красный мост (каз. татары) в семье Ибрагимовых в частном хранении находятся праздничные вышитые полотенца «Бит яулык», которыми награждали Мудариса Ибрагимова, 1938²г.р. побеждавшего в состязаниях по борьбе на сабантуях. Его.

¹По словам Иваевой Равзы Хайбрахмановны, 1965 г.р. Адрес: ул. Г.Тукая, дом 6, кв. 2.

²Адрес: Красный мост, ул. Центральная, дом 18.

Он продемонстрировал то, что у него осталось, т.к. большую часть - раздарил. Традиционно такие полотенца были белого цвета, они декорировались вставками кумача. Красный фон украшался вышитым орнаментом. Композиция состояла из четырёх раппортов. На вопрос: «Почему по парам четыре раппорта на узоре?», ответила жена Мудариса: «Чтобы парами жили». В коллекцию М.Ибрагимова вошли два обрядовых полотенца (372x70; декоративная вставка 60x70), для помолвки и последующего украшения стен дома. Вышивка «энэ чигү» выполнена на красном фоне крючком, шерстяными нитями, она полихромна и состоит из четырёх одинаковых раппортов. Узор носит растительный характер. Одноцветная вышивка другого полотенца выполнена белыми х/б нитями тамбурным швом. Изображение создаётся только контуром. Даны растительные мотивы: листья, стебли, цветы. Вышивка расположена на красной ткани размером -73x60, размеры изделия – 476x67.

Аклия Субеева, 1952 г.р.¹ продемонстрировала праздничные полотенца, которые в Али ауле и в Нугайке (каз. татары) называются «бит яуллык», в Н-Мансуркино (татары-мишаре) называются «сёлге». Аклия рассказала, что существовало поверье: «Чем длиннее полотенце, тем длиннее жизнь». Полотенце (340x60), изготовленное в 1916 году мастерицей Гафуровой Нурлахаят Кабировной отмечено самобытностью. Полихромный узор вышит хлопчатобумажными нитями розового, фиолетового, жёлтого, коричневого, белого, голубого и чёрного цветов. Нити выкрашивались вручную, химическими покупными красителями. Вышивка исполнялась не иглой, а специальным металлическим крючком - «ыргаклы энэ» на «киерге» пяльцах, шов получался в виде косички. Узор состоит из двух рядов стилизованных цветов по три раппорта в ряд. Нечётное их число Аклия Субеева объясняет тем, что число три предполагает дальнейшее прибавление, от двух родителей, т.е. – это символизирует будущих детей семьи. Следующее, более позднее полотенце, 1970 годов, содержит в декоре четыре раппорта из цветов. На это Аклия сказала, что это не в традиции их деревни.

С середины XX столетия начался процесс угасания вышивального искусства. Свои коррективы внесли годы войны²,

¹Адрес: д.Новое Мансуркино, ул. Колхозная, 44

²Великая Отечественная Война 1941-1945гг.

когда все силы уходили на поддержание фронта и выживание. Затем женщины всё больше ориентировались на городскую моду и покупные изделия общеевропейских образцов. Однако, даже в начале XXI века в деревнях ощутима потребность в нарядных вышитых изделиях, сопровождающих обряды и украшающих интерьер. В настоящее время в деревнях татар Самарской области есть искусные вышивальщицы, работа которых пользуется спросом не только односельчан, но и за пределами их мест проживания. В основном покупают «бит яулык» - «полотенце невесты», его вручают сватам в знак согласия, затем оно украшает стену дома жениха до свадьбы и после, а во время Сабантуя (праздник весеннего сева) вручается победителю состязаний. Чаще всего вышивают в технике гладь, нитями мулине. Для основы используют различные материалы из растительного и синтетического волокон. Вышивка производится на белой и однотонных цветных тканях. Распространение получил цветочный орнамент, включающий изображения реальных средневожских полевых и садовых растений соединённых в букетах. Изделия украшают три-четыре крупных раппорта.

Нами зафиксированы данные о вышивальщицах многих деревень, которые мы посетили во время экспедиции. Одна из них - Фатима Вакказова, 1941 г.р.¹ Мастерница-вышивальщица, самоучка. Вышивала с 11 лет. Её изделия «Бит яулык» (190x2x45) украшали стены дома будущего мужа, после сватовства. Сохранились изделия из приданого: наволочка, накидушки, намазлык, подзор на кровать. Техники исполнения вышивки: гладь, крестик, тамбур и крючком. Художественным решением отличается намазлык (молитвенный коврик), представляющий собой тонкое белое полотно, с вышивкой, выполненной крючком. Растительный узор состоит из листьев, стебельков и цветов. Они располагаются симметрично, по обе стороны от места для коленей молящегося.

Встречаются творчески переработанные композиции оформления, например, в изделиях жительницы д. Старое Ермаково Фании Гайфуллиной, 1949 г.р. По её словам вышивать её научил отец. Как образец для себя она хранит чёрный фартук своей мамы Миннжихан Фартдиновой. Изделие украшено стилизованным растительным орнаментом. В технике тамбур

¹Адрес: Красный мост, ул. Центральная, дом 27.

выполнен контур узоров, по краям фартука он оставлен незаполненным. Этот шов, который выполнялся тонким металлическим крючком, Ф.Гайфуллина называла: «Купертеп чигу». Центральные раппорты фартука покрыты ковровой вышивкой белого, зеленоватого, розового и нежно-голубого цветов в гармоничных сочетаниях. Сама Фания владеет многими техниками, но среди них предпочитает гладь, используя нити мулине. Она рассказала, что вышитые гладью белые фартуки в их деревне стали носить после войны, их одевали по праздникам хозяйки, когда к ним приходили гости. Им на колени стелили вафельные полотенца «шадра» с вышивкой гладью. Так было принято до конца XX века. На голове носили только белый платок, бабушки надевали под платок круглые вязаные шапочки. По углам дома было принято развешивать тканые полотенца, которые в Старом Ермаково назывались «сукен сельге тукэган». Ф. Гайфуллина украсила интерьер своего дома вышитыми подушками, занавесками, покрывалами, накидушками, которые придают всей обстановке праздничный уют.

Её односельчанка Флюра Галиахметова 1937 г.р.– вышивальщица, которая до сих пор не смотря на возраст с удовольствием, искусно украшает гладью текстильные предметы домашнего обихода, называла вышивку на стене «тярызэ расы». Другая мастерица Райхана Рафикова, 1943 г.р. вышивки, расположенные между окон именовала «тереза росэ».

Искусной работой отличаются вышивки Нажимы Биктимировой, 1950 г.р.¹, её учили мастерству старшие сестры. Будучи в четвертом классе Нажимя самостоятельно вышивала изделия. Н.Биктимирова владеет традиционной старинной техникой, которую мы знаем как тамбур. Она сообщила, что для этого вида вышивки нужно специальное приспособление, не пальцы даже, а другое устройство, его в деревне делали мужчины, но оно не сохранилось. Тонкий металлический крючок, которым вышивали этот узор, в их деревне именовался «торге». Раньше праздничное полотенце невесты вышивалось именно в такой технике, затем распространилась вышивка гладью. В настоящее время Нажимя вышивает гладью, нитками мулине. Она продемонстрировала нам свои изделия: полотенце (324x56) украшено старинным стилизованным растительным орнаментом;

¹д. Ст. Мочалеевка, ул. Советская, дом 106.

намазлык (122x114) и подзор (190x60) на которых цветочные узоры вышиты гладью, нитями мулине.

В Алькино на заказ работает Кавсар Асылгареева, 1950 г.р. старшая сестра научила её умению вышивать лет с 10-ти. Теперь Мастерница уже имеет большой опыт. Изобразительные мотивы, компоновку элементов декора Кавсар придумывает сама. Изделия делает: для себя, для родных и на продажу. Больше всего спросом пользуются полотенца невесты «бит яуллык» и фартуки «альпяккыч». Размеры праздничных полотенец для сватовства: 350 см x 70, декоративной вставки: 75x70. Вышивальщица не работает по красному фону, использует только нежные цвета, располагая на их фоне узоры из цветов, знакомых с детства. Кавсар владеет разными техниками вышивки: крестиком, гладью и тамбуром. Предпочитает гладь.

Саимя Мурзаханова, 1947 г.р.¹ научилась вышивать с 14 лет, на уроках труда. С годами навык совершенствовался, как она рассказывает: «Вместе со старшими сестрами часто сидели и вышивали, так было принято в деревне». Теперь Саимя сама придумывает узоры для вышивок. Она шьёт на заказ праздничные полотенца невест «бит яуллык». Саимя работает в разных техниках, среди которых: ковровая «мал энесе» - шерстяными нитями и гладью – нитями мулинэ. Размеры «бит яуллык» вышивальщица соблюдает традиционные: 280x70, размер декора 70x70. Одно такое изделие Саимя вышивает не менее 15 дней. В отличие от подобных подарочных полотенец прошлого, С. Мурзаханова не любит красный цвет, она вышивает на тканях пастельных тонов: салатного, нежно-розового, сиреневого и др. Композиция её узоров состоит из трёх раппортов. Чаще всего используются цветочные мотивы. Один излюбленный сюжет изображения распространён повсеместно - классическая пара лебедей навстречу друг к другу, его исполняет и Мурзаханова. Кроме «бит яуллык» мастерица шьёт традиционные фартуки и украшает их вышивкой. Фартуки в Али ауле носили белые, по пояс, верхняя часть не предусматривалась. И сейчас «альпяккыч» пользуются спросом, т.к. принимая гостей, хозяйка и её помощницы обязательно одевают их поверх праздничного платья.

Ещё в начале XX века была распространена вышивка паласов ковровым швом шерстяными нитками. В настоящее время работы

¹Адрес: Алькино, ул. Новая.

в данной технике наблюдаются редко. В деревне Камышла, есть одна мастерица - Рагбария Юнусова 1934 г.р.¹, владеющая мастерством ковровой вышивки, которой обучилась в Самаре, где прожила 20 лет. Инструменты для работы Юнусова Р.М. изготовила сама, узоры составляет тоже сама. Гармонично сочетаются колористические отношения, подобранные Рагбарией. Её ковры получаются уникальными и являются произведениями декоративно-прикладного искусства. Изделия декорированы растительным орнаментом, воспроизводящим в различных композициях разноцветные трилистники и розетки. Её работами украшены многие дома односельчан.

Каждое произведение народного декоративно-прикладного искусства является символическим олицетворением национальной культуры, на которую большое влияние до середины XX века оказывало художественное творчество крестьянства. Традиционные орнаментальные мотивы сохранились в крестьянском искусстве, воплотившись в определённых композиционных принципах построения, их пропорциональных решениях и цветовой гамме исполнения. Благодаря исторической преемственности, они до сих пор находят отражение в творчестве татар Самарской области.

Литература

1. Валеев Ф.Х. Народное декоративное искусство Татарстана. – Казань: Татарское книжное издательство, 1984.
2. Валеев Ф.Х. Орнамент казанских татар. – Казань: Татарское книжное издательство, 1969.
3. Валеева-Сулейманова Г.Ф. Декоративное искусство Татарстана 1920- начала 1990-х годов. – Казань: ФЭН, 1995.
4. Гладышева Г.П. Похвистневский район. Время и люди. – Самара: ООО «РАДСМ».
5. Гулова Ф.Ф. Татарская народная вышивка. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1980.
6. Дульский М.П. Орнамент казанских татар // из архива П.М. Дульского, папка 2 «А» Рукописи. Искусство Татарстана. – Казань: Промыслы.
7. Дульский П.М. Искусство казанских татар. – М.: Центральное издательство народов СССР, 1925.
8. Ерофеев В.В., Чубачкин Е.А. Самарская губерния – край родной. – Самара: Самарское книжное издательство, 2007.

¹Адрес: Камышла, ул. Советская, 235

СВЯТОПЛЬКЪ ПОВЕЛЕЯ ОТЦА СВОЕГО...

Эфендиева Ч.

Институт фольклора НАНА, Баку

Эта статья продолжает цикл статей, посвященных «темным местам» в древнерусском памятнике XII века «Слова о полку Игореве» [1, с. 119-124; 2, с. 113-117; 3, с. 115-120]. Прежде, чем мы проанализируем данное место из «Слова о полку Игореве», ознакомимся с переводами и толкованиями данного отрывка разных лет. Исторические версии толкования этого места более подробно даны у Приселкова М., Кудрявцева И. и Мещерского Н. [4, с. 52; 5, с. 69; 6, с. 456].

Робинсон так переводит данное место: «Святополк увозит с поля битвы тело тестя своего Туграхан. Половецкий хан Туграхан (Тугоркан, Тугарин) привел войска на Русь и был убит русскими в 1096 г., а после похоронен под Киевом» [7, с. 147]. О. Сулейменов в книге «Аз и Я» приводит отрывок из «Слова ...» по мусин-пушкинскому списку: «Святоплькъ *повелея* отца своего между Угорьскими иноходцы ко святой Софии къ Киеву» [8, с. 421].

Перевод Е.Барсова: «Съ тояже Каялы Святополкъ *повелья* отца своего между ...ко ... Софии къ Киеву» [9, с. 42, 67].

Перевод, сделанный для Екатерины: «Съ той же Каялы *вель* Святополкъ войска.....по святой Софии къ Киеву»;

Перевод А.Малиновского: «Съ той же Каялы *провель* Святополкъ войска отца своего сквозь Венгерскую конницу»;

Перевод 1-го издания (Мусин-Пушкина): «Съ тойже Каялы *вель* ... отца своего...»;

Перевод по Рукописи: «Съ тойже Каялы *вель* Святополкъ отца.....къ святой Софии къ Киеву» [9, с. 42, 67].

Этот эпизод так описан в «Повести временных лет» (в Лаврентьевской летописи): «На заутрьє же нальзоца Тугоркана мертва, и *взя* и Святополкъ, акы тьста своего и врага; и *привезше* и к Киеву: погребоша и на Берестовьмь» [10, с. 151].

Перевод А.Югова: «Не от той ли Каялы Святополк *полелеял* убита отца своего меж мадьярскими иноходцами – ко святой Софии, к Киеву...» [11, с. 70].

Перевод Д.Лихачева: «С той же Каялы Святополк *повелед* отца своего привезти...»;

Перевод В.Жуковского: «С той же Каялы Святополк после сечи *взял* отца своего...»;

Перевод Н.Заболоцкого: «На той же горестной реке Каяле...Святополк отца *увез* в печали...» [12, с. 34, 62, 120, 142].

Перевод Н.Гутгарца: «Святополк *увез* тело отчее...» [13, с. 47].

Стихотворный перевод А.Скрипова:

...Святополк отца лишился в битве

Он *велел* отца забрать с Каялы... [14, с. 32].

Перевод В.Стеллецкого: «...С такой же, как ныне, Каялы *повез* Святополк отца своего»;

Перевод И.Шкляревского: «С той же Каялы Святополк *вывез* тело отца, *прилелеяв* его меж угорскими иноходцами» [15, с. 354, 372].

Перевод Л.Наровчатской: «С той же Каялы *покачал- полелеял* отца своего» [16, с. 289].

Перевод А.Майкова:

... И с того земного же поля на своих угорских иноходцах

Ярополк *увез* и отче тело ко святой Софии в стольный Киев [17, с. 121].

Перевод М.Деларю: «Князь Святополк *повелел* *взять* отца...в Киев, к Софии святой»;

Перевод К.Бальмонта: «Ярополк от той Каялы тело *вез* отца родного, ко святой Софии, в Киев»;

Перевод С.Шервинского:

...с той же Каялы отца Святополк

В Киев-град *прилелеял* к Софии...;

Перевод Н.Рыленкова: «...Святополк *увез* с Каялы в Киев...» [18, с. 144, 172, 188, 238].

Древнерусский текст, изданный В.И. Стеллецким: «Съ тоя же Каялы Святоплкъ *повелѣяти* отца свояго... ко ...Софии къ Киеву...» [19, с. 36].

Этот отрывок на азербайджанском языке выглядит следующим образом:

(1) Svyatopolk *əmr etdi* qoy Kayaladan

... Atasının nəşin tez gətirsinlər;

(2) Svyatopolk atasını Kayaladan

... Kiyevdə müqəddəs Sofiyaya *gətirdib* [20, с. 19; 21, с. 10].

Əmr etdi – «приказал»; *gətirdib* – «велел привезти» [22, с. 155, 221).

Мы не случайно привели 22 перевода данного отрывка. Так, например, из 22 переводов в двух написано – *повелея*; в пяти – *вель*; в одном – *взял*; в шести – *увез*; в пяти – *повелел взять*; в четырех – *полелеял, вывез... прилеяев, покачал... прилеял*. Как видно в четырех переводах написано – *полелеял*. В.Стеллецкий пишет, что ««полелея» в одном из орловских говоров имеет значение «носить» (ребенка); налелеять – набезжать, ворваться. Принимается поправка А.Потебни – «повез» или «понес», но не «укачал». Поправка Пожарского – повелеяти (принятая Д. Лихачевым) отвергается» [19, с. 156]. В словаре В.Даля указано слово – *лель* – название старинного русского божка. *Лелеять* – нежить, ласкать, холить. Вода *делеять*: колышется, качается, или манить и тешить, льстить; *налелеять* – выхолить, вынянчить (о малых детях)» [23, с. 247, 433]. В «Словаре русского языка» указано слово *лелеяти* и показано, что данное слово употреблено в «Слове о полку Игореве» в одном месте: 1. *лельють мечь Шареканю* (но неизвестно, что оно означает в этом эпизоде – Э.Ч.). Но наряду с этим указаны значения этого слова; 2. качать (на волнах), носить, качая; 3. лелеять, пестовать заботливо, с любовью; лелеять – «укачивать ребенка, убаюкивать» [24, с. 203; 25, с. 479]. Это слово в СПИ употребляется 2 раза – «под шеломы взлелеяны», «лелеючи корабли на сине море». По О.Сулейменову здесь действительно применимо данное слово с вышеуказанными значениями в разных словарях.

И вероятно, что автор «Слова», если бы написал здесь это слово, то оно было бы обязательно употреблено в значениях «убаюканы», или «покачивая», «нежить», «холить». В «Словаре-справочнике» В. Виноградовой указано «*полелея* отца - во-первых, ошибка, вместо отца - нужно написать – *тесть*» [26, с. 132]. Д. Лихачев считает, что иноходцев использовали при перевозке раненых и мертвых на носилках. Носилки прикреплялись при этом длинными шестами к двум иноходцам, бегущим гуськом – друг за другом. Качка при этом была минимальной» [27, с. 414]. Тем не менее, мы считаем, что версия Д.Лихачева малоубедительна. Скорее всего, тут употреблено слово – *повелея*. В «Словаре» М.Фасмера указано слово «*велеть, велью* – древнерусский, старославянский *вълѣти, велью*, болг., *веля*» [25, с. 288]. В «Словаре» В.Даля «*повельвать* – указывать, заставлять слушаться; *велеть* – приказать, повелеть; веление» [28, с. 142; 29, с. 177]. Однако О.Сулейменов производит слово не от *велеть, велью*, а

от *вълечь, влек*. Он считает, что, может быть, форма *велек* сохранялась в говоре Автора. Переписчику она была незнакома. *Влек* он скопировал бы правильно, но написание *велекъ* ему ничего не говорило. Сочетание *къ ...* похоже на древнерусскую букву «йотированное а». И Переписчик вместо непонятого *повлекъ* получает слово *повелея*. О.Сулейменов так предлагает читать это место:

«Святоплкъ повелекъ отца своего между...»

Повез (поволок) убитого тестя на волокуше – носилках, ибо такой способ транспортировки убитых и был принят в степи» [8, с. 421].

Интересно отметить тот факт, что в этом эпизоде описано событие 1078 года, о котором А.Робинсон пишет, что «тут описана битва 1078 года», вследствие чего Святополк не мог участвовать в битве и сопровождать своего отца. А, следовательно, «можно думать, что он *велел* *взять* его («повель яти») и привезти его в Киев» [7, с. 198]. Ссылаясь на вышеизложенное, мы считаем, что О.Сулейменов перепутал события 1078 года и 1096 года, потому что под 1078 годом в Лаврентьевской летописи «Повести временных лет» написано, что Святополк почитал память своего отца Изяслава (в «Слове...» это так отражено «Святоплкъ повелья отца своего ко святыи Софии *къ Киеву*»), а под 1096 годом в Лаврентьевской летописи написано: «взя и Святополкъ, акы тьстя своего и врага; и привезше к Киеву» [10, с. 151]. Наверное, О.Сулейменов перепутал пункт прибытия – Киев, а отсюда следует, что во фразе «Слова о полку Игореве» *повелья отца* (а не *тестя*) ошибка отсутствует. Кроме того, А.Робинсон считает, что слово *повелькъ* памятникам письменности неизвестно. Форма *велек* невозможен в древнерусских диалектах, ибо не существует полногласный вариант слова *влек* - *велек*, в древнерусском языке мог быть только *волок*. Поэтому нет основания для того, чтобы *повелья* возводить к не существовавшему *велек* [7, с. 198]. Действительно, в «Словаре» В.Даля указано слово «влечь, влекать, влачить, волокти, волочь, тащить. «Духъ и плоть влекутъ» и далее во всех фразах – полногласный вариант слова выглядит так: волочить, волоченье, волокти; неполногласный вариант – влечь, влекать, влекутъ, влечет, взвлекать – и нигде не указано на «велекъ» [29, с. 214]. То же самое указано М.Фасмером: старославянский *вълку, вльшти*: исконно русское *волоку* [25, с. 327, 342]. Следует отметить, что в восточнославянских языках

сочетание *trot, tlot* изменялось в *torot, tolot*, сочетание *tret* в *teret*, а *telt* подвергалось изменению не в *telet*, а в *tolot*. Это явление объясняется тем, что в сочетании *telt* согласный [l] в положении перед следующим согласным был лабиовеляризован, то есть был твердым и несколько лабиализованным. Под влиянием согласного [l] - гласный переднего ряда [i] – передвигается назад и приобретает лабиализацию. Таким образом, *telt* изменилось в *tolt* → *tolot* (млеко, но - молоко; пленъ, но - полонъ, влек - волок) [30, с. 126-128]. Ибо, в восточнославянских языках действовал закон открытого слога, а сочетания – *or, er, ol, er* – образовывали чуждый праславянскому языку закрытый слог. Потому в языке предков восточных славян слоговой плавный был долгим, после него стал развиваться вторичный гласный, подобный гласному перед плавным. Впоследствии этот вторичный гласный стал звуком полного образования, а гласный перед плавным утратился в языках западных славян и сохраняется у восточных славян.

Итак, отсюда следует, что в данном отрывке «Слово ...» употреблено слово *повельяти* в значении «повелел взять» (яти – глагол совершенного вида от имати (братъ, ловить) – взять, брать, хватать) [28, с. 682; 23, с. 230]. Свое предположение О.Сулейменов аргументирует еще тем, что *къ* было похоже на «йотированное а», потому и было искажено переписчиком слово *повелекъ*. Он также указывает, что только в четырех словах употреблено *къ*: Гзакъ, рекъ, Кобякъ Кончакъ.

В связи с этим нам хотелось бы отметить исследование Мещерского «Заметки к восточной лексике «Слова о полку Игореве» Гза/ Гзакъ». По его мнению, сочетание *къ* является предлогом, это подтверждено также письменными памятниками, кроме того, редуцированные рано исчезли в положении конца слова, где они всегда были слабыми. Но их написание в этом положении сохранялось долгое время в силу того, что они указывали на границу слова при древнерусском слитном, без разделения на слова, в письме, позже они обозначали твердость или мягкость предшествующего согласного. Потому писец, в случае с именем *Гза*, закончив одну строку именем *Гза*, скопировал предлог *къ* с начала другой строки, а затем, не исправив описки, продолжал переписывать текст в нужной последовательности; в результате предлог *къ* оказался повторенным дважды, а написание *Гза* превратилось в *Гзакъ*. Вообще, имя *Гза/Гзакъ* – употреблено пять раз, если первые два не

вызывают сомнения в написании имени в форме *Гзакъ*, то последние три - сомнительны. Например, «рече Гзакъ къ Кончакови», «млѣвити Гзакъ Кончакови» (Мещерский, 1985, 56). Описка переписчика, отмеченная Мещерским, касается последних трех фраз.

Отсюда следует, что в изучении «Слова» оказываются теснейшим образом связанными друг с другом совершенно разные проблемы. Сопоставление вариантов половецкого имени Гза/ Гзакъ по источникам и его этимологические объяснения, указывающие на вторичность формы с *къ*, дали возможность объяснить одно из употреблений этой формы, как описку, сделанную писцом [31, с. 152].

Мы довольно подробно рассмотрели случай с именем Гза/Гзакъ, потому что О.Сулейменов тоже в случае с *повелея*, ссылается на описку, сделанную переписчиком. Если даже мы примем во внимание довод О. Сулейменова, то все равно слово будет выглядеть так: *повлекъ* и ни в коем случае не *повелекъ*. Таким образом, (по О.Сулейменову) фраза оригинала могла бы выглядеть так:

«Святопѣлкъ повлекъ отца своего»,
а не «Святопѣлкъ повелекъ отца своего».

Однако мы предполагаем, что фраза выглядит следующим образом:

«*повель яти*» – «Святополк велел *взять* отца своего».

Литература

1. Эфендиева Ч. Ещё раз о «тёмных местах» в древнерусском памятнике XII века «Слово о полку Игореве» // Межвузовский сборник научных статей «Актуальные проблемы изучения гуманитарных наук». – Баку. – Бак. Слав. университет. – 2012. – № 2.
2. Эфендиева Ч. Под трубами спеленуты... // *Filologiya məsələləri*. – Bakı, 2013. – №3. – s. 113-117.
3. Эфендиева Ч. Была ли Дева... // *Folklor və etnografiya*. – Bakı, 2014. – №1.
4. Приселков М.Д. История русского летописания. – М., 1940.
5. Кудрявцев И.М. Заметка к тексту «Стоя жы Каялы Святопѣлкъ» в «СПИ»// ТОДРЛ. – Т. VII. – М.-Л., 1949.
6. Слово о полку Игореве / комментарии Н.А.Мещерского. – М.: Московский писатель, 1985.
7. Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI – XIII вв. . – М., 1980.

8. Сулейменов О. Аз и Я // О. Сулейменов. Публицистика. Поэмы. Эссе. Стихи. Проза. – Алма-Ата: Жалын, 1989.
9. Ильинский Л.К. Перевод «Слова о полку Игореве» по рукописи XVIII в. – Петроград, 1920.
10. Повесть временных лет / под ред. В.П. Андриановой-Перетц. – Ч. I. – М.-Л.: АН СССР, 1950.
11. Слово о полку Игореве / перевод и комментарий А.Югова. – М.: Художественная литература, 1970.
12. Слово о полку Игореве. – М.: Советский писатель, 1983
13. Гутгарц Н. Записки рядового: перевод «Слова о полку Игореве», Мерани, 1990.
14. Скрипов А. Слово о полку Игореве. – Ростов н/Д, 1970.
15. «Слово о полку Игореве» - 800 лет. – Юбилейное изд. – М., 1986.
16. Наровчатская Л. Б. «Слово о полку Игореве» и перевод «Слова о полку Игореве» по римско-славянскому классическому канону. – М.: Художественная литература, 1991.
17. Слово о полку Игореве. – М.: Наука, 1952.
18. «Слово о полку Игореве», (сб.ст) . – М.: Наука, 1987.
19. Слово о полку Игореве / под. ред. В.И. Стеллецкого. – М.: Просвещение, 1965.
20. İqor polku Dastanı / tərcümə edən Q.Cəfərov. – Bakı, 1964.
21. İqor polku Dastanı / tərcümə edən Q.Cəfərov. – Bakı, 1989.
22. Azərbaycanca-rusça lügət / tərtib edən X.Ə. Əzizbəyov. – Bakı: Azərnəşr, 1965.
23. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. II. – 1979.
24. Словарь русского языка XI – XVII вв. / под ред. С.Г. Бархударова. – Вып. 8. – М.: Наука, 1981.
25. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. I, Т. II. – М.: Прогресс, 1986,
26. Виноградова В. Л. Словарь-справочник «Слово о полку Игореве». – Вып. 4. – М.-Л.: Наука, 1973.
27. Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве». – М.-Л.: Наука, 1950.
28. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. III, Т. IV. – 1980.
29. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. I. – 1978.
30. Иванов В.В. Историческая грамматика русского языка. – М.: Просвещение, 1990.
31. Баскаков Н.А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». – М.: Наука, 1985.

**БАШКОРТ ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ ХӘЗЕРГЕ ТОРОШО
(БАШКОРТОСТАНДЫҢ ЕЙӘНСУРА РАЙОНЫНДА
ЙЙЫЛҒАН
МАТЕРИАЛДАР НИГЕЗЕНДӘ)¹**

Юлдыбаева Г.В.

*Рәсәй фәндәр академияһы Өфө ғилми үзәге Тарих,
тел һәм әҙәбиәт институты*

Рәсәй фәндәр академияһы Өфө ғилми үзәге Тарих, тел һәм әҙәбиәт институты фольклорсыларының ғилми сәфәре 2014 йылда Ейәнсура яктарына ойшторолдо. Рәсәй гуманитар фонды гранты сиктәрәндә уҙғарылған академик экспедицияның ағзалары: фольклорсылар Гөлнур Хәсәйенова, Гөлнар Юлдыбаева (экспедиция етәксеһе), тарихсы Нәркәс Әхмәдиева. Ейәнсура районының ун дүрт ауылында (Үтәғол, Юнай, Сәғит, Яныбай, Ярғаяш, Изәш, Абзан, Юлдаш, Серәғол, Сазалы, Ибрай, Байдәүләт, Сөләймән, Кинйәбулат) эш алып барылды.

Бізғаныска каршы, был төбәктә халыҡ ижады ыңйыларының ныклап юғала барыуы асыкланды. 2003 йылдан алып уҙғарыла килгән фольклор экспедициялары һөзөмтәләренә карағанда, Ейәнсурала ғына түгел, Башкортостандың башка райондарында ла хәзәр инде эпостар, әкиәттәрҙең ололар хәтерәнән юйыла барыуы яңылык түгел, ә бына легенда-риүәйәттәрҙең, йырҙарҙың, бәйәттәрҙең, мөнәжәттәрҙең, такмактарҙың, им-томдоң, тыйыуҙарҙың, һынамыштарҙың, мәкәл-әйтәмдәрҙең был районда халыҡ телендә бик аз һакланыуы күрәндә. Әлегә мәкәләлә ун көн һузымында алып барылған эштең һөзөмтәһенә бер аз күзәтеү яһала.

Тәү сиратта шуны билдәләп үтергә кәрәк: күп ауылдарҙа фольклор ансамблдәре ойшторолған һәм улар бик әүзәм эшләй. Йор һүҙле, йырға-моңға бай ағинәйҙәрҙең ерле материалдарға таянып йолаларын, байрамдарын тергезеп, уларҙы сәхнәләштереп, төрлө конкурстарҙа катнашыуы, рухи хазиналарҙы шул рәүешле һаклап калыуы, йәш быуынға күрһәтеүе - изге эш. Йәйҙең бер көнө

¹ Статъя подготавлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №№ 15-14-02602 «Экспедиция в Федоровский район РБ».

кышты туйзыра, тигән халык мəkәлe. Ошо тынғыһыз йәй көнөндө бар эштәрeн ташлап, милли костюмдарын кейeп, башкортка хас ихласлык мeнән, бeззe сәй әзeрлeп, ихлас каршы алған Үтөгөл ауылының «Йәмһибә», Ибрай ауылының «Һүрәм» фольклор ансамблдәрe ағинәйзәрe мeнән осрашыу хәтәрзә уйылып калды.

Райондың Юлдаш ауылы мәктәбeндө дәүләт эшмәкәрe Рәхим Ибраһимов исемeндөгe комплекслы музей ойошторолған. Экспонаттарға бай, тәрән йөкмәткeгә эйә булған музей эшләй бында. Ауыл халкының, балаларзың зур теләк мeнән ошо музейзы материалдар мeнән байытыуы зур хөрмәткә лайык.

Алда язып үткәнeмсә, был яктарза халык ижадының төп жанры һаналған эпостарзы язып алыу түгел, уларзың ниндәйзәр өзөктәрeн булһа ла ишетeү бәхетe теймәнe, әкиәт жанры ла юк дәрәжәһeндө. Әкиәттe был төбөктә «карһүз» тип атайзар. Оло быуын вәкилдәрe «Карһүззe теттеләр индe борон. Боронғолар нык һөйләйзәр инe, истә гeнә калмаған» [5] тигәндән ары китмәнe. Шулай за, Ярғаяш ауылында бер әкиәт язып алынды.

Гөмүмән алғанда, экспедицияларза әкиәт жанрына карата кызыклы күрeнeш күзәтeлә, кайһы якка ғына барһанда, һәр районда тиерлек «Үгәй кыз» әкиәтeнeң үзeнсәлеклe варианттары язып алына. Әкиәт белгесe Г.Хөсәйeновa ла быны билдәләй [10, с. 130, 139]. Ейәнсура районының Ярғаяш ауылында был карһүз «Сүлмәганай» [2] сюжeтында һакланып калған. Әкиәттeң был якта ниндәй дәрәжәлә йәшәүeн, һакланып калыуын күрһәтeү максатында һүзмә-һүз бирeүзe кәрәклe тип таптык: «Борон-борон заманда бер әбей мeнән бабай булған, ти. Бабайзың әбейe үлeп киткән дә, бабай икeнсe әбей алған. Ул әбейзeң эйәрeп килгән кызы булған, кыззар килешeп йәшәрзәр әлe бергә, тигәндәр. Икe кыз бергә уйнар, шаярып йөрөрзәр, тигәндәр. Кыззар үсә бара, үсә бара, әбей үзeнeң кызын нык тартқан, был кыззы ситләткән.

- Кызың алама, был кыззы кайза булһа ла алып барып ташла, - тигән бабайға.

Бабай кыззы урманға алып киткән. Кайза калдырырға белмәгән.

- Һин һыу буйында балык тотоп ултырып тор, - тигән дә, кыззы калдырып киткән. Кыз балык тотоп ултырған. Бабай бер

тукмакты тапкан да, бэйлэп киткэн, йэнэ лэ утын киһэ. Теге тукмак «так-так» тип, ел иһкэн һайын такылдап тора икэн. Караңғы булып киткэн, караңғы булғас, был кыз ни эшлэргэ белмэгэн, атаһын эзлэп киткэн урман яғына. Урман яғына барһа, бер өй ултыра, тей, ул өйгө инһэ, бер әбей ултыра, тей.

- Уй, балам, кайзан килеп сыктын, әйзә ултыр, йууын, аша, эс, - тип әйтә, тей. Тамак та ашамаған бит инде был кыз, атаһы тамак биреп киткэн бит инде.

- Ятып йокла ла, иртәнсәк торғас мине мунсаға алып барырһың, - тигән.

- Мунсаға нисек алып барырға? - тигәс, әбей:

- Кулымдан тот та, күтемә тип, - тигән. Шунан был кыз әбейзә кулынан тоткан, ипләп кенә алып барған мунсаға. Йууындырған матур итеп тороп. Шунан йууындырғас, был кыззы әбей яраткан. Шунан бер көн йоклаткан, тағы мунса индерткэн, иртәгәһенә был кыз тағы матур итеп кенә йууындырған. Әбей таза булып ултырып калған. Әбей кызға:

- Ана шул атаң калдырған йылға буйына төш, мин бер сүлмәк бирермен, «сүлмәганай, сүлмәганай, мине алып кайт, кайта алмайым», - тип телә тигән.

Был кыз «сүлмәганай, сүлмәганай, мине атайыма алып кайтып еткер инде», тигән. Сүлмәк һыу буйлап аккан, сүлмәк артынан был киткэн-киткэн, кәртәләренә барып еткәс сүлмәк туктаған. Кайтып еттем инде, тигән кыз. Шунан сүлмәкте асып караһалар, эсе тулы алтын булған. Был кыззы атаһы ла, әбей зә яратып киткэн. Алтынды базарға алып барып һатып, был кыззы матур итеп кейендергәндәр. Әсәһе «миңең кызымды ла алып бар» тигән, теге кыззы алып киткэн. Кызын алып барып калдырған бабай. Кыз илап-илап һыу буйында ултырған да ултырған, икенсе көнмө, өсөнсө көнмө, хәле бөткәс, шул урманға киткэн. Шул өйгә барып кергән. Әбей «мунса индер» тигән. «Калайтып индерәйем», тиһә, әбей: «кулымдан тот та, артыма тип», тигән. Кулынан тоткан да артына типкэн был кыз, кулынан тоткан да күтенә типкэн. Шунан был кызға әбей фатиха бирмэгән, риза булмаған. «Сүлмәганай, сүлмәганай», тиһәң, кайтып етерһең, теге кызға биргән сүлмәкте һиңә лә бирәм», - тигән дә, йылан тултырған да сүлмәккә, кайтарып

ебэргэн. «Сүлмэганай, сүлмэганай» тип был кыз кайтып еткэн дэ сүлмэкте асып караһалар, эсе тулы йылан булған. Шунан кыззы Хозай Тэгэлэ наказать иткэн инде, йылан да саккан, шикелле. Теге бабайзың кызы матур кыз булып калған инде».

Әкият жанрының беззең көндөргэ ошо хэлдэ булһа ла килеп етеуе фольклорсылар өсөн бер табыш.

Легенда, риүәйәттәргә килгәндә, халык телендә ер-һыу атамаларының бары исемдәрен генә ханап ханайзар, ауылдарзың килеп сығышын иһә иң беренсе булып ошо урынға килеп ултырған кеше исеменә бәйләйзәр. Башкорт халык ижадында был бик таралған күренеш. Шулай за Юлдаш ауылы мәктәп музейында һакланған альбомдарзан ошо ауылға қағылышлы бер нисә легенда күсереп алынды. «Иң тәүзә ауыл булаһы урынға Ырымбур өлкәһенән Ырыскол карт килеп ултыра. Уның алты улы була: Кәйепкол, Ишегол, Шәмифол, Сорагол, Солтангол, Хәләмгол. Ул вакиға 1600 йылдар тирәһендә була. Улар ауылға Юлдаш тип исем кушырға булалар.

Борон был яктарға йыш кына калмыктар һөжүм итә торған булғандар. Килендәре балалары менән таузан кысқырып һыбай, яулыктарын болғай-болғай һуғыш барған ергә төшә торғандар. Калмыктар, был башкорттарзың һалдаттары күп икән, тип куркып каскан. Тирә-яктағы таузар был карттың килендәренең исемдәрен алғандар: Сибай, Зөһрә, Мәмекәй, Мәзинә.

Икенсе тарих буйынса, Әселе йылғаһы буйында Үсәргән ырыуы башкорттары йәшәгән. Улар араһында укымышлы ғына бер карт булған. Уны казактар пленға алғандар, касмаһын өсөн, уның аяк-кулдарын телгеләп, кыл куйып тоткандар. һигез йыл тотконлокта йәшәгәс, ул нисектер, уларзың ышанысына инә. Ләкин үзенең Әйек буйзарын һағынып йәшәй. Ул ат көткән була. Берзән-бер көндө якшы бер атты эйәрләп каса. Күп тә үтмәй, уны казактар белеп калып, кыуа төшәләр. Сабып килгәндә бер һазматта аттан һикереп кала һәм йәйәү Әселе йылғаһы буйына килеп сыға. Шунда бер кешене осрата. һөйләшеп китәләр һәм карт уға коллокта, тотконда булғанлығын һөйләп бирә. Ә теге кеше, эт коллоғонда йәшәгәнһең икән, тигән. Минең дә йәшәр урыным юк,

эйзә, бергәләп йәшәйек, юлдаш булайык, тигән. Шунан киткән Юлдаш (Эткол) тигән ауыл исеме. Һуғышка тиклем Юлдаш ауылында 89 өй була» [8].

Шулай ук, Юлдаш ауылында үзенең ер-һыуы тарихына битараф булмаған Кыуатов Нурвиль Шәриф улынан да (1945 й.) кызыклы мәғлүмәттәр язып алынды. Уның һөйләгәндәрәнән: «Юлдаш (Эткол) ауылына Эткол тигән кеше нигез һалған. 1755 йылғы восстанияға тиклем һалынған ауыл ул. Эткол карттың уландары Уразгилде Буранбаевтар токомдары. Тәүзә ауыл һыу арыяғында, баһскынсыларзан, казактарзан һакланыуға нык уңай урында була.

Икенсе легенда буйынса, Юлдашты бала сағында казактар урлап алып китә. Ул казактар араһында йәшәй, шунда бер казак байының кызы Айжан менән һөйләшеп, һыбай килеш был якка касалар. Һакмар буйында Воздвиженка тигән ауыл янында Юлдаштың аты һыуға һикерә, ә Айжандың аты һыуға төшмәй, куркып кала. Казактар кыззы кире алып китә, ә Юлдаш бында кайтып ет.

Азактар барымтаға килгән ваҡытта безҙең Туңйорт тигән урында мал туплайзар. Төндә ут яккан мөлдә былларзы ауылдыкылар күрөп калып, күтәрелөп сығып, тегеләргә һөжүм итеп баһтырып китәләр. Теге казак кызы тороп калған урынға, Воздвиженкаға, кисеүгә барып етәләр. Казактар ошонда Юлдашты ук менән атып үлтәрәләр.

Безҙең ауыл янында Байыш карауылы тигән урын да бар. Борон бер ярлы, байғош малай була. Был малай йылкылар көткән була. Казактар барымтаға килгәндә һизеп, ауылға хәбәр итә торған булған. Ул мәргән уксы ла булған. «Казактарзың кайһы еренә атайым, үңәсенәме, баһынамы?», тип һораған ул. Безҙең якта хәзәр шундай әйтем калған «яу булмағанда байғош, яу булғанда – Байыш батыр». Байышевтар бына шунан калған токомдар улар» [6].

Сәғит ауылы янындағы Көнбикә шишмәһе тураһында ла мәғлүмәт язып алынды. «Көнбикә тигән кыз һырттан килгән килен булған. Ул бик зирәк килен булған. Касмарт йылғаһына һыуға

йөрөргә йырак тип, бер ерзә һыу сокоп караған. Шунда шишмә ағып сыккан, ошо шишмәгә уның исемен биргәндәр инде» [5].

Эш мәлендә ауыл янында изге урындар, әүлиә кәберлектәре тураһында ла материалдар осраны. Мәсәлән, Изәш буйында «якшылар һыуы» бар икән. «Унда бөтөн яктан киләләр. Таузың моронан ағып ята ул һыу. Унда бер әүлиә әбей ерләнгән кәберлек тә бар. Ҡышкыһын да туңмай ул. Кешеләр унда «кырк баскыс» та яһап куйғандар. Таузы тишеп сыккан ул. Һыузың йыланы ла бар, насар күнелле кешеләргә ул һыу бирмәй, тизәр, уралып кына ята шунда. Күп кешеләр күргән уны.

Әүлиә әбей һыуға гел барып йөрөгән, бер барғанында үлеп калғас, шунда ерләгәндәр», - тип бәйән итте ололар [4].

Ауылдарза безгә моңло тауышлы, күнелдәргә үтеп инерлек йырзар йырлаусы әбей-бабайзар за осраны. Мәсәлән, Сәғит ауылында йәшәүсе Йылкыбаева Мәмдүзә Ғәлиәс кызы (1927 й.) ошо яктарға хас кына үзенсәлек менән моңло итеп «Зиләйлүк» йырын башкарҙы:

Һөйәлгәнһең сапсан бағанаға,
Япрак төслө һары йөззәрең.
Эйй, кызғанмайса күнелем түзә алмай, Зиләйлүк,
Бигерәк моңһоу карай күззәрең,
Бигерәк моңһоу карай күззәрең.

Ултырзым да кәмә, эй, түренә,
Караным да һыузың төбөнә.
Эйй, һыу төпкәйзәрендә һис кара юк, Зиләйлүк,
Аллам кушкан эшкә сара юк,
Аллам кушкан эшкә сара юк.

Ул такмакка ла бик оҫта булып сыкты, «Минең такмағым ике ток та, бер моксай», тип бер нисә такмағын да әйтеп күрһәтте.

Юнай ауылында йәшәүсе Мөхәмәтйәров Хәким Хәмзә улы (1927 й.) иһә, «Йәш ваҡыттарығыҙза ниндәй йырзар йырлай инегез?» тигән һорауға рәхәтләнөп көлөп: «Минең бер зә йырлағаным юк, һез һорағас, йырлайым әле бер», тип, үзенә йәшлек йырын башкарҙы:

Йыр йырлаукайзары, ай, һөнәрме,

Йыр йырлаган кеше лә, эй, үләрме?
Йыр йырлаган кеше үлеү менән,
Ер кыуышкайзары ла, эй, тулармы?
Йыр йырлаган кеше үлеү менән,
Ер кыуышкайзары тулармы? [7]

Бына шулай экспедиция вакытында йәш сактарын иштәренә төшөрөп, киске уйындарзы хәтерләтеп, йырламаган кешеләрзе йырлатып куябыз без кай сакта.

Экспедицияларза иң тоторокло һакланған жанр төрө булып такмактар һанала. Һәр ауылда тиерлек такмакка оҫта әбейзәр осрай, улар әйтелгән һүзгә оҫта ғына итеп такмак менән яуап кайтара. Юлдаш ауылында иһә такмак әйтеп бейетә торған Сәмиғә әбейзе хәтерзәрәндә һаклайзар. Уның ижадынан бер нисә бейеү такмағы өлгөһө:

Һизарай, һизарай,
Һизамизыр, лизарай.
Литатизыр, литатизыр,
Литатизыр, литарай.

Тауза куян эзе бар,
Беззә кунак кызы бар.
Мулла кызын күргәң килһә,
Курай ал да безгә бар.

Ли-ти-та, ли-ти-ти,
Литаязыр, ларита [8].

Кис ултырғанда йырланған такмактарзан да бер нисә өлгә язып алынды:

Зилим, зилим, Зөбәйзә,	Түбәтәйем, түбәтәйем,
Зилим, зилим, Зөбәйзә.	Түбә тактаға тейә,
Алма үсә, гөлдәр үсә	Карамайым, карамайым,
Изел буйы туғайза.	Караһам, күзем тейә.

Алмағаска бәйләп куйзым, Гармун, мандолин,
Ала-сыбар тайымды. «Ысқырипка» кылдары.
Алмай калһаң үкенерһең, Иҫем китә гармунсыға,

Быйыл сыккан заемды. Нисек уйнай кулдары [8].

Был яктарза «Үгез йөзөгө», «Йәшерәм яулык», «Күршен татыумы?», «Сәпсек куйзым», «Сөрәкә», «Ак тирәк, күк тирәк» кеүек уйындар, йырлы-бейеүлеләрзән «Наза», «Күлэгә» яратып уйналған.

Мәсәлән, беззең игтибарзы «Сәпсек куйзым» уйыны йәлеп итте: Уйнаусылар тезелеп ултыра, бер алып барыусы була. Алып барыусы ауылдан йәки урамдан бер ғаиләне исенә ала ла, унда кемдәр йәшәгәнлеген уйлай, шунан ултырғандарға:

– Сәпсек кыузым,- тип әйтә.

Ултырыусылар:

- Кайза кыузың?

- Карагайтуғай һазына, - тип яуап бирә алып барыусы.

- Нисә ул, нисә кыз?

- Бер кыз, өс ул, атаһы ла әсәһе, өләсәһе.

- Басирзар.

Әгәр уйланылған ғаилә дөрөс булһа, уны табыусы кеше алып барыусы менән урынын алмаша. Уйын артабан шулай дауам итә [8].

Күп төбәктә популяр булған уйындарзың береһе - «Йәшерәм яулык» уйыны - Ейәнсураларзың исендә лә якшы һаклана. «Кискеһен йыйылһак «Йәшерәм яулык» уйынын уйнай торғайнык. Барыбыз за түнәрәк яһап ултырабыз. Берәү куляулык тотоп түнәрәкте уратып йөрөй, шунда әйтә:

Йәшерәм яулык, йәшерәм яулык,

Йәшел кайын астына.

Һиззәрмәйсә һалып китәм,

Бер иптәшем артына, -

тип әйтеп (информант был һамакты матур итеп көйләп әйтте – Г.Ю.), куляулыкты берәүзең артына һиззәрмәй генә һалып китә. Әгәр зә ул кеше һизеп калһа, тороп уның артынан бастыра башлай, теге кеше йүгереп барып уның урынына ултырып өлгөрөргә тейеш. Өлгөрмәһә, уға яза бирелә, яңынан куляулык һалыусы була, өлгөрһә, теге кеше уның урынына кала [4].

Киске уйындарға килгәндә, был якта йәштәр борон «Күлэгә»гә сыккандар. Зур түнәрәккә тороп, такмак әйтешеп, бер-береһен

уртаға сакырып сығарып бейегәндәр. Мандолинала уйнаусылар за булған был төбәктә. Юнай ауылында безгә мандолина моңон да ишетергә тура килде.

Вақыт-мизгел йолаларынан ейәнсуралар «Кәкүк сәйе», «Карға буткаһы», «Теләккә сығыу»зы телгә алдылар. «Кәкүктең яз көнө беренсе тауышын ишеткәс тә, теләк теләргә кәрәк. Әбейзәр элек, уң колағың менән ишеттеңме, әллә һуң колағың менәнме, тип һорайзар за, уң колағың менән ишетһән, һәйбәткә булып, тиерзәр ине. Ул кыскырһа ике колак менән дә ишетһән инде ул, тик уң колағым менән ишеттем, тип яуапларға кәрәк инде. Ололар шулай тип әйтә инеләр. Кәкүк ауылға инеп кыскырһа, ул ултырып кыскырған ағастың төбөнә ак: һөтмө, катыкмы койорға кәрәк, тип әйтәләр. Кәкүк ауылда кыскырһа, берәй афәт килер ауылға, тизәр ине. «Карға буткаһы»на язғыһын сығып, бутка бешерәләр ине. Калған азыкты, коштар за ашаһын, тип ағас төптәрәнә һалып китәләр. «Нилектән узғарыла был байрам, тигән һорауға, информант, «килдәр имен килһән, илдә тыныслык, уңышлы йыл булһын, тип теләп узғарабыз», тип яуап бирзә [4].

Ямғыр яумаһынса, корокок йонсотканда, ауыл халкы йыйылып теләккә сығып, йылғаға кара казан түңкәргәндәр. Үтәғол ауылында «Йәмһибә» фольклор ансамбле ағинәйзәрәнән ямғыр теләүзең һамактары ла язып алынды:

Яу, яу, яу, яу, яу, яу, ямғырым,
Ямғыр яуһа, ергә май,
Иген үсһән ишелеп,
Һыйырзарға һөт төшһөн,
Кәзәләргә май төшһөн.
Ямғыр яу, яу, яу, яу,
Иген үсһән тау, тау, тау,
Арыштан, бойзайзан,
Без теләйбәз Хозайзан.
Яу, яу, ямғырым,
Яуғаныңды көтәбез.

Ямғыр нык яуып йонсоthа инде, йылғаға түңкәргән казанды кире барып алғандар.

Ырымдар, тыйыузар, һынамыштарға килгәндә, башкорттарза элек-электән кояш байығас, зур эштәр башларға, эңер төшкән вакытта йоклап ятырға, кайһы бер эштәрзе, йәғни, изән һеперергә, йыуынты һыузы тышка сығарып түгергә, йылғанан һыу алырға ярамағанлығы билдәле. Бындай материалдар һәр районда тиерлек, даими язып алына. Мәсәлән, «кояш байығас, йылғанан һыу алырға яраймы» тигән һорауға: «Зарураттан һыу алам, кан алмайым, һыу алам, тип әйтеп алырға ярай, тип яуап бирзеләр [4]. Йәһә, «ак һақаллы карт килгән, тәһәрәткә һыу кәрәк», тип тә әйтәләр икән [5]. Кояш байып, эңер төшкәс, катын-кыззар яулык ябынып кына тышка сығырға тейеш, яулык уның нурын қаплап, һаклап торор», - тип тә һөйләнә информант [4].

Таң һыуының шиһаһы, уны алған вакытта әйтәлгән һамак өлгөһөн дә язып алырға тура килде:

Бисмиллаһир раһманир раһим,

Таң атаһы Сөләймән,

Таң әсәһе Айһылыу,

Уның кызы Таңһылыу,

Шифалыкка һыу алам,

Риза булып бир, Аллаһ, -

тип әйтеп алаһың да, доғалар укып, өшкөрөп, шул һыу менән койонһаң, бар булған ауырыузарзан котолаһың икән. Таң һыуына барған юлда ла, кайтканда ла доғалар укып барырға кәрәк, тизәр ололар [2].

Ейәнсураларзың кул эше оғталығы, уларзың бәйләгән шәлдәренәң даны күптән инде әллә кайзарға таралған. Шәл бәйләүгә қағылышлы ырымдар за ишәтергә тура килде. Бактиһән, шәл бәйләгәндә, берәйһе килеп инһә, уға йүгереп ин, тип әйтергә кәрәк икән. Был иһә шәлдә тиз генә бәйләп бөтөр өсөн әйтәлә. Әгәр зә шәл бәйләй башлағанда ауыр аяклы кеше килеп керһә өйгә, эш озақка китәр, шәл озақ бәйләнә имеш(4). Башка бер зур эш башлаған вакытта иһә, башка яктарзағы кеүек: икендегә етмәһән, ике һуқыр күрмәһән [1], тип әйтәләр, ейәнсуралар.

Бала бағыуға бәйлә үзәнсәлекле материалдар за язып алынды. Баланың тәүге «карын сәс»ен, кыркы сыккас, атаһы алырға тейеш. Тәүге сәсте һакларға кәрәк, карын сәсенәң карғышы каты булып,

ти. Уны бетей һымак итеп, сәңгелдәккә тегеп куйырға кәрәк икән [2]. Әгәр зә инде баланың карын сәсен алмай калдырһаң, кеше ғүмере буйы карғышлы, күнеле кара булыр, ти [3]. Баланы кыркы сыккансы яңғыз за калдырырға ярамай, бире алмаштырыр. Яңғыз калдырған вакытта, янына кайсымы, бысакмы һалып китергә кәрәк [2].

Бала тыуып, азна тирәһе үткәс, «эт күлдәге» кейзерә торған булғандар. Эт күлдәген иске-моско кейемдән, әммә йомшак тукуманан, баланың тәнәнә батып ауырттырылык йөйзәрен мөмкин тиклем азырак итеп теккәндәр. Күлдәктең муйын уйымы ла, ең, итәк остары ла бөгөп тегелмәй, ә елберләгән көйө калдырыла. Эт күлдәген баланың кыркы сыккансы кейзәреп, һуңынан урамда берәй эткә кейзәреп ебәргәндәр, йәнәһе, күлдәктең хужаһы ошо эт кеүек әрһез булып үсәр, тигәндәр [8]. Шулай ук, катындың тыуған бер балаһы үлеп торған вакытта ла, кырк өйзән «кырк қорама күлдәк» тегеп кейзергәндәр, был кырк қораманы ла һуңынан эткә кейзәреп ебәрер булғандар [9].

Балаға күз теймәһен өсөн иһә, баланың кейеменә, түш өлөшөнә ағастан яһалған мәрйен тегеп куйырғандар. Бының өсөн урман төпкөлөндә, кеше күзенә күрәнмәй үскән миләштең 4-5 мм. йыуанлығындағы ботағын 5-6 мм. озонлокта киһеп алып, үзәген сокоп сығаралар, үзенә күрә ағастан яһалған мәрйен барлыкка килә икән. Кайһы бер кешеләр иһә баланың башлығына, күлдәгенәң түшенә қортбаш теккәндәр [8].

Бала бәүеткәндә көйләп әйтелгән сәңгелдәк йырзары ла һакланған ағинәйзәр хәтерендә. Бишек йырзарын көйләп башқарзы улар.

Кәзәләрем тауға қыу,
Таузан қайтһа, һыуға қыу,
Һыузан қайтһа, бикләп қуй,
Кәзәләрем утлаһын,
Беззең бәпес йоклаһын.
Аллаһыу, аллаһыу.[1]

Буш сәңгелдәкте бәүетергә ярамай, бала илак булып, тип тә исләнеләр.

Боронғолар бала озақ атлап китә алмағанда «тышау кырккандар». Бының өсөн кырк бер рәт итеп аяклаган епте баланың аяғына кейзергәндәр зә, өс мәртәбә:

– Нимә кыркаһың?

– Тышау кыркам, - тип әйтеп, епте кыркып алғандар. Шулай итеп баланың аяғында күзгә күренмәйсә тотоп торған ептәрзә «тышау»зы алғандар [2].

Юл пәйғәмбәре Хызыр-Ильяс тураһында хөрәфәттәр зә йәшәй халык телендә. «Хызыр-Ильяс ул изге хәлфә ул. Ул юлсыларзы һаклап йөрөтә. Бына кайһы берзә кискәһен, көтмәгәндә уйламаған кеше килеп инһә, ул кешегә якшы өндәшеп, риза булып, каршы алырға кәрәк. Хызыр Ильяс яратмаған кешенә булып килеп кереве бар. Ул кешененә йомошон йомошлап сығарырға кәрәк. Бындай кешененә етмеш тамыры ташып килер, тигәндәр. Йомошон бирмәһәнә, үзеңә зыян килер, ти» [4]. Борон кешененә кемгәлер инәлесе, йомошо төшһә, йөзһөрөп йәинһә башты әйеп, ике куллап күрешкәндәр икән [9].

Был яктарзә өй нигезе һалырзан алда ауылдың эште якшы белгән иң оло кешене сақырылған. Йәш кеше уның кәңәшен тоткан. Нигез һалғанда, урын һайлау өсөн, тәңкәне нәзек епкә тағып ер өстөнән йөрөткәндәр. Тәңкә тирбәлгән ерзә өй төзөргә ярамаған. Өй төзөгәндә өмә менән эшләгәндәр. Өмәлә иң ауыр эштәр, хужа яңғызы эшләй алмаслыктары башкарылған. Ярзамға хужаның яқындары, туғандары килгәндәр. Өмәселәрзә ит, аш һәм кымыз менән һыйлағандар. Иң беренсе өмәгә нигез урынын билдәләргә ярзам иткән кешене сақырылар.

Нигеззе, ен-пәрей, шайтандарзан һаклау ниәтендә, доға укып, тимер менән уратып һызғандар. Тел-тештән курсалаусы доға укып, шул доға язылған кағыззарзы дүрт нигез мөйөшөнә кыстырғандар. Өй хужаһының тормошо якшы, мул, бай булһын өсөн нигез буйына, өрлөк остарына акса һалып калдырғандар. Беренсе өрлөктә күтәргәндә уға берәй эсемлек (кымыз, көрәгә) менән һауыт куйылған. Эсемлекте түкмәй, һауытты ватмай мендерергә тейеш булғандар, был йортта һәр вақыт тыныслык, именлек булһын өсөн эшләнелгән.

Өйзө, уның хужаһын хәүефтәрзән һаклау максатында ат башының һөйәген ихаталағы берәр бағана башына элгәндәр. Уны тыныслык, бәрәкәт килтереүсә һын итеп һаклағандар йәһиһә тупһаға даға каккандар, кайһылары өй эсенә тимер сөй какмағандар, фәрештәләр ултырһын, ял итһендәр өсөн, гел ағас сөй каккандар(8).

Зур эштәрзә ейәнсуралар шаршамбы көндө, изге көндө, башкарғандар. Өйгә күсеү, өй туйлау байрамдарын да шаршамбы көндө үткәрәүзә хуп күргәндәр. Ә йома – байрам һаналған. Был көндө өй туйлағандар. Нигез һалғанда катнашкан, кәңәш биргән карттар табындың түрөндә булған. Шулай ук өмәлә катнашыусылар, туғандары, дус-иштәрә, козалары сақырылған.

Ибрай ауылы «Һүрәм» фольклор ансамбле ағзаларынан өй һылағанда әйтелгән такмактар за ишетергә тура килде:

Балсык баһайык әле лә, Балсык баһып, һыу коябыз,
Өйзө һылайык әле шул. Һаламын да өстәйбез шул.
Фәрештәләр «амин» тиһен, Эше генә булып торһон,
Эште башлайык әле. Ең һызғанып эшләйбез.

Раз, раз, еше раз, Раз, раз, еше раз,
Һеззә балсык баһалармы. Балсык баһайык әле.
Беззә балсык баһалар. Хужаларзың күнеле булһын,
Һеззә нисек, беззә шулай, Матур баһайык әле.
Йырлашып эш башлайзар.

Ауылдарза шиғыр языусылар менән дә осрашырға тура килде. Изәш ауылында йәшәүсә Кәзербәева Гәлиһан Сәйфулла кызының шиғырзаны бер нисә йыл рәттән инде район гәзите биттәрән бизәй, беззә лә ул үзенә ижады менән таныштырзы.

Шулай итеп, был мәкәләлә без ейәнсура төбәге башкорттарынан язып алынған халык ижады ынйыларын барланык. Беззәң максат, экспедицияла ййылған материалдар менән таныштырыу ине. Күренәүенсә, иғтибарзы йәлеп итерзәй материалдар бар, уларзы эшкәртеүзә дауам итеп, ғилми әйләнешкә индереү, киң катлам укыусыларға еткереү беззәң киләсәк максат булып тора.

Информанттар исемлеге:

1. Акбутина Мөкәрәмә Исмәғил кызы, 1964 йылғы, 9 класс белемле, 3 бала әсәһе, колхозда эшлэгән, Ағурза ауылында тыуған, Үтәғол ауылынан.
2. Байбулатова Миңлезифа Камалетдин кызы, 1924 йылғы, 7 бала әсәһе, 4 класс белемле, утын яккан тракторза эшлэгән, Ярғаяш ауылынан.
3. Бирзәғолов Әхмәр Урал улы, 1961 йылғы, 10 класс белемле, 3 бала атаһы, клубта эшлэй, гармунсы, Үтәғол ауылынан.
4. Дәүләтбәкова Зилә Фәйзрахман кызы, 1949 йылғы, юғары белемле, 3 бала әсәһе, мәктәптә эшлэгән, Байыш ауылынан килен булып төшкән, Үтәғол ауылынан.
5. Йылкыбаева Мәмдүзә Ғәлиәс кызы, 1927 йылғы, 6 класс белемле, 6 бала әсәһе, колхозда эшлэгән, Сәғит ауылынан.
6. Кыуатов Нурвиль Шәриф улы, 1945 йылғы, юғары белемле, 2 бала атаһы, Юлдаш ауылынан.
7. Мөхәмәтйәров Хәким Хәмзә улы, 1927 йылғы, 4 класс белемле, 5 бала атаһы, Юнай ауылыныкы, колхозда эшлэгән: тимерсе, көтөүсе, урмансы.
8. Юлдаш ауылының мәктәп музейындағы альбомдарзан алынды.
9. Юлдашбаева Мәрфуға Баймырза кызы, 1942 йылғы, 7 класс белемле, 4 бала әсәһе, колхозда эшлэгән, Ибрайзан килен булып төшкән, Сазалы ауылы.
10. Хусаинова Г.Р., Юлдыбаева Г.В. Современное состояние башкирского фольклора (сборник научных статей). Уфа, 2012.

ДАСТАНЫ – ЖЕМЧУЖИНЫ В ОЖЕРЕЛЬЕ ФОЛЬКЛОРА СИБИРСКИХ ТАТАР

Юсунов Ф.Ю.

*Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань*

Первые фиксации образцов фольклора татар, проживающих на обширных территориях Западной Сибири и их научное исследование, связано с деятельностью великого ученого, академика, основателя Российской тюркологии В.В. Радлова. Начиная со второй половины XIX века, ученый записывал множество произведений устного народного творчества из уст их носителей во время длительных научных экспедиций по Алтаю, Туве, Хакасии, Шории, Южной Сибири, Восточному Казахстану, Киргизии, Узбекистану, Северной Монголии и др. территориях

проживания тюркских народов. Его фундаментальные труды «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи» в десяти томах и «Aus Sibirien» имеют основополагающее значение для исследователей тюркского фольклора. В частности, четвертый том десятитомного труда «Образцы народной литературы тюркских племен...», записанный в 1859-1871 гг., вбирает в себя уникальный фольклорный и языковой материал барабинских, тарских, тюменских и тобольских татар. В первый раз данный том был издан в 1872 году по распоряжению Императорской Академии Наук в марте 1872 года в Санкт-Петербурге, а затем переведен на немецкий язык. К 175-летнему юбилею ученого (2012 г.) это единственное издание было подготовлено к переизданию профессором КФУ Ф.Ю. Юсуповым [1].

В «Образцах...» и некоторых других работах В.В. Радлова содержится материал, по которому можно воссоздать структурный и жанровый состав сибирско-татарского фольклора.

IV том «Образцов...» В.В.Радлова вбирает в себя 119 произведений устного народного творчества, собранных подзаголовками «Бараба», «Гарлык, Тоболык, Түмәнлек», «Тобулхалк», в общей сложности более 400 страниц материала. По современной жанровой классификации фольклора в данном томе представлены: 41 сказка, 29 песен и баитов, 23 предания и родословных, 16 дастанов и отрывков из них. При этом сам ученый отмечает, что устные творения уже в его время сохранялись лишь как «святые воспоминания молодости того времени, когда народный дух еще давал им смелость открыто восхвалять в песнях и сказках деяния их предков» [1, с. 65-68].

Здесь нужно подчеркнуть, что ученый фиксирует существенную особенность фольклора сибирских татар: бытование в народе произведений эпического характера – дастанов. Как отмечают многие исследователи фольклора, сверхсложный по сюжету и большой по объему, присущий тюркскому народу особый лиро-эпический жанр дастан более стойко сохранился в Сибири [2, с. 240; 3, с. 44; 4, с. 4-31; 5, с. 168-215].

Дастан – слово персидского происхождения, обозначающее в тюркских языках рассказ о былых исторических событиях. В татарском языке этот термин имеет и более узкое значение, который употребляется для обозначения жанра исторического эпоса татарского фольклора, который в настоящее время

претерпевает процесс угасания. в отличие от других групп татарского народа, фольклор сибирских татар характеризуется сохранением этого жанра, хотя и в остаточной форме.

Считается, что эпические сказания – дастаны возникли на основе мифологии и богатырских рассказах еще в период родового строя, когда древние родоплеменные отношения стали распадаться [5, с. 169]. Аналогично тому, как былины открыли миру русский Север, дастаны, относящиеся к эпическому жанру, лучше всего сохранились у татар Сибири, проживающих в дали от больших дорог и ведущих размеренный образ жизни среди болот, озер и небольших рек.

В своих работах В.В. Радлов неоднократно отмечает, что тобольские, тюменские, тарские, барабинские татары исторически наиболее близки к алтайцам – телеутам, а наслоение Среднеазиатских элементов в языке и культуре – явление более позднего периода. Дастаны, которые имели широкое распространение среди сибирских татар, по форме бытования, схожи на дастаны, сохранившиеся у многих тюркоязычных народов.

В устном народном творчестве сибирских татар дастанные сказания в своем большинстве случаев носят героический характер, где главным героем является алып-батыр, который сражается чудовищем или такой же личностью с противоположной стороны. В страшных битвах герой дастана побеждает, из сражений выходит победителем, а так же освобождает тех, кто находится в его опеке, демонстрируя непомерный героизм и мудрость. Исходя из поступков главного персонажа сказания, данный жанр получил название героические дастаны – героический эпос. По утверждению фольклористов, у сибирских татар традиции жанра дастана сохранились лучше, нежели у казанских, поскольку у последних письменная культура возникла гораздо раньше [5, с. 173].

Исходя из содержания произведений, в фольклористике дастаны делятся на: 1) исторические дастаны (тарихи дастаннар), 2) дастаны об алыпях – исполинах (алыплар турындагы дастаннар), 3) любовные дастаны (мэхэббэт дастаннары).

Самыми распространенными из них являются любовные дастаны. В данном издании эта тематическая группа дастанов представлена следующими дастанами: «йусуф-зулейха», «тахир-зухра», «буз йигит», «сайфульмулюк», «камбар», «шахсанам и

гариб», где находит отражение чистота человеческих отношений, преданность в дружбе, искренность и верность любви. В последующем эти произведения оказывали идейно-эстетическое воздействие на остальные жанры фольклора сибирских татар. Любовь Зулейхи, красота Юсуфа, терпение, жизненная мудрость и философия Ягкуба стали основополагающими чертами в характере и менталитете татарского народа. Они стали основой народного представления о красоте, любви, дружбы, чистоты и крепости родственных отношений, поведения человека в быту, в обществе – т.е. определяющими этическими и эстетическими критериями не только для сибирских татар, но и всех этносов татарского народа.

Не менее распространенными являются также исторические дастаны.

Одной из замечательных заслуг В.В. Радлова в собирании и исследовании фольклора сибирских татар заключается в том, что он первым из ученых смог записать из уст носителей языка, варианты (хотя и неполные) знаменитого дастана «Идегей» - самобытного и полного местного колорита, который также относится к историческим. Последние варианты этого эпоса ученый успел записать из уст сказителей-татар, живущих в Сибири. Известно, что «Идегей», признанный эпический памятник татарского фольклора, является духовным достоянием ряда тюркских народов. Его варианты в разное время были записаны у казахов, каракалпаков, узбеков, ногайцев, туркмен, башкир, горных алтайцев, тюркских народов Крыма.

Противоречивые события, происходившие в жизни тюркских народов в сложных геополитических условиях, составляют реальную основу сюжета дастана «Идегей». Фактором, сохраняющим актуальность данного произведения является также то, что в нем отражаются события мирового значения, происходившие на территориях Крыма, в бассейне Каспийского моря, Поволжья, на просторах Южной Сибири, современного Казахстана, долинах Средней Азии. Произведение отражает своеобразный и трагичный период истории Золотой Орды – конец XIV, начало XV веков – что является также серьезным показателем литературно-исторической ценности дастана. В событиях, запечатленных в произведении, участвуют конкретные исторические личности: Идегей, Хромой Тимур, хан Токтамыш, которые сыграли решающую роль в истории многих тюркских народов.

Как отмечает известный исследователь сибирско-татарского фольклора Ф.Ахметова-Урманче, дастан «Идегей» - детище ногайских степей и Волго-Уральского региона сохранен для будущих потомков также благодаря древнетюркским эпическим традициям сибирских татар, которые они пронесли через века. В этом также есть великая заслуга легендарного ученого. Записанные В.В. Радловым несколько вариантов «Идегея» и отрывки из многочисленных исчезнувших к тому времени других дастанов, являются значительными версиями эпических произведений, общих для многих тюркских народов. Они бытовали в основном у сибирских татар, как продолжение традиций богатырских поэм сибирских тюрков, значительно уступая им по объему, но зато утонченно-лирично углубляясь в психологию героев [6, с. 59; 7, с. 5-26]. Отрывки из этих дастанов дает нам возможность проникнуть в далекую историю сибирских татар, представить общественный строй и социальный статус персонажей того времени этого древнего народа. К таким произведениям можно отнести, такие дастаны как «Кучум», «Бурихан», «Хочаш», «Атулы Батыр», «Сеит», «Абул Касим», «Ак Бога», Би Агыш», «Кырамша», «Купланды», «Караца» и т.д., которые по событийности и сюжетам, кратко сохранившемуся описанию деяний героев, можно с уверенностью назвать развернутыми поэтическими преданиями или дастанными повествованиями.

Некоторую часть (8 строк) дастана «Бурихан», записанный В.В. Радловым в двух вариантах (всего 76 строк) в аулах Саускан (ныне не существующем) близ города Тобольска и Ишим Тамак (нынешней Омской области), фольклористы Института языка, литературы, истории через сто лет после опубликования IV тома «Образцов...» обнаружили в селениях Юрмы, Лаймы, Лаймы-Тамак, Кеиш, Кундан, Чебурга (Кукренде) Вагайского и Тобольского районов Тюменской области с мелодией и устойчивыми примечаниями, которые идентичны с поверьями, сохранившимися в «Манасе», «Идегее» у киргизов и казахов [8, с. 250]. По словам Ф.Ахметовой-Урманче, в этих селах прозаического содержания «Бурихана» не сохранилось, но некоторые люди старшего возраста того времени хорошо помнили мелодию дастана.

Имена персонажей дастана «Бурихан» относятся к глубокой старине. Бури – брат Хара-Хулагу – стоял во главе войска в чагатайском улусе. Когда его брат принял сторону Мунке-хана и

оказал влияние на Бури, Батый, спешно вернувшийся из походов чернез Волгу и Дунай, казнил 1251 году Бури, своего давнего врага. (В.В. Бартольд). Возможно, память народа сохранила очень близких и важных событий для поколений, если через много-много лет его внуки оплакивают эти трагические события.

Главный персонаж дастана «Караца» – вельможный богатырь ханов и биев. Как утверждает Ф.Ахметова-Урманче, карача были также держателями ритуального ковра-кошмы, на которой поднимали новоиспеченных ханов. Со временем это официальное действие стал общенародным обычаем – поднимать над женихом кошму или покрывало четырьмя дружками-нукерами во время свадьбы сибирских татар при проходах жениха к невесте [6, с. 59]. Эпическая песнь «Караца» повествует о потере героем – известной исторической личностью Караца – двух любимых сыновей-богатырей – Мамыша и Йийенка, которых «как кабанов резали темные силы вражеских войск». Ничто не может утолить горе отца-караца: ни то, что они погибли на священных местах гибели мусульманских миссионеров – астана, ни то, что они погибли в битвах с неверными – завоевателями Ермака. Такого характера исторических дастанов было зафиксировано В.В. Радловым более десятка, что способствовало их сохранению для будущих поколений – иначе их ожидала бы трагическая судьба окончательно забытых поэтических повествований о кыпчакских, татарских ханах разных эпох.

Героико-архаические дастаны сибирских татар бытуют, в основном, как сказания об алыпях-богатырях. В отличие от вышеназванных дастанов, художественные представления татарского народа об алыпях довольно своеобразны. Алып, Алып-батыр, Алып кеше (Алпамша, Алпамыш, Алмемшен, Алтмемшен, Алтмашан...) – распространенный образ в сибирско-татарском фольклоре, в частности, в преданиях, легендах. И не случайно алыпы заняли значительное место в татарских дастанах.

Драматическая основа, событийность, сказовость большинства сюжетов произведений историко-героического, богатырско-приключенческого, бытового и романтического характера, представленных В.В. Радловым - «Идеге Пи», «Токтамыш хан», «Йиртүшлүк», «Ак Кобок», «Кара Коккел», а также многочисленные отрывки несохранившихся до настоящего времени дастанов, позволяют отнести их к героико-архаическим дастанам. Записанные ученым дастаны «Ак кобок» «Йиртүшлүк» и

ряд других, являются уникальными образцами древнетюркского эпоса. Ученые отмечают схожесть сюжета данных произведений с дастанами, сохранившимися у алтайцев, якутов и хакасов. С исторической точки зрения эти произведения служат еще одним доказательством родственной близости данных народов.

Жанровые границы эпоса здесь нестабильны: он эволюционирует в сказку о богатырях и в развернутые предания о героических событиях прошлого. Можно предполагать, что жанровая неустойчивость эпоса, отсутствие в нем стабильных форм, контаминация сюжетов и особенности исполнительства обусловлены неразвитостью этнических формирований и незавершенностью консолидации сибирских татар в единую локально-географическую и историческую общность [6, с. 58-59; 9, с. 17-30; 10; 5, с. 173-179].

В дастанах эти герои изображаются чрезмерно-огромными пехлеванами (палуанами): одна голень Алпамши могла служить мостом через море и по нему проезжали на тройке лошадей; обладателями исключительной силы: истребляют врагов, вырывают огромные деревья с корнями, стрелы из их лука пробивают дерево или камень и на полторы метра уходят в землю и т.д.; охотниками-мергенами, которые поражают врага со значительного расстояния. Они охотятся на диких животных, освобождают своих любимых или страну от коварных соседей или завоевателей, или ищут других алыпов посильнее себя, чтобы помериться силами. Охота и героические сражения, женитьба на возлюбленной, украденной врагами или нечистой силой, обустройство жилища из благородных костей со дня моря, найти для крыши дома золотую шкуру оленя, делать подпорку из золотых рогов благородных оленей – обычные занятия алыпов. Врагами алыпов в этих дастанах часто являются коварные, жестокие правители, фантастические йелбегены-чудовища или подобные себе алыпы. Таковыми являются герои дастанов «Ак Күбек», «Кара Күкел», «Йуртшлэк», «Алпамыш», «Күрнең улы», «Йелек алып» и т.д.

Построение эпических сюжетов, система персонажей, исполнительские формы, приемы идеализации героев и другие особенности дастанов сибирских татар находят близкое сходство с эпическими произведениями алтайцев, казахов, ногайцев, узбеков, уйгур, туркмен, турков, азербайджан, якутов. Таким образом, дастаны, представленные в IV томе «Образцов...» В.В. Радлова,

являются ценнейшим материалом не только для изучения развития и угасания фольклора сибирских татар, но и для исследования быта, языка, культуры данного народа в сравнительно-сопоставительном аспекте с другими тюркскими народами.

В 1967-1974 годы известными татарскими фольклористами - Х. Ярмухаметовым, Ф.В. Ахметовой-Урманче Ф.Урманчевым, Х.Гатиной, Л.Замалетдиновым, Н.Ибрагимовым, Х.Махмутовым были проведены экспедиции по следам В.В. Радлова в те же деревни и селения, где ученый осуществил с поразительной точностью записи указанных произведений. «К великому сожалению, через сто лет пройдя этот же путь – аулы Барабинских степей, которые указаны у В.В. Радлова лишь по названию рек и озер, ученые уже не застали многие из фольклорных материалов, записанных великим ученым», - пишет о результатах этих экспедиций ученый-фольклорист Ф. Ахметова-Урманче [6, с. 59] - выдающийся фольклорист, посвятивший свою жизнь изучению народного творчества сибирских татар.

Флора Вагаповна Ахметова-Урманче – уроженка тобольской земли, носитель языка и настоящий патриот народного творчества сибирских татар, кандидат филологических наук, кроме научной, популяризаторской и педагогической работы, отмечена как уникальный собиратель фольклора сибирских татар, причем в таких формах и объемах, чего до нее никто не делал. В этом плане ее труды сопоставимы лишь с фольклористским **подвигом** В.В. Радлова. Продолжая традиции великого тюрколога, в 1960-1970-е годы Ф.В. Ахметова чуть ли не пешком прошла по многочисленным татарским селениям вдоль Транссибирской магистрали и записывала уже последние образцы эпических произведений, отрывки которых сохранились в памяти сибирско-татарского народа, некогда богатого на народный эпос, зафиксировала многочисленное разнообразие песен (лирика, такмаки), лиро-эпоса (байты, мунаджаты) и народной прозы (сказки, предания, легенды и пр.). Ею впервые в истории современный песенный фольклор татарского населения Сибири (от Урала до Забайкалья) был зафиксирован не только в виде текстов, но и как образцы музыкальной культуры. Многие фольклорные произведения, записанные ею, позже были включены в первую антологию фольклора сибирских татар на русском языке «Джаным» [11, с. 5-6], автором составителем, подстрочным переводчиком которой была Флора Вагаповна.

Наиболее значительные труды Ф.В. Ахметовой-Урманче, опубликованные в последние десятилетия – это «Татар халык ижаты. Дастаннар» (Казан, 1984), «Татар эпосы. Дастаннар» (Казань, 2004) и «Татарский эпос. Байты» (Казань, 2005), где широко представлены эпические произведения сибирских татар. Изданные на татарском языке и его диалектах, прекрасно оформленные эти книги имеют научные комментарии, снабжены предисловиями и примечаниями. В данное издания включены значительное количество эпических произведений, записанных ею во время многочисленных фольклорных экспедиций, что является признанием ее вклада в изучение фольклора сибирских татар.

Представляет также научный интерес для исследователей книга «Иртешкә сәяхәт» («Путешествие на Иртыш» Казан, 1989), составленная Мухаммедом Садри, по результатам экспедиции 1940 года, в которой участвовали Х.Ярми, С.Амиров, В.Хажиев и составитель труда. Позднее материалы этой экспедиций нашли свое отражение в сборниках Жавдата Файзи «Халык жәүһрләре. Күңелем кыллары» (Казан, 1987), А.Ключарева «Татар халык жырлары» (Казан, 1986) и т.д.

Диалектологические экспедиции, проводимые под руководством профессора КФУ Ф.Ю. Юсупова в разные годы, также дали возможность своевременной фиксации посредством русской академической транскрипции произведений устного народного творчества исследуемого региона. Им в разные годы в разных местах компактного проживания сибирских татар записаны уникальные варианты дастанов «Сайфульмулюк», «Алпамыш», «Кузы Курпа», «Йелек батыр», «Бус йигит» и т.д., которые дают возможность исследователям наблюдать за трансформацией героических дастанов в фантастические сказки.

Интерес вызывают также семейно-бытовые обряды, включенные в тексты дастанов, в которых сохранился менталитет народа, его мировоззрение, представления об окружающем мире. В них нашли отражение история и жизненная мудрость народа, сохранившего в душе богатое духовное наследие отцов и дедов. Устное народное творчество является идейно-художественным достоянием народа, в котором он мог выразить свое видение мира и отношение к жизни. Подобные памятники имеют большую научную ценность, так как они отражают материальную и духовную жизнь народа, содержат ценную информацию о его прошлом.

Литература

1. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар / Автор вводных статей и сост. Ф.Ю. Юсупов. – Казань, 2012.
2. Ахметова Ф.В. Последам В.В. Радлова // Сибирские татары. Сборник статей. – Казань: Институт истории АНРТ, 2002.
3. Әхмәтжанов М.И. Илдан белән Гөлдан дастаны хакында // Әдәби мирас. – Икенче китап. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1985.
4. Әхмәтжанов М.И. Себер ханлыгына кагылышлы билгесез татар чыганаclarы // Фән һәм тел. – 2003. – № 2.
5. Бакиров М.Х. Татарский фольклор. – Казань: Ихлас, 2012.
6. Ахметова Ф. Еще о дастанах в татарском фольклоре // Идел. – 1999. – №12.
7. Татар эпосы. Дастаннар / Автор-составитель Ф. Ахметова-Урманче. – Казан: Раннур, 2004.
8. Ахметова-Урманче Ф. По следам В.В. Радлова // Фәнни эзләнүләр юлында. – Казан: Фикер, 2000.
9. Тумашева Д.Г. Диалекты сибирских татар. – Казань: Издательство Казанского университета, 1977.
10. Томилов Н.А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. – Томск, 1978.
11. Джаным. Анталогия фольклора сибирских татар в записях XIX-XX вв. / Сост. Флора Ахметова-Урманче и Анатолий Преловский. – М.: Новый ключ, 2007.

МУНКУН В ТРАДИЦИОННОМ И СОВРЕМЕННОМ ПРАЗДНИЧНО-ОБРЯДОВОМ КАЛЕНДАРЕ ЧУВАШЕЙ¹

*Ягафова Е.А.
Поволжская государственная
социально-гуманитарная академия, Самара*

Мункун (диал. *монкон/мáнкун*; «великий день») – один из центральных блоков традиционного и современного празднично-обрядового календаря чувашей. Он включал целый комплекс обрядов, обращенных к божествам и духам предков и последовательно проводившихся в течение нескольких весенних дней в апреле-начале мая. В процессе христианизации большинства

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ, проект №14-01-00360.

народа и его частичной исламизации в XVIII – начале XX в., под влиянием социально-экономических преобразований в российском обществе в XX – начале XXI в. *мункун*, как и весь празднично-обрядовый комплекс чувашей, подвергся трансформации в содержании, сроках и форме проведения. В данной статье, основанной преимущественно на полевых материалах автора, представлены особенности бытования ритуалов блока мункун в традиционной и современной празднично-обрядовой культуре разных этноконфессиональных групп чувашей: православных, язычников и, частично, мусульман.

Мункун по продолжительности варьировал от двух дней в сокращенном варианте обряда и до недели при полном цикле. *Мункун эрни* (неделя мункун) начиналась в разные сроки у некрещеных и православных чувашей: язычники праздновали со среды Страстной недели до вторника или понедельника пасхальной и завершали обрядом *сёрен*, а христиане – с пасхального воскресенья *асла мукун* до следующего воскресенья *кёсён мункун*.

Первый день недели мункун назывался *калам кун*. В этот день проходило семейно-родовое моление кашей *пата чуклеме* и пивом, во время которого выпрашивали милости для членов семьи, богатого урожая хлеба и приплода скота. Родственники поочередно обходили дома – *ратнисем ретпе суренё*; гостевание продолжалось всю неделю. В некоторых приуральских селениях существовал свой порядок гостевания: например, в д. Слакбаш Белебеевского уезда в первый день мункун оно проходило с близкими родственниками (*несёл*), на третий день – с дальними родственниками на нижней улице, на четвертый – с родственниками на верхней улице. Традиция сохранялась и в XX в. [12]. В некоторых селениях в первый день проводилось и ежегодное семейно-родовое моление о новом урожае *чуклеме*, в ходе которого собравшиеся благодарили бога *Туря* за удачную зимовку скота и благополучие семьи в прошедшем году и просили того же на следующий год [13; 23].

У низовых чувашей с утра проходил *йыхрав* (приглашение) – ритуал оповещения жителей села о наступлении мункун. Дети обходили селение с приглашением начать *калам кун* и почать бочку пива: «*Атя мункуна сара ёсме*» (Айда пойдем праздновать Великий день и пить пиво!) и в ответ получали крашеные яйца [2, с. 164]. В Буинском уезде (шемуршинский куст) в нем участвовали и молодые парни, которые объезжали верхом все дома и угощались

пивом. В Тетюшском уезде (с. Большие Яльчики) *йыхрав* отправляли из «основного» дом рода (*тёп кил*) ко всем родственникам [4, ед. хр. 619, 621].

В Заволжье *йыхрав* проводили некрещеные чуваша на следующий день после каләм кун. В нем участвовало мужское население от 15 до 70 лет. Разбившись на две группы, в каждой из которых присутствовали выборные чины («губернаторы», «исправники», «полковники», «офицеры» и т.д.), они обходили селение. Участников обряда угощали, одаривали гостинцами, которыми они поминали предков на окраине кладбища [4, ед. хр. 210, л. 226-230; ед. хр. 230, л. 196-198; 29, с. 214]. В данном случае *йыхрав* слился с другим обрядом – *сёрен*; в Бугурусланском уезде его называли также *сёрен хавалаççё* (досл. «сёрен прогоняют») [10].

Нередко с первым днем были связаны гадания на судьбу и проведение магических действий для обеспечения успеха в будущем, что отражало первичный смысл мункун как Нового года [2, с. 64]. Со смещением календаря они были перенесены на рождественско-новогодний цикл. С этой же целью накануне проводилось очищение (мытьё) жилища и хозяйственных построек, окуливание садов и хмельников, ритуальное изгнание болезней и нечисти – ночь накануне *мункун* считалась временем разгула нечистых сил и колдунов *тухатмайш*. Для защиты от них стреляли из ружей, чертили вокруг усадеб железными предметами символическую ограду *тимёр карта* [15]. Средненизовые чуваша в эту ночь (*каләм каç*) поддерживали огонь в домах в течение всей ночи и на возвышенностях жгли костры [3]. У верховых чувашей накануне и в дни *мункун* существовал ряд запретов на земледельческие и строительные работы, занятия рукоделием: острые и колющие предметы прятали, опасаясь в будущем укуса змеи или нападения медведя. Не рекомендовалось открывать крыши сундуков и дверцы шкафов – иначе ветром могло снести крышу дома. Строго следили за поведением первого гостя: по его характеру гадали на благополучие в хозяйстве и во избежание неудач сажали на подушку [2, с. 167]. В ареалах других этнографических и территориальных групп подобные приметы и запреты бытовали на Благовещение или на масленицу [8; 11; 28, с. 221].

Очистительные функции в обрядовом цикле мункун играл также *вирём*, который проводился за неделю или накануне праздника (Козмодемьянский и Ядринский уезды) и являлся актом

подготовки жителей к наступлению «Великого дня» [5, ед. хр. 148, № 1189; 4, ед.хр. 29, № 2846; ед. хр. 146, № 4529]. У верховых чувашей он сопровождался ритуальным сожжением старых лаптей, искупительным жертвоприношением божеству *Хърпан* и совместной трапезой участников, обязательным блюдом на которой были каша, сваренная из собранных продуктов, и орешки из теста йáva. В отдельных случаях *вирми* проходил в день мункун (д.Шаймурзино Буинского уезда) [4, ед. хр. 145, № 4498, 4503; ед. хр. 146, № 4524; 5, ед. хр. 147, № 1111].

На второй или последующие дни в паронимических группах проводились обряды в честь духов предков – *ваттисене асáнни* или *ваттисене хывни*, завершавшиеся «проводами» духов предков на кладбище – *сёрен*. У средненизовых чувашей восточной части Чебоксарского уезда, а также в некоторых селениях низовой зоны (Буинский, Симбирский уезды) и ареалах этнотерриториальных групп (Чистопольский, Спасский, Бугурусланский, Бузулукский, Белебеевский уезды) второй день недели мункун называли *сурта кунё* (день свечи) [4, ед. хр. 2, № 62; ед. хр. 624, № 9055; 29, с. 215]. На Самарской Луке для «встречи» и «угощения» душ умерших родственников зажигали костры – либо в каждом дворе, либо один на целое селение. По поверьям, души покойников прилетали согреваться у костров [7]. Поминальный обряд включал жертвоприношение *хывни*: участники собирали в общую миску кусочки поминальной еды и отливали напитки, которые выносили затем в «чистое место» за пределами двора; ритуал повторялся в каждом из домов при гостевании родственников. В селениях некрещеных чувашей участники обряда исполняли специальную песню *сёрен юрри*. Её пели в течение всей пасхальной недели и называли также *мункун юрри* [17].

Заключительным обрядом блока *мункун* являлся *сёрен* – символическое очищение селения и его обитателей от нечисти и «проводы» духов предков на кладбище после обрядовых действий и молений в их честь. Поэтому он проводился всегда в конце второго или последующих дней недели *мункун*, в зависимости от ее продолжительности: у христиан – в понедельник / вторник / среду и т.д., а у некрещеных чувашей – в четверг / пятницу / субботу и т.д. [4, ед. хр. 173, № 4988; ед. хр. 149, № 1186; 5, ед. хр. 201, № 1660; ед. хр. 149, № 1159]. Таким образом, *сёрен* не был закреплен за каким-либо конкретным днем недели, будь то суббота или понедельник, как полагает А.К. Салмин [26, с. 52], а проводился

всегда после *калӑм кун*. Как указывал в одной из своих работ Г.И. Комиссаров, «праздник Сёрен был, вероятно, заключением пасхальных праздников, а потому в старину, он, вероятно, совершался не раньше, как через неделю после калӑм конё» [1, с. 386]. *Мункун* предвещал весенние игрища молодежи, потому одним из обязательных элементов обряда были качели *чу-чу*, на которых всю неделю катались дети и молодые парни и девушки [13].

Очередность и содержание описанных выше обрядов цикла *мункун* характерны почти для всех групп чувашей, но в ряде селений имелись локальные особенности. К примеру, в Цивильском уезде (д. Мусирмы) на третий день проходило подворное угощение пивом – *халӑх йёрки* [4, ед. хр. 33, с. 315]. В Аликовской волости Ядринского уезда ближе к концу пасхальной недели проводили *халӑх сӑри* – общесельское угощение пивом, которому предшествовал сбор сельчан и обсуждение хозяйственных вопросов [4, ед. хр. 145, № 4503]. В Буинском уезде (д. Шемурша) во вторник пасхальной недели (начиналась с воскресенья) проводили жертвоприношение яйцами (*шелк*), в трапезе участвовали все жители селения [6]. Примечательно, что в проведении тех или иных ритуалов участвовал определенный круг лиц: родственников или односельчан. Во время семейно-родового моления, к примеру, участие соседей в нем исключалось. Приуральские чуваша чужаков прогоняли со словами «Сёрен!» [12].

Таким образом, *мункун* не ограничивался лишь поклонением духам предков [25, с. 46], а включал комплекс очистительных и умиловительных обрядов и магических действий, призванных обеспечить благополучие членов семейно-родственной группы и направленных на укрепление социальных связей между ними.

В современной празднично-обрядовой культуре чувашей *мункун* относится к числу наиболее значимых и относительно полно сохранившихся обрядов. Некрещеные чуваша, по-прежнему, празднуют его со среды Страстной недели. Накануне устанавливают качели, в некоторых селах в ночь на *мункун* стреляют из ружей и очерчивают ограду железным предметом (*тимёр карта*), а утром первого пришедшего в дом гостя сажают на подушку, чтобы домашняя птица благополучно вывела потомство [15; 16]. С утра же дети собирают крашенные яйца, а днем проходит гостевание родственников по мужской линии – *рет* (ряд), начинающееся в родовом гнезде *тён кил*. В каждом доме

проводится моление и угощение кашей *калӓм пӓтти* и пивом *калӓм сӓри* [22], а в ряде селений сохраняется традиция благодарственных молений *чӓкӓлеме* [13]. В Салдакаево Нурлатского района Республики Татарстан (далее РТ) вместо исчезнувшего обряда *чӓкӓлеме* проводят семейную трапезу (*чӓкӓлеме асӓнса сӓясӓсӓ*), главным блюдом на которой является гусь, которого в вареном виде подают на стол, нарезав на кусочки; на гусяном бульоне варят пшеничную кашу [23]. При переходе из дома в дом поются гостевые песни. В последние годы гостевание исчезает и заменяется совместным молением всех родственников в *тӓп кил* [22].

Традиция моления кашей и гостевания является основным элементом празднования мункун и в некоторых селениях крещеных чувашей. Так под разными названиями (*сӓра пички усӓни* (Ст.Бурундуки) / *калӓм пӓтти сӓни* (Кундюковка) / *мункун эртел* (Рунга) / *калӓм кун* (Тоншерма, Бол.Шемякино)) он сохранял актуальность в течение XX в. в обрядности низовых чувашей Присвияжья. В северной части этого ареала сохранился даже особый жанр песен, исполнявшихся во время гостевания родственников – *сӓра юрри* (песни пива) [15; 18].

В Суккулово Еремеевского района Республики Башкортостан (далее РБ) в первый день проходит несколько этапов гостевания. С утра проходит *ирхи ёсӓкӓ* (утреннее застолье), в ходе которого друг друга навещают родственники первого круга родства: родители и дети, братья и сестры. Во время трапезы на стол подают голову барана, специально заколотого к празднику. Отсюда название обряда – *сурӓх пус сӓни* (угощение головой барана) – и его участников – *пус эртелӓ* (артель головы). К обеду в доме старшего родственника собираются представители второго и третьего круга родства. Главным блюдом совместной трапезы является каша, поэтому ее участников называют *пӓтӓ эртелӓ* (артель каши), но на столе у христиан присутствуют и пасхальные куличи. Гостевания продолжают и в последующие дни. В с. Ермолкино Белебеевского района РБ родственное общение сменяется на третий день гостеванием с кумовьями [19]. Как правило, во время гостевания его участники перемещались из дома в дом в восточном направлении [10]. В семьях некрещеных чувашей, имеющих сыновей на действительной службе, на третий день проводится обряд *салтак кӓреки* [13].

В некоторых селениях крещеных чувашей Приуралья сохраняется традиция проведения благодарственных молений *чўклем*. Например, в Мраково Гафурийского района РБ к обряду пекут лепешку с зашипом – «носом», варят пиво и кашу из зерна нового урожая. Пригласив родственников, проводят короткое моление и угощают их пивом. Особенно строго следят при подношении «любовного» ковша *савйш курки*. Его нужно допивать до дна, не разговаривая и не останавливаясь («*чёнми-канми ёсмелле*»). В противном случае гостю грозит штраф в виде еще трех ковшей пива. Вторым ковшом подносят «бороновальный» – *сўре курки*. В с. Кистенли-Богданово Бижбулякского района РБ ритуальное угощение пивом *сйра чўклени* проводят избранные чины – «мулла», «бороновальщик» *сўре ачи* и «сеятель» *ака ачи*, которые поэтапно подносят «именные» ковши пива, в том числе и третий ковш *ака курки*, которые так же следует выпить без остановки; в противном случае грозит наказание: например, поцеловать сажу печи, выпить три кружки поила и т.д. Перед началом церемонии выборные лица произносят благопожелания в адрес хозяев и сельчан. Такая процедура повторяется в ходе гостевания в каждом доме [19].

Повсеместно как у язычников, так и христиан *мункун* начинается со сбора детьми крашенных яиц. В православных селениях участники обряда приветствуют друг друга: «Христос Воскрес!» – «Воистину Воскрес!». В этнически смешанных селениях к чувашам присоединяются и дети из татаро-мусульманских семей [23]. В редких случаях проходят игры с яйцами – катание с горки (*сймарта кустарни*) и в «богатыря» (*паттйрла*). Практически исчез обычай ставить качели.

В приволжских селениях Ульяновской области сохраняется обычай вечером накануне *калам кун* разжигать костры на возвышенностях (*мункун сйрчё*), расположенных рядом с селениями; в некоторых из них (Алинкино, Елаур и др.) на «пасхальных горах» в последние десятилетия были возведены часовни. В отдельных селениях Саратовской области (например, с. Каламантай) существует и праздничное гостевание родственников [27, с. 86-106].

В конфессионально и этнически смешанных селениях празднование *мункун* становится площадкой для межкультурного взаимодействия. В случае численного меньшинства язычники присоединяются к празднованию православной Пасхи, в чем

проявляется и более терпимое отношение их к христианским традициям: «*На мункун вместе с крещеными праздновали. В нашей родне были и крещеные, и некрещеные, поэтому вместе. Чюклеме делали и крещеные*» [23]. В противоположность им крещеные чувашки осуждают празднование *мункун* на Страстной неделе: «*У них мункун на Страстной неделе. Когда Христу было особенно тяжело, они радуются*» [22]. В тех немногих селениях, где чувашскоязычные доминируют, например, в с. Старое Суркино Альметьевского района РТ, христиане участвуют во всех обрядах, в том числе и гостеваниях на *мункун* и в поминальных обрядах второго дня [20]. В конфессионально смешанных семьях *мункун* праздновали дважды – в среду и в воскресенье. В обрядах чувашей, испытавших мусульманское влияние, *мункун* проводили в среду Страстной недели, но по окончании совместной трапезы с родственниками возносили хвалу Аллаху (*Аллах экпер тытнӑ*) [21].

Поминование предков, которое в разных селениях сохраняет свое традиционное название – *ваттисен кунӑ* / *ваттисене хывни* / *сурта кунӑ*, проходят у некрещеных чувашей на второй день недели *мункун*, в четверг, а у крещеных либо в понедельник, либо во вторник, либо в субботу пасхальной недели или же на Радоницу. В этой последовательности наблюдается традиционный порядок проведения «пасхальных» ритуалов: моление Турӑ всегда предшествует поминованию предков. По представлениям чувашей, совмещение в один день этих ритуалов недопустимо [22]. Поминование сопровождается гостеванием родственников по мужской линии с элементами *хывни* (жертвоприношения), угощением пивом *сӑра курки*; на столе всегда присутствуют блюда из яиц. В обязательном порядке зажигают свечи в честь трех поколений умерших родственников. Но навещать покойных на кладбище не принято. Исключение составляет традиция ритуального «кормления предков» на могилах у бузулукских чувашей [9; 14]. Гостевание проходит в определенном порядке: начинается со старших в патронимии (такую группу называют *сурта кун ушкӑнӑ*) или в доме, где в последний раз хоронили кого-либо из родни [19], но участники всегда перемещаются по селению в западном направлении [10].

Поминальный день завершается *сӗрен* – повторным сбором яиц и других угощений подростками и неженатыми парнями. Разбившись на группы, они подворно обходят всю деревню с

возгласами «Сёрен!» и под звуки трещеток. Подойдя к воротам, участники обряда стучат по ним палками, поэтому обряд называется здесь *сёрен шаккани*. Собранные угощения они раскладывают на краю деревни, где едят и веселятся у костра до полуночи. В завершение в костре сжигают палки и трещотки, на которых, по поверью, при обходе накапливалось «зло», поэтому третье название данного обряда – *шуйтансене хавалани* («изгнание злых духов») [13].

В большинстве чувашских селений *сёрен* исчез в 50-70-х гг. XX в. Не стали исключением и общины язычников. В то же время он сохранился среди крещеных чувашей Башкортостана. В с. Зирган Мелеузского района он происходит поздно вечером во вторник пасхальной недели. Подростки и несколько взрослых обходят дома крещеных чувашей (в Зиргане живут также потомки чувашей-мусульман, мордва и татары-мишари) с криками и песней: «Сёрен! Сёрен! *Ик çăмарта, пёр пӳремечӗ!*» (Сёрен! Сёрен! Два яйца, одна ватрушка!). В руках они несут свежесрезанные ивовые прутья, которыми бьют по заборам и стенам домов. В ответ хозяева выносят угощение: яйца, выпечку, пиво. В процессии участвуют не только чуваша, но и мордва, и татары, но во дворы за угощением заходят только чуваша [21]. По этому же сценарию, но в понедельник пасхальной недели проходит *сёрен* в Ефремкино Кармаскалинского района РБ. Участники обряда твердо знают о значении обряда – изгнании из селения нечистых сил [19].

Из современной обрядности *мункун* практически исчез вирём. Его название перенесено на православный праздник Благовещения, и украшенные ветки ивы называют *вирём хулли*; при их ежегодном обновлении старые прутья не выбрасывают – ими принято хлестать домашнюю скотину при первом выводе на весеннее пастбище [24].

Таким образом, в современной обрядности сохраняются важные содержательные и функциональные характеристики *мункун*, отдельные значимые элементы этого блока. Наиболее полно обрядовый комплекс представлен среди чувашей-язычников и православных чувашей в Закамье и Приуралье, в то время как в селениях чувашей-христиан в Приволжье и Заволжье он подвергся существенной трансформации под влиянием православной пасхальной традиции.

Литература

1. Комиссаров Г.И. Чуваша Казанского Заволжья. – Казань, 1911.

2. Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. – Чебоксары, 2000.
3. Личный архив Г.Б. Матвеева, 2001 г. Чувашская Республика, Козловский район.
4. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 2, 29, 33, 145, 146, 149, 173, 210, 230, 619, 621, 624.
5. НА ЧГИГН. Отд. III, Ед. хр. 145, 147, 149, 201.
6. Шилек П. Древнеязыческий праздник // Известия по Казанской епархии. – 1913. – № 30-31.
7. Полевые материалы авторы (ПМА), 1993 г. Самарская область, Ставропольский район.
8. ПМА, 1995 г. Самарская область, Челно-Вершинский район.
9. ПМА, 1996 г. Самарская область, Похвистневский (с. Малое Ибряйкино, Среднее Аверкино), Борский (с. Старая Таволжанка) районы
10. ПМА, 1998 г. Самарская область (с. Ерепкино, п. Березовая Поляна).
11. ПМА, 1999 г. Самарская область. Иса克林ский район.
12. ПМА, 2000 г. Республика Башкортостан (РБ), Аургазинский район;
13. ПМА, 2000 г. Самарская область, Шенталинский район, с. Старое Афонькино.
14. ПМА 2000 г. Оренбургская область, Сорочинский, Грачевский районы.
15. ПМА, 2002 г. Республика Татарстан, Буинский (с. Старые Бурундуки, Рунга), Тетюшский (с. Большое Шемякино, Тоншерма), Дрожжановский (с. Чувашское Шаймурзино) районы.
16. ПМА, 2002 г. РТ, Аксубаевский район (с. Новое Аксубаево, д. Ерепкино).
17. ПМА, 2002 г. РТ, Бавлинский район, с. Алексеевка.
18. ПМА, 2002 г. Ульяновская область, Цильнинский район (с. Кундюковка).
19. ПМА, 2002 г. РБ, Бижбулякский (с. Кистенли-Богданово), Белебеевский (с. Ермолкино), Гафурыйский (с. Мраково), Еремеевский (с. Суккулово), Кармаскалинский (с. Ефремкино) районы.
20. ПМА, 2003 г. РТ. Альметьевский район, с. Старое Суркино.
21. ПМА, 2004 г. РБ. Миякинский (п. Дубровка), Мелеузский (с. Зирган) районы.
22. ПМА, 2005 г. РТ, Черемшанский район (с. Новое Ильмово, Старое Сереежино), Аксубаевский район (с. Савгачево).
23. ПМА 2008 г. РТ, Нурлатский район (с. Салдакаево).
24. ПМА 2014, Самарская область, Челно-Вершинский район (с. Девлезеркино).

25. Салмин А.К. Религиозно-обрядовая система чувашей. – Чебоксары, 1993.
26. Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. – Чебоксары, 1994.
27. Симбирско-саратовские чувашаи. – Чебоксары, 2004.
28. Тимофеев Г.Т. Тăхăръял (Сёве таврашёнчи чăвашсем). Этнографи очерксемпе халăх сăмахлăхĕ. [Девять деревень (Свияжские чувашаи) Этнографические и фольклорные материалы]. – Шупашкар, 1972.
29. Ягафова Е.А. Самарские чувашаи (историко-этнографические очерки). Конец XVII-начало XX вв. – Самара, 1998.

ПРЕДАНИЯ О РЕКАХ ЧУЙ (ЧУЯ) И КАДЫН (КАТУНЬ)

Яданова К.В.

НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск

В 2012 г. (в сентябре – октябре месяцах) фольклористами научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова: К.Е. Укачиной, М.А. Демчиновой, К.В. Ядановой, производился сбор фольклорной традиции Кош-Агачского района Республики Алтай. Наряду с другими фольклорными материалами, нам удалось зафиксировать 3 текста предания о реках Чуй (Чуя)¹ и Кадын (Катунь)² с основным сюжетным ядром: люди / реки Чуй и Кадын состояются (по другой версии: создают землю). Чуй просит дятла / черного дятла – *кара тас* присматривать за Кадыном, чтобы он / она не прошел (-а), не опередил (-а) его, сам (-а) засыпает. Кадын проходит то место, где заснул (-а) Чуй. Чуй, проснувшись, рассердился (-сь) на дятла / чёрного дятла, разбил (-а) ему голову; догнав Кадына, соединился (-сь) с ней (тексты № 1-2)³.

Записи производились в с. Курай от сводных сестёр (матери разные): Е.С. Толоевой (1933 г.р., девичья фамилия – Сопо) и Т.С. Сопо (1961 г.р.), которые слышали предание от отца – Себастьяна Сопо. От Е.С. Толоевой осуществлялась повторная запись: первая запись – 26 сентября 2012 г., вторая запись – 5 октября 2012 г. Несмотря на то, что предание было услышано исполнителями несколько лет назад от одного и того же рассказчика, тексты имеют

¹ Чуй (Чуя) – река Чуя в Республике Алтай; приток реки Катунь. Алтайский вариант названия реки – *Чуй*.

² Кадын (Катунь) – река в Горном Алтае; *кадын* – от древнетюрк. «госпожа», алт. вариант названия реки.

³ Здесь и далее приводятся ссылки на тексты в приложении к данной статье.

некоторые отличия. Е.С. Толоева и в первой, и в повторной записи повествует о создании земли Чуйем и Кадыном, исполнитель считает, что они раньше были людьми. Чуй создаёт степные местности, Кадын – лесистые, с россыпью (текст № 1).

В предании, записанной от Т.С. Сопо, сюжет о создании земли не упоминается, реки Чуй и Кадын состязаются: кто, кого опередит (текст № 2). По-видимому, рассказчица, услышав в детстве предание, со временем забыла об этом сюжете. Если в текстах, записанных от Е.С. Толоевой, Чуй просит чёрного дятла – *кара тас* присматривать за Кадыном, чтобы она не прошла, пока он будет спать, то в тексте Т.С. Сопо Чуй просит об этом дятла – *томыртка*. В предании, записанной от Т.С. Сопо, упоминается деталь, которая отсутствует в текстах, записанных от Е.С. Толоевой: «дятел по дороге всё долбя луку седла – ээр, так летел» (*томырткасы десе жолой ло бараадын байа ээрдин кашысын чокып ла, аный ла барааткан туру*), поэтому поздно вспомнил о наказе Чуя (текст № 2).

В обоих записях объясняется особенность внешнего вида дятла / чёрного дятла: наличие на темени пятнышка красного цвета. Исполнители считают, что это – запекшаяся кровь, которая образовалась от удара, нанесенного Чуем. Дятлы по природе бывают разных видов. Самец большого пёстрого дятла отличается от самки красной поперечной полосой на затылке. У молодых птиц вне зависимости от пола имеется «красная шапочка» на темени.

Таким образом, в преданиях о Чуе и Кадыне объясняются географические особенности местностей (Чуйская долина (Эре-Чуй)¹ – степная местность, с Чаган-Оозы² начинается лесистая, богатая растительностью, горная местность) и приводится

¹Эре-Чуй – долина р. Чуи, Чуйская долина. Жители Кош-Агачского района называют Чуйскую долину *Эре-Чуй* и приводят устойчивые формы к этому топониму: «Алаканча Эре-Чуй – Эре-Чуй размером в ладонь», «*куурулу жер* – земля, имеющая солончак – *кууру*», «*жылан јурубес жер* – земля, где не вводятся змеи», «*узун курт отпос жер* – земля, куда не проходит змея – *узун курт* (букв. «длинный червь»)). Существуют различные версии толкования значения этого топонима; по одной из версий: «Чуй с переливающимися [песками]». К началу долины Эре-Чуй (*Эре-Чуйдын бажы*) жители относят местности села Кокоря [ПИМА автора].

²Чаган-Оозы (Чаган, Чаган-Узун) – местность, река в Кош-Агачском р-не Республики Алтай. Село Чаган-Узун расположено к востоку от Кош-Агача в отдалении примерно 31 км.

объяснение внешнего вида дятла (черного дятла): отчего у него на затылке образовалась красная полоса.

Приложение
Тексты и переводы
№ 1. Кадын ла Чуй јер јайаганы

Ол адамныҢ куучыны не, ийе. Кадын ла Чуй деп эки киши... Осоо кишилер на ол јайалта јайап келеткен. Бу јер-алтайды, бастра албаты-јонды јайап туран. Ойondo ол Кадын айттуран тийт: «Агышту-ташту, андый кызам эдип јайап тўжек» – деп. А Чуй айттуран дийт: «Чӧл лӧ эдип барак» – деп. Ойondo ол Эре-Чуй не? Ол «Эре-Чуй» деп адалган оныҢ [ЧуйдыҢ] адыла. Ол Эре-Чуйды Чуй [суу] јайаган, Кадынла булаш туруп. Ойondo бу Сукманды деп јер, оныҢ ЧаганныҢ бери алтына келеле, ЧуйдыҢ уйкусы келген. АнаҢ Кара-тасты јакыган... «Кара-тас» деп куш бар не, мында кабагы кысылду? (Је, оны адам куучындап, каткыртурбай).

АнаҢ [Чуй] кел уктакаларда, Кадын келеле, ӧдӧ конорон, јайай-јайай јўререн агышту-кобылу этире, суулу-ташту. Ойondo кара-тас кӧрбӧй калан, Чуй уктакалан. Ойondo кара-тастыҢ... Чуй тура јўгўрўп, кара-тастыҢ бажсын јара чабала, Кадын кийининеҢ једииш парса, Кадын бастра јерди јайайла, тўшерен. Тўкў-ў Кадын сууны бар кече конгон ЧуйдыҢ јери, суу бар теди не тӧмӧн? Бот ол барала, кече коноло, ојто Кадынга кошылала, экў нӧкӧр болкалан...

Ол кара-таста мында кысыл немеси бар не, кан, кара-кушта? Бот оны Чуй јара чапкан неме тийт, јара чапкан.

№ 1. Кадын и Чуй создавали землю

Это рассказ моего отца, да. Два человека Кадын и Чуй¹... Раньше же они [были] людьми, которые творили [землю]. Эту землю-алтай, весь народ создавал. Потом тот Кадын, говорят, сказал: «[Давай] спускаться, создавая [местности] с деревьями-камнями, такие узкие, крутые [места]». Потом есть же эта [долина]

¹К сожалению, мы не спросили у рассказчика какого пола были Кадын и Чуй, зд. приводим в муж. р.

Эре-Чуй? «Эре-Чуй» так назвали [долину] от названия [реки] Чуй. Эту [долину] Эре-Чуй создавал Чуй, споря с Кадыном. Потом добравшись до местности Сукманды¹, до этой стороны местности Чагана², Чую захотелось поспать. Потом попросил чёрного дятла – *кара-тас*... Есть же птица *кара-тас* с красной [полосой] в [области] бровей? (Ну, это рассказывал мой отец, посмеиваясь).

Потом, когда [Чуй] заснул, Кадын прошёл [ту местность], прошёл, создавая-создавая [местности] с лесами-ложбинами, с реками-камнями. Потом *кара-тас* не углядел, а Чуй заснул. Потом Чуй вскочив, разбил голову черному дятлу – *кара-тасу*. Когда догнал Кадына, Кадын [оказывается], создав всю землю, спустился [в нижние места]. Там, внизу, говорят, есть место, река, где Чуй прошёл мимо реки Кадын. Вот он, добравшись, пройдя мимо, снова соединился с Кадыном, стали вдвоём друзьями...³

У *кара-таса* есть же здесь такое красное [показывает на затылок], кровь у *кара-куша*⁴? Вот это, говорят, [голову дятла] разбил Чуй, разбил [повтор. зап.⁵ К.В. Яданова, К.Е. Укачина, М.А. Демчинова от Е.С. Толоевой, с. Курай. 05.10.2012 г., расшифровка текста, перевод К.В. Ядановой].

№ 2. Кадын ла Чуй суулар керегинде

Je Чуй токыналу аНотуран туру бойыныН алтынан. БойыныН алтынан араай, «једерерим мен» – деп аНотуран болсо, томурткады десе айткан туру: «Кайы киресинде барат бу [Кадын]»?». Кадынды осолорго туран не ол!? «Кадын кайы киресинде барат, сен бар кӧркелтур» – деп туран туру. АнаН

¹Сукманды – местность расположена в 36 км к западу от Кош-Агача, вблизи поселения Чаган-Узун. Топоним состоит из двух лексем: глагола (II л., повел. накл., ед. ч.) «сук» – «прячь, спрячь» и имени Манды.

²Чаган – краткое название от Чаган-Узун (Чаган-Оозы); местность, река в Кош-Агачском районе. Чаган усун – от монг. белая вода (река). Возможно, Чаган-Оозы – устье белой реки (оозы – алт. устье) [Молчанова 1979, с. 333].

³Место слияния реки Чуя (Чуй) с Катунем (Кадын) находится примерно на 712 км Чуйского тракта, недалеко от дороги, вблизи местности Чуй-Оозы (алт. букв. «устье Чуи»).

⁴Зд. рассказчик называет черного дятла (*кара-тас*) «кара куш» – алт. букв. «чёрная птица».

⁵Первая запись от Е.С. Толоевой (1933 г.р.) произведена 26 сентября 2012 г. К.В. Ядановой и К.Е. Укачиной в местности Мӧштӱ-Јарык (Мёшту-Дьарык) Кош-Агачского р-на.

томыртка деп... (неме деп айдар оны?). Томырткасы десе жолой ло бараадып байа ээрдиН кашысын чокып ла, аный ла барааткан туру. АнаН бир ле кӧрсӧ, томыртка десе... Кадын осолорго жедеерен.

АнаН ойто кел Чуйга айткан. [Кадын] бу ла неге бараадарда, Акташты ары ӧдӧргӧ келеедерде ле, томырткадан [Чуй] ойто сураган: «Кайы киресинде Кадын бараат?» – деерде, «Кадын келјат» – деген туру ӧдӧргӧ. АнаН ла Чуй ачынала, јаНыс ла чакпынду јайылала, бу бого јетире бу јайым барјат не? АнаН ары байа бир капчалдарга согылала, Чуй јулданала, тӱкӱ Кадынды осолор киши болып барала, ол ло капчалдарды јыра-быра бертуруп јеткен. Чуй ачынган, томыртканыН башын јара чапкан [каткырып јат]. АнаН ла бери томыртканыН башы... томыртканыН башы јарылган, Кадын кӧӧркий осолойон.

№ 2. О реках Кадын (Катунь) и Чуй (Чуя)

Ну, река Чуй спокойно текла сама по себе. Сама по себе спокойно: «Я дойду» – так говоря, текла; спросила у дятла: «До какого места дошла она [Кадын]?». Ведь она хотела опередить [реку] Кадын!? «До какого [места] добралась Кадын, ты иди, присматривай» – так говорила. Потом дятел... (Что там говорить?). Дятел по дороге всё долбя луку седла – ээр, так летела. Потом видит, дятел... Кадын сейчас опередит.

Потом вернувшись, сказал Чую. Когда [Кадын] проходила ту [местность], когда проходила [местность] Акташ¹, [Чуй] опять спросила у дятла: «В каком месте бежит Кадын?»; когда спросила, [дятел] сказал: «Кадын приближается, [сейчас здесь] пройдёт». Потом только Чуй рассердившись, разлилась волнами; до этого [места] ведь она свободно [спокойно] текла? Дальше разбиваясь [о камни] в ущельях, Чуй разбушевавшись, побежала, чтобы опередить [реку] Кадын; догнала, разбивая те же ущелья. [Река] Чуй рассердилась, разбила голову дятлу [рассказчик смеётся]. С того времени голова дятла..., голова дятла разбитая, милая Кадын

¹Акташ – от *ак таш* – «белый камень»; с. Акташ Улаганского района; расположено по Чуйскому тракту к северо-западу от Кош-Агача, за населённым пунктом Курай Кош-Агачского района.

определила [реку Чуй] [зап. К.В. Яданова, К.Е. Укачина, М.А. Демчинова от Т.С. Сопо, с. Курай, 04.10.2012 г., расшифровка текста, перевод К.В. Ядановой].

Литература

1. Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1979.

Перечень рассказчиков:

1. Сопо Т.С., 1961 г.р., *сöök¹ жабак (сёок дьабак)*, с. Курай, зап. К.В. Яданова, К.Е. Укачина, М.А. Демчинова 04.10.2012 г.
2. Толоева Е.С., 1933 г.р., *сöök жабак*, с. Курай, зап. К.В. Яданова, К.Е. Укачина 26.09.2012 г. в местности Мöштү-Жарык Кош-Агачского р-на. Повтор. зап. К.В. Яданова, К.Е. Укачина, М.А. Демчинова в с. Курай 05.10.2012 г.

Условные сокращения:

- алт. – алтайский
- букв. – буквально
- г. – год
- г.р. – год рождения
- древнетюрк. – древнетюркский
- ед. ч. – единственное число
- зап. – записал (-а)
- зд. – здесь
- л. – лицо
- мн. ч. – множественное число
- монг. – монгольский
- муж. р. – мужской род
- НИИ – научно-исследовательский институт
- ПМА – полевые материалы автора
- повел. накл. – повелительное наклонение
- повтор. – повторно, повторный
- р. – река
- р-н – район
- с. – село

¹*Сöök (сёок)* – алтайский род.

ПРЕДАНИЯ – КУУЧЫНДАР УЛАГАНСКОГО АЙМАКА¹ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

Яданова К.В.

НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск

В 2008 г. (в сентябре – октябре месяцах) фольклористами, научными сотрудниками БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»²: З.С. Казагачевой, К.Е. Укачиной, М.А. Демчиновой, А.А. Конуновым (руководитель проекта), К.В. Ядановой, при финансовой поддержке РГНФ (проект: № 08-04-18031е «Современное состояние и проблемы сохранения фольклорного наследия в изменяющихся мировоззренческих условиях») производился сбор фольклорных произведений в селах: Язула (Язулу)³, Саратан, Усть-Улаган (Улаган), Паспарта (Паспарты), Каракудюр (Каракујур), Чибиля (Чибилү), Балыктуюль (Балыктујул), Балыкча (Балыкчы), Коо (Кöö) Улаганского района Республики Алтай.

Наряду с другими фольклорными материалами нам удалось записать устные народные рассказы теленгитов: топонимические предания (более 10 текстов), предания: о животных (5 текстов), о родах – *сёөктёр* (*сёоктор*) (3 текста), предания: о певце Калан (5 текстов), о провидце Содонк (7 текстов), охотничьи предания (10 текстов), предания, былички о мифических существах – алмысах (10 текстов), рассказы о встрече человека со сверхъестественными существами и явлениями (более 10 текстов), устные рассказы о вихре – *туйнек* (*тюнек*) (3 текста) и др. Фольклорные материалы хранятся в архиве НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова.

Улаганский район расположен в юго-восточной части Республики Алтай, граничит с Республикой Хакасия и Тыва. Климатические условия района имеют резко континентальный характер с коротким летом и продолжительной суровой зимой. Постановлением Правительства Российской Федерации с 1994 г. Улаганский район отнесен к территориям, приравненным к районам Крайнего Севера [1, с. 11].

¹Аймак – район.

²Полное название учреждения: Бюджетное научное учреждение Республики Алтай «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова».

³В скобках приводятся алтайские названия сёл.

Основное население в Улаганском *аймаке* составляют теленгиты. Теленгиты – этническая группа южных алтайцев. Большинство проживает на юго-востоке Республики Алтай, в Улаганском и Кош-Агачском районах. Кош-Агачские теленгиты живут по долинам рек Чуя (Чуй)¹ и Аргут (Аркыт), Улаганские теленгиты расселены по долинам рек: Чулышман (Чолушман), Башкауз (Башкуш), Улаган. Теленгитский диалект относится к одному из южных диалектов алтайского языка и входит в киргизско-кыпчакскую группу восточнотюркской ветви тюркских языков [4, с. 20]. В 2000 году теленгиты получили статус коренного малочисленного народа.

Тематика устного народного рассказа (*куучындар*²) Улаганского района разнообразна. В каждом селе бытуют предания о названиях местностей, о чудесных камнях, деревьях, былички о встрече человека с духами-хозяевами, нечистыми духами, с мифическим существом, оборотнем – алмысом, необычные истории, произошедшие со знакомым жителем села.

Одним из знаменитых певцов-импровизаторов Улагана был Калан Беерен (Беерен) из рода *жытас* (*дытас*), живший в Чолушманской долине в XIX веке. На народных праздниках певцы состязались в песнопении, в шуточной форме высмеивали недостатки друг друга. Часто в таких песенных состязаниях – *сӧгӱш кожон* / *ченежӱ кожон* (*сӧгуш кожон* / *ченежу кожон*)³ победителем выходил певец Калан [1, с. 157]. В Улаганском и Кош-Агачском *аймаках* бытует общеизвестное предание о состязании певца Калана с чуйской певицей: Калан с улаганским зайсаном Семеном⁴ едет в Чуйскую долину⁵, чтобы участвовать в песенных состязаниях – *сӧгӱш кожон* (*сӧгуш кожон*). С Каланом состязается знаменитая чуйская певица. В результате долгих песенных перепалок в адрес друг друга, состязание выигрывает

¹В скобках приводится алтайский вариант названия рек.

²*Куучындар* – мн. ч. от сущ. *куучын*, устные народные рассказы.

³*Сӧгӱш кожон* (*сӧгуш кожон*) – «песни-высмеивания», шуточные, сатирические песни; *сӧгӱш* образовано от гл. *сӧк-*, *сӧгӱр* – высмеивать, осмеивать. *Ченежӱ кожон* (*ченежу кожон*) – «песни-состязания»; *ченежӱ* – «состязание», образовано от гл. *чене-*, *ченежер* – испытать, испытывать; состязаться.

⁴Зайсан Семен Юлуков из рода (*сӧӧк*) *саал* жил в с. Балыктуюль Улаганского р-на, правил первой Чуйской волостью с 1888-1898 гг. [1, с. 55].

⁵Чуйская долина – долина реки Чуя в Кош-Агачском р-не Республики Алтай.

певец Калан: в своей песне он намекает на «интересное положение» (беременность) певицы-вдовы, женщина, устыдившись, убегает (см. текст № 1¹. Варианты предания см.: [7, с. 44, с. 49; 2, с. 42-47; 5, с. 324]).

В Улаганском районе распространены устные рассказы о провидце Содонок из рода *тöөлс (төлс)*. Дмитрий Содонок жил в долине реки Чолушман в конце XIX – в первой половине XX вв. Провидец Содонок предрекал будущие события, предвидел, какие изменения произойдут в дальнейшей жизни народа. По одним версиям, Содонок стал «странным», необычным человеком, «сошел с ума», после того, как съел мясо священного животного, посвященного духам-хозяевам – *ыйык мал*² [3] (вариант предания см.: [6, с. 229]), в одном предании говорится, что Содонок овладел даром предвидения после того, как повстречался с женщиной – духом-хозяйкой (текст № 2). Содонок каждый раз посещал сокровенное место, где находился желтый камень – *сары таш*. Рассказчики показывают камень Содонока в местности *Күркүре* (*Куркуре*) Улаганского *аймака* [3].

Многим жителям Улаганского района известна быличка о встрече охотника Тадышева Лазаря с духом-хозяйкой / с духами-хозяевами с основным сюжетным ядром: охотник Тадышев Лазарь отправляется на охоту; встречается с девушкой / девушками (с духом-хозяйкой / духами-хозяевами), она просит охотника сплясать. Охотник «пляшет», очнувшись, никого не обнаруживает, кругом были только его следы, протоптанные на лыжах [3]. Тадышев Лазарь был известным в Улаганском районе охотником из рода (*сöök*) *тöөлс (төлс)*, жил в колхозе Кызыл-Мааны³ вблизи с. Усть-Улаган. Участниками экспедиции в 2008 г. записаны три текста былички, два текста – в с. Усть-Улаган, один

¹Зд. и далее даются ссылки на тексты в приложении, в конце статьи.

²*Ыйык мал* – священное животное, посвященное духам-хозяевам. Животное посвящали духам-хозяевам, чтобы приумножить приплод скота и уберечься от падежа скота. Животное *ыйык*, посвященное духам-хозяевам, не использовалось в хозяйственных работах, за ним велся особый уход; животное *ыйык* запрещалось убивать; состарившись, умирал своей смертью. Бытуют устные рассказы о том, как человек, украв животное *ыйык*, справляется с ним: убивает / продает; животное *ыйык* мстит, не дает покоя человеку, погубившего его: приходит во сне, издает звуки / духи-хозяева животного *ыйык* изводят человека; человек сходит с ума / умирает [8, с. 30-34].

³Кызыл-Мааны – букв. «красное знамя» местность в Улаганском р-не, в советское время: колхоз, находится примерно в 3 км. от районного центра – Усть-Улаган.

текст – в с. Балыкча Улаганского района. В одном варианте охотник находит целебный источник – *аржан*, но придя в другой раз, не может найти то место [3]. В версии былички, опубликованной в сборнике фольклорных произведений «Улаганнын укаалу сөзи» («Мудрые слова Улагана»), Тадышев Лазарь находит *аржан* Буркана (Быркана)¹ у подножия горы Кабак-Тайга, люди до сих пор посещают этот *аржан* [7, с. 315-317].

Сюжетный состав улаганских преданий значителен. В этой статье нам удалось рассмотреть только малую часть самых распространенных устных народных рассказов, которые бытуют в Улаганском районе по сей день.

Приложение Тексты и переводы № 1. *КошоҢчы Калан*

Осоо чакта мениҢ таайым Калан деп киши, ол коршту кошоҢчы киши тийт ол. Байа таайларым куучындашып, энемдер куучындаш туруп..., уккам. Ол недеен [Кош-Агышта] коршту байрам эдип, Семен јайсаҢ улусын алалала, Кош-Агыш барган болтыр.

Ол Кош-Агышка барарда, кошоҢчылар апарган. Калан таайым [айлына] келеле, айткан тийт: «Коршту кошоҢчы үй киши бууп ла турар, бууп ла турар. «Эм мен боо буудыратам ла турум а-а» – деп турарымда»... Ойondo байаа киши бууп кошоҢдаан болтыр Каланды:

«Чольшапады кем укпаан?

Таш корум јер деди.

Сен Каланды кем кӧрбӧӧн?

Тенек Калан сен беди?»

– деп, бу кишиди чоодып, кел кошоҢдой туру ол киши. Ойondo байа киши, таайым кошоҢдоон болтыр удра:

«Эре-Чуйды кем кӧрбӧӧн?

Агышы јок јер деди.

Сен кадытты кем укпаан?

¹Буркан (Быркан) – божество, зд. название целебного источника – *аржан*.

Эри олгөн тул деди»

– деп айдып, айткан болтыр. Ойдо ол киши анда да удырбый, кошондой туртыр. Ойдо байа үчүнчисин байа таайым...:

«ЭрјинедиН башында үйген јүрсе, таныкту,

Үй кишидиН ичинде үрен јүрсе, таныкту»

– деп. Ол үй киши болгон болтыр коомой. Кышкырып ла ийеле, чыгала, јүгүре берен. Байа Каланды өрө көдүргилеп, кошту аракыладып, сыйлап. Ол јокту киши дийт, күндүлеп. Байа улус [Кош-АгыштыН улусы] [сөгүи кошонныН маргаанында] јендирген учун, кошту малы-ашыла, кара јериле алала, келген болтыр одоон, байа кем, Семен јайсаНдоон, [сыйын] боо [Улаганга] экелген.

№ 1. Певец Калан

В прежние времена мой дядя Калан, говорят, [был] сильным певцом. Слышал, когда разговаривали мои дяди, когда рассказывала моя мать... Там [в Кош-Агаче] проводился большой праздник [состязание в сатирическом песнопении – сөгүи кожон (сёгуи кожон)], оказывается зайсан Семен¹, взяв своих людей, отправился в Кош-Агач.

Когда он поехал в Кош-Агач, повез певцов. Мой дядя Калан, вернувшись [домой], говорят, рассказывал: «Очень сильная певица, всё изводила, изводила [словами песни]. Тогда подумал: «Теперь она меня, наверное, задавит...»». Потом та женщина, оказывается, [так] пела, принижая Калана:

«Кто не слышал о [местности] Чолушпа²?

Говорили, что местность с каменным курганом.

Тебя, Калана, кто не видел?

Ты ли [тот самый] глупый Калан?»

– так насмехаясь над тем человеком, пела та женщина.

Потом тот человек, мой дядя, оказывается, спел в ответ:

¹Зайсан Семен Юлуков из рода (сөж) саал правил первой Чуйской волостью с 1888-1898 гг. [1, 55].

²Чолушпа (Чолушман / Челушман) – 1. Река в Улаганском районе Республики Алтай; правый приток Башкауса; 2. Чолушманская (Челушманская) долина в Улаганском районе.

«Кто не видел [местности] Эре-Чуй¹?
Говорили, что местность без деревьев.
О тебе, женщине², кто не слышал?
Говорили, что муж умер, вдова»
– так, говорят, сказал [пропел].

Затем тот человек [женщина] и тогда, не промолчав, оказывается, спела [в ответ]. Потом в третий [раз] мой дядя спел:

«Когда на голову драгоценного коня – эржине (эрдьине)
надета уздечка, то приметно.

Когда внутри женщины находится семя,
то заметно».

Та женщина, оказывается, была «плохой» [беременной]. Только вскрикнув, вышла и убежала. Тому Калану стали оказывать почести, сильно угощать молочной водкой – аракы, одаривать [подарками]. Он [Калан], говорят, был бедным человеком, угощали [его]. Те люди, [люди из Кош-Агача], проиграв [песенное состязание], оказывается, прибыли туда [в Улаган] к зайсану Семену с навьюченным скотом, со всем [добром], привезли [подарки] сюда [в Улаган].

(Зап. А.А. Конунов, М.А. Демчинова, К.Е. Укачина от К.С. Петпенековой, 1933 г.р., с⁰Ѡк т⁰Ѡл⁰с, Улаганский р-н РА, с. Балыкча, 08.10.08. Расшифр., перевод текста К.В. Ядановой. Рассказчиком использован русизм точка («тошка»)).

№ 2. Содонок ээ – үй кишиге јолукканы

Ол Содонок деп кишини таайдам айткан куучынынаҢ билтурбай а... Эм ол ѠрѠкѠн БашкуштыҢ башындон, эки уулдыҢ кийининеҢ [барган]... Је, ѠрѠкѠн ачанадыҢ Ѡйинде байа курсак бедреп, балдардыҢ кийининеҢ киши ашанарга ла јүрбей а, ѠрѠкѠн барган болтыр. Ойndo јунма беди, неме атам эди? Борын очокко мныйп јѠлѠкѠйѠлѠ, эки уул уктай берерде... (Је ол эки уулдыҢ ады та Чок болгон, та кем болгон?). АнаҢ байа Содонок деп киши, ѠрѠкѠн кѠрүп турарда, үй киши баскелен болтыр. АнаҢ ол, је јаан үй киши, баскелеле, айткан болтыр: «Сен балам, албаты-јонныҢ

¹Эре-Чуй – Чуйская долина в Кош-Агачском районе Республики Алтай.

²В тексте использовано ругательное выражение *кадыт* – букв. «баба».

угы-тӧсин билип, албатына айдып јӱрериН. Сен јаНыс мылтык кӧдӱрбе, кол кӧдӱрбе, АлтайыНныН аНын атпа!» – деп байа уй киши баскелеле, айткан болтыр.

№ 2. О том, как Содонок повстречался с женщиной – с духом-хозяйкой

Об этом человеке Содоноке, конечно, знаю по рассказам бабушки... Теперь тот почтенный – *ӧрӧкӧн* (*ӧрӧкӧн*)¹ [шӧл] по верхушку Башкуша² [вслед] за двумя парнями... Ну, почтенный – *ӧрӧкӧн* (*ӧрӧкӧн*) во время голода ходил в поисках пищи, после тех парней человек ведь хотел поест [остатки от еды], *ӧрӧкӧн* (*ӧрӧкӧн*), оказывается, отправился [за ними]. Потом [печень] самки каменного козла – *јунма* (*дӱнма*) или чего же было? Когда, вот так приставив печень к очагу, двое парней заснули... (Ну, этих двух парней звали не то Чок или как [их] звали?). Потом тот человек Содонок, почтенный – *ӧрӧкӧн* (*ӧрӧкӧн*) смотрит, оказывается, подошла женщина. Потом, ну, подошла пожилая женщина и, оказывается, сказала: «Ты, мое дитя, будешь знать [об истории] родословной народа, будешь говорить [об этом] народу. Ты только ружье не поднимай, руку не поднимай, не стреляй в зверей Алтая!» – так та женщина, придя, сказала, оказывается.

(Зап. А.А. Конунов от А.Н. Беяковой, 1956 г.р., *сӧӧк саал*, родилась в с. Коо (алт. Кӧӧ) Улаганского р-на, записано в октябре месяце 2008 г., в с. Улаган Улаганского р-на. Расшифр., перевод текста К.В. Ядановой).

Литература

1. Адагызов В. Сказание о земле Улаганской. – Барнаул: ОАО «Алтайский дом печати», 2010.
2. Алтай албатынын чӱмдӱ сӧстӧри (Устное народное творчество алтайского народа) / Сост. С.С. Суразаков. – Ч. 1. – Горно-Алтайск, 1961 (на алт. яз.).
3. Архив Института алтаистики им. С.С. Суразакова Республики Алтай.
4. Баскаков Н.А. Алтайская семья языков и ее изучение. – М., 1981.

¹ *ӧрӧкӧн* (*орӧкӧн*) – почтенное обращение к старшему человеку.

² Башкуш (Башкаус) – река в Улаганском районе.

5. Озогы түүкилер. Ойрот-каан, Ак-каан туштарынын куучындары (Алтайские легенды и предания ойротской и цаской эпох) / Сост. Б.Я. Бедюров. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2011 (на алт. яз.).

6. Сартакова С. Ак-Чолушпа Алтайым. – Горно-Алтайск, 1995 (на алт. яз.).

7. Улаганнын укаалу сөзи / Сост. Н.Н. Санина, Л.В. Санина. Улалу (Горно-Алтайск-Барнаул), 2010 (на алт. яз.).

8. Яданова К.В. Семантика лексемы *ыйык* в фольклорной традиции теленгитов // Алтай билим. – Горно-Алтайск. – 2013. – № 9. – С. 30-34.

Перечень исполнителей фольклорных текстов:

1. Белякова А.Н., 1956 г.р., *сёёж саал*, родилась в с. Коо (алт. *Кёё*) Улаганского р-на, зап. А.А. Конунов в октябре месяце 2008 г., в с. Усть-Улаган Улаганского р-на.

2. Петпенекова К.С., 1933 г.р., *сёёк тёёлёс*, зап. А.А. Конунов, М.А. Демчинова, К.Е. Укачина 08.10.2008 г. в с. Балыкча Улаганского р-на.

Условные сокращения:

- алт. – алтайский
- Архив ИАРА – архив института алтаистики им. С.С. Суразакова Республики Алтай
- БНУ – бюджетное научное учреждение
- букв. – буквально
- г. – год
- гл. – глагол
- г.р. – год рождения
- зап. – записал (-а), записано
- мн. ч. – множественное число
- НИИ – научно-исследовательский институт
- РА – Республика Алтай
- расшифр. – расшифровка
- р-н – район
- см. – смотрите
- сущ. – существительное
- яз. – язык

РУССКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ КОСТЮМ КАК ВОПРОС ИНТЕРПРЕТАЦИИ И СТИЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ КОСТЮМЕ И ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Яковлева Я.И., Володских С.А.

Удмуртский государственный университет, Ижевск

Тема стилизации русского костюма часто проходит предметом исследования в учебных и профессиональных работах в области дизайна одежды. Данная тема бесконечна и актуальна в научных и проектных разработках. Желание идентифицировать свою родовую группу, определить характерные черты национальности, на территории той или иной страны присуще многим людям. История народа дает нам багаж знаний, необходимую базу данных, которая определяет составляющие работы интеллекта, задающего ориентиры в современности. Интуиция позволяет нам заглянуть в будущее и прогнозировать варианты путей развития.

В проектных разработках конфликтная ситуация в понятиях «инновация» и «традиция» задается устаревшими и актуальными потребительскими свойствами, разобраться с которыми не всегда удается в процессе работы над темой. Программы проектирования коллекции костюма обычно не обеспечены методиками поиска содержания идеи. А важность присутствия смысловой идеи и влияние ее на композицию изделия имеет огромное значение в художественном творчестве. [1]

Изначально предстоит понять, что мы называем русским костюмом и чем русский костюм отличается от костюма другой национальностью. Безусловно, тут будет просматриваться влияние природных (внешних) условий тех мест, где проживает данная национальность. География проживания накладывает свои отпечатки на менталитет народа. Еще одним внешним фактором, влияющим на формирование характерных национальных черт, является наличие на территории проживания других национальностей, имеющих свои отличительные особенности и признаки. А взгляды и миропонимание разных народов, живущих вместе, могут быть довольно разными, порой, противоположными. Каждый народ имеет культуру, отражающую обобщенный взгляд (внутренний мир) данного общества на окружающий мир. Художнику предстоит понять, в каких ассоциациях проявляются национальные образные характеристики рассматриваемых народов. Какие человеческие ценности ставятся в рассматриваемой

национальности во главу угла.[2] Внешнюю окружающую среду и внутренний мир синтезирует и воплощает в себе тот художественный визуальный стиль, который проявляется в артефактах, как носителях культуры. Синтез внутреннего представления об идеале си окружающей среды дает тот облик одежды, который обозначает и объединяет внутренний мир с внешним.

Поиск определения смысла внутреннего мира народа, возможно, рассматривать и отражать через обобщения, метафоры и ассоциации:

Русская душа в большей мере относится к образу деревенского человека, крестьянина. Мужик-землепашец, этот образ очень подходит понятию обобщенной народной характеристики. Казанским татарам, проживающим совместно с русскими, близок характерный образ сельского торговца. Удмурта можно ассоциировать с лесным, луговым человеком. Близкий русскому по корням украинец является, в первую очередь, единоличником-хуторянином. Подобные образные характеристики позволят искать типологию и смысл стилистических признаков, отвечающих индивидуальным чертам народа.

После определения традиционных типовых черт народа нужно рассмотреть современные актуальные особенности в стремлениях социальной группы к престижному имиджу. Нужно попытаться понять те изменения в стремлениях нового поколения, которые определяют новые идеалы. Рост городов несет большие преобразования в традиционные ценности и предстоит понять, как начинают проявляться новые представления народа об идеальном мире.

И, возможно, самым сложным вопросом можно считать прогнозирование тех изменений в сознании народа в будущем, которое уже есть в мировоззрении сейчас, но внешне еще не проявляются. Задача художника-автора увидеть метаморфозу смены ценностей на ранней стадии. Однако необходимо помнить, что предложение нового прочтения народного костюма художником несет риск непризнания элитарной или массовой культурой социума, если художник смотрит слишком глубоко и далеко.[3] Социум должен быть готовым к новым идеям. М.Н. Мерцалова – историк моды писала: «Способность художника абстрагировать художественную идею от конкретной формы исторического или народного костюма и дать этой идее новую

жизнь, уловить возможные точки соприкосновения прошлого и настоящего и языком современного искусства выразить найденное в образном решении костюма современника – эта редкая способность свойственна лишь настоящим талантам».[4] Действительно, создать поистине актуальный современный костюм с национальными элементами достаточно сложная задача которая требует тщательного предпроектного исследования.

Есть необходимость обратить внимание на те виды одежды, в которых особенно точно и активно проявляется понятие народного стиля. Тут возникает вопрос: «Всегда ли праздничный костюм и платье отражали характерные черты народа, а не временного отрезка исторических периодов? Какой вид одежды может в большей степени проявлять черты народного стиля?»

Три сферы человеческой деятельности, определяемые еще французским архитектором Ле Корбюзье, могут дать основу той общей функциональной классификации одежды, которая подойдет для общего анализа. Сфера работы, сфера отдыха и сфера хозяйственно-бытовой деятельности очень обобщенные понятия, включают в себя все виды одежды, которые выделяют на данный момент ее развития. Каждая функциональная сфера имеет свои отличительные особенности, как по конструкции, так и по форме на которую может наноситься декор. Необходимо понять, насколько уместны декоративные элементы в костюме, который можно отнести к той или иной сфере.

Большая часть ассортимента рабочей одежды не нуждается в декоре, так как заработать средства к существованию нужно предельно экономными средствами на производство. Самый дорогой инструмент или рабочая одежды должны в полной мере окупаться и приносить прибыль, даже при возможности их полной утраты в процессе работы. На рабочей одежде стоит разумно экономить.

Одежда для отдыха также не нуждается особенном в декорировании без специальной на то необходимости, как, например, поход в театр, музей, бал и т. п. Сфера отдыха, в первую очередь, нуждается в условии безопасности и комфорта. Все остальные свойства и условия отодвигаются на второй план, как при активном, так и при пассивном отдыхе.

Смысл декоративного оформления более свойственен одежде хозяйственно-бытового назначения. Слежение за чистотой, приготовление и доставка продуктов питания, ремонт и

оздоровительные мероприятия часто являются повседневной, обязательной рутинной в нашей жизни. Удобство, «полезность» и уместность – это те важные свойства, которые являются первостепенными в костюме, предназначенном для хозяйственно-бытовой деятельности. Народное творчество, в частности, русское народное творчество в большей мере отражалось именно в предметах хозяйственно-бытового назначения. Расписывалась посуда, вышивались скатерти и полотенца, деревянную утварь покрывала затейливая резьба. Быт должен радовать глаз всегда, как во время работы, так и во время ее ожидания.

В наше время в городских условиях к хозяйственно-бытовой одежде можно отнести одежду, используемую для повседневной эксплуатации. Сегодня на этой одежде можно обнаружить декор различного содержания и назначения. Часто это могут быть фирменные знаки, разнообразная символика и другие формальные изображения. Перед художником-исследователем стоит задача: выяснить, как и в какой степени, элементы русского исторического костюма будут органично входить в конструктивные и декоративные структуры современной одежды, отвечающей функциональному назначению. [5]

Исследование вопросов народных стилей в современной одежде имеет много нерешенных вопросов. Необходимость решать эти вопросы возникает постоянно. Перебросить мостик из прошлого и настоящего в будущее является задачей дизайнерских проектов, не зависящих от времени.

Литература

1. Петушкова Г.М. Проектирование костюма. – М.: Издательский центр «Академия», 2004.
2. Васильев А.А. Русская мода. 150 лет в фотографиях. – М.: СЛОВО, 2004.
3. Пармон Ф.М. Русский народный костюм как художественно-конструкторский источник творчества. Монография. – М.: Легпромбытиздат, 1994.
4. Мерцалова М.Н. Как возникает мода. – М.: Декоративное искусство СССР. –1960.
5. Гусейнов Г.М. Композиция костюма. – М.: Академия, 2004.

СОДЕРЖАНИЕ

AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS FOLKLORŞÜNASLIĞINDA UŞAQ FOLKLORUNA AİD TƏDQİQATLAR <i>Ağayeva N.</i>	4
«DEDE KORKUT» DESTANLARINDA SEMANTİK İLKE TEMELİNDE ŞEKİLLENEN BAZI FORMÜLLER <i>Adışirinov N.</i>	18
ФОЛЬКЛОР МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДНОСТЕЙ АЗЕРБАЙДЖАНА: ЛАГИЧЦЫ <i>Алиев Д.</i>	23
АРАБСКАЯ КУЛЬТУРА В ИСПАНИИ <i>Ализаде С.</i>	38
МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР НАГАЙБАКОВ КАК ЭТНОИДЕНТИФИКАЦИОННЫЙ ПРИЗНАК <i>Атнагулов И.Р.</i>	45
ТРАДИЦИЯ И ИСКУССТВО СКАЗИТЕЛЬСТВА (ВЗГЛЯД В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ НА ПРОБЛЕМУ В ИСТОРИКО-ТРАДИЦИОННОМ РАЗВИТИИ) <i>Ахмедлы А.</i>	54
ТРАДИЦИОННОЕ МУЗЫКАЛЬНОЕ ИСКУССТВО ПРАВОБЕРЕЖНЫХ АНАТРИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ КГК ИМ. Н. ЖИГАНОВА 2013-2014 ГГ.) <i>Баймяшклина Н.И.</i>	66
МИФОЛОГИЗМ КАК ИННОВАЦИОННОЕ И ПЕРСПЕКТИВНОЕ ЯВЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ И ЗАВТРАШНЕЙ ТАТАРСКОЙ ПОЭЗИИ <i>Бакиров М.Х.</i>	70
ОБРАЗНО-ПЛАСТИЧЕСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА В ТАТАРСКОМ НАРОДНО-СЦЕНИЧЕСКОМ ТАНЦЕ <i>Белов В.А., Кавеева А.И.</i>	74
МАТЕРИАЛЫ К СЛОВАРЮ ЛЕКСИКИ РОДИЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ТАТАР (ПО КАМСКО-УСТЫНСКОМУ РАЙОНУ РТ) <i>Брусьюко З.М.</i>	78
О БУЛГАРСКОМ ДИРХЕМЕ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ЗМЕЯ <i>Бугарчѐв А.И., Петров П.Н.</i>	98

ДЕТСКИЕ И МОЛОДЕЖНЫЕ НОВОГОДНИЕ ПОЗДРАВЛЕНИЯ У НЕМЦЕВ УРАЛА <i>Вайман Д.И.</i>	102
ЯЗЫК ИСКУССТВА КАК СРЕДСТВО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБЩЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ МУЗЫКИ И ХОРЕОГРАФИИ) <i>Валеева З.Р., Вычужанова Л.К.</i>	110
ОТРАЖЕНИЕ ЭКОЛОГИЗМА В БАШКИРСКИХ ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ <i>Валиуллина З.Р.</i>	115
ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕРЕСА К КУЛЬТУРЕ РОДНОГО КРАЯ У ДЕТЕЙ МЛАДШЕГО ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА ПРИ РИСОВАНИИ УДМУРТСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО КОСТЮМА <i>Вахрушева Н.П.</i> ...	119
МАМАДЫШ РАЙОНЫНА ОЕШТЫРЫЛГАН АРХЕОГРАФИК ЭКСПЕДИЦИЯ НӘТИЖӘЛӘРЕ <i>Гайнетдинов А.М.</i>	129
СЮЖЕТНО-СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПРОИЗВЕДЕНИЯ «КЫЙССАИ СЯКАМ» <i>Гайфутдинова Р.М.</i>	139
ХӘЗЕРГЕ ТАТАР ӘДӘБИЯТЫ ҮСЕШЕНДӘ ХАЛЫК ИЖАТЫНЫҢ УРЫНЫ <i>Галиуллин Т.Н.</i>	143
ХАЛЫКТА ТАРАЛГАН «МАНАРА» МӨНӘЖӘТЕНЕҢ КӨЙ ҮРНӨКЛӘРЕ <i>Гатауллин Р.Х.</i>	151
ЭТИКА В МАРИЙСКИХ ПАРЕМИЯХ <i>Глухова Н.Н.</i>	165
СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМУЛ <i>Гусейнли Ш.</i>	173
ОБРАЗЫ ГОРОДОВ БОЛГАРА И БИЛЯРА В ТАТАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И ИХ ИСТОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ <i>Давлетшин Г.М.</i>	179
ТРАДИЦИОННАЯ ХОРЕОГРАФИЯ: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ, ВОЗРОЖДЕНИЯ И СЦЕНИЧЕСКОГО ВОПЛОЩЕНИЯ <i>Давлетшина Д.М.</i>	188
ЛЕКСЕМА «ЖЕН» В ГОВОРЕ ТАТАР НАГОРНОЙ СТОРОНЫ <i>Давлетшина Л.Х.</i>	193

ХОРОВОДНЫЕ ПЕСНИ РУССКИХ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЙ КОНЦА XX-НАЧАЛА XXI ВЕКОВ) <i>Данилова О.Н.</i>	201
ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ-АНТИГЕРОИНИ В РУССКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ <i>Джафарова Ш.</i>	205
АКТУАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРНО-ЭСТЕТИЧЕСКИХ ДЕТЕРМИНАНТ В КОНЦЕПЦИИ РАЗВИВАЮЩЕГОСЯ ТУРИЗМА ТАТАРСТАНА <i>Додонова С.Г.</i>	218
ПОНЯТИЯ СКРЫТНОСТЬ, ПОДОЗРИТЕЛЬНОСТЬ, ЗАМКНУТОСТЬ В УДМУРТСКОМ ХАРАКТЕРЕ <i>Душенкова Т.Р.</i>	223
СЦЕНИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФОЛЬКЛОРА КАК СОВРЕМЕННАЯ ФОРМА РАЗВИТИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ <i>Еникеева А.Р.</i>	229
ЛИРИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ ТАТАРСКОГО ФОЛЬКЛОРНОГО ЖАНРА БАИТА <i>Завгарова Ф.Х., Батталова А.Д.</i>	234
МАСЛЕНИЦА КАК ТРАДИЦИОННЫЙ ПРАЗДНИК НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ <i>Зайнуллина Ф.К.</i>	243
ЭТНОНИМ ТАТАР (ТАРТАР) В ИССЛЕДОВАНИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТАТАР <i>Закиев М.З.</i>	245
О ВАРИАНТАХ И ПУБЛИКАЦИЯХ БАШКИРСКОЙ ВЕРСИИ ЭПОСА «ИДУКАЙ И МУРАДЫМ» <i>Зарипова Р.М.</i>	250
ТАТАРСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА 1920 – 1930-х гг.: ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ <i>Ибрагимов М.И.</i>	254
НЕКОТОРЫЕ СЛОВА О ЕВРОПЕЙСКИХ ПРАЗДНИКАХ ОГНЯ <i>Ибрагимова В.</i>	257
ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ ПО СОХРАНЕНИЮ И РАЗВИТИЮ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ТАТАР УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ <i>Исаева Г.А., Хакимова В.Х.</i>	262

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ НАРОДНОЙ СКАЗКИ <i>Иткулова Л.А.</i>	266
ПРАВДА И ЛОЖЬ В ФОЛЬКЛОРЕ <i>Казымоглу М.</i>	270
НАПЕВ-ФОРМУЛА «АЙ-ГАЙ ЛА» В ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ЗАКАМСКИХ КРЯШЕН <i>Камалова Э.Ф.</i>	282
МУДРОСТЬ НАРОДА В ЕГО ПОСЛОВИЦАХ <i>Камальтдинова Ф.Г.</i>	288
СВЯЗИ КЛАССИЧЕСКОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ С ФОЛЬКЛОРОМ <i>Касумова Ф.А.</i>	293
ИНТЕГРАЦИОННО-ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ НАРОДНОГО ХОРЕОГРАФИЧЕСКОГО ИСКУССТВА В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРЫ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ <i>Каюмова Л.А.</i>	300
АРСКИЕ ГУСЛЯРЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ <i>Каюмова Э.Р.</i>	310
НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАК ОДИН ИЗ АСПЕКТОВ ВОСПИТАНИЯ НРАВСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ <i>Кириллова Р.В.</i>	323
КАМА БУЕ КЕРӘШЕННӨРЕНЕЦ МӘЖЛЕС ЖЫРЛАРЫ <i>Кириллова З.Н.</i>	326
РОЛЬ МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА В НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ <i>Латыпова В.М.</i>	335
ИСТОРИЯ РАССЕЛЕНИЯ ЧУВАШЕЙ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН <i>Медведев В.В.</i>	338
КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ АРСКОГО РАЙОНА РТ <i>Мингазова Л.П.</i>	347
ӘКИЯТЛӨРДӘГЕ РЕАЛИЯЛӨРНЕ ТӨРЖЕМӨ ИТҮ ҮЗЕНЧӨЛЕКЛӨРЕ <i>Мугтасимова Г.Р., Ягфарова Г.Б.</i>	356
АЛТАЙСКИЕ СКАЗКИ О ДИКИХ ЖИВОТНЫХ <i>Муйтуева И.Н.</i>	359
ТАТАР КИТАБИ ДАСТАНЫНДА ИСЛАМ ҺӘМ МАГИЯ <i>Мөхәмәтәжәнова Л.Х.</i>	363

ВОСПИТАНИЕ ПАТРИОТИЧЕСКИХ ЧУВСТВ МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ ЧЕРЕЗ ИЗУЧЕНИЕ УДМУРТСКОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА <i>Никонова И.В.</i>	368
СОХРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЭТНОПЕВЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ КОРЕННЫХ НАРОДОВ КАЙБИЦКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН <i>Нургаянова Н.Х., Ахметова Л.А.</i>	374
АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ПИСЬМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА XX ВЕКА <i>Оруджев Т.</i>	381
ФОЛЬКЛОРНЫЙ И ПОЭТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ НАРОДА СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ <i>Охотникова Т.В.</i>	389
АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА: ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ <i>Рзасой С.Г.</i>	393
СЕМЬЯ КАК ИНСТИТУТ СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИЙ КУЛЬТУРЫ ЗДОРОВЬЯ <i>Савич Л. Е.</i>	403
ГОМӘР БӘШИРОВНЫҢ «ТУГАН ЯГЫМ – ЯШЕЛ БИШЕК» ӘСӘРЕНДӘ ФОЛЬКЛОР МОТИВЛАРЫ <i>Садекова А.Х.</i>	412
ХЫДЫР ИЛЬЯС КАК ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЫШЛЕНИЯ: КОНТЕКСТЫ ВЕРЫ, РЕЛИГИИ И ФОЛЬКЛОРА <i>Сайилов Г.</i>	417
СРЕДНЕВЕКОВАЯ ТЮРКО-ТАТАРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ДУХОВНОСТИ ЗОЛОТООРДЫНСКОГО ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ МАХМУДА АЛ-БУЛГАРИ «НАХДЖ АЛ-ФАРАДИС») <i>Сайфетдинова Э.Г.</i>	424
ТРАДИЦИОННЫЕ БАШКИРСКИЕ БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ (АЛГЫШ) <i>Саяхова З.И.</i>	429
МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ УДМУРТИИ <i>Сапожникова В. Г.</i>	433

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕАТРАЛИЗОВАННОГО ТВОРЧЕСТВА <i>Самтарова Л.Ф.</i>	440
Особенности сохранения, возрождения и развития этнокультурных традиций Сабинского района РТ <i>Самтарова Л.Ф., Еникеева А.Р.</i> .	444
САДНИК ПАШАЕВ ПИРСУЛТАНЛЫ И АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР <i>Пашиева С.С.</i>	452
РУССКОЕ НАСЕЛЕНИЕ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН: ИСТОРИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ <i>Столярова Г.Р.</i>	456
МЕСТО И РОЛЬ НАРОДНОЙ СКАЗКИ В ТВОРЧЕСТВЕ МУСТАЯ КАРИМА <i>Сулейманов А.М.</i>	463
ЗАПРЕТЫ ИСЛАМА В ТВОРЧЕСТВЕ САБИРА <i>Сулейманоглу Ф.</i>	470
ФОЛЬКЛОРНЫЙ ТАНЕЦ: СЕМАНТИКА, ТРАНСФОРМАЦИИ И СОСТОЯНИЕ В СОВРЕМЕННОСТИ <i>Султангареева Р.А.</i>	477
ТАТАР ХАЛЫК МЕТРОЛОГИЯСЕНДӘ ОЗЫНЛЫК (БУЙ, ИҢ), ЕРАКЛЫК, АРА КҮРСӘТКЕЧЛӘРЕН БЕЛДЕРҮЧЕ БЕРӘМЛЕКЛӘР <i>Сәнгатов Г.М.</i>	489
ПЕСЕННОЕ НАСЛЕДИЕ СИБИРСКИХ ТАТАР XX СТОЛЕТИЯ <i>Сурметова Л.Р.</i>	495
ИЗ ИСТОРИИ ТАТАРСКОГО КОСТЮМА: ВОПРОСЫ ФОРМИРОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЫ ТАТАР ЗАКАЗАНЬЯ <i>Сулова С.В.</i>	503
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В ЧУВАШСКИХ ХОРОВОДНЫХ ПЕСНЯХ (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ ТАРАСА МАКСИМОВА 1912 ГОДА) <i>Терентьева О.Н.</i>	512
ТРАДИЦИОННЫЙ ЮВЕЛИРНО-МЕТАЛЛИЧЕСКИЙ ПРОМЫСЕЛ КАК СФЕРА МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ <i>Тимофеева Е.Н.</i>	520

ТАТАР ҺӘМ РУС ХАЛЫК ТАБЫШМАКЛАРЫНДА АТ ОБРАЗЫ <i>Төхфәтуллина Ә.Г.</i>	525
СОВРЕМЕННОК ТУКАЯ <i>Тябина Л.И.</i>	533
ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕСЕННО-ПЛЯСОВОГО ФОЛЬКЛОРА МОЛЬКЕЕВКИХ ТАТАР–КРЯШЕН КАЙБИЦКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН <i>Умеров Д.И.</i>	539
ПРАВОСЛАВНАЯ КОНФЕССИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ В КОНЦЕ XX ВЕКА <i>Фазлиев А.М.</i>	546
ЛЕКСИКА СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ДИАЛЕКТА БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА В СРАВНЕНИИ С ЯЗЫКОМ «ДИВАНУ ЛЮГАТ ИТ-ТЮРК» М. КАШГАРИ <i>Хазиева А.А.</i>	550
ТРАДИЦИОННАЯ МЕДИЦИНА И ИСТОРИЯ ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ <i>Хакимова Н.</i>	554
ОГУЗСКАЯ СВАДЬБА (ТОЙ): В ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ <i>Халилов А.С.</i>	559
НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ПРОФЕССОРА А.В. БАГРИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ <i>Халилова А.</i>	574
ТРАДИЦИЯ ЛӘРНЕ ДӘВАМ ИТТЕРЕП <i>Хамматова Э.М.</i>	585
МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ БАИТА «САК И СОК» И ЕГО ДАЛЬНИЕ ИЗОГЛОССЫ <i>Ханова Г.С.</i>	589
РЕКРУТСКИЕ ПЕСНИ ЧИСТОПОЛЬСКИХ КРЯШЕН <i>Хафизова Л.Р.</i>	597
ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР НАРОДНОЙ ПЕСНИ В ТВОРЧЕСТВЕ БАШКИРСКИХ ПОЭТОВ НАЧАЛА XX ВЕКА <i>Хуббитдинова Н.А.</i>	604
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ В ПОВЕСТИ М. ГАФУРИ «ЧЕРНОЛИКИЕ» <i>Хужахметов А.О.</i>	610
НАРОДНЫЙ ТАНЕЦ – СОВРЕМЕННЫЙ ИННОВАЦИОННЫЙ ПОИСК НОВЫХ ФОРМ И ПОДХОДОВ <i>Хузина Г. Н.</i>	613

ОТРАЖЕНИЕ ТЕМЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ В БАШКИРСКИХ БАЙТАХ <i>Хусаинова Г.Р.</i>	622
ПИСЬМО КАК СРЕДСТВО ПЕРЕДАЧИ ИНФОРМАЦИИ <i>Хусаинова Л.М.</i>	627
ОСОБЕННОСТИ «ТАҢ СУЫ АЛУ» В ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ТАТАР (НА ПРИМЕРЕ МАТЕРИАЛОВ ПО ЗАКАЗАНЬЮ) <i>Хуснуллина И.И.</i>	632
МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ИННОВАЦИИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ МАРИЙЦЕВ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ <i>Черных А.В.</i>	635
ПЕРЕДАЧА ТРАДИЦИОННЫХ МОТИВОВ И ИСТОРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ЛЮБОВНЫХ ДАСТАНАХ <i>Чичек (Исбендиярова) Д.</i>	643
РЕКОНСТРУКЦИЯ ПОКРОЯ ТРАДИЦИОННОЙ ТАТАРСКОЙ ПОЯСНОЙ ОДЕЖДЫ КОНЕЦ XIX -НАЧАЛО XX ВВ. <i>Чубукова Л.С.</i>	654
ИСКУССТВО ВЫШИВКИ ТАТАР САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ИЮНЕ-ИЮЛЕ 2014 ГОДА) <i>Шкляева Л. М.</i>	659
СВЯТОПЛЬКЪ ПОВЕЛЕЯ ОТЦА СВОЕГО <i>Эфендиева Ч.</i>	667
БАШКОРТ ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ ХӘЗЕРГЕ ТОРОШО (БАШКОРТОСТАНДЫҢ ЕЙӘНСУРА РАЙОНЫНДА ЙЫЙЫЛҒАН МАТЕРИАЛДАР НИГЕЗЕНДӘ) <i>Юлдыбаева Г.В.</i>	674
ДАСТАНЫ – ЖЕМЧУЖИНЫ В ОЖЕРЕЛЬЕ ФОЛЬКЛОРА СИБИРСКИХ ТАТАР <i>Юсупов Ф.Ю.</i>	687
МУНКУН В ТРАДИЦИОННОМ И СОВРЕМЕННОМ ПРАЗДНИЧНО-ОБРЯДОВОМ КАЛЕНДАРЕ ЧУВАШЕЙ <i>Ягафова Е.А.</i>	696
ПРЕДАНИЯ О РЕКАХ ЧУЙ (ЧУЯ) И КАДЫН (КАТУНЬ) <i>Яданова К.В.</i>	706
ПРЕДАНИЯ – <i>КУУЧЫНДАР</i> УЛАГАНСКОГО <i>АЙМАКА</i> РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ <i>Яданова К.В.</i>	712

РУССКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ КОСТЮМ КАК ВОПРОС ИНТЕРПРЕТАЦИИ И СТИЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ КОСТЮМЕ И ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	<i>Яковлева Я.И., Володских С.А.</i>	720
---	--	-----

**ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ**

Материалы
II Всероссийской научно-практической конференции
с международным участием

Корректор *Л.Г. Фузулзянова*
Дизайн обложки *И.И. Шакиров*