

**ФОЛЬКЛОР И ФОЛЬКЛОРИСТИКА XXI В.:  
АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И  
ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ  
ПРАКТИК**

Материалы II Международной научно-практической конференции,  
посвященной Году педагога и наставника в России  
г. Уфа, 19 октября 2023 г.



Министерство просвещения Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Башкирский государственный педагогический университет  
им. М. Акмуллы»

**ФОЛЬКЛОР И ФОЛЬКЛОРИСТИКА XXI В.:  
АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И  
ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ  
ПРАКТИК**

Уфа, 2023

УДК 398  
ББК 82  
Ф 72

*Рекомендовано к изданию  
Редакционно-издательским советом БГПУ им. М. Акмуллы*

Р.А. Султангареева (отв. ред.),  
Редакционная коллегия:  
Г.Х. Бухарова, Н.А. Хуббитдинова, Ш.Р. Шакурова,  
З.С. Аманбаева.

**Фольклор и фольклористика XXI в.:** актуальные направления и перспективы исследовательских практик: сборник материалов II Международной научно-практической конференции (Уфа, 19 октября 2023 г.) / авт. вст. сл., отв.ред. Р.А. Султангареева; редкол.: Г.Х. Бухарова, Н.А. Хуббитдинова, Ш.Р. Шакурова, З.С. Аманбаева. – Уфа: Издательство БГПУ, 2023. – 309 с. – ISBN 978-5-907730-42-7.

В сборнике представлены материалы участников – ученых-исследователей, преподавателей вузов, учителей муниципальных образовательных учреждений, студентов, магистрантов, аспирантов учебных заведений России и стран зарубежья. Статьи посвящены актуальным проблемам, направлениям, перспективным, значимым исследованиям по фольклору и фольклористике, литературоведению, этнопедагогике и филологии в целом.

ISBN 978-5-907730-42-7

© Издательство БГПУ, 2023

## ПРИВЕТСТВИЕ

Уважаемые участники и гости форума! Горячо приветствую Вас с началом Международной научно-практической конференции **«Фольклор и фольклористика XXI в.: актуальные направления и перспективы исследовательских практик»**.

Творчество каждого народа на земле – величайшее достояние духовности, культуры, языка, национальной традиции, и оно есть то сокровенно родное, близкое человеку священное наследие, которое каждый должен сохранять и беречь.

Изучение этого кода личностной и общечеловеческой культуры ныне, в XXI веке, особо актуально, востребовано и значимо. Потому как в фольклоре – т.е. системе народных знаний – собран многовековой опыт предков по духовно-нравственным, моральным, а также обществоведческим, природоведческим принципам жизни. Целенаправленная обращенность к этим знаниям не только для системного научно-теоретического изучения, но и как к инструментам, механизмам спасения человечества от бездуховности, индивидуализма – закономерное явление в современной цивилизации. Прежде всего, фольклорные ценности, а также обучающие по ним практики ныне важны и нужны на уровне программных – в системе образования, просвещения, воспитания. Преемственность – основное качество не только для развития традиций фольклорного творчества, но и обучения учащейся, студенческой молодежи на принципах наставничества старших, в духе патриотизма, отчизнолюбия.

Башкирский фольклор – богатейшее достояние не только национального, но и общечеловеческого значения. **Золотой многотомный свод башкирского народного творчества «Башкорт халык ижады»** – это систематизированное научное издание лучших образцов народного духовного наследия. Первое издание «Башкорт халык ижады» было осуществлено Башкирским Филиалом АН ССР (ныне – УФИЦ РАН) в 1954–59 гг. в 3-х томах. С тех пор уже издано более 36 томов по жанрам: эпос, сказки, предания, легенды, песни, пословицы, обрядовый фольклор, баиты, мунаджаты, такмаки, загадки, также по творчеству сэсэнов и многое др. Богатый и разнообразный фонд фольклорного творчества представлен с нотами, поэтическими частями текстов и с иллюстрациями. С 1972–1985 г.г. издано 18 книг «Башкорт халык ижады».

С 1995 в Институте Истории, языка и литературы УФИЦ РАН начато издание расширенного и дополненного свода «Башкорт халык ижады» под науч. рук. Н.Т.Зарипова и А.М.Сулейманова, продолжено в 2003 году и ныне опубликовано более 16 томов нового издания.

В историю башкирской фольклористики, сохранение народного творчества выдающийся вклад внесли известные ученые Г.Б.Хусаинов, Н.Т. Зарипов, М.М. Мингажетдинов, Л.Г. Бараг, А.М. Сулейманов, Ф.А. Надршина, М.М. Сагитов, С.А. Галин, Р.С. Сулейманов, Р.А. Султангареева, Б.С. Баимов, Б.Г. Ахметшин, а также Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, Ш.Р. Шакурова, Н.А. Хуббитдинова. Более десятков томов

«Башкирское народное творчество» издано на русском языке. Мы искренне благодарны этим ученым, исследователям!

Проблемы комплексного постижения фольклорного наследия и практического пользования, привлечения к нему молодого поколения – ныне остро назревшая задача науки, образования, культурной сферы. Исследования фольклора на новом уровне открывают большие перспективы для нахождения передовых механизмов воспитания и образования в новом времени и истории.

Фольклор и его сохранность не только в памяти, но и в жизненной практике определяет высокую историческую репутацию того или иного народа. Масштабность обращения к предметам фольклора для инсценирования, создания художественных картин, развития исполнительских навыков, импровизаторских начал, обучающих форм – все это также являет ныне назревшие направления. Народное творчество пронизывает всю жизнь народа, охватывает его верования, быт, этикет, традиции, экологию, принципы нравственности, представляет эффективные руководства для воспитания поколений в духе патриотизма, отчизнолюбия, что сейчас особенно важно в XXI тысячелетии.

Башкирский «Урал–батыр», кыргызский «Манас», якутский «Ньургун батыр», казахский «Кобланды», узбекский «Алпамыс», калмыцкий «Джангар», алтайский «Маадай-кара» – это величайшие эпические творения народов. В них действуют идеальные образы защитников родины, отважных борцов за справедливость в мире и потому Победителей. В их обликах народы воспели свободных и сильных духом избранников – Батыров. Они устанавливали гармоничное общество, верные идеям справедливости и навечно остались в памяти своих народов. Именно потому их образы сегодня являются образцовыми нравственными ориентирами.

Сегодняшняя конференция актуальна и важна тем, что обращается особое внимание на изучение эпосов – этих великих творений, которые создает только коренной народ, многие столетия проживающий на родных территориях и кровью защищавший свою честь и идеалы справедливости.

Тот факт, что конференция проходит в рамках Года педагога и наставника особо символичен, так как величайшим, нестареющим и мудрейшим Наставником для всех всегда был, есть и будет народное творчество, фольклор. Народы, которые опираются на свои духовные наследия, традиции, всегда будут сильны, устойчивы во все времена истории, так как они имеют центральную идеологию о Добродетели – Якшылык, бессмертные духовно-нравственные богатства.

На нашей конференции участвуют известные учёные из Кыргызстана, Казахстана, Узбекистана, Калмыкии, Москвы, Казани, Якутска, Алтая, Башкортостана. Будут рассматриваться вопросы, касающиеся самых различных сторон фольклористики: это роль и парадигмы народного творчества в XXI веке, поэтика жанров, эпос и сказительство, архетипы и древнейшие верования, обряды, традиции и их трансформации во времени, фольклор и школьное образование, научная смена, этнопедагогика и язык

фольклора и др. Открытие в таком многогранном ракурсе фольклора даёт новые перспективы для теоретических и практических исследований. Изучения этнопедагогических ценностей, руководств, народных мудростей станет ещё одним достойным вкладом в науку, культуру, образование.

Мы приветствуем также учителей, приехавших из разных районов Республики Башкортостан, которые представили не только свои доклады, но и ценнейшие опыты использования фольклора на уроках.

Желаю плодотворной, успешной работы конференции, всем здоровья и благ! Спасибо!

С.Т. Сагитов,  
ректор БГПУ им. М. Акмуллы

***Народное творчество:  
время новых постижений, прочтений и практик в современности***

Современный мир характеризуют активные процессы трансформаций, изменений во всех сферах жизнедеятельности общества – культуре, искусстве, народном творчестве, науке, сценической интерпретации, обрядованиях и т.д. Трансформации охватывают как жизнь отдельной личности, семей, детей, так и общества, природного окружения, среду людских отношений и мн. др. В этой яростно быстро меняющейся динамике событий, опережающей техногенности, безудержной суетливости людей в гонке «за жизнью» творчество, фольклорное достояние каждого народа еще сохраняет силу влияния, воспитания масс в духе патриотизма и человечности – *кешелеклеклек*. В этой связи обращения к фольклорным достояниям – живому источнику мудростей, жизненных принципов морали, нравственных ценностей, а также архаическим историко-этнографическим свидетельствам, еще до конца не раскрытым, сегодня остро актуально. При этом надо признать, что систематизация, осмысление накопленного опыта, новые научные разработки в фольклористике спланируют нас возле некоего великого и святого феномена как *аманат* – заветы предков, не ограничивая их национальными рамками. Знания по истории духа, традиций родного народа, а значит, обретенные из фольклора непоколебимого генетического опыта поколений по поддержанию миропорядка, гармонии, патриотических посылов жизненно важны сегодня и для возрождения ценностных практик. От правильного распознавания загадок старины, идей фольклора зависит выявление, выбор верных линий путей развития и духовно-нравственного прогресса этноса. Потому как самым мудрым, великим Наставником и учителем является многовековое народное наследие и фольклорное творчество. Каждый труд фольклориста, лингвиста, литератора, в целом, ученых как гуманитарных, так и точных наук, так или иначе опирающихся на народные знания, являются ценным вкладом в строительство баланса отношений Человек-Природа-Время.

\*\*\*\*

Данный сборник материалов и научных статей является своеобразной методикой необходимости отстранения от суетного и обращения к целевому и пытливному взгляду на личностные и общественные миры, выработки системного изучения изнутри ценностей и потенциалов Духа, жизнесмысловых традиций народов. Эти научные разработки ценны и тем, что могут стать ориентирами для критического обращения и инструментами пользования неизбывными достояниями народов на практике. В таковых целях настоящее собрание соединяет работы, как известных ученых, так и молодых исследователей – продолжателей научных школ, собирателей, а также учителей, преподавателей общеобразовательных школ, специалистов научно-методических центров.

В научной и образовательной, воспитательной стратегии фольклорные артефакты показательно расширяют информационные, познавательные,

методологические связи просветительской работы, как учителя, так и научно-теоретической деятельности опытного и известного ученого, также поисковой, исследовательской работы молодых исследователей. В такой системности триединства заключены условия престижа фольклора, успеха, как новых проектов, начинаний, так и плодотворной деятельности всех сподвижников фольклористической науки. В сборнике материалов конференции учтены эти обстоятельства.

Фольклор как бесценная кладезь и источник ценнейших знаний, а фольклористика, как самая оптимально стратегически сильная дисциплина, способная внести существенно важный вклад в воспроизводство физических, нравственных сил этноса – они в современности становятся престижными и эффективными инструментами в гуманизации общества, усилении духовности XXI века.

\*\*\*

Самый важный и масштабный стержень духовности и свод незыблемых национальных духовно-нравственных ценностей – Эпос. Потому большое внимание уделено эпосам и сказительству. Президент Национальной академии «Манас» Т.А. Бакчиев акцентирует роль эпоса в сохранении коренных народов Центральной Азии и Сибири, его особую роль как неотъемлемой части в жизни народов. Масштабируя роль, значимость и высокий статус Эпоса, манасчи и ученый утверждает, что «в целях дальнейшего существования и выживания этих народов очень важно изучить вопрос влияния энергоинформационного поля эпоса на окружающий мир и человека. Кроме того, изучение данного вопроса способствовало бы определению нового уровня эпоса и его сказителя, а результаты в будущем можно будет применять в интересах выживания всего человечества».

Известный казахский ученый А.С. Булдыбай системно освещает актуальные вопросы: какие фольклорные типы в истории казахского народа были непосредственно связаны с созданием эпических песен, их исполнением и развитием, а какие из них способствовали в передаче их из поколения в поколение, какие изменения претерпели функции этих фольклорных типов в связи с историческим развитием.

Представляют большой интерес результаты поисковой работы Б.Х. Борлыковой по историческим калмыцким песням.

Создание «Оло Урал» Почетным академиком АН РБ А.М. Сулеймановым вызвал большой резонанс в научной и общественной жизни РБ. Молодой исследователь З.С. Аманбаева смело освещает этот актуальный вопрос, верно отмечает, что «для полного освещения эпоса «Урал-батыр» следует рассматривать его в контексте множества версий и вариантов в виде фрагментов и минисюжетов, включенных в структуры других эпических произведений. С этой точки зрения работа А.М. Сулейманова «Большой Урал-батыр» является ценным исследовательским вкладом в развитие данной темы и представляет большой интерес для научного сообщества». Для современной фольклористики представляют интерес самые разные прочтения и ракурсы освещения эпоса,



сказаний. В статьях освещаются идеи правового, государственного устройства в «Урал-батыр»е (Тухватуллин И.К.), истоки и особенности дастана XVII в «Дастан Джайэр» (Хусайнова Г.Р.), роль числительных в тувинском эпосе (Ондар М.В.), место и роль великого Коркыт-Ата в истории, духогенезе тюрков (Коньратбай Т.), специфика отражения отрицательного героя (Иткулова Л.А.). Разрабатываются вопросы современного фольклора, локальных традиций татарского (Мухаметзянова Л.Х.), лакайского фольклора (Назаров Н.А.), место сновидений в быту, эпосе и жанрах, также народные интерпретации снов (ГайсинаФ.Ф.).

Музыкальный фольклор и специфика, систематизация мелодий, методика подачи нотных текстов даются в объемной статье В.Г. Григорьевой.

Женское исполнительство, его роль и динамика в традиционной культуре – малоизученная область в фольклористической науке. Читатель найдет много интересного в статье известной российской ученой Т.Г. Басанговой.

Языковой мир фольклорных произведений – уникальная, многопластовая сфера, раскрытие кодов которой предоставляет глубинное постижение мифологически-образного мышления этноса, национальных мудростей, его этноидентичности. Г.Х. Бухарова дает концепцию о мифонимах и демононимах, характеризующихся большой образностью, символично-смысловой емкостью. З.И. Саяхова акцент делает на особенностях употребления антонимов (корневых, производных, парных форм) в эпосе «Урал батыр».

Л.Х. Давлетшиной рассматривается вопрос о мифологизации умерших в традиционной культуре татар и категории этих персонажей.

Статус батыра и, следовательно, концепт «Батыр» в башкирской традиции и фольклорном творчестве занимает ключевое, даже центральное место. Именно вокруг идеологии батыра конструируются национальное мировоззрение и жизненные, нравственные ценности, принципы человековедения, идеи Победителя в эпосе. Г.Г. Кульсарина обобщает представления башкирского народа о «содержании и структуре концепта «батыр» и важное его место в национальной картине мира вообще».

В работе известного российского ученого В.И. Рогачева освещаются особенности мордовского, удмуртского, татарского и башкирского народов, внимание уделяется культу воды и поклонениям хранительнице воды. Сравнительно-типологический анализ дает выявление общих и частных особенностей мифологических представлений, традиций, обрядов народов Поволжья и Приуралья (Налдеева О.И., Рогачев В.И.).

Благопожелания – самый мобильный, популярный и поныне имеющий активные позиции в творчестве всех народов жанр. Он в последнее время, как и эпос, сам рождает фольклорную среду и является самым востребованным инструментом в адаптации жанров, обрядов ко времени и практиках их применения, усиления содержательной «работы» ритуалов, празднеств. Алтайский ученый и неустанный практик А.И. Наева освещает

истоки, дает систематику алтайских благопожеланий в эпосе. Ракурс башкирских обрядовых благопожеланий в единстве с действиями изучает молодой исследователь Л.И. Шарафитдинова, освещает предназначенность благопожеланий для единения масс, усиления и активации, обновления психоэмоционального мира участников.

Фольклор и литература – две ярко знаковые, крупные сферы в народной духовности, с глубин веков питающие и обновляющие содержание жанров, текстов и идейные, сюжетные их составляющие. Р.Х. Илишева указывает на ряд ключевых мотивов в советской башкирской поэзии, происхождение и продуктивность которых обеспечивается архетипическими представлениями башкир о Персоне, Герое и Творце.

Профессор, член-корр. АН РБ Г.С. Кунафин посвятил объемные статьи двум выдающимся просветителям, сподвижникам гуманитарной науки М. Уметбаеву и М. Бичурину; выделил их роль, прежде всего в области фольклористики, комплексности и масштабности исследований народного творчества.

Биографию и научную деятельность известной ученой, внесшей большой вклад в фольклористику Ф.А. Надршиной, освещает З.А. Алибаев.

Текущий 2023-й юбилейный год по времени записи крупных башкирских эпосов «Заятуляк и Хыухылу» (В.В. Даль) и «Алпамыша» (А.Г. Бессонов). Р.А. Султангареевой проводится сравнительный анализ версии В.В. Даля с аутентичными, записанными позже на языке оригинала (башкирском) вариантами эпоса, даются концепции по новому прочтению и методологии изучения семантики образов, мифоснов эпоса. Определяется роль, значимость А.Г. Бессонова в фиксации, издании эпоса «Алпамыша», даются фрагментарные сведения по историографии эпоса. В целом, в статье обозначена видная роль русских ученых в популяризации и издании башкирского эпоса. Некоторые архивные варианты эпоса «Заятуляк и Хыухылу» освещает Салихов А.Г.

Рассмотрев актуальный вопрос места и роли мелодизации в изустном творчестве башкир, Хуббитдинова Н.А. приходит к выводу, что «в своей основе в башкирской поэзии устойчива традиция исполнения эпических и поэтических народных произведений в мелодичном речитативе». Интертекстуальность – актуальный метод фольклористики, он освещен Каюмовой Г.Ф.

В современный период особо актуальными стали вопросы биполингвального образования. Ш.Р. Шакурова пишет, что «изучение образовательной дисциплины «башкирский язык» в средней школе позволяет постичь особенности истории и культуры как коренного народа, так и изучать общечеловеческие ценности.

Талантливые учителя в общеобразовательных школах ведут неоценимо важную духовно-подвижническую, воспитательную деятельность, обучая учащихся на предметах фольклора, обрядах, традициях, – и благодаря тому достигают наилучших результатов. На большом профессиональном опыте и системно поставленных, значимых практиках обучения фольклору

построены статьи авторов – А.А. Галиевой, Г.У. Закировой, Р.Р. Галяутдиновой, Л.А. Сайрановой, А.Р. Алдырхановой-Каримовой, Э.Р. Муллаяровой.

Эти учителя, умело использующие фольклорные материалы в современной системе образования, так же на практиках по сказительству, дают будущему поколению ценностные знания для правильных ориентиров молодежи стать в будущем истинными гражданами и нравственно сильными личностями. В этой связи статьи известных ученых-педагогов Баймурзиной В.И., Цаллаговой З.Б., Екеевой Э.Б., Молчанова С.Г., а также Дильмухаметовой Г.Б., Торпой И.Л. станут очень ценными методическими руководствами как для исследователей по этнопедагогике, так и преподавателей.

Статьи молодых исследователей – студентов, магистрантов, аспирантов дают представления о возрастающем интересе к фольклору и первые опыты, заслуживающие внимания. Системная и масштабная работа специалистов РЦНТ МК РБ в стезе собирания, пропаганды, проведения передовых практик по фольклору вызывает также восхищение. Статьи Тулыбаевой Н.Б., Утарбаевой З.Р., Утарбаевой В.С. дают обобщающую картину о многогранной деятельности Центра по сохранению и пропаганде народного творчества и его состоянию в современности.

Сборник представляет в целом собрание весьма интересных трудов, новых концепций по комплексной фольклористике, а также актуальных исследовательских, образовательных, обучающих практик, которые послужат важным источником в перспективе научных изысканий, возрождении лучших традиций во благо общества.

Р.А. Султангареева,  
д. филол. н.,  
рук. НИЦ Башкирского фольклора БГПУ им. М. Акмуллы

## **ОБУЧЕНИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧАЩИХСЯ НА ПРИМЕРЕ БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ ПРИМЕТ**

### **«ЫРЫМДАР» ТЕМАҢЫНДА УКЫУСЫЛАРЗЫ ЭЗЛӘНЕҮ ЭШЕНӘ ӨЙРӘТЕҮ**

**Аннотация.** В статье рассматриваются приметы и суеверия, которые являются важной и неотъемлемой частью культуры любого народа. Они были первыми ступеньками к религии и остались ее постоянными спутниками.

**Ключевые слова:** вера, приметы, поверье, суеверие, фольклор, исследование

Халкыбыздың рухи киммәттәре – оло тәрбиә нигезе буларак, халык ижады өлгөләрен дәрестәрзә өйрәнәү менән өстәлмә эзләнәү эштәре лә йәнәш алып барыла. Һәр укыусы үз тыуған төбәгенң ер-һыу атамалары тарихы, йолалары, милли байрамдар, ололарзан ишетелмәгән мәкәл-әйтәндәр, милли уйындар, такмактар, әкиәттәр, көләмәстәр, лакаптар, һынамыш-юралыштар, ырымдар һ.б. тураһында мәғлүмәт йыйып, өйрәнәп, фәнни эштәр башкара. Мәсәлән, укыусылар 9-сы класта башкорт халык ижады өлгөләре менән танышканда «Ырымдар» темаһын үзләштерә.

Ғалимдар уларҙы йыйған, тикшергән һәм әлегә көндә лә ошо темаға үзенсәлекле ғилми хезмәттәр донъя күрә. Шуға ла ырымдарҙы өйрәнәү күптәргә кызыкһыныу уята һәм уларҙы өйрәнәү актуаллеген юғалтмай.

Бай йөкмәткеле рухи киммәттәрҙең күбеһендә ерле һөйләш һаҡлана. Шулай ук ырымдарҙа ла диалект һүзәр сағылыш тапкан. Интернат шарттарында белем алыусы укыусылар төрлө төбәктәрҙән йыйылыу сәбәпле уларҙың телмәрендә диалект һүзәр йыш кына күзәтелә. Укытыу барышында иң күп диалект һүзәр ижади һәм фәнни-эзләнәү эштәрендә осрай. Шуға күрә укыусылар йыйған ырымдарҙа диалект һүзәрән дә билдәләп барыу максаты куйылды. Эзләнәү эше түбәндәгесә бара.

#### **1. Укытыусы укыусыларға ырым тураһында мәғлүмәт бирә.**

Ырым-боронғо кешеләрҙең төрлө тәбиғәт күренештәре һәм үзәрәнен эшмәкәрлегә менән тормош көнкүрештәре араһында ниндәйҙер бәйләнеш табырға тырышыуы ерлегендә тыуған ышаныу, юрау [Ишбулатов, 2000: 27].

Тормошта яуыз көстәрзән, сир-зэхмәттән, ауырыузан, көтөлмәгән афәт, бәлә-казаларзан һакланыу максатында ырымдар башкарыла. Уның башкарыусыны – ырымсы.

Шайтан кермәһен, мал үрсәһен, кот булһын өсөн, күз тейеүзән һәм төрлө сир-зэхмәттәрзән һакланыу өсөн һ.б ырымдарза кулланылған әйберзәрзә, ырым һамактарында, тылсымлы һандарза диалект һүззәр байтак кулланыла. Мәсәләһ, бөгөһгө көндә лә аяттарза ауыз, кулды өс тапкыр сайкаталар. Берәй мактау һүзә әйтәләр зә, шул кешегә күз теймәһен тип, өстәлгә 3 тапкыр тукулдатып алаһар, йәки яурын аша 3 тапкыр төкөрөп куялар. «Ыстағафирулла тәүбә!»), тип өс тапкыр кабатлайзар. Изәһгә бысак йәки калак төшһә, куһак килә тизәр, куһак килеүен теләмәһән, бысак төшкән урынға өс тапкыр һуғып алаһың. Шулай итеп, «өс» һанының үз ырымы бар.

Ғайса Хөсәйенов йәй ташы ядаташ һакында язһа, якуттарза «сата ташы» тизәр, уны шамандар әйтеүенсә ыласын кошо бирә икән. Кыргыз-казактарза, Алтай шамансыларында камдарзан башка тағы «уадасы» тип йөрөтөлгән әзәмдәр «уада» ташы менән ямғыр, кар, боз яузырырға, буран сығарырға кеүәте бар тигән инаныу бар. «Йәй ташы – халык ырымыһса, һыу һипһәң йәки һуқһаң, ямғыр яузыра торған тылсымлы таш» тигән аңлатма «Башкорт теленәң һүзлегә»ндә бирелә [Хөсәйенов, 2000].

Кот койғанда «Корайт, котом!»), тигән мәғәнәһе аңлашылмай. Тап бына аңлашылмай торған һүззәрзәң маһик көсөнә ышанғандар, уның тәһсире зурырак тип фараз иткәндәр [Солтангәрәева, 2001: 61].

Ғ. Амантай, Н. Таһиров, А. Инан, Кирәй Мәргән, С. Галин, Ә. Сөләймәһнов, Ф. Хисамитдиһнова, Р. Солтангәрәева, Ғ. Хөсәйенов һ.б хезмәттәрәндә ырымдарға миһсалдар килтерелгән.

Ырымдарзы башка милләт фольклорыһнан да алып сағыштырыу бик отошло булыр ине. Мәсәләһ, урыһстарза ошондай ырым: «Встану я раб Божий, благословясь, умоюсь водою, рососою, утруся платком тканым, пойду перекрестяся, из избы в двери, из ворот в ворота, на восток» и оканчивается *закреплением*: «будьте слова моя крепки и лепка до веку; нет моим словам переговора и недоговора; будь ты, мой приговор, крепче камня и железа»... или «замыкаю свои слова замками, бросаю ключи под бед горючь камень алатырь; а как у замков смычи крепки, так мои слова метки»... [Степанова, 2000: 4].

Им-том, ырым, арбау ярзамында кеше яуыз тәбиғәт көстәрәһә каршы тороп, йә өшкөрөп туктата, якшылык эшләй, йә сихырлап яманлык кыла. Өшкөрөүзәң, ырымлаузың максаты кешегә иһенлек, бәхет килтерә, йә иһә юлдан яззырыу, бәхетһезлеккә илтеү. һүз көсә кешене ышандыра ала.

Ғалимдар хезмәттәрәһән миһсалдар килтереп, ундағы диалект һүззәрзә табыу, үзәнсәлектәрән билдәләү өсөн һәм теманы үзләштергәндән һуң үззәрә йәшәгән райондағы ололарзан туплаған материалдарзы өйрәһеү өсөн ошондай схема төзәлә. Был, әлбиттә, башланғысы, уның төрзәрән дауам итеү-әзләһеү әшән тулыландыра ғына.

**2. Укытыусы миҗалдар өлгөһөндө укыусыны белем үзлөштөрөгә, эзләнәргә, тикшерергә, анализларға өйрәтә.**

<b>Ырым</b>	<b>Ғалимдар хезмәттәрәнән өлгөләр</b>	<b>Диалект</b>	<b>үзенсәлеге</b>	<b>әзәби тел</b>
Бүһер кыуыуырымы	-Ни сабаң, ни сабаң? Бүһер сабам, бүһер сабам. -Ни төртәң, ни төртәң? Бүһер төртәм, бүһер төртәм [Солтангәрәева, 2001: 12].	сабаң, төртәң (Урта һөйләш)	Морфологик	Сабаһың, төртәһең
Ырым-теләк	«Баланы 1-се мунса индергәндә, һыуға өс бөртөк ярма, шунан ете, туғыз, ун бер итеп һала инек. Ярма кеүек тәгәрә, ти торғайнык» [Солтангәрәева, 2001: 12].	мунса индергәндә. (кызыл, һакмар һөйләше)	Лексик үзенсәлек	Төшөү
Ырым – юрау	Яуыз көстәрзе куркытыу, өркөтөү өсөн өй мөйөшөнә бумала һөйөп куйыуырымы [Башкорт халык ижады, 1995: 118].	Бумала (кызыл, урта һөйләше)	фонетик күренеш	Мумала
Кылығы, кисерешенә бәйләырым-юрау	Оло колаклы кеше ялкау була. Маңдай яһы булһа, кеше алсақ, яғымды, кеше менән аралашыусан була.	Оло, маңдай, яһы, яғымды (Кызыл һөйл.)	Лексик, фонетик үзенсәлек	зур, маңлай, яһы, яғымлы
Һыу тотоуғаырым	Ер инәһе Ерән һакал, Һыу инәһе һарыһакал Мине тотма, уны тот, Акһакаллы картты тот [Башкорт халык ижады, 1995: 121].	Ер инәһе (Мейәс һөйләше)	Туғанлык термины	Ер әсә
Кот койоуырымы	Корайт, котом, корайт, котом, Кайзан килдең, шунан сык. Илдән ошаң, илдән кил. Ерзән ошаң, ерзән кил [Солтангәрәева, 2001: 13].	корайт (Салйот һөйләше)	Лексик, фонетик үзенсәлек	
Төш юрауға бәйләырымдар	Мысыр шаһы төшөндә күргән-ете-һигез йылғанан сығып, ете арык һыйырзы ашаған имеш. Йософ төштө юрай: Ете һимез һыйыр – ете йыл иген уңмаға, Төрлө һифмәт – азык менән донъя тулмаға, Ете арык һыйыр – ете йыл кытлык булмаға [Башкорт теленең..., 2002: 8].	уңмаға тулмаға булмаға (Кызыл һөйләше)	Морфологик үзенсәлек	

**Укыусының эзләнәү әше һигезе**

<b>Ырымдар</b>	<b>Укыусылардың эзләнәү әше өлгөләре</b>	<b>Диалект</b>	<b>үзенсәлеге</b>	<b>әзәби тел</b>
Татыран кыуыуы	Тат-татыған, татыған, татлыһына кинәнгән кулсырак күрһә өйөм тей, дүңгәк күрһә ирем тей,	Дүңгәк (Урта, кызыл һөйләше)	фонетик күренеш	түңгәк

	Тайт- татыран, хайт татыран, Имен-томоң шул булһын. (Вәлиева Ғәшүрә, Бөрйән районы)			
Ямғырзы туктатыу ырымы	Бозло ямғыр яуғанда һоһкак, тәртүшкә сығарып ташлау ырымы бар. (Аргаяш районы, Силәбе өлкәһе, Ғәйнәтдинов Рәүил)	һоһкак, тәртүшкә (Аргаяш һөйләше)	фонетик күренеш	һоҫко, тәртешкә
Ырым – юрау	Юлға сығкканда буш күнәкле кеше юлыңды кыйһа, юл уңмай. (Ейәнсура районы, Хәмизуллина Нәйлә)	күнәк (Эйек-һакмар һөйләше)	Лексик үзенсәлек	бизрә
Кешенең кылығы, кисерешен ә бәйлә ырым-юрау	Йәш баланың маңдайына кором һөртһәң, күз теймәй. Бала йоктағанда кулын өһкә күтәрәп яһа, йомарт була тизәр. (Баймак районы, Ишкилдина Әлимә)	маңдайына, өһкә, йоктағанда (кызыл һөйләше)	фонетик күренеш	Маңлайына, өһкә, йоклағанда
Тәбиғәт күренешен ә ырым-һынамыш	«Кыш мизгеле алты ай, алты айзың каткағы булыр» тигән ырым бар. (Хәйбулла районы, Байғужина Мәзинә)	каткағы (Эйек-һакмар һөйләше)	Лексик үзенсәлек	Туң, туңғак
Кот койоу ырымы	Әй, һин, котом, кил, котом, сакырғанда, кил, котом каста төштө башыма, әйәһен табып бир, котом! (Учалы районы, Байгилдина Әлифә)	Каста Әй-Мейәс һөйләше)	Лексик үзенсәлек	ауырыу
Нигезгә кот теләу ырымы	Өй һалғанда нигез, өрзөк котто булһын, коро булмаһын, майзы булһын, тип теләк әйтеп бал-май тәмләгәндәр. (Әбйәлил районы, Солтанова Гөлбикә)	өрнәкзотто майзы, малды (Кызыл һөйләше)	фонетик күренеш	Өрлөк котло майлы

### 3. Эзләнеү эшен укыусы анализлап, һығымта яһап, йомғаклап куя.

Без үрзә карап үткән ырым-юраузар халык күзәтеүенән, тәҗрибәһенән тикшерәүебезсә, күбәһе ысынбарлыкты сағылдыра. Тимәк, ырым-юраузар тылсым көсөнә әйә, һизгерлек, күзәтеүсәнлек, тойомлок менән кеше үзенә ыңғай юл һайлай.

Хәйерле көндә эш башлай, тыйылған әйберзәрзән тыйылып, изге юлға аяк баһа. Ырым, юраусыларға халык зур ышаныс менән карай.

#### Әзәбиәт

1. Башкорт теленең диалекттары һүзлегә. – Өфө: Китап, 2002. – 432 б.
2. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. I том/ Тәз., баш һүз авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.А. Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 1995. – 560 б.
3. Галин С.А. Тел аскысы халыкта. – Өфө: Китап, 1999. – 327 б.
4. Ишбулатов Н.Х. Башкорт теле һәм уның диалекттары. – Өфө: Китап, 2000. – 212 б.
5. Кирәй Мәргән. Мәңгелек шишмә. Фольклор жанрзары үсешенең кайһы бер мәсьәләләре. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. – 126.
6. Солтангәрәева Р. Мин – тәбиғәт балаһы: Балалар фольклоры: Укытыусылар өсөн кулланма. – Өфө: Китап, 2001. – 80 б.
7. Степанова Н.И. Откуда пришли заговоры // Магия и жизнь. 2000. № 33 (84).
8. Хөсәйенов Ғ. Йәй ташы ядаташ// Ватандаш. 2000. № 4.

© Алдырханова-Кәримова Ә.Р., 2023

### «БОЛЬШОЙ УРАЛ-БАТЫР»: КОНЦЕПЦИЯ А.М. СУЛЕЙМАНОВА

**Аннотация.** Настоящая статья посвящена проблеме, актуальной в области исследования эпоса «Урал-батыр». В ней рассматривается научная концепция, предложенная выдающимся фольклористом А.М. Сулеймановым, основанная на глубоком понимании необходимости комплексного изучения башкирского эпоса. Согласно данной концепции, для полного освещения эпоса «Урал-батыр» следует рассматривать его в контексте множества версий и вариантов в виде фрагментов и минисюжетов, включенных в структуры других эпических произведений. С этой точки зрения работа А.М. Сулейманова «Большой Урал-батыр» является ценным исследовательским вкладом в развитие данной темы и представляет большой интерес для научного сообщества.

**Abstract.** This article is dedicated to the problem that is relevant in the field of research on the epic "Ural-batyr". It examines the scientific concept proposed by the prominent folklorist A.M. Suleymanov, based on a deep understanding of the need for a comprehensive study of the Bashkir epic. According to this concept, in order to fully illuminate the epic "Ural-batyr", it is necessary to consider it in the context of multiple versions and variations in the form of fragments and mini-plots included in the structures of other epic works. From this point of view, A.M. Suleymanov's work "The Great Ural-batyr" is a valuable research contribution to the development of this topic and is of great interest to the scientific community.

**Ключевые слова:** эпос «Урал-батыр», версии, варианты, художественная универсалия, эпические фрагменты, эпический цикл

**Keywords:** the epic "Ural-batyr", versions, variations, artistic universality, epic fragments, epic cycle

Многочисленные версии и варианты эпоса «Урал-батыр» дошли до нас в виде фрагментов и компактных сюжетных элементов. Они зачастую встречаются в форме контаминации или интертекстуальных отсылок в сюжетных структурах других эпических произведений. Наглядным примером тому являются короткие сюжеты двух версий эпоса «Урал-батыр», представленные в кубаире «Акбузат»: рассказ старца Тараула и рассказ Хумай, женщины-птицы [Сулейманов, 2013, № 2, С. 55–82].

В эпосе «Акбузат» старик Тараул знакомит Хаубана с кратким содержанием эпоса «Урал-батыр». В этом сюжете, отсутствующем в самом эпосе «Урал-батыр», повествуется о том, что после смерти Урала и его сыновей, царь Шульген похитил Акбузата и время от времени выходил на нем на поверхность земли. Крылатый конь в это время, вспоминая о былых временах, о своих батырах взмахом своих крыльев вызывал сильный разрушительный ураган («Урал батыр үлгәс, Шүлгән батша Урал батырзың Акбузатын урзаткан. Урал батырзың улдары ла үлеп бөткәс, һыу батшаһы мизгел-мизгел Урал буйына сығып әйзәнә икән. Акбузат, күлдән сыкканда, үз батырзарын исенә төшөрөп, елкенеп канаттарын какһа, шунан канат еленән тау-таш колатырлык дауыл куба, бер нәмә калмай асты өскә әйзәнә», – тип һөйзәй торғайнылар» [БХИ, 1996: 143].



В последнее десятилетие стали известны варианты поэтической версии. Среди них особенно выделяется текст, записанный от сказительницы А.М. Усмановой (родилась в 1930 г. в ауле Утарбаево Хайбуллинского района Башкортостана), которая запомнила содержание оригинального варианта эпоса в форме иртэка. Это сюжет сказительница переняла от своей бабушки [Султангареева, 2012, С. 208–244]. Также от Билала Билалова, уроженца аула Абубакирово того же района, переданы некоторые сведения о сказительнице в 30-х гг. прошлого века – Киньябике Юлановой из аула Верхнее Смаково Матраевского района Башкортостана, которая «отрывками несколько вечеров рассказывала» детям кубаир об Урал-батыре. Позже, когда Б. Билалову стало известно содержание основного варианта эпоса, то он понял, что Киньябика-иняй рассказывала эпос «Урал-батыр», «знала [эту версию] почти слово в слово», лишь с некоторыми отличиями от основного варианта эпоса [Билалов, 2012].

Отметим, что полномерные самостоятельные эпические сюжеты «Идель и Яик», «Акбузат», «Минай-батыр и царь Шульган», «Куныр-буга» в логическом, хронологическом, идейно-тематическом плане, а также по системе образов составляют продолжение эпоса «Урал-батыр», а сказания все вместе взятые образуют эпический цикл вокруг образа Урал-батыра.

На основе варианта текста Габит-сэсэна и Хамит-сэсэна, записанного М. Бурангуловым, а также ряда мотивов, отрывочных сюжетов, включенных в качестве интертекста в эпосы «Акбузат», «Минай-батыр и царь Шульган», а так же «Куныр-буга» А.М. Сулеймановым была составлена более полная версия эпоса «Урал-батыр» – «Оло Урал-батыр» («Большой Урал-батыр») [Сулейманов, 2013, 2014]. В этой работе ученый объединяет в единую структуру эпосы, придерживаясь принципа художественной универсалии.

А.М. Сулейманов при составлении критического сводного текста «Большой Урал-батыр» берет во внимание высказывания ряда ученых, которые в разные годы подвергали анализу эпос «Урал-батыр». Остановимся на некоторых из них.

А.Н. Киреев, впервые в 60-е гг. подвергший исследованию башкирские эпические памятники в монографическом плане, в своей книге «Эпические памятники башкирского народа» писал о том, что «эпос – это плод веков, эпох и поколений». Иначе говоря, эпос отражает не только конкретную эпоху, он впитывает в себя события, прямолинейно текущие в хронологической последовательности, т.е. не только перспективно, но и ретроспективно происходящие на протяжении веков. В результате «наслоений» событий вокруг эпоса эпизоды или сюжеты могут меняться местами [Кирэй Мэргэн, 1961: 218].

Исходя из этого А.М. Сулейманов обращает внимание на сюжет о стране Катилы. Хронологическая уместность, физическое расположение данного сюжета в тексте эпоса «Урал-батыр» вызывает сомнение ученого. Также по тексту сказания мотив чудесного рождения Урал-батыра, содержащийся в словах-воспоминаниях дива, не нашел место в начале

эпического повествования, где он уместен согласно принципу художественной универсалии.

Также представляет интерес высказывание А.Н. Киреева о цикле эпосов вокруг образа Урал-батыр: «сравнительно небольшие по объему эпические сюжеты, построены обычно вокруг какого-либо значительного события, в центре которого стоит народный батыр» и «каждое такое произведение является, самостоятельным, внешне не связанным с другими...эти сюжеты тесно перекликаются друг с другом в идейно-тематическом плане, образуя группу или цикл эпических сказаний, отражающих в себе общие, сходные мотивы, которые, в свою очередь, являются опосредствованным выражением общности и закономерной последовательности в развитии общественного сознания» [Киреев, 1970: 65]. А.Н. Киреев при анализе делает акцент на идейно-тематическом сходстве сказаний «Акбузат» и «Зая-Туляк и Хыухылу», а эпос «Акбузат» связывает с эпосом «Урал-батыр» по общности мотивов и некоторых персонажей. Также подобные сходства находит в сюжетном развитии иртэков «Зая-Туляк и Хыухылу», «Кара-юрга», «Куныр-буга», даже в сказаниях «Алпамыша и Барсынхылу», «Кузый-Курпес и Маянхылу», «Кусяк-бий» [Киреев, 1970: 65] несмотря на различные сюжетные основы. Но сам факт того, что исследователь говорит о наличии цикла эпосов вокруг «Урал-батыра» – имеет значимость.

Эпосовед М.М. Сагитов о генеалогическом цикле эпосов пишет следующее: «Башкирские сээны, как киргизские манасчи, стремились создать поэтическую эпопею об Урал-батыре и его потомках, состоящую из нескольких циклов, созданная по принципу сохранения генеалогического порядка эпического произведения» [Сагитов, 1987: 220]. Как и свои предшественники М.М. Сагитов непосредственно логически связывал эпос «Урал-батыр» с другими башкирскими сказаниями героического характера, в частности с эпическими сказаниями «Идель и Яик» и «Акбузат», а также «Кусяк бий» [Там же].

Вызывает интерес высказывание и А.А. Петросян в предисловии к тому «Героический эпос народов СССР»: «...страницы истории мировой эпической поэзии ... содержат ряд художественных универсалий, ряд общих черт повествования, таких, как потрясающие поединки богатырей с драконами, дивами-змеями и другими чудовищами, или обрисовка богатырских коней, чудесное рождение героев, сказочное добывание богатырских доспехов. И вместе с тем каждый эпос своим идейно-художественным содержанием удивительно оригинален и неповторим, как самобытна историческая жизнь народа и неповторима эпоха, в которой зародился данный памятник» [Петросян, 1975: 6-7].

В вводной статье к тому «Башкирский народный эпос» А.С. Мирбадалева также обозначает «тенденцию к генеалогической циклизации сказаний вокруг имени эпического героя» в связи с появлением на арене борцов с темными мифическими силами – сыновей Урал-батыра:

Яика – от его первой жены, дочери падишаха Катила, Нугуша – от Гулистан, Иделя – от Хумай, и Хакмара – сына Шульгена [БНЭ, 1977: 15, 21].

А.С. Мирбадалева указывает на наличие в тексте сказания логически несвязных мест: «Вступление представляет собой один из наиболее архаических пластов сказания и не имеет логической связи с тремя остальными частями эпоса, из которых мы узнаем, что на земле живет не только семья Урала, а много и других людей. За счастье этих людей и борется Урал-батыр» [БНЭ, 1977]. С этой точки зрения, по наблюдению А.М. Сулейманова, логически несвязные места, лакуны можно заметить по всему тексту, не только в вводной части сказания.

Также А.С. Мирбадалева отметила отсутствие «сцены единоборства Урала с падишахом Катилом». А.М. Сулейманов учитывая это, включает в критическую сводную версию мини-сюжет «герой в третий раз входит в единоборство с самым сильным и главным противником» – поединок Урал-батыра с Катилом и мн. др. сюжеты [Сулейманов, 2013: 37].

Легенды и предания, созвучные с эпосом «Урал-батыр», сюжеты из других эпосов, входящие в состав цикла, а так же сказания, продолжающие традиции главного героя, дают возможность глубже понять содержание и смысл поэмы «Урал-батыр». Так как именно в них можно найти ответы на вопросы, возникающие при чтении основного поэтического варианта эпоса, а также восполнить некоторые сюжетные лакуны. Например, сюжеты о двух солнца, образовании Луны и Уральских гор, имеющие отношение к образу Урал-батыра: «Луна и гора Уралтау», «Айурал», «Урал-батыр и красавица Агидель» и т.д.

Итак, А.М. Сулеймановым при составлении «Большого Урал-батыра» были привлечены:

– мини-сюжеты, легенды и предания, которые могут претендовать быть версиями эпоса «Урал-батыр» («Урал-мэргэн», «Сыновья Урала и Шульген», «Урал-батыр и его сыновья») [Сулейманов, 2013, № 2: 33–54, 65–67];

– выпавшие из канвы сюжета эпоса тематические мотивы, которые нашли свое место в содержании других эпосов как «Акбузат», «Куныр буга» и др., составляющие цикл вокруг образа Урал-батыра, придавая сюжету композиционное своеобразие (мотивы «О том, что сказал Тараул-сэсэн Хаубану», «Хаубан и Хумай», «Дух Урал-батыра», «О том, как дух Урал-батыра оберегал страну») [Сулейманов, 2013, № 2: 55–57];

– мотивы, имеющие косвенное отношение к эпосу «Урал-батыр» («Дух Акбузата», «Хумай – птица счастья», «Хумай-куш», «Агидель и Яик», «Агидель и Каридель», «Сын Урал-бабая Яик и красавица Агидель», «Урал-батыр и Хумай») [Сулейманов, 2013, № 2: 58–64, 68–77; Юлдыбаева, 2007: 14–20];

– общие и сходные с эпосом «Урал батыр» тематические моменты, встречающиеся как в мифологических эпосах «Идель и Яик», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу», так и в кубаирах «Мэргэн и Маянхылу», «Семирод», «Идукай и Мурадым», «Юлай и Салават» и т.д. (мотивы: «О том, как Идукай мечтал стать батыром на подобие Урал-батыру», «Мечь и боевой конь Урал-

батыра», «Урал и его потомки», «Тропа Урал-батыра» и т.д.) [Сулейманов, 2013, № 2: 58–61].

Таким образом, с точки зрения реконструкция эпического текста «Урал-батыр» А.М. Сулеймановым проделана огромная трудоёмкая работа, которая дает нам широту в понимании эпоса «Урал-батыр» и репертуара башкирского фольклора в целом, выстроить мозаику событий и увидеть в межтекстовые связи образцов, относящихся к разным жанровым категориям.

В заключение можем сказать, что до становления эпоса «Урал-батыр» в том виде, в котором зафиксировал М.А. Бурангулов, каждый сэсэн-сказитель вносил свой импровизаторский вклад, обволакивая текст веяниями своей эпохи, в котором он жил, а также обстоятельствами «здесь и сейчас». Пропущенные элементы могли в последующем бытовать как отдельные фольклорные жанры, так и проникать в содержание других произведений устной словесности. Также импровизаторские навыки каждого сэсэна способствовали вариативности эпического текста, что, несомненно, только обогащало репертуарный ряд башкирского фольклора. В любом случае каждый текст, будь он творением сэсэна (причем в разные периоды один и тот же текст сказитель мог передать в разных вариациях в зависимости от контекста, условий при которых исполнялся эпос), будь он исследователем-ученым, собравшим воедино все сюжеты, в том числе осколочные, выпавшие части одного произведения – все они имеют место быть и представляют научный интерес. Каждый текст, каждый сюжет – это своеобразный дискурс, имеющий свою ценность и индивидуальность.

#### Литература

1. Башкорт халык ижады (артабан: БХИ): Эпос / төз. Әхмәт Сөләймәнов; инеш мөк. Мөхтәр Сәғитовтыкы; һүз ахыры Әхмәт Сөләймәнов менән Рәстәм Рәжәповтыкы; аңлатмалар Мөхтәр Сәғитов менән Әхмәт Сөләймәновтыкы. – Өфө: Китап, 1998. Т.3. – 448 б.
2. Билалов Б. Основатель родословий // Башкортостан. 2012.12.05. (на баш. яз.).
3. Оло «Урал батыр». Кобайыр. Ә.Сөләймәнов редакцияһында (Большой «Урал-батыр»). Кубаир. В редакции А.Сулейманова// Ватандаш. 2013. №№ 1, 2, 3, 4, 5.
4. Сөләймәнов Ә. Оло «Урал батыр» кобайырын хасил итеүсе эпик сюжеттарза художестволы универсалия канунының күзәтелеше. (Сулейманов А. Отражение канонов художественной универсалии в эпических сюжетах, составляющих кубаир «Большой «Урал-батыр»)// Ватандаш. 2013. № 6.
5. Сулейманов А.М. Большой «Урал батыр»: монография. – Уфа: Издательство БГПУ им. М. Акмуллы., 2014. Ч.1-3. – 304 с. (на баш. яз.).
6. Солтангәрәева Р.Ә. Башкорт сәсэн мәктәбе. – Өфө, 2012. – 289 б. (Султангареева Р.А. Башкирская школа сказительства. Уфа, 2012. 289 с.
7. Кирэй Мәргән. Башкорт халкының эпик комарткылары. – Өфө, 1961.
8. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. – Уфа: Башк-е кн.-е издат-во, 1970 – 304 с.
9. Сагитов М.М. Древние башкирские кубаиры. – Уфа: Башк. кн. изд.-во, 1987. – 221 с. (на башк. яз.).
10. Сагитов М.М. Мифологические и исторические основы башкирского народного эпоса. Уфа: Китап, 2009. – 280 с. (на башк. яз.).

11. Башкирский народный эпос. – Москва: Наука, 1977. – 520 с.  
12. Петросян А.А. О героическом эпосе народов Советского Союза// Героический эпос народов СССР. – Москва: Художественная литература, 1975.  
© Аманбаева З.С., 2023

УДК 37.01.39

*Баймурзина В.И.,  
д. филол. н., Стерлитамакский  
филиал УУНУТ,  
г. Стерлитамак, Россия*

## ВЗАИМОСВЯЗЬ ФОЛЬКЛОРА И ВОСПИТАТЕЛЬНЫХ СРЕДСТВ БАШКИР

**Аннотация.** В статье рассматривается взаимосвязь фольклора и воспитательных средств башкир. Раскрываются сущность и содержание понятий «этнопедагогические средства» и «средства народной педагогики». Приведены характеристики видов фольклора и их роль в воспитании детей.

**Ключевые слова.** Взаимосвязь, фольклор, средства, этнопедагогика, воспитание, народная педагогика

**Abstract.** The article examines the relationship between folklore and educational means of the Bashkirs. The essence and content of the concepts «ethnopedagogical means» and «means of folk pedagogy» are revealed. The characteristics of types of folklore and their role in raising children are given.

**Keywords.** Interrelation, folklore, means, ethnopedagogy, education, folk pedagogy

Сохранение рода была основной задачей человека во всем мире. Первоначально оно проявлялось в обеспечении детей питанием и защитой от опасностей. По истечению определенного исторического времени физическая забота постепенно обрастала и другими формами – обучением, воспитанием и развитием потомков. Так постепенно накапливался традиционный педагогический опыт народов, имеющий свои особенности, продиктованные географически-климатическими и социально-экономическими условиями, видами хозяйствования, мировоззрением. Выработывались требования к ребёнку, методы воспитания. Определялись средства воздействия на ребёнка, условия его формирования как совершенного человека. Появлялись различные социальные институты, где дети расширяли свое знание, умения, полученные в родительской семье.

Многолетняя научно-исследовательская работа в данной области позволила нам выявить наличие целостной системы воспитания человека у башкирских народов на основе его мировоззрения, родового опыта и религии.

Формирование мировосприятия, миропонимания, мировоззрения детей в башкирской семье строилось на примере совершенного человека.

Данное положение и определило *цель* воспитания детей в башкирской семье – выведение ребенка в люди на основе идеи совершенства

человеческой личности, ее нравственного идеала, являющегося образцом для подражания.

Башкиры своё отношение выражают предельно точно к каждому человеку в соответствии с его поступками: «якшы кеше» (хороший человек), «яман кеше» (плохой человек), «кеше иҗәбенә йөрөй» (считается человеком), «барға һан» (считается, что есть), «иҗәпкә бар, һанға юк» (для счета есть, а по сути – нет), «ярым-йорто кеше» (полчеловека).

Анализ богатого народного наследия и истории развития башкирского народа показывает, что личностью признается только такой высоконравственный человек, который борется за свободу и счастье народа, интересы общества ставит выше личных интересов.

Таким образом, целью в башкирской народной педагогике является формирование и развитие совершенного человека в любой общественно-экономической формации.

Цель определяет следующие *задачи воспитания*:

- формирование нравственности;
- формирование трудолюбия и потребности в труде;
- формирование чувства понимания красоты и безобразия;
- физическое развитие и физическое воспитание;
- умственное развитие;
- формирование настоящего мужчины и настоящей женщины и т.д.;

Отметим, что при всем разнообразии человеческой личности и её индивидуальности трансформации исторических знаний и социального опыта на разных уровнях социумов, воспитание детей в башкирской семье остается неизменным.

Народный идеал совершенного человека мы рассматриваем как универсальное и широкое явление, выражающее задач всего процесса формирования личности, приводящее к конечной цели воспитания и самовоспитания, дающее высший образец, к которому он должен стремиться. Естественно, как достижение поставленной цели требует наличие средств. Остановимся на уточнение его в ракурсе воспитания детей.

В последнее время некоторые исследователи оперируют термином «этнопедагогические средства» [Кожаметова, Электронный ресурс: [rusnauka.ru](http://rusnauka.ru)], [Мальсогова, 2014: 154], [Хакимов, 2007: 139] и др.

Однако под этнопедагогическими средствами они понимают средства народной педагогики. В частности, А.Ш. Шемилева, используя их на уроках художественно-эстетического цикла в начальных классах, опирается на труды Г.Н. Волкова и вслед за ним под «этнопедагогическими средствами» понимает средства народной педагогики. «... Основными средствами народной педагогики принято считать: устное народное творчество, народные песни и музыку, народные танцы, народные промыслы и декоративно-прикладное искусство, народные игры и состязания, народный театр, национальную пищу и технологии её приготовления, праздники, традиции» [Шемилева, Электронный ресурс: [infourok.ru](http://infourok.ru)>etnopedagogichestskie\_sredstva].

Тишулина С.Г. в рабочей программе учебной дисциплины для бакалавров «Этнопедагогические средства в работе с дошкольниками» определяет цель освоения данного курса таким образом: «Целью освоения дисциплины по выбору «Этнопедагогические средства в работе с дошкольниками» является подготовка студентов к педагогической, исследовательской и просветительской деятельности средствами народной педагогики, формирование у них этнической культуры».

В своем диссертационном исследовании Барболина А.А. «Этнопедагогические средства формирования национального самосознания учащихся: на примере школ Таймыра» также обращает наше внимание на средства народной педагогики [Барболина, 1996: 2].

Статья Хайруллина Р.З., Суржиковой Л.Ф. посвящена анализу средств народного воспитания, ведущими из которых являются такие произведения фольклора, как мифы, легенды, былины, сказки, пословицы, поговорки, исторические и трудовые песни и т.д.

Мальсагова М.Х., рассматривая проблемы формирования методологии этнопедагогического исследования, анализирует такие понятия, как «методология», «этнопедагогика», «методология этнопедагогики», «этнометодология», «гносология», «методологическое знание», «средство научного знания», «средство познания», «функция», «этнопедагогическое проектирование», «моделирование», «конструирование», «парадигма», «этнопедагогическая технология», «организация», «инкультуризация», «миграция». Однако в этих понятиях отсутствует анализ термина «этнопедагогические средства» [Мальсагова, 2014:154].

Особое внимание привлекла работа Хакимова Э.Р. в рамках нашего исследования. Анализ его труда «Этнопедагогика как наука: предмет, функции, основные категории» показывает, что автор опирается на труды Г.Н. Волкова, В.С. Кукушкина [Хакимов, 2007:52]. Он делает вывод о том, что в работах Г.Н. Волкова «выстроена следующая система этнопедагогических способов образования: специфическими средствами, направленными на реализацию трёх базовых ценностей любого этноса «истина, добро и красота» выступают соответственно «загадки, пословицы и песни». Каждое из этих специфических средств направлено на решение своей задачи: загадки – на умственное воспитание; пословицы – на нравственное, песни – на эстетическое. «Синтетическим средством», содействующим «совокупному решению задач умственного, нравственного и эстетического воспитания выступает сказка, а «материализованная сказка» – это игра» [Кукушкин и др.: 2000: 9].

Средства этнопедагогического образования выделяются Кожухметовой К.Ж.: устное народное творчество, декоративно-прикладное искусство, национальные игры (детские спортивные, конно-спортивные, молодежно-развлекательные), традиции и обычаи, ритуалы, церемонии и др.

Таким образом, как показывает обзор имеющейся литературы по данной проблеме, все авторы едины в своем убеждении, что понятия «этнопедагогические средства» и «средства народной педагогики»

однозначны. В нашем понимании эти два понятия имеют существенные различия. На наш взгляд, этнопедагогическими средствами являются этнопедагогическое образование, учебные дисциплины по этнопедагогике, этнопедагогическая деятельность, этнопедагогическая подготовка будущих учителей.

*Этнопедагогическое образование* – процесс и результат освоения студентами системой знаний о научных основах этнопедагогике, приобретения умений и навыков творческого использования богатейшего воспитательного опыта народа в современных условиях и ценностного отношения к его духовной культуре. *Этнопедагогическая подготовка* будущего учителя является важнейшим компонентом профессиональной подготовки. Она представляет собой непрерывный управляемый процесс формирования готовности к этнопедагогической деятельности [Баймурзина, 2015: 62].

Самым распространенным и эффективным средством воспитания выступает фольклор: произведения устного народного творчества, музыкальный фольклор, хореографическое искусство, детские игры.

В произведениях устного народного творчества художественно отражены воззрения башкирского народа на природу, его житейская мудрость, психология, нравственные идеалы, социальные чаяния и творческая фантазия. Его жанровый состав разнообразен: сказки, эпические сказания, легенды, предания, загадки, пословицы, песни, байты и другие.

Сказочная проза включает в себя сказки о животных, богатырские, волшебные и бытовые. Наряду с фантастическими элементами в них нашли отражение многие стороны реальной жизни, идеалы и мечты народа, его борьба против грозных сил природы и социальной несправедливости. Сказочные образы животных создавались на основе наблюдений человека над жизнью и повадками животных. Впоследствии сказки о животных переосмысливались и начинали звучать аллегорически, как сатира на людские пороки.

Широко распространены были волшебные сказки, которые построены на элементах условности (участие в действии фантастических существ, чудесное рождение героя, всевозможные мифические превращения человека в животных и, наоборот, одушевление природы). Многие сюжеты и образы сказок этого типа изобилуют мифологическими воззрениями, однако главное их назначение – изображение реальной жизни человека, показ социальной несправедливости. Герои волшебных сказок делятся на положительные и отрицательные. Конфликты между силами добра и зла заканчиваются, как правило, победой положительного героя и его чудесных помощников (конь-тулпар, птица-самригуш). Носителями зла выступают дэв, мяскяй (ведьма-людоедка), юха, аждаха, иногда, хан, царь («Свекровь-убыр и несчастная сноха»), «Семь девушек», «Юха» и т.д.).

Если главные герои волшебных и богатырских сказок ведут тяжелую борьбу и побеждают врагов в основном благодаря своей доброте, богатырской силе, герои бытовых сказок чаще действуют хитростью,



смекалкой, находчивостью. Таковы популярные герои башкирских сказок Таз (Плешивый) и Алдар (Врун). Прозвища и неказистый облик этих сказочных героев не вызывают антипатии к ним и по существу являются лишь художественным приемом, как бы унижающим героя вначале с тем, чтобы подчеркнуть необычайность совершаемых им в дальнейшем подвигов, недоступных другим.

Сказки всех типов изобилуют историко-этнографическими реалиями. В них находят отражение формы хозяйствования, условия социальной жизни, различного рода конфликты. Емкие по содержанию, небольшие по объему сказки рассказывались легко, непринужденно, зачастую перед сном, с последующим обсуждением.

К жанрам фольклора, возникшим в глубокой древности, относится *загадка*. Вначале она была связана с верованиями первобытных людей, носила обрядовую функцию, а затем с изменением общественно-исторических условий постепенно приобрела педагогическое значение. В отличие от других жанров, они поэтизируют конкретные, самые обыкновенные, но близкие и необходимые человеку вещи реальной действительности. Объект для сопоставления, сравнений народ выбирает из среды, близкой к своему быту и согласно своему художественно – поэтическому вкусу, тем самым дает возможность детям опознавать уже знакомые вещи, предметы, явления, животных. Это дает не только положительный эмоциональный фон, но и развивает внимание, логическое мышление, речь.

На ранних стадиях общественного развития вырабатывались определенные правила человеческого общежития, морально-этические понятия и нормы общества, которые оформлялись в виде *пословичных* суждений, выполнявших роль неписаных законов и правил. Они легко запоминаются и служат незаменимым средством в воспитании детей.

*Язык* был и является источником передачи информации различного характера. Будучи языком деловой переписки, научной и художественной литературы, письменный язык, наряду с разговорным, формировал мышление, речь, культуру ребенка. Бытует мнение, что ранние этапы письменного художественного слова башкирского народа протекали под влиянием культуры Волжской Булгарии. Однако результаты исследования нашего современника археолога-графитолога Р. Зиянбердина доказывают, что башкиры писали на башкирском языке руническими письменами. Он приводит множества примеров надгробных надписей, датированных до нашей эры.

В XIII – XIV вв. на обширной территории Золотой Орды развивалась так называемая кыпчакская (тюркская) литература. Ее памятники были общими для тюркоязычных народов. Связывающим их звеном наряду с национальным письменным языком являлась религия ислам, которая определяла характер мусульманской культуры ряда народов.

Своеобразны бытование, функция, жанровая природа и эволюция формирующейся башкирской письменной литературы. В рукописной

литературе существовали два основных направления: светское и религиозно-мистическое.

Во многих поэтических произведениях, распространенных в рукописном виде среди башкир, превалирует традиционное коллективное начало.

Народная педагогика предъявляет родителям и старшим в семье *требования*, согласно которым они могли предстать перед детьми положительным примером:

- создание положительного нравственного настроения в семейных взаимоотношениях родителей и старших;
- взаимоуважение родителей и членов семьи;
- благоприятные условия воспитания.

Такой воспитательный подход не только создавал атмосферу гуманных отношений в семье, но и позволял старшим обрести тот авторитет, на основе которого они получали право давать наставления, советы, приказания.

*Музыкальный фольклор* является самым распространенным средством воспитания не только эстетического вкуса, но и нравственности, ибо содержание песен, легенды, сопровождающие игры на курае, зачастую прямо или косвенно, поднимают различные проблемы. Башкиры располагают высокоразвитой народной музыкой. В ней центральное место принадлежит песне, преимущественно в ее сольном исполнении певцами или инструменталистами.

Особенности хозяйственной жизни и быта башкир, образное восприятие ими окружающей природы, древние верования и обряды нашли отражение в *хореографическом искусстве*. Тематика танцев была разнообразной; охотничьи, воинственные, трудовые, свадебные и другие.

Как в мужском, так и женском танцах прослеживается подражательная основа плясовых движений. В мужских охотничье-воинственных танцах исполнители подражают топоту конских копыт, моментам объезды, джигитовки, скачек, бегу, различным движениям коня и поведению всадника. Степные боевые традиции кочевников закрепили в народной хореографии башкир воинственность, скульптурность поз, фиксированные жесты, мужественную осанку.

Воинственные танцы являются неотъемлемой частью празднеств *йыйын, майдан*, на которых состязаются лучшие певцы, танцоры, музыканты, сказители-сэсэн. Талантливые сказители и пели, и танцевали, рассказывая собравшимся эпические произведения или легенды. Исполнители эпосов посредством песне-плясок передают молодым историю своего рода, образно описывая подвиги, борьбу и гибель различных героев, что оставляет неизгладимое впечатление у подрастающего поколения, побуждая желание быть похожим на них.

В обрядовых плясках находят отражение мечта человека о победе над злом, болезнями, стихийными бедствиями, которые убеждают молодежь в силе и могуществе человека.

В них генеалогия племени или рода нередко переплетается с яркой летописью исторических событий, преданиями и легендами, описанием жизни и деятельности исторических личностей. Например, танец «Северные амуры», «Башкирский краковяк».

Существенное место среди средств воспитания занимают *игры*. Они способствуют познанию мира. Во время игры ребенок находится не только в постоянном движении, но и активно включается в мыслительную деятельность. Внимательно изучая сохранившиеся народные игры, можно подразделить их на:

- а) подвижные игры, формирующие физическую подготовленность;
- б) интеллектуальные игры, формирующие мышление, умственное развитие.

Если первая группа направлена на физическое развитие ребёнка, то вторая – на умственное развитие.

Группа подвижных игр достаточно глубоко изучена, которая представлена ниже.

«Башкирские народные игры в основном носят коллективный характер, приучают детей к совместной деятельности, развивают чувство товарищества, солидарности, ответственности за действия друг друга, способствуют нравственному становлению и самопознанию в ходе противодействия игроков в игровых ситуациях. Мы классифицируем башкирские народные игры по шести основаниям:

– по характеру и интенсивности движений играющих (подвижные игры и игры на равновесие, предусматривающие фиксацию определённых положений тела и задержку дыхания);

– по направленности на развитие или коррекцию определённых морфофизиологических функций организма (игры, способствующие укреплению и повышению подвижности опорно-двигательного аппарата, нормализации системы дыхания, кровообращения, желудочно-кишечного тракта и др.);

– по направленности на отработку необходимых двигательных умений (быстро избрать скорость, точно бросать мяч и др.);

– по направленности по формированию определённых личностных качеств ребёнка, характеризующих уровень его физической развитости (быстрота или скорость, ловкость, выносливость, сила, расторопность, внимательность);

– по направленности на формирование эмоционально-волевых и нравственных качеств и отношений (честность, справедливость, настойчивость, целеустремлённость и др.).

Мы выделяем игры активного типа, опорные типы, типы игр, связанные с правильной постановкой тела,

*Игры активного типа* включают *игры на скорость*: һауа шары, сүрэкэ, туп кағыш, кем алда, ез бүкән (воздушный шар, сүрэкэ, удар мячом, кто впереди, медный стул) и др., которые развивают скорость, общий эффект, меткость и расторопность, учит толерантности, порядку и аккуратности);

*игры на выносливость:* каззар, каззар, кайтыгыз, борсак, ат булышып уйлау, Урал тубы, теймәшкә (гуси, гуси, возвращайтесь, горох, играть как лошади, мяч Урала, не трогать) и др., способствующие развитию общей выносливости, расторопности, улучшению кровообращения, обмену веществ, активности; *игры на развитие силы:* ер шары, һыбайлылар һуғышы, аркан тартыш, Наза, алыш (земной шар, сражение всадников, перетягивание верёвки, Наза, сражение) и др., развивающие силу ног, рук, выносливость, речь, общую силу, терпение, коллективизм, целеустремленность; *игры на ловкость:* ашык уйыны, бишембәк, уғатар, балдак атыу, капка туп, санала шыуғанда ярыш (игра на костях, бишәмбәк, стрелок, стрельба в кольцо, мяч в ворота, соревнование на санях) и др., которые развивают ловкость рук, меткость, уверенность в своей силе, ритмичность движения, ориентацию, внимание, решительность; *игры на внимание:* һэйкәл, йөзөк кемдә, күз бэйләш, һәпәләк, дауыл, аяғы алты, кейеме көмөш (памятник, у кого колечко, завязывание глаз, буря, ноги золотые, одежда – серебро) и др. Подобные игры развивают внимание, чуткость, быстроту и ловкость, пространственную ориентировку, реакцию на движения, логическое мышление; *игры на расторопность:* сәкән һуғыу, шар һуғыу, кара тәкә, кызыл эләм, бастырышма, өйрәк һәм төлкө (салки, удар шаром, чёрный козёл, красный флаг, догонялки, утка и лиса) и др. Развивают расторопность, силу рук и ног, мужество, чувство коллективизма, патриотические чувства, решительность.

*Опорные типы* включают в себя игры на равновесие с исходными позициями на ногах, вниз головой на руках, на голове, висение вниз головой, держась коленями или ступнями. Эти физические нагрузки направлены на развитие правильной ходьбы, постановку тела, тренировку грации и ловкости. Основными средствами являются опорные упражнения на прыгивание и приземление, упоры на руках, на перекладине, канатах, параллельных брусьях и др.: ашык уйындары, уғатар, кош атыш уйыны, ергә атыш кем көслө, һызык уйындары (игра на костях, стрелок, бросок на землю, игры на чертах, кто сильный) и др.

*Типы игр, связанные с правильной постановкой тела.* Хорошая постановка тела зависит от правильного развития мышечного чувства, от достаточного тонуса мышц и от хороших мышечных навыков.

Ощущение постановки тела и относительного положения каждой части получается через соответствующие импульсы из мускулов, сухожилий и суставов и через ощущения из трех полукружных каналов.

Тонус мышц зависит и от окружающей среды, в частности, от температуры. Он вызывает сокращение мышц, вполне достаточное, чтобы исправить распушенность постановки. Он же делает мускулы крайне чуткими и готовыми к действию при малейшего побуждения, а также защищает от внезапного напряжения связки и мускулы.

Для непрерывных движений двигательная иннервация переменных движений – из больших полушарий мозга. Поэтому все новые мышечные навыки получают через большой мозг и требуют внимания. Впоследствии такие навыки переносятся в мозжечок в виде непрерывных сокращений,

достаточных для хорошего тонуса мускульной группы. Отсюда на первом плане стоит возможность образования правильных мышечных навыков. Мышечные навыки определяют количество и характер таких навыков. Новые навыки образуются лучше всего, если сознательно и достаточно сильно сокращать мускулы, чтобы привести в действие большую часть волокон мускульных групп и урегулировать соотношение их толщины с длиной. Например, при сутулых плечах передние шейные мускулы укорочены, а задние удлинены. Нормальное стоячее положение формируется подвижными народными играми безболезненно, в естественной игровой среде. У башкир достаточно таких игр, которых можно использовать в физическом развитии ребёнка при условии систематичности и последовательности (төп йөрөш – основной ход, еңел йөрөш – легкий ход, тыпырлау – дробь, түңэрэк уйын – круговая игра, ебегән – мямя и др.)».

Игры как осмысленная деятельность, направленная на достижение конкретных двигательных задач в быстро меняющихся условиях, являются сокровищницами человеческой культуры. Огромно их разнообразие. Они отражают все области материального и духовного творчества людей. В игре проявляется творческая инициатива играющего, выражающаяся в разнообразии действий, согласованных с коллективными действиями.

Интеллектуальные игры направлены, прежде всего, на умственное развитие ребёнка. В разнообразной форме они доступны всем возрастам: математические сказки, задачи; народные логопедические средства. Например, широко распространено составление стихотворных слов при помощи игры слов:

Ва-ва-ва – тэгэрэй икэн арба,  
Ма-ма-ма – арбаға якын барма,  
Һы-һы-һы – бигерэк матур арбаһы,  
Лап-лап-лап – тығыр-тығыр йыр йырлап,  
Һы-һы-һы – бараһы ла бараһы.

*Игра словами.* Алмалар бешә. Ағастар япрак коя. Ап-ак сәскәләр үсә. Атайым эшкә бара.

*Определение слова по рифме.* Егәрле – атың кайза, ек эле (егәрле). Карағат – Сәпкә төзәп, карап ат (карағат).

*Скороговорки;*  
Алланған алма аша,  
Балдары тама-тама,  
Аша алһыу алманы,  
Балына мана-мана,  
Абағаға баға-баға,  
Башым бәрзем бағанаға.

*Дразнилки;* Гөлсәм-Гөлсәм, бында торма, күлгә сум.

*Игры с элементами театрализации.* Дети могут использовать содержание сказок, либо известные ситуации, либо сами выдумывали.

*Математические сказки-задачи.*

Ике һигез ун алты,  
Тағы һигез, тағы алты  
(Дважды восемь шестнадцать.

Еще восемь, еще шесть). Кто быстрее найдет правильный ответ, тот является победителем. Таких загадок в народе очень много. Они, безусловно, требуют большой мыслительной активности. Овладение приемами счета происходит в увлекательной форме. Как видно, в этих загадках нет функций отвлеченных и абстрактных. Они, являясь результатом житейской практики, конкретны и освещают те или иные стороны хозяйственной жизни.

«Атайым 32 йәштә сакта миңә һигез йәш ине. Хәзер атайым минән ике тапкыр оло. Миңә нисә йәш? Атайыма нисә йәш? (Когда отцу было 32, мне было 8 лет. Сейчас отец два раза старше меня. Сколько лет мне? Сколько лет отцу?) Такие математические задачи способствуют развитию логического мышления в игровой форме.

Таким образом, народные игры выступают как средство познания мира. Во время игры ребёнок находится не только в постоянном движении, но и активно включается в мыслительную деятельность.

Результатом игры может быть перестройка ценностных ориентаций детей, взглядов, суждений, жизненных позиций, отношений друг к другу и собственному пониманию.

По своему содержанию и структуре традиционные башкирские народные игры во многом схожи с играми других народов. Они связаны с естественной природой человека, развивают двигательные навыки, трудовые умения, эстетический вкус и духовное богатство. Исторические башкирские народные традиции были направлены на воспитание и формирование ысын кеше – настоящего человека. Народные игры выполняют важную роль в социализации ребёнка.

В воспитании детей большую роль играет *шежере* (родовсловная книга). Так, в шежере рода усерган прославляется Муйтен – основоположник рода; рассказывается о его сыне, внуках, правнуках и т.д. Многим из них дана краткая и меткая поэтическая характеристика.

Таким образом, башкирская народная педагогика характеризуется разнообразными средствами воспитания детей, где фольклор играет значительную роль, что позволяет нам сделать следующие выводы:

- богатый по содержанию, разнообразный по видам, уникальный по воспитательным значениям фольклор в истории башкирского народа является результатом его мировоззрения, миропонимания, особенностями быта и хозяйствования;

- фольклор как воспитательное средство у башкир направлен на все возрастные группы народа: начиная с рождения до смерти человека, сопровождая во всех жизненных пространствах;

- фольклор является эффективным средством воздействия на психо-эмоциональное состояние человека, на нравственное, умственное, физическое, эстетическое, трудовое, половое развитие, на формирование и дальнейшее развитие культуры общения между людьми;

- фольклор является информационным полем, где люди черпают знания, духовно обогащаются, сохраняют и приумножают традиции, обычаи и обряды;
- фольклор обеспечивает преемственность поколений.

### Литература

1. Баринов Д. Н. Эволюция представлений о страхе и тревоге в истории философии // Философия и культура. – 2021. – №8. – С. 50-56.
  2. Данилова, М. В. Проблема детской тревожности в условиях семейного неблагополучия / М. В. Данилова, В. В. Трофимова. – Текст: непосредственный // Молодой ученый. – 2014. – № 3 (62). – С. 901-904.
  3. Крохалев, В.Я. Статистика [Текст]: уч. пособие / В.Я. Крохалев, С.А. Скопинов, В.А. Телешев; ФГБОУ ВО УГМУ Минздрава России. – Екатеринбург: Изд-во УГМУ, 2018. – С. 25.
  4. Методика диагностики тревожности Ч.Д.Спилберга, Ю.Л.Ханина [Электронный ресурс]: nsportal.ru>shkola/psikhologiya/library/...
  5. Мусина И. А. Диагностика уровня тревожности по характеристикам восприятия времени: автореф. дис. ... канд. психол. наук. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1993. – 16 с.
  6. Тест школьной тревожности Филипса [Электронный ресурс]: vk.com>wall-197934395\_20995
- Рубрикатор (ГРНТИ)** – Раздел Психология. 15.01.21 Организация научно-исследовательской работы в области психологии.

© Баймурзина В.И., 2023

**УДК 398.22**

**Бакчиев Т.А.,**  
*д.филол.н., президент  
Национальной академии «Манас»  
Кабинета министров Республики Кыргызстан,  
г. Бишкек, Кыргызстан*

### РОЛЬ ЭПОСА В ОБЩЕСТВЕ

**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению роли сказителей в обществе, выполняемой ими функции в жизни человека, страны в целом. Автор приходит к мысли, что в сохранении коренных народов Центральной Азии и Сибири особую роль сыграла традиционная культура, в том числе и эпос, как её неотъемлемая часть. Поэтому в целях дальнейшего существования и выживания этих народов очень важно изучить вопрос влияния энергоинформационного поля эпоса на окружающий мир и человека. Кроме того изучение данного вопроса способствовало бы определению нового уровня эпоса и его сказителя, а результаты в будущем можно будет применять в интересах выживания всего человечества.

**Abstract.** The article is devoted to examining the role of storytellers in society, the functions they perform in the life of a person and the country as a whole. The author comes to the conclusion that traditional culture, including the epic, as its integral part, played a special role in the preservation of the indigenous peoples of Central Asia and Siberia. Therefore, for the purpose of the further existence and survival of these peoples, it is very important to study the issue of the influence of the energy-information field of the epic on the surrounding world and people. In addition, the study of this issue would help determine a new level of the epic and its narrator, and

the results in the future could be used in the interests of the survival of all mankind.

**Ключевые слова:** фольклор, сказитель, фольклорное наследие, эпос, манасчи, традиционная культура, энергоинформационное поле

**Key words:** folklore, storyteller, folklore heritage, epic, manaschi, traditional culture, energy information field

К сожалению, мир меняется, и меняется ежеминутно, каждую секунду. И сегодня человечество находится на грани самоуничтожения. Процесс самоуничтожения происходит не только на физическом, но и на морально-духовном уровне, для подтверждения и доказательства всему этому в мире достаточно примеров.

Нынешняя человеческая цивилизация дискредитировала себя перед природой, перед вселенной, перед всем сущим. И сегодня мы видим, что иссякли возможности и методы для ее дальнейшего существования. И мир трещит по швам. Трудно представить, что нас ждет в будущем? До сегодняшнего дня человечество существовало благодаря морали и своей духовной составляющей, которая тысячелетиями закладывалась в человеческую природу и формировала её суть.

И видимо, не религии и не их догмы, а именно основы традиционной культуры, которые вырабатывались тысячелетиями задолго до появления религий, и которые являются частью морально-духовного уровня, могут стать одним из путей спасения человечества. У каждого этноса имеются свои коды, свои стержни традиционной культуры, которые должны стать руководством в деле самосохранения этноса. Как мы знаем, одной из основ традиционной культуры является и народный эпос. И для многих этносов Евразии, в том числе и для некоторых этносов Центральной Азии и Сибири именно эпос и его традиционное бытование в живой форме может стать основой самосохранения.

Сейчас проще перечислить этносы, которые сохранили свой эпос в живой форме, нежели этносы, которые не сумели сохранить. И это очень печально. Хотя когда-то у многих этносов и народов мира эпос бытовал в своей традиционной форме. Этносы, имеющие в настоящее время живые эпосы (существующие в традиционной форме) и живую сказительскую традицию, в той или иной степени смогли сохранить свою национальную идентичность, вопреки всем внешним угрозам. И это уже говорит о многом.

Некоторые представители современного общества с пренебрежением отмечают, что эпос – это старое, архаическое, прошлое, и нет никакой необходимости к нему обращаться и т.д. Выражая подобную свою мысль, они не подозревают, что благодаря именно этому старому, архаическому, прошлому они сохранили свою этническую идентичность, и, возможно, благодаря которому обрели свое этническое сознание.

Что значит эпос для этноса, который и создал этот эпос? И что значит для этноса, живая сказительская традиция? Это, прежде всего духовный стержень, вокруг которого вращаются все остальные элементы традиционной культуры этноса. Это – национальный стержень, в котором заложена вся



этническая духовная ценность (генетическая память, этнический характер, этническое сознание, этническая идентификация и т.д.).

Именно поэтому, те страны и государства, имеющие в своем национальном арсенале эпосы и живую сказительскую традицию, должны понимать, что сохранение подобного духовного явления сохранит и укрепит национальный дух народа, и может стать пассионарием для новых свершений во благо народа и страны.

Исходя из всего выше сказанного, хотелось бы отметить следующее, что проведение фестивалей, дней эпосов и их исполнений очень важно не только для сохранения эпоса в живой форме и сказительской традиции, но это важно и в политическом плане для сохранения и укрепления национального духа, ибо лишь здоровый дух народа может сформировать здоровое государство.

Сама по себе наука является духовным явлением, которая пытается объяснить законы природы и жизнедеятельность человека. Также само существование и деятельность науки является духовным процессом человеческой жизни. Наука создана человеком, и не кем, и не чем иным, а значит и научное объяснение того или иного явления становится прежде всего человеческим объяснением т.е. то, что доступно человеческому знанию. Это говорит о том, что уровень и развитие науки всегда зависит от уровня развития человеческих знаний. И для того, чтобы объяснение стало научным, оно требует факты и доказательства.

Наука – это интерес человека, высшая форма человеческих знаний, который служит прежде всего человеческим интересам. Но есть природные явления, которые еще не подвластны человеческим знаниям. Мы говорим о тех природных явлениях, которые наука не в состоянии пока еще объяснить. И вряд ли в скором будущем это произойдет, ибо нынешнее потребительское, а порою разрушительное отношение ко всему тому, что окружает человека может просто принять позицию самообороны или самоликвидации, которая может привести к краху человеческой цивилизации. То, что не подвластно человеческим знаниям и не доказано научным путем, это не значит, что этого нет или не существует. Ведь наука – это продукт человеческих знаний. А человеку разумному (*лат.* Homo sapiens) лишь 40 тысяч лет. И первые эмпирические знания появились в древних цивилизациях. А в современном понимании наука начала складываться лишь с XVI-XVII вв.

Что же касается о трансцендентности (от *лат.* transcendens – переступающий, превосходящий, выходящий за пределы) эпоса, советская наука старалась не говорить об этом, и эта тема была закрытой. Подобное отношение было связано прежде всего с господствующей политической идеологией, которая создала и контролировала советскую науку. Современные же ученые, которые получили свое базовое образование в советских вузах и вели свою научную деятельность в пространстве советской науки, также стараются не затрагивать эту проблему и стараются обойти ее стороной.

Хотим мы этого или нет, трансцендентность эпоса и всего того, что связано с ним оно существует. И одним из важнейших причин тому является сказительский дар. В области философии этот феномен еще можно как-то объяснить, так как, понятие это зародилось в античном неоплатонизме, а последующее более широкое развитие оно получило в философии И. Канта.

Фольклористика, которая претендует на первенство и считает себя основной отраслью науки, имеющее право изучать эпос, всячески отрицает его трансцендентность и отказывается от объяснения.

Проблема сегодняшней фольклористики и в целом науки заключается в том, что эпос воспринимают лишь, как устное художественное произведение, устное поэтическое творение сказителей. И на этом все! Все остальные мнения для них являются не научными или же не актуальными.

И все же эпос является трансцендентным явлением. И это настораживает, а порою требует крайней осторожности в прямом высказывании своих мнений современных ученых. Это есть трансцендентный предмет, «запредельный по отношению к миру явлений и недопустимый теоретическому познанию» [Философский словарь, 2013], в этом её счастье и трагедия. Не всё подвластно человеческому разуму, и это замечательно, таким образом эпос сумеет сохранить свои безграничные возможности и тайны, скрытые от человеческого безрассудства. Но в то же время, это печально, в том плане, что человечество не в состоянии познать ту глубину смысла и значения для чего это сказание было ниспослано ему.

Для того чтобы выйти на новый уровень исследования эпоса, я предлагаю изучить вопрос взаимодействия энергоинформационного поля эпоса с окружающим миром. Этим самым выявить роль эпоса в жизни общества в современных условиях.

По сравнению со многими народами Евразии народы Центральной Азии и Сибири сумели сохранить до сегодняшнего дня стержень сказительского искусства. Конечно, это не то, что было семьдесят или сто лет тому назад, да и время изменилось, изменилось сознание и мировоззрение народов. Но те сказители, которые сегодня сказывают эпосы своих народов, успели перенять это духовное наследие от своих учителей – классических сказителей. Возможно, у некоторых народов оно не осуществлялось традиционным путём, возможно сегодняшние сказители или исполнители эпосов не успели воочию увидеть и в живую услышать сказание настоящих творителей эпосов, но всё же связь не прервалась. И это уже даёт нам многое.

И теперь, мы должны попытаться сохранить то, что имеем. Ведь народы Центральной Азии, Сибири и сегодня обладают огромным арсеналом сказительской традиции, и это следует признать, следует признать и следующее, что в её сохранении немаловажную роль может сыграть наука.

Сегодня в нашем распоряжении находятся *три важных источника взгляда на жизнь – мировые духовные практики (религии), традиционные культуры народов мира и современная наука*. Необходимо отметить, что все эти три мировоззренческие системы сегодня находятся не в самом лучшем состоянии. Некоторые мировые религии испытывают дискредитацию,

современная наука не может избавиться от абсолютного материализма, а традиционная культура задавлена клеймом архаизма, национализма и идеализма.

Поэтому все происходящее сегодня в мире, требует глубокого осмысления человечеством своей жизнедеятельности. Оно должно стать очень явным и действенным, поскольку динамичность развития событий в мире не оставляет сомнений – подводится важный итог и идёт подготовка человечества к совершенно новому режиму жизнедеятельности. И сегодня важно было бы обратить особое внимание на некоторые базовые моменты.

Это способы выживания, которые могут быть сокрыты в традиционной культуре народов мира. Традиционная культура – это есть генетически закреплённые механизмы энергоинформационного и физического выживания человека, которые практически не дают сбой. В этом смысле, современное осмысление традиционной культуры народов мира является важным аспектом реализации новых возможностей развития человеческого общества. Процесс такой переоценки своей культуры начался во многих странах мира. Мы уверены, что традиционная культура сыграет значительную роль в самосохранении и саморазвитии человечества.

Традиционное видение мира основано на приоритете духовной природы человека. Она таит в себе множество естественных способов пробуждения и развития высших уровней сознания человека. Иными словами, в традиционной культуре мы можем найти массу способов поддержания постоянной физической, ментальной и энергетической связи с природой, вселенной, а также поддержания психического и морально-нравственного здоровья на уровне личности и общества. Традиционная культура также является носителем устойчивых и эффективных моделей коллективной самоорганизации и управления, обеспечения, образования, здравоохранения. Многие элементы этих моделей могут быть успешно применены и в современных условиях.

Феномен традиционной культуры заключается в том, что культура – это многоуровневая система. Каждый уровень раскрывается нам соразмерно времени и необходимости. И самое главное, традиционная культура, как носитель духовного мировоззрения и образа жизни, очень близка глубинной ментальности человека той или иной этнической принадлежности и пока ещё не извращена эгоистическими интересами отдельных групп и слоёв общества. Именно поэтому традиционная культура сегодня заслуживает особого внимания.

Важным моментом в совокупном осмыслении своей культуры для любого народа также является сравнительное осмысление культур других народов. Именно межкультурные связи способны выявить общие закономерности и потребности развития человечества.

Национальное сознание всегда зависит от унаследованных прежних духовных творений, культурных ценностей, традиций. Народ использует идейный материал прошлого, как основу при осмыслении жизненной обстановки, привлекая его в поддержку своих идейных позиций.

Рассматривая духовное развитие народа, необходимо учитывать своеобразие и особенность феномена народного эпоса, который является не только энциклопедией повседневности, но и хранителем традиций, системы норм частной и общественной жизни [Кыргызская матрица, 2012: 11–14].

Учитывая своеобразие феномена народного эпоса, следует учитывать и особенность сказителя, как творителя эпоса. Ведь сказитель – это ещё хранитель и исполнитель эпоса, активный участник в пропаганде и распространении идей эпоса, основной из которых является единство народа. Сказитель участвует в воспитании патриотических чувств и национального духа общества, способствует сохранению этноса его традиционной культуры и национального языка. Сказитель – хранитель народных знаний [Бакчиев, 2015: 7].

В этой связи о роли сказителей очень справедливо отметила В.Е. Майногашева: «Пора и нам говорить об очень большой роли сказителей в жизни на протяжении тысячелетий, прежде всего, в деле сохранения знаний о прошлой истории народа, в создании искусства сказа о подвигах, первоначально реальных родоплеменных, воинов-богатырей. Когда-то, первоначально, сказители исходили от истории реальных людей (но процесс бытования алыптых нымаха эти реалии подвергались переработке в развитии сюжета) в воспитании потомства в традициях патриотизма, любви к роду, племени, этносу и своей земле, стране, в передаче морально-нравственных устоев общества» [Майногашева, 2010: 15].

Отметим, что сказительское искусство – это прежде всего духовное явление, а сам процесс исполнения эпоса – это духовное переживание. И современная наука порою видит в этой практике патологическое явление. Как отмечает С. Гроф: «Антропологи, проводящие полевые исследования не западных культур, десятилетиями сообщали о различных феноменах, для которых в традиционных концептуальных структурах находились только поверхностные и неубедительные объяснения. Хотя многие экстраординарные общекультурные наблюдения были неоднократно описаны в обстоятельных статьях, их чаще всего не принимали во внимание или интерпретировали в терминах примитивных верований, предрассудков, индивидуальной или групповой психопатологии. Можно в этой связи упомянуть шаманскую практику, состояние транса, огнехождение, первобытные ритуалы, духовные практики целительства или развитие различных паранормальных способностей у индивидов и у целых социальных групп» [Гроф, 2002: 45].

Поэтому пришло время осознать важность проблемы, и предпринять некоторые шаги по её всестороннему изучению. Мы не можем сказать, что ждёт сказительство, скажем через пятьдесят или сто лет. Конечно, будем надеется на то, что коренные народы Центральной Азии и Сибири смогут сохранить это духовное явление. И все же, всему своё время, мы должны постараться сделать то, что возможно осуществить сегодня. И, на наш взгляд, уже настало время изучения энергоинформационного поля эпоса, исполняемый сказителями в живой форме. Исследование

энергоинформационных полей эпосов во время их исполнения является очень важным моментом. Каждый эпос имеет своё энергоинформационное поле, присущее лишь себе. Ведь энергетика – это состояние всего того, что окружает нас. Не каждый и не всегда сможет ощутить существование этой энергетики. Но народы, имеющие эпос, без всяких результатов научных экспериментов и исследований прекрасно понимали, что эпос обладает энергоинформационным полем, также они знали, что эпос обладает определённой энергетикой, которая влияет на окружающий мир. К тому существуют множество случаев и фактов о воздействии эпоса на окружающий мир и человека, которые в своё время были зафиксированы из уст очевидцев и самих сказителей.

Как пишет Д.С. Верицагин в своей книге «Освобождение», который в 80-ые годы прошлого столетия руководил государственным проектом «Дальнейшего энергоинформационного развития» (ДЭИР) – «Дружба» и «Пастырь»: «Именно энергоинформационное поле управляет всеми биологическими процессами. Именно оно, в конечном счёте, является носителем сознания и души человека. Энергоинформационное поле организует и направляет жизнь и существование материи, поскольку оно, как мы уже говорили, является первоосновой жизни [...]. Но самое интересное, что при помощи того же самого энергоинформационного поля человеческое сознание может воздействовать на окружающий мир!» [Верицагин].

Исследование энергоинформационного поля эпоса является важной задачей, которая ждёт своего часа. С помощью определения воздействия энергоинформационного поля эпоса на окружающий мир и человека мы смогли бы определить и оценить истинную роль народного эпоса в жизни общества и в целом человечества. Как отмечает Д.С. Верицагин: «Наука уже давно научилась не только фиксировать силу воздействия энергоинформационного поля, но и получать его видимое изображение. Чаще всего поле человека фиксируется с помощью фотографии. Этот метод носит название Кирлиан-эффект по имени российского исследователя, впервые получившего фотографическое изображение того, что называется аурой, или энергетической оболочкой человеческого тела. В основе этого метода лежит способность любого живого объекта светиться, будучи помещённым в электромагнитное поле. Мы давно научились не только фотографировать таким образом ауру, но и диагностировать по её форме, размеру и цвету состояние здоровья человека. Итак, научные доказательства существования энергоинформационного поля получены» [Верицагин].

В нашем случае, особый интерес представляет, взаимодействие энергоинформационного поля эпоса с окружающим миром и человеком. Также нас интересует вопрос, можно ли осуществить это взаимодействие сознательно? И в этом важную роль должен сыграть сказитель, как творитель, носитель и хранитель эпоса. Следует отметить, что появление данного вопроса обусловлено потребностями настоящего времени. Мы все прекрасно понимаем, что в сохранении коренных народов Центральной Азии и Сибири особую роль сыграла традиционная культура, в том числе и эпос,

как её неотъемлемая часть. Поэтому в целях дальнейшего существования и выживания этих народов очень важно изучить вопрос влияния энергоинформационного поля эпоса на окружающий мир и человека. Кроме того, изучая данный вопрос, и анализируя результаты исследования, мы смогли бы определить новый уровень эпоса и его сказителя, который в будущем можно будет применять в интересах выживания всего человечества. И когда мы говорим об изменениях образа жизни и сознании современного общества, мы смогли бы трансформировать роль эпоса и роль сказителя в иную, более современную совершенную форму.

#### Литература

1. Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. – Б.: «Принт-Экспресс», 2015. – 256 с.
2. Верицагин Д.С. <https://eksmo.ru/book/osvobozhdenie-eta-kniga-sdelat-tebya-neuzavimym-dlya-bolezney-i-neudach-ITD63739>
3. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2002. – 504 с.
4. Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития. Ч. 1. / Коллектив авторов: Талантаалы Бакчиев, Советбек Абдрасулов, Индира Раимбердиева, Султан Сарыгулов. – Б.: 2012. – 200 с.
5. Майногашева В.Е. Сказительство и великий хакасский хайджи-нымахчи Петр Васильевич Курбижеков (к 100-летию со дня рождения) // Личность сказителя в истории культуры народа. Материалы республиканской научной конференции 22-24 сентября 2010 года. – Абакан: ХакНИИЯЛИ, 2010. – С. 10-20.
6. Философский словарь / авт.-сост. С.Я. Подопригора, А.С. Подопригора. Изд. 2-е, стер. – Ростов н/Д: Феникс, 2013. – 457 с.

© Бакчиев Т.А., 2023

УДК 398.2 (Калм)

*Басангова (Борджанова) Т.Г.,  
д. филол. н., профессор,  
КАЛМГУ им. Б.Б. Городовикова,  
г. Элиста, Россия*

### ЖЕНСКОЕ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО В КАЛМЫЦКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (СКАЗОЧНИЦЫ)

**Аннотация.** Калмыцкие народные сказки – одно из ярких и высокохудожественных проявлений духовной культуры народа, – создававшиеся на протяжении многих веков талантливыми представителями народа. Исполнителями сказок являются, как мужчины, так и женщины, обладающие искусством воспроизведения своего репертуара.

**Abstract.** Kalmyk folk tales are one of the brightest and highly artistic manifestations of the spiritual culture of the people, created over many centuries by talented representatives of the people. Performers of fairy tales are both men and women who have the art of reproducing their repertoire.

**Ключевые слова:** Калмыцкая фольклорная традиция, калмыцкая сказка, народная терминология, женщина, сказочница

**Keywords:** Kalmyk folklore tradition, Kalmyk fairy tale, folk terminology, woman, storyteller

Сказка является неотъемлемой частью богатого духовного наследия народа. Сказочный жанр калмыков представлен богатырскими, волшебными, бытовыми, кумулятивными сказками и сказками о животных. В калмыцком устном народном творчестве бытовая сказка является наиболее популярной и распространенной, в народе ее называют *ахр тууль* – короткая сказка, богатырская и волшебная сказка в народной терминологии именуется как *ут тууль* – длинная сказка. В культуре калмыков исполнителей сказок именуют как «туульчи» или «келмрчи». В данной работе будет изучен вклад калмыцких сказочниц в духовную культуру калмыков. Как известно, в период ссылки калмыков с 1943 по 1957 годы в районы Сибири и Дальнего Востока был наложен запрет на калмыцкий язык и культуру. Но, как показывают материалы фольклорных экспедиций по районам Калмыкии, Астраханской области, калмыки, несмотря на тяжелые условия жизни, сохранили язык, фольклор, обычаи и традиции своего народа [Басангова, 2009:3].

Начиная с шестидесятых годов репертуар женщин – сказочниц был записан калмыцкими фольклористами после годов после создания сектора фольклора в Калмыцком НИИЯЛИ началось планомерное собирание образцов устного народного творчества не только фольклористами, но и работниками культуры. Были записаны репертуары сказителей Э. Кутуктаевой, Ц. Джаргаевой, Т.Тягиновой, К. Мучкаевой. Наряду со сказками в репертуаре исполнительниц были предания, мифологическая проза, песни, пословицы, поговорки, загадки (Т.Тягинова, Ц.Джаргаева). В 1961 году под руководством фольклориста и языковеда А.Ш. Кичикова студенты 5-го курса отделения калмыцкого языка историко-филологического факультета Ставропольского государственного педагогического института А.В. Бадмаев и Н.Н. Убушаев записали фольклорный материал у А.З. Кутуктаевой, калмычки из рода Гюсюн-Эркетен, уроженки станицы Варшавской бывшего Верхне-Уральского уезда Оренбургской области., Сказки «Хан Наран-Арслан», «Медноволосая девушка», «Главный министр», «Сказка величавого Ууштин-шутэна» и «Скупые старик и старуха» из репертуара этой сказительницы были опубликованы в переводе Марка Ватагина на русский язык в сборнике «Медноволосая девушка» [Медноволосая девушка: 4].

В 1972 году А.Ш.Кичиков рассказывал автору этих строк, что он является автором подстрочников текстов сказок – «Сказка величавого Ууштин-шутэна», «Медноволосая девушка», «Хан Наран-Арслан», «Главный министр» и «Скупые старик и старуха». Отдельным сборником репертуар А.З. Кутуктаевой еще не выходил, как не сделан до сих пор академический перевод этих текстов. Подстрочник А.Ш. Кичикова также не сохранился. Автор данных строк включила переводы бытовых сказок из репертуара Кутуктаевой в том «Свода калмыцкого фольклора. Калмыцкие бытовые сказки. Сказки о животных» 20 п.л., который должен храниться в Архиве Калмыцкого Научного Центра с 2018 года. Полные тексты сказок из репертуара Кутуктаевой впервые опубликованы А.В. Бадмаевым в

литературно – художественном журнале «Теегин Герл» в 2016 году [Бадмаев:1].

В сборник «Т. С. Тягинован амн урн үгин көрңгэс» (Из устного наследия Т.С. Тягиновой) вошли тексты сказочной и несказочной прозы, калмыцких народных и авторских песен, пословиц, поговорок, загадок и других образцов жанров калмыцкого фольклора, а также некоторые этнографические материалы в самозаписи Таисии (Tophy) Сакиловны Тягиновой, знатока фольклорной традиции и исполнительницы протяжных песен, сделанной ею в период с 2004 по 2010 гг. [Тягинован: 6].

Среди опубликованных сюжетов имеется несколько религиозных преданий. В частности, в одном из них говорится о Майдари бурхане, с которым калмыки связывают прекрасное будущее. Данное божество наряду с Буддой Шакьямуни выступает как культурный герой: создает землю, все живые существа, из материальных благ они создают пояс, который предписывалось носить постоянно.

В сюжете «О том, как один лама ходил в иной мир» представлен мотив «хождение в иномирье», который явно восходит к буддийской картине мира, а именно описанию преисподней, обитатели которой отработывают карму, следствия своих поступков.

Центральное место в репертуаре сказительницы принадлежит сказочному жанру, который представлен сказками о животных, волшебными и бытовыми. Сказки о животных имеют этиологическую концовку, давая объяснение тем или иным особенностям животных и птиц. Сюжеты волшебных сказок представляют собой варианты известных в сказочной традиции калмыков сюжетов. Поэтико-стилевая система волшебных сказок, записанных Т.С. Тягиновой, характеризуется наличием инициальных, медиальных и финальных формул. В сборнике представлены варианты следующих сюжетных типов сказок: 301 А Три подземных царства, 507 Чудесная птица, 670 Разговор двух мышей, 921 Невестины загадки. Отметим, что указатель сказочных сюжетов изданного репертуара создан на основе указателя восточнославянской сказки. Бытовые сказки в сборнике представлены 10 сюжетами, небольшим по объему, но поучительным («Хан яһж күүк шинжлсн» («Как хан за девушкой наблюдал»), «Мектэ хулхач» («Хитрый вор»), «Эргү залу» («Глупый мужчина»), «Ухата көвүн» («Умный юноша»), «Хойр үүрин марһан» («Состязание двух друзей»), «Күүнэ кишг күүнэс авч чаддго» («Чужое счастье невозможно взять другому человеку»), «Һэргтэ көвүн экиннь зүрк авдг» («Глупый сын забирает сердце матери»), «Биив ятх» (Сказание о музыкальном инструменте ятха).

Репертуар сказительницы Мучкаевой К.Б. записан и исследован Менкеновой К.В. и Шорваевой Н.В. В статье дана характеристика всего репертуара сказительницы, в него вошли как известные, так неизвестные сюжеты из калмыцкой фольклорной традиции – сказки разных жанров, мифы, легенды и предания, Весь репертуар сказительницы еще ждет своей публикации [Менкенова:5]. Материалом для книги "Устное народное творчество калмыков" (экспедиционные аудио материалы из научного



Архива КалмНЦ РАН) послужили полевые записи фольклорных образцов малых жанров указанного периода [Устное народное творчество калмыков:7].

Книга составлена на основе расшифровки записей фольклора И.М. Болдыревой 60-70-ых годов прошлого столетия. В эти годы обычно летом, когда начинался полевой, сотрудники Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории (КНИИЯЛИ). Сотрудники института – языковеды, историки, этнографы, археологи, фольклористы – выезжали в районы республики, записывали знатоков традиционной культуры, сказителей – келмерчи, туульчи. Полевые записи тех лет показывают широкое бытование калмыцкого фольклора, несмотря на то, что в период депортации калмыцкого народа, был наложен запрет на язык и культуру. Фольклорно-диалектологические экспедиции проводились сотрудниками Калмыцкого научно-исследовательского института, начиная с 60-х годов прошлого столетия. Многие ученые проводили экспедиции самостоятельно, в одиночку. В июне 1970 года Калмыцким научно-исследовательским институтом была проведена фольклорно-диалектологическая экспедиция в район бывшего Хошутовского улуса, который на тот момент входил в состав Енотаевского, Наримановского, Харабалинского районов Астраханской области и частично Юстинского района Калмыцкой АССР (ныне Республики Калмыкия). Группа научных сотрудников под руководством Д.А. Павлова и А. В. Бадмаева в течение двадцати дней работала в отдаленных степных поселках, следуя по маршруту: Элиста – с/з «Сарпа» – с/з «Никольский» – рабочий поселок «Цаган – Аман» – с/з «Приволжский» (Джакуевка) – с/з «Волжский» (Шамбай) – к/з «Красный партизан» (Ушаковка) – к/з «Новая жизнь» (Шаргата) – с/з «Полынный» – с. Смушково – Элиста. Полевые дневники этих экспедиции были напечатаны в "Вестниках НИИЯЛИ." Одним из авторов обзорной статьи об этой экспедиции является Р.П. Дораева (Харчевникова), которая отмечает фольклорный репертуар 77-летнего Гедеева Бадмы Гедеевича, прекрасного знатока устной традиции калмыков, а также Босхомджиевой Нины Манджиевны, которая рассказала образцы устной словесности калмыков, от нее было записано 60 пословиц и поговорок, 12 загадок и шесть песен. Во время экспедиции был собран значительный материал по малым жанрам: 120 пословиц и поговорок, 40 загадок, а также благопожелания – йорелы, магталы. Материалы фольклорных экспедиций по районам Калмыкии, Астраханской области показывают, что калмыки, несмотря на все тяготы, сохранили язык, фольклор, народные обычаи и традиции [Дораева:3].

Начиная с шестидесятых годов после создания сектора фольклора в Калмыцком НИИЯЛИ началось планомерное собирание образцов устного народного творчества. Были записаны репертуары сказителей Э. Кутуктаевой, С. Бутаева, Ч. Комаева, С. Манджикова, Ц. Джаргаевой, М. Буринова. Материалы фольклорных экспедиций легли в основу четырех томов сказок под названием «Хальмг туульс». В целом они характеризуют

сказочную традицию этих лет. В книге, составителем которой является И.М. Болдырева, широко представлены калмыцкие сказки о животных, волшебные и богатырские сказки, легенды и предания, 72 небылицы. Книга имеет обширное предисловие и приложение, в котором упомянуты имена исполнителей сказок туульчи. От сказочницы Булгун Микуловны Найминовой (1893 г.р) записано восемнадцать сюжетов сказок. В 1977 году сотрудница отдела джангароведения Е.Г. Бембеева записал от Булгун Микуловны образец «Үгин үлгүр» («Слова-образцы»). В результате пояснения той или иной пословицы или поговорки получался устный рассказ, имеющий надзидательный характер. В справочном аппарате книги говорится, что записи фольклора у Найминовой Б.М. велись в поселке Шин Мер (в те годы – первая ферма совхоза Сухотинский Приозерного района (теперь Кетченеровского района), затем в Элисте. Но фото сказительницы, как и ее биография, к сожалению, не сохранилось. Может быть данные – фото этой замечательной женщины – сказочницы, как личные, так и коллективные сохранились в домашнем архиве ее родственников? Репертуар сказительницы Найминовой Булгун Микуловны составляет 20 сюжетов, среди них мифологические тексты, бытовые и волшебные сказки. Интерес представляет Сказка о птицах (Шовуна туск тууль). В сказке, несмотря на ее краткость, сохранился древний мотив как «собрание животных», у животных есть свой хан, который каждой весной советует, в каких местах птицам гнездиться. Только на собрание птиц опаздывают орел и ворона. Между ханом птиц и опоздавшими состоялся обстоятельный разговор. Сказка традиционно начинается с зачина – «Это было давным – давно».

Таким образом, обращение женской составляющей в традиционной культуре калмыков в лице сказочниц обусловлена тем, что гендерные исследования в разных областях гуманитарного знания, в данном случае, в калмыцкой фольклористике, являясь самыми актуальными. Женщина в кочевом обществе несет большую степень духовности, являясь опорой не только семьи, но и всего общества, представляя культуру народа. Женская сказительская традиция в калмыцкой культуре – это живая традиция, бытующая и в современном мире.

### Литература

1. Бадмаев А.В. Сказки от Нимгир Кутуктаевой // Теегин Герл: Лит.-худож. и обществ.-полит. журнал. 2016. № 4. – С. 105–109.
2. Басангова Т.Г. К вопросу формирования полевой фольклористики в Калмыкии // Национальные элиты и проблемы социально-политической и экономической стабильности. Мат-лы Всерос. науч. конф. – Ростов-на-Дону. – 2009. – С.
3. Дораева, Р.П. Фольклорно-диалектологическая экспедиция 1970 года // Ученые записки. Вып. XI. Сер. филологическая. – Элиста. – 1973. – С. 214–219
4. Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки. – М.: Наука, 1964. – 271 с.
5. Менкенова К.В., Шорваева Н.В. Сказительница Мучкаева К.Б. и ее репертуар // Вестник АГУ». Выпуск 2 (257) 2020, с.149 – 156.
6. Тягинован Т.С. Амн урн үгин көрнэгэс. Фольклорные материалы из репертуара Т.С. Тягиновой [Текст]. Самозапись 2004–2010 гг. / предисл. Н.Г. Очировой, сост., коммент. Б.Б. Горяевой. – Элиста: КИГИ РАН. – 2011. – 208 с. (На калм. и рус. яз.).

7. Устное народное творчество калмыков (экспедиционные аудиоматериалы 1960-1970-х годов из Научного архива КалмНЦ РАН. Вступ. статья, расшифровка, подготовка к печати, приложение И.М. Болдыревой. Элиста, КалмНЦ РАН, 2022. – 476 с.

©Басангова Т.Г., 2023

УДК 398.8

*Борлыкова Б.Х.,  
КалмГУ им. Б.Б. Городовикова,  
г. Элиста, Россия*

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕСНИ ИЗ РУКОПИСНОГО СБОРНИКА XIX ВЕКА «КАЛМЫЦКИЕ ПЕСНИ»

**Аннотация.** В настоящей рассматриваются калмыцкие исторические песни, вошедшие в рукописный сборник «Калмыцкие песни», хранящемся в Научной библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Рукописный сборник является ценным источником для изучения песенного фольклора XVII-XIX вв.

**Abstract.** This paper examines the historical songs of the Kalmyks that are featured in the manuscript collection "Kalmyk Songs" preserved in the Scientific Library of the Eastern Faculty at Saint Petersburg State University. The manuscript collection represents a valuable source for studying the song folklore of the 17th to 19th centuries.

**Ключевые слова:** рукописный сборник «Калмыцкие песни», Научная библиотека Восточного факультета СПбГУ, исторические песни, описание, тексты

**Keywords:** manuscript collection "Kalmyk Songs", Scientific Library of the Eastern Faculty of SPbSU, historical songs, description, texts

Среди рукописей на ойратской письменности «тодо бичик», хранящиеся в Научной библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, имеется рукописный сборник «Калмыцкие песни». В каталоге В.Л. Успенского он указан в собрании коллекции профессора К.Ф. Голстунского [Uspensky, 1999, с. 504], однако в нем нет точных указаний на то, что данная рукопись составлена им [Рукописи и ксилографы, 2014, с. 146]. Рукопись «Калмыцкие песни» имеет форму тетради в картонной обложке коричневого цвета, бумага плотная, желтоватая, записи в ней сделаны черными чернилами. Рукопись выведена неровным почерком, близким к скорописи. Тексты калмыцких песен написаны на ойратском языке «тодо бичик». Нумерация страниц в рукописи идет с первой страницы (вверху листа, посередине). Нумерация текстов песен начинается с цифры 2. Всего в тетради 47 пронумерованных листов (запись сделана с обеих сторон страницы), включающих разное количество строк на листе (16–18 строк). Порядок листов в рукописи не нарушен. Размер листов: 21,7x17,1 см. На обложке в правом верхнем углу указан шифр (Сalm В 12; 2), в левом верхнем углу номер шкафа (X), в котором хранится рукопись. На титульном листе чернилами синего цвета указаны: инвентарный номер 1453/36, 1931 год, шифр Сalm В 12; в правом верхнем углу листа имеется треугольная печать восточного отдела фундаментальной библиотеки ЛГУ; в левом нижнем углу карандашом синего цвета отмечен старый шифр рукописи – Хул. 1238. На листах 1, 11, 47 проставлена печать восточного

отдела фундаментальной библиотеки ЛГУ. На листе 2 указан день записи песен «26 октября», без обозначения года. Рукопись содержит 100 текстов калмыцких песен. Тексты песен не имеют названия, в них нет каких-либо исправлений, потому, можно предположить, рукопись является белой.

В исторических песнях повествуется о наиболее значимых и переломных моментах калмыцкого народа (джунгарский период, вхождение в состав России, война с черкесами во второй половине XVIII в. («Харглуһин экнд...» («У истока реки Харглу...»)), уход части калмыков в 1771 г. в Джунгарию («Эргн Мацг хоорнд» («Между Ергенями и Мочагами»)), «Машинэн цэвдриһэн кэлглэд» («На игреневои коне нойона Маши»)), участие в русско-персидской войне 1796 г. («Дербен гидг балһснь...» («Город Дербент...»)), участие калмыцких полков в Отечественной войне 1812 г. («Маштг бор» («Низкорослый сивко»)), «Сөм хамарта пранцуз» («Французы с носом длиною в пядь») и др.). Наряду с основными историческими событиями в калмыцком песенном фольклоре нашли отражение исторические личности эпохи Джунгарского и Калмыцкого ханств – песни о Галдаме-батыре (1635–1667), Шуно-батыре (Луузанг Шоно), Мазан-батыре (ум. 1683 г.), Миитр нойоне (Нитар Дорджи) (ум. 1725) и др. В основе исторических песен лежат конкретные факты общественно-политической жизни народа, а также подвиги ойратских предводителей, которые прошли поэтическую обработку в рамках устной народной традиции.

Ниже приводим перечень исторических песен с кратким их описанием.

«Дербен гидг балһснь...» («Город с названием Дербент») песня о штурме города Дербент (калм. *Төмр Хавх*) во время Русско-персидской войны в 1796 г. Капитан зайсанг Эркетеновского улуса Ончик за взятие города Дербент был награжден золотой медалью на георгиевской ленте.

Транслитерация ойратского текста <sup>1</sup>	Перевод на русский язык <sup>2</sup>
1. <i>Derben gedeq balyosoni</i>	1. Город, называемый Дербент,
2. <i>Degēd öndör šibetei</i>	2. С очень высокой крепостью.
3. <i>Dēdü yurban erdeni</i>	3. Высшие три драгоценности
4. <i>Derbeniyinten sumunasini zayiluultan: (getülgiyitei).</i>	4. Избавьте [нас] от дербентских пуль.
5. <i>Mangxan cayan uula</i>	5. Гора Манхан Цаганб
6. <i>Maxala unuma öndör bilei</i>	6. Так высока, что шапка падала.
7. <i>Maniyigi medeqsen Ončiq zayisang</i>	7. Ведающий нами Ончик зайсанг
8. <i>Mayuurintan saldastuni bareqdoboi:</i>	8. Пленен солдатами [под руководством] майора.
9. <i>Ölö ta=tuur modōn-duni</i>	9. О деревянный остов седла
10. <i>Öremgei debelni šurduna</i>	10. изнашивается армяк.
11. <i>Öbirlin ösöq=sön eјini</i>	11. На руках выросшая матушка

<sup>1</sup> Транслитерация Б.В. Меняева.

<sup>2</sup> Перевод на русский язык Б.Х. Борлыковой.

12. <i>Ödörtüni yurba sanaqdana:</i>	12. Трижды в день вспоминается.
13. <i>Xara tenggesin kübe=deni</i>	13. На берегу Чёрного моря
14. <i>Xoš geriyiyan barilei bi</i>	14. Я поставил юрту.
15. <i>Xayirlen oskeqsen eji mini</i>	15. С любовью вырастившая матушка моя
16. <i>Xarini xoyinen sanaqdana:: : ::</i>	16. Всё время вспоминается.

«**Хар саарл мөрн мини...**» («Мышастый вороной конь мой») — песня о торгутском нойоне Джага.

«**Мервц тоть шовун...**» («Брайбунгский попугай») — песня о выдающемся военачальнике и государственном деятеле Джунгарии, хошутском нойоне, сыне Очирту Цецен хана – батыре Галдаме (1635–1667). В песне даётся характеристика ойратского военачальника Галдамы, отмечены его деловые качества, а также воспеваются его дружина, сидящая вместе с ним за арзой. Настоящая песня является вариантом песни, записанной Г.С. Лыткиным в 1859–1861 гг.

«**Харглуһин экнд...**» («У истока реки Харглу...») — песня о войне калмыков с черкесами во второй половине XVIII в.

«**Цагдул дунднь урһсн...**» («Выросший посреди леса...») — песня о Галдаме (1635–1667), выдающемся военачальнике и государственном деятеле Джунгарии, хошутском нойоне, сыне Очирту Цецен хана (? – ум. припл. 1676–1680 гг.). Песня-плач отца его Очирту Цецен хана, который воспел своего единственного наследника Галдаму, единственную свою отраду в старости, славу и гордость хошутских нойонов.

«**Кер алгин тарһнд...**» («Справный пего-гнедой») — песня о калмыцких исторических личностях XVIII в.: Дасанг нойоне, Миитр нойоне (Нитар-Дорджи) и Габан Шарабе. Прототипом легендарного Миитр нойона калмыцкие исследователи считают Нитара Дорджи из торгутского рода керейт, одного из сыновей Чакдор-Джаба и внука Аюки-хана. Связанные с ним события, происходившие в 1722-1725 годах, в свое время были описаны историками М. Новолетовым, А.Г. Митириным. Нитар-Дорджи вел борьбу за ханский титул в пользу своего брата Дасанга. Отличался отчаянным характером. Известна его страсть к лошадям. Нитар-Дорджи был убит в 1725 году. Вариант настоящей песни представлен в рукописи «Свадебные песни калмыков» [Свадебные песни калмыков].

«**Шил гиж шилви...**» («Горный хребет») — Историческая песня о последнем хане Джунгарского ханства Давачи (Даваци) (ок. 1723–1759), представителе рода Чорос, сыне Намджил-Даши. После воцарения на джунгарский престол Ламы-Дорджи, был вынужден бежать в Средний казахский жуз к Аблаю, туда же ушёл другой ойратский нойон Амурсана. «В 1753 г. Даваци и Амурсана, объединившись, внезапно напали на ставку Лама-Дорджи и убили его. Новым ханом Джунгарии на три года становится Даваци» [Златкин, 1964, с. 435]. Однако в это время ханство было уже в полосе упадка, что проявлялось раньше всего в подрыве единства ойратского

государства, чем и воспользовались маньчжуры. В исторической науке достаточно подробно изучены обстоятельства воцарения Давачи. В тексте песни из сборника воспеваются нойон Давачи, который совершает поход в Тибет в целях укрепления Джунгарского ханства.

Транслитерация ойратского текста	Перевод на русский язык
1. <i>Šili geji šilebei</i>	1. Горный хребет,
2. <i>Xō buyayin šil bi:</i>	2. Где обитают белые олени
3. <i>Siddtei noyon Dabāči xayirhan</i>	3. Хайрхан, чудесный нойон Давачи.
4. <i>Šajıyan sergeji mordo=bo gelei:</i>	4. Говорят, [что он] отправился в поход для возрождения своей религии.
5. <i>Tungyuq güüni unyun gelei:</i>	5. Говорят, [что его скакун] был жеребенком первожерёбой кобылицы,
6. <i>Tuulan xaltariyan külgüji gelei:</i>	6. Говорят, [что он] сел верхом на мухортого пятилетку.
7. <i>Tungyulaq uxata Dabači xayirhan</i>	7. Хайрхан, с ясным умом Давачи,
8. <i>Šajıyın sergekēr mörilajı gelei:</i> :::	8. Говорят, [что он] отправился в поход для возрождения своей религии

«**Мөнгн тахта мөөкһр бор**» («Сивко с серебряной подковой») — Единственный текст калмыцкой песни о младшем сыне джунгарского правителя Галдан Церена – Цеван Даши (1738–?), которого в народе называли Мокуш-нойоном (ойр. Мөөкш нойн). Из истории известно, что после смерти Галдан Церена в 1745 г., в Джунгарии началась смута. Ханская власть переходит несколько раз от одного претендента к другому. Старший сын Галдан Церена, рожденный от наложницы, Лама-Дорджи, в 1749 г. захватив власть, убивает законных наследников, своих сводных братьев Цеван Дорджи и Цеван-Даши. По преданиям олётгов Текеса и сарт-калмыков Киргизии, Цеван-Даши выжил, его выходили лекари, и он через перевал Мосун-Дава бежал в Конгурей (ныне территория Республики Хакасия в России). Сюжет перехода Мокуш нойоном ледяного перевала Мосун-дава объединяет все варианты песни, записанные в России (Калмыкия), Китае (Синьцзян) и Киргизии (Иссык-Кульская область). Во всех вариантах песни описываются трудности пути Цеван-Даши через ледяной перевал Мосун-Дава.

Транслитерация ойратского текста	Перевод на русский язык
1. <i>Mönggün taxatai mökügür boro:</i>	1. Сивко с серебряной подковой
2. <i>Mösündüni yuu kiyini xalterdaq be:</i>	2. Скользит на льду.
3. <i>Müngkü biši zaluušiq nasun-dayin</i>	3. В мимолетном юном возрасте
4. <i>Ajātan yuun ged martadaq be:</i>	4. Почему не забывается <i>Аджатан</i> ? <sup>3</sup>
5. <i>Mösön derkē mör bilei:</i>	5. Был конем на льду
6. <i>Mölörkün xamartai [M]üküs taniyan</i>	6. Вас, тупоносый Мокуш,
7. <i>Martaxuni mel gentei</i>	7. Если забуду,
8. <i>Ese boldoq bo:</i>	8. Разве не буду виноватым?

<sup>3</sup> Аджа (калм. Ажа) – ист. Цеван-Дорджи-Аджа-Намжил, средний сын джунгарского правителя Галдан Церена

9. <i>Usun dorki unigir</i>	9. [Был] маревом на воде,
10. <i>Ulaxan samsatai Möküš Möküš taniyiyan</i>	10. Вас, Мокуш, с красным носом,
11. <i>Martadaq bolxuni</i>	11. Если забуду,
12. <i>Nasun-dan gemtei boldoq bui:</i>	12. Разве всю жизнь не буду виноватым?
13. <i>Casan dereke caqda</i>	13. [Был] зайчиком на снегу,
14. <i>Caḡayixan samsatai Möküš Möküš taniaḡ</i>	14. Вас, Мокуш, с белым носом,
15. <i>Martaxuni</i>	15. Если забуду,
16. <i>Mel gemtei ele boldoq bui:: : ::</i>	16. Разве всё время не буду виноватым?

«Усна көвэд Хонхлзур сөөлхэтэ...» («На берегу реки на приколе стоит [скакун] Хонголзур») песня является вариантом песни, записанной Г.С. Лыткиным от нойона Малодербетовского улуса Цанчжин (Санчжи) Убуши Тундутова (? – 3 января 1866), правнука калмыцкого наместника Чучея, который вел свое происхождение от Тойна. Историческая песня о Галдаме (1635–1667), выдающемся военачальнике и государственном деятеле Джунгарии, хошутском нойоне, сыне Очирту Цецен хана (? – ум. прил. 1676–1680 гг.). Песня-плач отца его Очирту Цецен хана, который воспел своего единственного наследника Галдаму, единственную свою отраду в старости, славу и гордость хошутских нойонов. Песня строится по принципу восхваления лучших качеств ойратского военачальника Галдамы. Сыновья лучших людей (зайсангов) следовали за ним и защищали его своим мечом и грудью, дорожа дружбой и одобрением своего молодого храброго нойона. Последние строки из 4 и 5 куплета указывают на значимость потери и глубину трагедии: *Босхмэж уга Галдма мини* ‘О, Галдама, невозможно [тебя] возродить’. Из текста песни известно имя жены Галдамы – Дегджит.

«Бутар гүүсн булһн мини...» («Бегающий в кустах мой соболю») в песне батыр Галдама (1635–1667) просит у отца своего Очирту Цецен хана позволения кинуться в середину битвы и лично сразиться с Янгир ханом. Цецен хан не позволяет ему, еще не опытному в военном искусстве молодому юноше, но Галдама возобновляет свою просьбу.

«Мөңгн урлта борнь...» («Серко с серебристыми губами») в песне соединены два текста. Первая половина текста относится к лирической песне любовного содержания. Вторая половина текста – калмыцкая историческая песня об участнике Отечественной войны 1812 года, есауле Манке Талтаеве, награжденном орденом Святой Анны. Вариант второй части песни представлен в рукописи Н. Очирова.

«Шагшг шар хулснд...» («У жёлтых камышей») песня об уходе торгутов в Джунгарию в 1771 г.

«Боргч үрэтэ солһанч Даржа...» («Левша на трёхлетней лошади») — историческая песня о левше Дардже и нойоне Ашлуге.

«Машинэн цэвдриһэн көлглед...» («На быстром игренево коне») песня об уходе части калмыков в 1771 г. во главе с ханом Убаши в Джунгарию.

Таким образом, сборник «Калмыцкие песни» является сводом калмыцких песен XVII – начала XX вв. Варианты некоторых песен из сборника содержатся в рукописях Элистда Джабдыкова и Шамбы Саджирхаева, хранящихся в Научном архиве Русского географического общества, а также в записях Г. Балинта, А.М.Позднеева, А.Д. Руднева, Г.Й. Рамстедта и др.

#### Литература

1. Рукописи и ксилографы на восточных языках в Научной библиотеке им. М. Горького СПбГУ / Под редакцией В.Л. Успенского. СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2014. С. 146.
2. Свадебные песни калмыков / Сост. А.М. Позднеев// Архив востоковедов при СПбФ ИВ РАН Фонд № 44, опись № 1, ед. хр. № 96.
3. Uspensky V. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library / Compiled by V. L. Uspensky with assistance from O. Inoue. Edited and Foreword by T. Nakami. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. XV. P. 504.
4. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. (1635–1758). М.: Наука, 1964.  
© Борлыкова Б.Х., 2023

УДК 398.3

*Булдыбай А.С.,  
д.филол.н., профессор Казахского  
национального университета им. аль-Фараби,  
г. Алматы, Казахстан*

### ГЛУБОКИЕ КОРНИ ЭПИЧЕСКОГО СКАЗИТЕЛЬСТВА ТЮРКСКОГО НАРОДА

**Аннотация.** Создателями, носителями и исполнителями одного из видов богатейшего фольклорного наследия являются узаны, баксы, жырау, жырышы, киссашы, термешы. Очевидно, никто не будет отрицать огромной роли сказителей в сохранении, формировании и передаче из поколения в поколение эпических произведений, имеющих всемирное значение. В них сконцентрированы многовековая история и культура народа. Исследование происхождения названных фольклорных типов, более точный анализ их функций в словесном искусстве, раскрытие внутренних закономерностей их эволюции должно способствовать решению различных проблем казахского эпоса.

Прежде всего, необходимо решить следующие вопросы: какие фольклорные типы в истории нашего народа были непосредственно связаны с созданием эпических песен, их исполнением и развитием, а какие из них способствовали в передаче их из поколения в поколение, какие изменения претерпели функции этих фольклорных типов в связи с историческим развитием.

**Abstract.** The creators, bearers and performers of one species rich folklore heritage – are uzany, bucks, zhyrauzhyrshy, kissashy, termeshi. Obviously, no one will deny the enormous role of storytellers in the conservation, generation and transmission from generation to generation, the epic works of worldwide importance. They concentrated the centuries-old history and culture of the people. Study the origin of these types of folklore, a more detailed analysis of their functions,



verbal art, disclosure of the internal laws of their evolution should contribute to the solution of various problems of the Kazakh epos.

First, you need to solve the following questions: What types of folklore in the history of our people were directly related to the creation of epic songs, their performance and development, and which of them have contributed to their transfer from generation to generation, which have undergone change the function of these types of folklore in connection with the historical development.

**Ключевые слова:** фольклор, жыршы, жырау, фольклорное наследие, эпос, термеши

**Key words:** folklore, zhyrshy, bard, folk heritage, epic, termeshi

Создателями, носителями и исполнителями одного из видов богатейшего фольклорного наследия тюрко-монгольского народа являются узаны, баксы, жырау, жыршы, киссашы, ашыг, сесен термеши, олонхосут, кайшы и т.д.

Очевидно, никто не будет отрицать огромной роли сказителей в сохранении, формировании и передаче из поколения в поколение эпических произведений, имеющих всемирное значение. В них сконцентрированы многовековая история и культура народа. Исследование происхождения названных фольклорных типов, более точный анализ их функций, в словесном искусстве, раскрытие внутренних закономерностей их эволюции должно способствовать решению различных проблем эпоса тюрко-монгольского народа. А.Формозов, который занимается специально выяснением древних представителей фольклорных типов, подчеркивает: «Не зная истоки каждого явления, невозможно знать его внутреннюю структуру. Значит, для правильного понимания роли всего искусства в жизни общества, мы обязаны подробно исследовать его проявление в древнем мире» [Формозов, 1980: 32].

Одна из основных причин терминологической путаницы и неясности мнений о функциях фольклорных типов заключается в том, что в одном фольклорном типе нередко бывают сконцентрированы качества, которые одновременно могут быть присущи целому ряду создателей и носителей эпоса. А исследователи хотят видеть в каждом типе лишь одну какую-нибудь черту. Так, акын-жырау представляет собой самостоятельную творческую личность, но его можно рассматривать и как один из типов эпических сказителей-исполнителей песен, толгау и терме.

Р. Бердибаев точно подмечает одну из черт, присущую фольклорным типам. Он пишет, что проблемой, заслуживающей внимания, является следующая: жыршы в своей ранний период были многогранными представителями искусства [Бердибаев, 1982: 26]. Вторым признаком их многогранности является синкретизм. На самом деле, сказитель должен уметь создавать песни (быть акыном или жырау), исполнителем (жыршы), овладеть музыкальным искусством (кюйши), обладать красивым, приятным голосом (быть певцом), уметь донести песню до слушателей при помощи мимики (иметь артистические данные), сочинять, создавать мотивы (быть композитором), выразительно декламировать прозаические вставки в

стихотворных текстах или сам текст, который исполняется непосредственно перед эпической песней (обладать ораторскими способностями), а также хорошо знать историю развития и особенности жанра. Не обладая всеми качествами, невозможно было сохранить в веках, в устной форме, в памяти поистине необъятное число, можно сказать, многочисленных эпических произведений.

Вторая причина возникновения, особенно в последнее время, разноречивых высказываний о типах жыршы, жырау и термеші в том, что именно сейчас появились представители искусства, функция которых не совсем соответствует той роли, которую они играли когда-то в прошлом. Например, многих термеші в настоящее время называют жырау, но когда их не только нельзя назвать представителями индивидуальной поэзии, но даже и жыршы-исполнителями. Сейчас именуют термеші тех певцов, которые исполняют песни под определенный напев, т.е. песенников. Если не учитывать этого второго фактора, то по отношению к перечисленным ранее представителям сказительского искусства, это будет неверным. Сыр-Дариинские термеші называют себя жырау, потому что они довольно хорошо усвоили традиционные эпические напевы Жиенбая, Базара, Сарсенбая, Нуртугана и Нартая. Некоторые из них исполняют даже одну-две части дастана «Короглы». А если говорить про настоящих, подлинных жырау, то необходимо учитывать, что они не только исполняли многочисленные эпические произведения, но и были импровизаторами, которые могли включить в произведение новые сюжетные ходы. Они создавали толгау и терме, нередко участвовали в айтысах. Не говоря о более древних представителях этого искусства, достаточно называть таких прославленных сказителей, как Р. Мазкожаева, К. Рустембекова, Ж. Аралбаева, А. Таскынбаева, К. Имангалиева, Н. Раманкулова. Следует сказать и о том, те, кто исполняя пять-шесть коротких толгау и терме, называют себя жырау, приводят тем самым путаницу в определение типов сказителей. Подобное можно встретить и в Аркинских, и Джетысуйских традициях сказительства. Исполняя толгау, терме и эпические песни под напев песни они называют себя жыршы и термеші, но народ не воспринимает этого.

Прежде всего, необходимо решить следующие вопросы: какие фольклорные типы в истории нашего народа были непосредственно связаны с созданием эпических песен, их исполнением и развитием; а какие из них способствовали в передаче их из поколения в поколение, какие изменения претерпели функции этих фольклорных типов в связи с историческим развитием.

В качестве первых создателей и носителей эпических произведений можно называть узанов. Первые данные об узанах встречаются в трудах А. Маргулана, он пишет, что в историческую эпоху Коркыта на Сыр-Дарье, населенным огузско-кипчакскими племенами, жил гениальный старец, выходец из народа, советчик, превосходный акын (узан), который мог предвосхитить и предсказать будущее [Марғұлан, 1971: 11], затем

А. Кобыратбаев приводит точные сведения об этих фольклорных типах. «В песнях деда Коркыта огузско-кипчакские племена называют сказителей эпоса «узанами». Это примерно IX-X века. Первым узаном огузов был Коркыт. В те времена песня исполнялась лишь под аккомпанемент кобызы, в музыкальном размере кюя» [Кобыратбаев, 1971: 65]. О непосредственной творческой связи произведений Коркыта с эпическими песнями наряду с этим свидетельствуют его собственные сочинения. Узаны не только создавали песни и исполняли их. Они усвоили у последующих за ними фольклорных типов такие качества, как способность предсказать будущее, дать разумные советы, наставлять людей на путь истины.

Данные о происхождении этого термина можно найти в трудах русских ученых-ориенталистов. А. Боровков пишет: «Этим словом называются по-тюркски разряд людей, играющих на тамбуре, поющих песни – тюрки и сказывающих огузнаме» уточняет; «аузан – название класса людей или племени, которые, играя на гитаре (ташбуре), поют песни и читают предсказания». О связи термина «узан» с эпическими песнями огузских племен говорит В. Бартольд, основываясь на данных словаря XVII века «Шуурыга»: «У народов огузского происхождения мудрые изречения и эпические былины в древности одинаково назывались огузнаме, а исполняющего эти былины именовали узанами». Впоследствии термин «узан» вместе с культурой образовавших казахский народ племен перешел в казахское устно-поэтическое творчество. Слово «узан» до сих пор в этом значении используется в азербайджанском фольклоре и наряду с термином «ашыг» означает сказителей крупных эпических произведений. Огузских жырау, которые исполняли большие эпические произведения каракалпакского народа Е. Жубанов связывает с узанами – жырау.

Вторые фольклорные типы, которых исследователи также связывают с исполнением эпических песен – это баксы /бахшы/. О происхождении данного слова имеются разные точки зрения. Е. Турсынов пишет: «В казахском языке слово «баксы» используется в двух значениях: первое связано с искусством слова, сказительством, второе означает ясновидящий, врачеватель, гений, шаман [Турсунов, 1999: 56]. О связи Коркыта с искусством баксы писал в свое время Ч. Валиханов: «...все это сопровождается игрою на кобызе, инструменте, принадлежавшем Коркыту, и пением, которое называется сарын» [Уэлиханов, 2005: 21]. Б. Кенжебаев подчеркивает многогранность дарования баксы. Он пишет, что они и жырышы, и кюйши, и врачеватели ясновидящие. Впоследствии типы баксы сохранились у казахского народа лишь в качестве ясновидящих и врачевателей, а узбеков, туркмен и каракалпаков баксы до сих пор связаны с искусством слова. Невозможно точно определить как длительно выступали они в роли эпических сказителей. Если основываться на материалах А. Кобыратбаева, то баксы-сказители тюрко-монгольских племен были связаны с искусством слова в X-XV вв. Узаны и баксы, дополняя друг друга, длительное время бок о бок развивали искусство слова. А также в работах А. Кобыратбаева можно найти и более точные сведения о функциях баксы,

которую они выполняли в последующую эпоху: «В XV-XVIII вв. жырау «отпочковываются» от баксы. Если уделом баксы стали лишь культовые песни, то жырау всецело повернулись к гражданской поэзии» [Коныратбаев, 1971: 65]. И, в самом деле, нет материалов о том, что баксы после XV в. были сказителями. Кроме Коркыта, до нас не дошло ни одного имени сказителя – баксы. Но в народной среде до сих пор сохранились многочисленные баксы – врачеватели, предсказатели, ясновидящие, баксы-кобызши, баксы в религиозном значении слова. К. Айымбетов приводит один любопытный факт появления у каракалпакских баксы сказительских качеств: «Сказители – баксы появились у каракалпаков позднее. Их репертуар был шире, чем у жырау» [Суразаков, 1985: 88]. Исследователь относит возникновение у них сказительских качеств к более поздней эпохе. Сказителей героических песен называет каракалпакский народ жырау, а сказителей лиро-эпических произведений – баксы.

Особого внимания заслуживает тот факт, что баксы всесторонне используют магическую и художественную силу слова. Об этом писал еще А.Веселовский: «На ранних стадиях развития человеческого общества народная поэзия тесно связана с магическим образом, которым родовой коллектив стремится обеспечить себе благополучие в войне, охоте или коллективных трудовых процессах. Отсюда вера в магическую силу песни и обычное в первобытном обществе совмещение профессий певца и колдуна-шамана». У различных тюркоязычных народов термин «баксы» используется в разных значениях. Например, если у ногайцев слово «баксы» употребляется в значении музыкант, мастер искусства, то туркмены словом «бахши» называют профессионального певца; они подчеркивают, что музыкальное дарование у них переходит от отца к сыну. Конечно, сказители – баксы специально «проходят» народную школу обучения этому виду искусства. У туркмен также словом «бахши» называют только певцов и музыкантов, которые заучили уже готовые произведения, а сказителей-импровизаторов именуют «шаиир» [Мелетинский, 1976: 102].

Еще один тип эпических сказителей – это жырау. Л.Будагов, Е.Исмаилов, Н.Смирнова и другие связывают происхождение этого слова от «жыр», «жырламак». В словаре В.Радлова такие слова, как «йыр», «йырлыжы», «йырла», «жырау», «жыраушы» поясняются как сказители.

В тюркском словаре «Дивани лугат – ат турк» (XI в.) Махмуд Кашгари пишет, что обычно турки называют «йырагу» тех, кто сам сочиняет песни. При изучении старинных документов и исторических материалов можно ясно увидеть, что жырау, как и баксы, выполняли различную функцию. Они создавали произведения, были советчиками, главой войск, сказителями. Если у баксы в пору их расцвета преобладали качества врачевателей и ясновидящих, то у жырау – качества, более связанные с искусством слова. Они были в большей мере импровизаторами, советчиками и мудрецами. Следует отметить, что в искусстве слова они выполняли две функции. Благодаря импровизаторским способностям они создавали толгау, выражали в них народную точку зрения, мнение общества. Кроме того, они сочинили

героические песни в честь известных людей своего времени (впоследствии на основе этих произведений были сформированы эпические песни). Жырау были также исполнителями эпических произведений. В своей начальной стадии жырау прежде всего придавали большое значение индивидуальной поэзии. А. Маргулан подчеркивает, что жырау в своей натуре не акыны, это мудрецы, советники, исполнители толгау. Это гении, мыслители, которые в трудные для народа дни выступают со словами одобрения и поддержки. Они и воспитатели, и наставники. Жырау – глава родов, аксакал, печальники самых чаяний и ожиданий народных. Они выступают с импровизацией толгау, в который призывают народ к дружбе, единению, призывают дать отпор врагу.

О роли жырау и о жанровых особенностях М. Ауэзов пишет: «У жырау в отличие от акынов и жыршы имеют свои специфические жанры. В задачи и обязанности жырау не входит воспевание всего. В поле их зрения лишь критика своего времени, предвосхищение века, эпохи, а также повествование об исторических событиях и их оценка. В большинстве своем они и жырау, и бии. И, в самом деле, исследователи творчества представителей индивидуальной поэзии, подчеркивают, что первоначально жырау сами создавали песни и толгау [Әуезов, 1985]. Ч. Валиханов отмечает, что родоначальником жырау, прозванных в свое время узанами, баксы и жырау в эпоху после Коркыта был Асанкайгы (XV в.). Представители этого типа жырау импровизаторы. Это Казтуган (XV в.), Доспамбет (XVI в.), Шалгез (XV–XVI вв.), Жиембет (XVII в.), Маргаска (XVII в.), Актамберлы (XVIII в.), Умбетей (XVIII в.), Бухар (XVII в.). Их творчество как представители индивидуальной поэзии довольно подробно рассматривается в трудах фольклористов. Эти жырау наряду с искусством слова сумели сохранить в себе пришедшие к ним от баксы качества – давать мудрые советы и предсказывать будущее: они усвоили и новые функции – быть предводителем войска, главой рода, биями. Хотя жырау, которые уделяли особое внимание созданию песен, оттеснили на второй план идущее с древних времен формирование эпического мира, исполнение эпических произведений и их популяризацию, но не забыли его совсем. Об этом хорошо сказал М. Магауин, исследовавший особенности индивидуальной поэзии жырау: «Вместе с тем Казтуган – эпический поэт. В некоторых произведениях ногойлинского периода замечается влияние поэзии Казтугана. С этой точки зрения, Казтуган – один из первых создателей казахского эпоса. И далее он подчеркивает: «Мы не знаем, в какой мере был создателем эпоса Бухар жырау. Судя по некоторым произведениям, жырау имел непосредственное отношение к созданию эпических песен о батырах XVII в. и об Аблае. После XVII в. у жырау стали постепенно угасать черты индивидуального творчества. Вместо этого усилилось другое их качество – эпическое сказительство. Причину этого исследователь видит в том, что «жырау были представителями древнего патриархального общества. Поэтому, когда родовое казахское общество стало терять свои первоначальные особенности, и жырау стали сходиться с арены» [Каскабасов, 1990: 78]. Однако автор сводит

на нет тот факт, что жырау сохранились в дальнейшем в качестве эпических сказителей и говорить о том, что после Бухара-жырау нельзя называть других жырау создателем эпических песен и исполнителей. Это, очевидно, односторонний подход исследователя к сущности сказительского искусства. На самом деле, в этот период и после слово «жырау» использовалось для обозначения эпических сказителей.

Традиции эпического сказительства, которые в ранний период сформировались благодаря узанам и баксы, теперь получили особый расцвет, т.к. такие крупные творческие личности как жырау, влились в искусство слова. Эволюцию этого процесса раскрыла Н.Смирнова: «Позднее, XIX в., жырау из вещего мудрого певца превращается в сказителя» [Кыдырбаева, 1984: 125]. Они унаследовали от прежней традиции жырау только искусство слова и оставили другие свои качества (способность к ясновидению, быть предводителем войска, советчиком-мудрецом – каждую в отдельности) другим фольклорным типам.

Начиная с XVII в, жырау всецело обратились к исполнению эпических песен. Поэтому именно с этого времени стали усиленно развиваться эпические традиции, непосредственно связанные с историческими событиями. Это подчеркивает А.Маргулан: «Формирование профессиональных певцов тесно связано с зарождением эпической поэзии» [Марғұлан, 1971: 36].

В узбекском и каракалпакском фольклоре также встречается термин «жырау», но у этих народов он сохранился лишь в значении «эпический сказитель». Исследователи этих народов не называют ни одного представителя индивидуальной поэзии. Каракалпакский фольклорист К.Аимбетов отмечает, что «жырау, взявший кобыз в руки, хранитель народного наследия, он исполнял в народной среде исторические песни, выражая самые заветные чаяния своего времени». Об эпических мотивах каракалпакских жырау И.Сагитов пишет: «Исполнители героических сказаний называю «жырау»... Одна из особенностей исполнительской манеры жырау – пение гортанным голосом».

Необходимо отметить, что музыкальный инструмент – кобыз, который был принят казахскими жырау и который использовали после баксы лишь акыны, широко применяли каракалпакские жырау. Традиции эпического сказительства, которые развивали последующие поколения, когда-то входящих в огузские племена, обогащали «не только казахские жырау, но и каракалпакские. Следует сказать и о том, что эти эпические традиции сохранились также и у туркменского и горно-алтайского, турков, якутов, башкир и других народов.

Жыршы – еще одни фольклорные представители сказительского искусства тюркского народа. Термин «жыршы» непосредственно связан с терминами «жыр» и «жырау». Так, в труде Абульгазы Шаджарат-ал-ат-тюрк упоминается жыршы Улуг, который известил Чингис хана о смерти его сына Жошы. В работе К. Халитова «Тауарих хамса» даются сведения о том, что одну группу акынов называют «жыршы». В двух этих исследованиях слово «жыршы» используется не в смысле «сказитель», «исполнитель песен», а в

значении «акын», который создает поэтические произведения. Жыршы – это человек, заучивший эпические песни и исполняющий их под определенный напев, под аккомпанемент музыкального инструмента. Точное определение этого термина можно найти у А. Марғулана: «Самую многочисленную группу казахских народных певцов составляли жирчи (или жыршы) – сказители. Жирчи, буквально – песенники, сами мало творят. Они поют заимствованные у других песни и сюжеты [Марғулан, 1971: 65] .

Жыршы, которые точно выполняли свои первоначальные функции, уже в то время были импровизаторами толгау, терме, дастанов, участвовали в айтысах, пропагандируя свое искусство в народной среде. Наряду со сказителями-жырау, которые украшали своей импровизацией эпические песни, жыршы не могли не оставаться неизменными вместе с наступательным ходом истории. Одна из основных причин в том, что некоторые фольклорные типы, имеющие непосредственное отношение к нашему эпическому наследию, стали исчезать, ассимилироваться в других фольклорных типах, а некоторые из них – меняет свои функции. Например, если в одно время узаны совсем исчезли с исторической арены, то баксы всецело повернулись к культовым песням. А жырау (в значении жыршы) стали называться в качестве эпических сказителей. И не только называться, а вместе со своими ближайшими родственниками жыршы – они всецело посвятили себя эпическому сказительству. В других же случаях – в многочисленных регионах, сказителей, хотя и называли жыршы, слово «жырау» использовалось иногда по отношению к исполнителям толгау, а иногда к сказителям эпических песен, сохранив так свое первоначальное значение. Жыршы-импровизаторы и пополнившиеся группой жырау (сказитель) теперь не только исполняют заученные готовые тексты, но и оказались сопричастными к формированию и развитию эпоса. Эти два названия фольклорных типов стали впоследствии причиной многих разногласий в науке об устно-поэтическом творчестве. Если одни ученые предлагают называть жырау только создателей толгау, то другие говорят о том, что сказители были жырау, поэтому и их следует называть так. Некоторые фольклористы, не понимая правильно этого процесса, высказали логически неправильные мысли.

О термине «жыршы» и об их роли в последующий период появились обстоятельные и серьезные работы, которые пытались точно определить обе функции жыршы. Р. Бердибаев отмечает, что в понимании широкого круга людей жыршы, заучив известные тексты, исполняет без изменений. Однако облик жыршы, как других представителей искусства слова, многогранен. Жыршы не только заучивают древние дастаны и эпические произведения, но и развивают их в определенном направлении. Когда оцениваем труд жыршы, которые продолжают и развивают эпические традиции, мы должны помнить о четырех различных вещах:

- первое – они, не подвергая песенные варианты большим изменениям, исполняют их, сохраняя поэтическую форму;

- второе – вопросы различия репертуара жыршы; их можно рассматривать как особенности среди различных сказительских школ;
- третье – наличие различного уровня развития исполнительского мастерства жыршы. Это связано с талантом сказителя, его опытом и учебой;
- четвертое – исполнение эпоса с большими изменениями первоначального текста [Бердибаев, 1987: 59].

Термин «жырши» встречается также у таких тюркоязычных народов, как киргизы, узбеки, карачаевцы и якуты. О специфических особенностях киргизских сказителей говорит М. Богданова: «У киргизов жыршы делится на две группы: на ирчи-исполнителей мелких песен, которые иногда поют и отрывки из поэм, и жомокчу исполнителей больших сюжетных поэм (Манас)». О карачаевских сказителях Р. Ортабайланы пишет, что исполнителями, хранителями народных песен и их популяризаторами были народные жырчи В. Жирмунский и Х. Зарифов подчеркивают, что в Булунгурском районе исполнителей эпических произведений называют джирчи.

Якутские исследователи первых исполнителей олонхо называли «сэсен» (шешен) «оратор», затем – ырыа (жырши). А данное время олонхосут. О карачаевских сказителях приводит интересные факты А. Холаев. Он пишет, что в одних случаях они прибегают к прозе, в других – к стихам, а иногда сочетают их. В том случае, когда эпический текст поется, певцу (жырчы) подпевают несколько человек из числа слушателей

Характерная черта казахского фольклора в том, что в одном представителе искусства нередко бывают органически соединены различные качества: он и создатель, и исполнитель произведений. Кроме того, если еще учитывать, что казахские сказители заучивали красноречивые, искрящиеся остроумием толгау, терме и эпические произведения, притом не только свои, но и современников, то мы уверенно можем констатировать, что жырши и жырау являются представителями синкретического искусства, то есть они являются сказителем, музыкантом, певцом, артистом, оратором и поэтом своего времени.

Во многих тюркских языках названием певца является слово (nomer agentis), производное от слова, обозначающего песню, сказку, сказание.

Из всех фольклорных типов казахского народа в качестве эпических сказителей сохранились жырау, жырши, киссаши, термеши, как киргизские жомокчу, манасчы, акыны, каракалпакские жырау и баксы, узбекские бахши, шоир, джирчи, джиров, хапиз, кыссахан туркменские бахши, русские сказитель, азербайджанцев ашуг, калмыцкие джангарчи, бурятские улегерши, карачаевские жырчи, ойротские тульчи, башкирские сесены.

Якутские исследователи первых исполнителей олонхо называли сэсен (шешен) оратор, затем – ырыа (жырши). В данное время у якутов и долган исполнитель эпоса называется олонхосут [олонхоһут] («сказитель олонхо»). [Каскабасов, 1990: 101]

Монгольское слово тууль «героический эпос», «сказка» заимствовано тувинцами, у которых соответствующие разновидности фольклорного



материала называются тоол. Соответственно, сказители называются туульч по-монгольски и тоолчу по-тувински.

У хакасов и мрасских шорцев сказитель называется нымахчы/ныбақы, производное от нымах/ныбақ – «героический эпос», «сказка». Шорское и хакасское нымах / ныбақ перекликается со словами, имеющими во многих других тюркских языках значения: «сказка», «притча», «речь» и «загадка».

У алтайцев, телеутов, шорцев и хакасов есть еще один, общий, термин для обозначения эпоса и сказителя – кайчы.

Сказительство героических эпосов тюрко – монгольских народов является все еще недостаточно изученной областью в фольклористике мирового масштаба.

Сказители эпоса тюрко-монгольских народов передают последующим поколениям основы традиционной культуры, препятствуя тем самым забвению коренных историко-культурных традиций, усиливая центристические тенденции, способствуя сохранению этих этносов и созданию реальной возможности их полноправного участия во всех духовных процессах, протекающих в мировом сообществе.

#### Литература

1. Формозов П. Теория фольклорной традиции. – Москва: Наука, 1980. – 356 с.
2. Бердибаев Р. Қазақ эпосы. – Алматы: Ғылым 1982. – 227 б.
3. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр-аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1971. – 398 б.
4. Қоныратбаев А. Древнетюркская поэзия и казахский фольклор. – Алматы: Ғылым, 1971. – 280 б.
5. Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэры и жырау. – Астана: ИКФ «Фолиант», 1999. – 365 с.
6. Уәлиханов. III Избранные труды. – Алматы: Жазушы, 2005. – 365 б.
7. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – 356 с.
8. Мелетинский Э.Н. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
9. Әуезов М. 20 томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Жазушы, 1985. 18 том. – 448 б.
10. Каскабасов С.А. Казахская нескладочная проза. – Алматы: Наука, 1990. – 362 с.
11. Кыдырбаева Р.З. Сказительское мастерство манасчи. – Фрунзе: Илим, 1984. – 325 б.
12. Илларионов В. В. Сказительская традиция народов Якутии: Сравнительно-типологический аспект. Якутск, 2015. – 367 с.

© Бұлдыбай А.С., 2023

УДК 894.343

*Бухарова Г.Х. ,  
д.филол.,н., главный научный сотрудник,  
БГПУ им.М.Акумуллы,  
г. Уфа, Россия*

**ИМЕНА МИФИЧЕСКИХ ПЕРВОПРЕДКОВ В  
ОНОМАСТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ БАШКИРСКОГО ЭПОСА  
«УРАЛ-БАТЫР»**

**Аннотация.** Ономастическая лексика в эпосе «Урал-батыр» является ключевой единицей текста эпоса и очень значима в плане текстообразования. В тексте имена собственные используются не только для номинации, обозначения лиц, предметов, объектов эпической действительности с помощью слов, но и имеют определенную функциональную, информационную и идейно-эстетическую ценность. Посредством мифонимов и демононимов в тексте эпоса осуществляется категоризация, концептуализация действительности, потому что они характеризуются большой образностью, смысловой емкостью, обладают большим символическим потенциалом. За этими именами стоят «свёрнутые» мифы, связанные с архаическими представлениями башкир. Имена собственные эпоса «Урал-батыр», как и в любом фольклорном тексте, не случайны, в них воплощены мифы-архетипы и символы национальной культуры. Перед исследователями архаичных фольклорных текстов стоит задача реконструирования их архетипического значения – символа.

**Abstract.** Onomastic vocabulary in the epic «Ural Batyr» is the key unit of the text of the epic and is very significant in terms of text formation. In the text, proper names are used not only to nominate, designate persons, objects of epic reality with the help of words, but also have a certain functional, informational and ideological-aesthetic value. Through mythonyms and demononyms in the text of the epic, categorization and conceptualization of reality is carried out, because they are characterized by great imagery, semantic capacity, and have great symbolic potential. Behind these names there are «collapsed» myths associated with the archaic ideas of the Bashkirs. The proper names of the epic «Ural Batyr», as in any folklore text, are not accidental; they embody myth-archetypes and symbols of national culture. Researchers of archaic folklore texts are faced with the task of reconstructing their archetypal meaning—the symbol.

**Ключевые слова:** эпос «Урал-батыр», ономастическое пространство, мифические первопредки, Янбике, Янбирде, божество Апи (Әбей), божество Папай (Бабай)

**Key words:** epic «Ural Batyr», onomastic space, mythical ancestors, Yanbike, Yanbirde, deity Api (Әbey), deity Papay (Babai)

Одним из актуальных проблем современной ономастики является исследование ономастического пространства того или иного языка, того или иного региона, города, села, художественного, в том числе и фольклорного произведения. «Под ономастическим пространством понимается сумма собственных имен, которые употребляются в языке данного народа для наименования реальных, гипотетических и фантастических объектов. Соответственно ономастическим пространством художественного произведения (ОПХП) следует считать совокупность всех поэтонимов, которые встречаются в художественном произведении» [Зинин, 1980: 83].

Особый интерес для исследователей представляет онимы, функционирующие в языке фольклорного текста. В ономастическом пространстве фольклорного текста могут быть представлены комплекс имен собственных всех разрядов: теонимы – совокупность имен богов, агионимы – совокупность имен святых, демононимы – имена духов низшей мифологии, топонимы – географические названия, мифотопонимы – географические названия не существующих в реальности объектов (Каф тау, Лукоморье) и т.д.

Онимы, представленные в языке фольклорного текста, не просто наименования предметов, явлений – в них заключается смысл, зависящий от речевого окружения и контекста, они выступают как символы определенных

мифо-религиозных представлений того или иного народа. Символический смысл, заключенный в мифологических представлениях, обретает словесное выражение в фольклорных текстах, в особенности в мифологическом эпосе. В нем мифологическая картина мира или отдельный символический образ описывается в виде мифологического сюжета. Всестороннее и глубокое изучение эпоса невозможно без осмысления его ономастического пространства.

В ономастическое пространство эпоса «Урал-батыр» входят мифонимы: *Йәнбирзе, Йәнбикә, Урал, Шулгән, Айһылыу, Яйык, Нөгөш, Һакмар*. Названия божеств: *Ай, Кояш, Самрау, Тәңре, Һомай, Акбузат*; космонимы: *Ай, Кояш, Етегән*; наименования демонических существ: *Катил, Зәркум, Кәһкәһә, Әзрәкә*. Топонимы (оронимы и гидронимы): реальные: *Урал, Шулгән, Ирамал, Яйык, Ағизел, Нөгөш, Һакмар, Кыркты*; ирреальные: *Кош иле, Дейеу батша ере, Әзрәкә иле, Каф тау, Кот тау, Йәнишишмә*.

Фольклорный текст не имеет «случайных слов». Каждое слово фольклорного текста или отражает определенный пласт мировоззренческих, мифологических, религиозных, народнопоэтических представлений.

«Имя есть жизнь, – писал А.Ф. Лосев, – ... только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности» [Лосев, 1993: 617]. В именах воплощены социальные мифы-архетипы, протоэлементы общечеловеческой культуры, которые относятся к сфере коллективного бессознательного (К. Юнг), или «молчаливого знания» (Э. Сэпир, Л. Витгенштейн).

Лингвистический статус ономастических единиц обуславливается экстралингвистическими факторами, которые влияют на формирование их семантической структуры и функционирование в тексте. В нем ономастическая единица выступает как функционально-семантический словесный знак, символ, служащий одним из средств текстообразования и концептом культуры.

Под текстообразующей функцией имен собственных понимается способность онимов быть связующим, конструктивным элементом семантического пространства и формальной организации текста. Поэтому имена собственные, имеющиеся в тексте, значимы как с точки зрения смысловой, так и с точки зрения формальной структуры текста. Вступая в парадигматические и синтагматические отношения с другими единицами, имена собственные способствуют формированию основополагающих текстовых категорий – цельности, связности (когезии/когерентности), завершенности.

В семантическом пространстве текста онимы участвуют в образовании универсальных смыслов «человек», «пространство», «время» и несут определенную закодированную информацию, смысл. Декодирование этого смысла способствует адекватному восприятию и интерпретации целого текста, и пониманию его идейного содержания. В эпосе имена собственные используются при описании различных пространств, реальных и ирреальных:

1. Реальное географическое пространство, конкретное место,

обжитая среда: сотворенный после потопа Урал-батыром эпический ареал с географическими реалиями Южного Урала. Реальность достигается описанием конкретных топонимических объектов: гор и рек современного Башкортостана – *Урал*, *Шульген* (башк. *Шульген*, русск. Капова пещера), *Иремель* (башк. *Ирәмәл*), *Кыркты* (башк. *Кыркты*), *Ямантау*, *Яик* (башк. *Яйык*), *Агидель* (башк. *Агизел*), *Нугуш* (башк. *Нөгөш*), *Сакмар* (башк. *Һакмар*) и т.д. В эпосе их возникновение связывается с действиями мифических героев-первопредков.

2. Фантастическое пространство, наполненное нереальными, с научной точки зрения и с точки зрения обыденного сознания, существами и событиями. Оно имеет как горизонтальную, так и вертикальную линейную организацию, это чужое для человека пространство: *Дейеу батша ере* – страна царя дивов, *Эзрәкә иле* – страна царя дивов Азраки, где находятся благодатная гора *Кот тау* и родник *Йәншишмә*, дарующий бессмертие. *Кот тау* – мифическая благодатная гора, дарующая жизненную силу *кот*, которая являлась местом свершения обрядов религиозного поклонения, проведения совещания – йыйын. Образовано от *кот* «благодатная», «благословенная», «священная» и *тау* «гора». Башкиры верили, что, как душа *йән* даруется родителями, так даруется и *кот*. В эпосе «Урал-батыр» *кот* даруется отцом. Это, возможно, говорит о том, что данный мотив в эпосе мог появиться в период патриархата. Олицетворением души *кот* в эпосе является *Кот тау*. *Йәншишмә* – в башкирской мифологии источник живой воды в стране дивов. Как повествуется в эпосе, *Йәншишмә* дарует бессмертие: «*Шимәнән һыу алайык, үлгәнә йән бирәйек. Кешеләрзе донъяла үлмәс йәндәр кылайык*» [БХИ, 1998: 90]. *Кош иле* – царство царя птиц Самрау, *Йылан иле* – царство царя змей Кахкахи, *Каф тау* – мифическая гора, отделяющая неизвестные, далекие земли. Неизвестная, неопределенная территория, по мнению башкир, являлась «дурным местом». Таким представлялось пространство за мифической горой *Каф тау*, где живут *ен* «джинны», *пәрәй* «бес, нечистая сила, дьявол» и др. чудовища. Неизвестную, далекую землю башкиры называют «*Каф тау арты*», значит «за горой Каф». Как известно, в мифопоэтическом представлении народов гора была границей двух миров – «своего» и «чужого». По выражению «*Каф тау арты*» можно судить о том, что для башкир была неизвестной только территория за горой *Каф тау*. Возможно, *Каф тау* реально существующая, известная башкирам гора, которая соответствует современной горе Кавказ или горе Куфи в Ираке.

3. Космическое пространство, которое характеризуется вертикальной ориентацией, является далеким для человека пространством, наполненным свободными и независимыми от человека телами: *Кояш* «Солнце», *Ай* «Луна», *Етегән* «Большая Медведица».

4. Социальное пространство: *Катил батша иле* «царство царя Катила». В стране Катила царит социальное неравенство, миром и людьми правят жестокие обычаи, которые заключаются в приношении человеческих жертв в честь самого царя (в день его рождения), в честь его отца и матери, в

честь колодца, в котором был омыт новорожденный царь, в честь покровителя – Черного Ворона. Юношей предавали огню, девушек топили в озерах и колодце, а потом отдавали на съедение воронам.

Концептуальное представление знаний о мире в эпическом тексте «Урал-батыр» базируется на архетипах и мифологемах.

Архетипы – это устойчивые образы, представления, постоянно возникающие в сознании индивида и имеющие распространение в культуре. Понятие «архетип», введенное К. Юнгом для обозначения «коллективного бессознательного», не является результатом личного опыта человека, а наследуется народом от предков.

Выявление из семантического пространства эпоса «Урал-батыр» архетипов – устойчивых наборов ядерных образов, лежащих в основе «коллективного бессознательного» народа, и их анализ представляется ценным для построения мифопоэтической модели мира. Моделирование фрагментов логико-понятийных систем, связанных с архетипами, позволяет более глубоко проникнуть к истокам традиций и особенностям народной культуры, что, в свою очередь, является определенным шагом к реконструкции народного мышления.

Согласно К. Юнгу, архетипы – это не просто имена или философские понятия (например, добро и зло), это моменты самой жизни – образы, целостно связанные с живым индивидуумом эмоциональными связями [Юнг, 1964: 96]. Эти образы являются «специфической формой отображения реальности через конкретно-чувственную данность (явленность) предмета отображения. Они отличаются от иных форм репрезентации действительности, во-первых, своей эмоциональностью, точнее настроенностью на подчеркнuto эмоциональный характер выражения, а во-вторых, обобщенностью содержания. Естественной средой» функционирования образов является текст, причем он, – как отмечает О.А. Петриченко, – как и всякая информационная система, способен к продуцированию, порождению смыслов, результатом чего становятся текстовые образы. Отраженная образом реальность предстает в тексте как форма выражения идеи» [Петриченко, 2006: 77].

Архетип – это не только устойчивый первобытный образ или прообраз, праидея, но и языковая форма. Понятие архетип (от греч. *arhe* – «начало», *typos* – «образ», т.е. «прообраз») в лингвистике трактуется как «гипотетически реконструируемая или фактически засвидетельствованная языковая форма, исходная для ее позднейших продолжений, например, и.-е. *mater* – для общеслав. *mati*, лат. *mater* и т.д. [СЭС, 1987: 81], т.е. исходная для последующих образований языковая форма, реконструируемая на основе закономерных соответствий в родственных языках. Можно реконструировать не только архетипическую форму, но и архетипическое значение – символ.

Символизм как принцип отражения реальности в символах, т.е. в условных единицах, знаках, составлял основу ментальности носителя мифологического сознания, вследствие этого «мифологический символизм» не есть терминологическая репрезентация точки зрения современного

исследователя – это ментальная основа, «методологическая база» мифологической картины мира [Кошарная, 2004: 89].

Символическая теория мифа, выдвинутая немецким философом Э. Кассирером и полностью им разработанная, позволяет осмыслить особенности мифопоэтического мышления и раскрыть сущность мифа и его выражения в слове. Миф рассматривается им наряду с языком и искусством как символическая форма культуры, и «все они (язык, миф, искусство – Г.Б.) как духовные образования восходят к какому-то первичному, глубинному слою действительности... Действительность тогда улавливается нами не иначе, как через своеобразие этих форм; но из этого следует, что действительность столь же скрывается этими формами, как и открывается ими» [Кассирер, 2002: 11]. Символизм мифа восходит, по Э. Кассиреру, к тому, что конкретно-чувственное может обобщать, только становясь знаком, символом – конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаком других предметов или явлений, т.е. их символически заменять. Поэтому мифическое сознание напоминает код, для которого нужен ключ.

По мнению Э. Кассирера, сущность каждого мифического образа можно определить по его имени. Имя и сущность находятся во внутренне-необходимом отношении друг к другу, имя не только обозначает сущность, но и есть сама сущность, и сила сущности заключена в имени [Кассирер, 2000: 328]. Поэтому исследование культурно-значимого слова должно начинаться с изучения его наименования. Основным средством и методом толкования мифов, как пишет Э. Кассирер, «все время служили языкознание и этимология».

Но в то же время, по мнению крупнейшего исследователя фольклора С.Ю. Неклюдова, «символическое значение признака имеет скорее не синтагматическое, а парадигматическое измерение, оно соотносится не столько с морфологией повествования, сколько с семиотической картиной мира данной национальной культуры, данного региона и с моделью мира данной группой текстов». Поэтому «мифологическая семантика определенного признака не вычленима из сюжетных обстоятельств. Она раскрывается только в контексте более широкого «знания традиции», далеко выходящего за пределы знания отдельного ее представления и знания, отраженного в отдельном входящем в нее тексте» [Неклюдов, 2002].

В башкирском эпосе «Урал-батыр» изображается три поколения героев. Первое поколение – это зачинатели жизни на земле – Янбирде и Янбике. Рассмотрим антропоморфные образы первопредков *Йәнбикә* и *Йәнбирзе* и их символику.

Йәнбирзе – первый человек, спасшийся от потопа бегством и обосновавшийся вместе с супругой Янбике на острове, окруженном с четырех сторон водой. Как видно из содержания эпоса и этимологии их имен, главная функция супружеской пары после потопа и гибели жизни на земле заключается в даровании ими души йән, в возрождении человеческого рода и жизни на земле. Душа порождается от союза мужского и женского начал –

Янбирде и Янбике и даруется ими. Янбирде образовано от перс. *йән* «душа» и башк. *бирзе* «отдавший», досл. «отдавший душу» и Янбике, от перс. *йән* «душа» и *бикә* «госпожа». Они символизируют союз мужского и женского начала, дарующие душу *йән* – первые прародители человечества, мифические первопредки, от их союза родились сыновья: Шульген и Урал. Их рождение связывается с водой: в самом начале, когда никто не знал о существовании суши, когда «одно место» (бер урын) со всех сторон окружала вода (картина хаоса), Янбирде вместе с супругой Янбике подарили им жизнь:

*«Борон-борон борондан/ Кеше-мазар булмаган, /Килеп аяк басмаган/  
Ул тирәлә коро ер/ Барлыгын һис кем белмәгән,/ Дүрт ягын диңгез ураткан/  
Булган , ти, бер урын./ Унда булган, ти, борон /Йәнбирзе тигән карт менән  
Йәнбикә тигән карсык,/ Кайза барһа, уларга / Ул урында юл асык. /Был карт  
менән был карсык /Кайзан бында килеүен,/ Ата-әсә, ер-һыуын /Кайза тороп  
калганын/ Үззәре лә оноткан, /Икәүзән-икәү шул ерзә/ Башлап гүмөр  
һөргәндәр, /Тора-бара ул икәү /Ике уллы ла бу лга н д а р: /Шүлгән булган  
олоһо, Урал булган кесеһе; /Бүтән кеше күрмәйсе, /Тик йәшәгән дүртеһе»  
[Урал батыр, 2005: 61-62]. Перевод на русский язык: «В древнюю пору,  
давным-давно/ Было, говорят, место одно, /Куда никто не ступал ногой,/С  
четырех сторон обступала Это место морская вода./...С незапамятных пор  
проживала Там семейная чета:/Старик по имени Янбирде С Янбикою,  
старухой своей./Так иль нет, в стороне морской Жизни семья они  
заронили./Двое детей родились у них/Двое сыновей удалых/Шульгеном  
старшего нарекли/Уралом младшего нарекли./Так и жили они вчетвером/Не  
видя людей, в местечке глухом» [ Урал-батыр, 2005:199-2000].*

В эпосе «Урал-батыр» находит отражение представление башкир о воде как о стихии первоначального хаоса. В дальнейшем из хаоса рождается жизнь: в начале времен, когда никто не знал о существовании суши, когда «одно место» (бер урын) со всех сторон окружала вода (картина хаоса), у Янбирде и Янбике рождаются дети. Как видно из содержания эпоса и этимологии их имен, главная функция супружеской пары заключается в даровании ими души *йән*, в возрождении в начале времени человеческого рода и жизни на земле.

Вода в эпосе связывается с актом рождения. К.Г. Юнг также связывал архетипический образ воды с пребыванием человека в материнской утробе, с актом рождения. Появление в семье младенца башкиры и татары также связывают с водой: ребенку объясняют, что они поймали его в реке: «*Һине Әрметтән тотоп алып кайттык*» – «Тебя поймали в реке Армет»; «*Әнкәй мине Сөннән алып кайткан*» – «Мама принесла меня из реки Сунь». Это далекие отголоски веры в то, что вода дарует жизнь. Возможно, с этим архаическим представлением у башкир связано посещение молодой невестой родника, в который она обязательно должна бросить монету, тем самым принеся жертву хозяину воды.

Следует отметить, что в эпосе «Урал-батыр» понятие *йән* «душа» выражается среднеперс. словом *гуап* «дыхание; дух», которое восходит к

индоевроп. \*an(a)- «дышать; дуть», лат. animus «душа, дух», anima «дуновение, дыхание, дух». Именные производные: \*an – «душа; дыхание; в(з)дох» – из арийск. \*an- (ср. древнеинд. anīla – «дыхание; ветер», ana – «дыхание» и в обозначениях рта и носа как органов дыхания [ЭСИЯ 2000: 153]). Душа *йән* так же, как и тюркское душа *тын*, типологически сходны: они связаны с общим представлением о душе – «дышать, дыхание, душа».

Образы Янбике и Янбирде соответствуют образам Эбей и Бабай в башкирских сказках (божества Апи и Папай в пантеоне скифских божеств). Их образы олицетворяют соединение двух начал – мужского и женского. Повествование о том, что давно-предавно жили Эбей и Бабай, – главный мотив башкирских народных сказок. И в топонимической системе Башкортостана широко представлены названия со словами эбей – «старуха», и бабай – «старик». Появление таких названий, по мнению А.К. Матвеева, связано с представлением о скалах, горах, как об окаменевших древних людях – стариках и старухах [Матвеев, 1987].

На наш взгляд, географические названия Башкортостана со словами эбей «старуха» и бабай «старик» имеют отношение к названиям скифских божеств Апи и Папай. В окрестностях деревни Старо-Сибаето (Иске Сибай) на горе Бабай находится Эбейташ//Олэсэйташ, каменное изваяние, напоминающее женскую фигуру. Гора Бабай была местом паломничества окрестных жителей. У Эбейташ//Олэсэйташ, преклоняясь перед ней, совершали жертвоприношения, молились, кормили каменную бабу.

Как известно, в состав скифского пантеона, по данным Геродота, входило семь божеств. На высшей ступени иерархии находится Табити, на средней – Папай и Апи, на низшей – Ойтосир (Гойтосир), Аргимпаса (Артимпаса) и два божества, скифские имена которых Геродотом не названы [МНМ, 1992, с. 446].

Божества Папай и Апи олицетворяют брак неба с землей, соединение двух начал – мужского и женского. С такой идеей двух начал связаны в произведениях башкирского устно-поэтического творчества Эбей и Бабай. Повествование о том, что давно-предавно жили Эбей и Бабай, – главный мотив башкирских народных сказок. Почти каждая сказка начинается: «Борон-борон заманда йэшэгэн, ти, Эбей менэн Бабай...». Образы Эбей и Бабай связаны с древним верованием башкир: они олицетворяли мифических предков, зачинателей зарождения, потому что в сказках всегда указывается, что у них был сын. Он выступает как продолжатель рода.

Происхождение Эбей и Бабай можно объяснить на материале иранских языков. Д.С. Раевский пишет: «... имя Папай большинством исследователей трактуется как «отец», т.е. соответствует той роли прародителя, которую этот персонаж играет в мифической генеалогии ... Апи, супруга Папая, ... связана с водой (ее имя возводится к иранскому корню со значением «вода») и землей» [Раевский, 1992, с. 447]. Скифская богиня Апи изображалась змееногой. Как известно из мифологий народов мира, женские божества связаны с водой, плодородием. Змея также является символом женского начала и плодородия. В античном искусстве речных богов изображали в виде



змеи или же быка с человеческой головой. В башкирской мифологии бык также является хозяином реки и символом плодородия. Внутреннее значение слова Апи связано с водой – в индоиранских языках слово *ap* и его фонетические варианты означает воду: *av/aw* «вода»; «влага»; «жидкость»; «слезы»: др.-ир. \*ар-; авест. \*ар-, др.-перс. Арі-, др.-инд. ара, ср.-перс. ар, перс. ab, занг. aw, гур. aw, бел. ар, тал. ov, гил. ov, маз. ow, афг. обэ, ягн. ар. каш. ow, най. ой, сив. av (ай), нат. ай "вода", вон., кохр., кеш., зефр. ow, семн. ow, сорх. aw «вода»[ЭСИЯ, 2000, с. 94]. Многие гидронимы Башкортостана связаны с образом Эбей: Эбей – озера в Аургазинском, Кугарчинском, Чишминском районах, Эбей – речка в Абзелиловском районе.

Таким образом, образы предков *Йәнбикә* и *Йәнбирзе* находят параллель в башкирском языке в образе божественной пары *Эбей* и *Бабай*, которые соответствуют скифо-сарматским божествам *Апи* и *Папай*. (Сравните: в чув. языке сохранилось словосочетание папай тура – «бог-папай», башкиры Аллаха называют Алла Бабай. Следовательно, Бабай в сознании башкир было связано с божеством).

#### Источники

Урал батыр. Башкорт халык кобайыры=Урал=батыр. Башкирский народный эпос = Ural-batur? Vfshkort Folk Epic. -2-е изд., стер. – Уфа :Информреклама, 2005. 468 с.

#### Литература

1. Зинин С.И. Из истории лексикографирования собственных имен в художественной литературе. Ташкент: ТашГУ, 1980. № 629. С. 83–89.
2. Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 3. Феноменология познания. – М.; – СПб.: Университетская книга, 2002. – 398 с.
3. Кошарная С.А. Миф и язык: Опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира. – Белгород: Изд-во Белгородского гос. ун-та, 2002. – 288 с.
4. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
5. Матвеев А. К. Географические названия Урала: Краткий топонимический словарь. Свердловск: Средне-Урал. кн. изд-во, 1987. 208 с.
6. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1.; М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. Неклюдов С.Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира//www.ruthenia/ ru/folk/jre/os04...program...nekludov.htm Петриченко О.А. К проблеме определения понятия «предконцепт» // Новое в когнитивной лингвистике: Материалы I Международной научной конференции «Изменяющаяся Россия: новые парадигмы и новые решения в лингвистике» (Кемерово, 29-31 августа 2006 г.) / Отв. ред. М.В. Пименова. Кемерово, КемГУ (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 8). – С.76-80.
7. Неклюдов С.Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира// Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2002. С. 21-31.
8. Раевский Д.С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2.
9. Советский энциклопедический словарь. – М., 1987.
10. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М., 1991.
11. Этимологический словарь иранских языков. Том 1. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 327 с.

## РОЛЬ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР» В ФОРМИРОВАНИИ КАМЕРТОННОЙ КУЛЬТУРЫ ОБУЧАЮЩИХСЯ

**Аннотация.** Родной язык формирует личность человека, носителя языка, а базовые фольклорные тексты, составляющие идеальное ядро национальной культуры, формируют национальную языковую личность через заложенные в родном языке видение мира, менталитет, отношение к людям и т. п. через культуру народа, пользующегося данным языком как средством общения.

**Ключевые слова:** эпос «Урал-батыр», камертонная культура, башкирский язык, национальная языковая личность, менталитет.

**Abstract.** The native language forms the personality of a person, a native speaker, and the basic folklore texts that make up the ideal core of the national culture form the national linguistic personality through the vision of the world embedded in the native language, mentality, attitude towards people, etc. through the culture of the people using this language as means of communication.

**Key words:** epos "Ural-Batyr", culture, Bashkir language, national linguistic personality, mentality.

В современной гуманистической методологии образования человек рассматривается как высшая ценность общества и во главе образовательного процесса ставится его духовное развитие, формирование его культуры путем приобщения к общечеловеческой культуре. Невозможно приобщиться к общечеловеческим ценностям, не зная духовного наследия своего народа. Поэтому в эпоху глобализации особенно остро встает проблема этнизации и особую значимость приобретает проблема формирования у обучающихся камертонной культуры, в основе которой лежат духовные ценности родного народа: культура, в том числе и язык как часть культуры, поведение человека и т.д. Что такое камертонная культура?

И.М. Кыштымова считает, что камертонная культура – это строгая система мировоззренческих, религиозных представлений, этических правил, эстетических и нравственных ценностей, **органичных национальной культуре** (выделение наше), составляющих ее идеальное ядро [3].

Идеальным ядром башкирской национальной культуры является эпос «Урал-батыр». «Урал батыр» – базовый фольклорный текст, этносимвол башкирского народа, имеющий достойное право войти в сокровищницу мировой культуры.

В нем закреплён национальный общественно-исторический опыт: народные традиции, нормы, этические и эстетические ценности, мифорелигиозные представления, обычаи и ритуалы, имеющие символическую природу и определяющие специфику башкирской национальной культуры. По мнению Н.В.Уфимцевой, «именно культурное ядро определяет предел допустимых для данной культуры изменений, переход же через эту грань приводит к разрушению самой культуры, и именно наличие этого ядра обеспечивает согласованность поведения всех

членов данного этноса в определенных, являющихся ыми для данной культуры, ситуациях» [4,153].

«Урал-батыр» хранит и кодирует богатую информацию о мифологии и мировоззрении башкир, транслирует национальную культуру, в том числе поэтический башкирский язык из поколения в поколение.

Язык является орудием познания культуры народа. Овладевая родным языком, дети постигают вместе с ним и культуру родного народа.

Именно родной язык формирует личность человека, носителя языка, а базовые фольклорные тексты, составляющие идеальное ядро национальной культуры, формируют национальную языковую личность через заложенные в родном языке видение мира, менталитет, отношение к людям и т. п. через культуру народа, пользующегося данным языком как средством общения.

На необходимость знания национальных корней указывается в трудах русских философов. По мнению Н. А. Бердяева, «вне национальности, понимаемой как индивидуальное бытие, невозможно существование человечества. И именно через национальную индивидуальность каждый отдельный человек входит в человечество, он входит в него как национальный человек» [1].

Люди одной национальности имеют духовное единство. Как оно создается? Иван Александрович Ильин пишет: «Это единство вырабатывается исторически, в борьбе с природой, в создании единой духовной культуры и в самообороне от вторгающихся нарушителей... По его мнению, «каждый народ призван к тому, чтобы принять свою народную и историческую "данность" и духовно проработать ее, одолеть ее, одухотворить ее по-своему, пребывая в своем, своеобразном национально-историческом акте. Это его неотъемлемое, естественное, священное право; и в то же время это его историческая, общечеловеческая и, что самое важное, религиозная обязанность. Он не имеет духовного права отказаться от этой обязанности и от этого призвания. А раз отказавшись — он духовно разложится и погибнет; он исторически сойдет с лица земли" [2, 232-233].

Законом человеческой природы и культуры И. А. Ильин признает то, что «все великое может быть сказано человеком или народом только по-своему и все гениальное рождается именно в лоне национального опыта, духа и уклада. Денационализуясь, человек теряет доступ к глубочайшим колодцам духа и к священным огням жизни; ибо эти колодцы и эти огни всегда национальны: в них заложены и живут целые века всенародного труда, страдания, борьбы, созерцания, молитвы и мысли» [2, 236].

Он пишет: «Покажи мне, как ты веруешь и молишься, как проявляются у тебя доброта, геройство, чувство чести и долга; как ты поешь, пляшешь и читаешь стихи; что ты называешь «знать» и «понимать», как ты любишь свою семью; кто твои любимые вожди, гении и пророки», — скажи мне все это, а я скажу тебе, какой нации ты сын...» [2, 237].

В современном мире, чтобы сохранить этническую культуру, постоянно нужно его питать. Как утверждает Н. В. Уфимцева, «естественная жизнь всякой самобытной культуры заключается в постоянном создании

новых форм для выражения своего духа» [4, 153], «формы, заимствованные извне, не могут служить выражению духа своей культуры, и "всякая духовная личность народа может выразиться только в формах, созданных ею самой» [5, 456].

Актуальность изучения в средней и высшей школе башкирского мифологического эпоса «Урал-батыр» диктуется необходимостью приобщения обучающихся к общечеловеческим ценностям через освоение ими духовного наследия своего народа, формирования у них нравственно-эстетических идеалов, развития интеллектуальных и творческих способностей в процессе его изучения.

В связи с разработкой новых подходов к преподаванию башкирского языка, включая текстоориентированный и лингвокультурологический, мы рассматриваем текст как средство обучения и как дидактический материал, позволяющий эффективно осуществлять образовательную и воспитательную деятельность. Использование текста башкирского мифологического эпоса «Урал-батыр» имеет важное значение в обучении родному языку и литературе, способствует расширению научного кругозора и формированию навыков и умений для адекватного восприятия текста, помогает усвоению не только его поверхностного уровня, но и глубинного смысла, формируемого функцией текста, и призвано расширить знания обучающихся, способствовать формированию камертонной культуры обучающихся, а также способствовать их общекультурному развитию.

Использование данного эпоса в практике обучения башкирскому языку и литературе отвечает и дидактическим требованиям преподавания: во-первых, текст башкирского мифологического эпоса «Урал-батыр» – мощное средство воспитания: соответствует требованиям морально-этического и эстетического характера; во-вторых, содержит богатейшую информацию о мировоззрении башкирского народа, выполняет информативную функцию; в-третьих, несет огромный прагматический заряд, оказывает воздействие на ум и сердца обучающихся; в-четвертых, пробуждают интерес к предмету и обогащает обучающихся специальными знаниями, в-пятых, текст башкирского мифологического эпоса «Урал-батыр» служит центральным звеном, связывающим язык и культуру башкирского народа.

Необходимость и важность изучения языка в его отношении к культуре нашло отражение и в образовательном стандарте, где выделены следующие умения выпускников:

- выявлять единицы языка с национально-культурным компонентом значения в произведениях устного народного творчества, в художественной литературе и исторических текстах;
- приводить примеры, которые доказывают, что изучение языка позволяет лучше узнать историю и культуру страны и т.д.

В федеральных образовательных стандартах второго поколения кроме учебно-познавательных задач, направленных на формирование и оценку умений и навыков, способствующих освоению систематических знаний,

обучающимся предъявляются учебно-практические и учебно-познавательные задачи, направленные на формирование **ценностно-смысловых установок**, что требует от обучающихся выражения ценностных суждений и/или своей позиции по обсуждаемой проблеме на основе имеющихся представлений о социальных и/или личностных ценностях, нравственно-этических нормах, эстетических ценностях, а также аргументации (пояснения или комментария) своей позиции или оценки.

Именно в тексте башкирского мифологического эпоса можно выделить стоящие за языковыми формами когнитивные структуры представления знаний, объяснить функционирование языковых единиц с точки зрения ментальных процессов. Использование текстов башкирского мифологического эпоса как средство обучения и как дидактический материал позволяет эффективно осуществлять образовательную деятельность в процессе преподавания башкирского языка и литературы.

Использование текста башкирского мифологического эпоса в учебном процессе позволит решать следующие образовательные задачи:

- достижение воспитательных и культуроформирующих целей образования;
- повышение качества обучения родному языку и литературе;
- усиление мотивации к изучению языка, истории и культуры своего края;
- реализация коммуникативно-деятельностного и личностно-ориентированного подходов в преподавании;
- содействие более успешной социализации учащихся во время обучения и др.

Специфика анализа текста эпоса «Урал-батыр» как средства формирования камертонной культуры обучающихся в средней и высшей школе сводится к следующему:

1. Интерпретируя текст, рассматривать его как явление культуры, придать тексту статус феномена культуры.
2. Различить функцию фольклорного текста от функции литературного текста.
3. Показать взаимообусловленность формы и содержания текста и их соответствие прагматике текста.
4. Путем анализа текста эпоса показать коллективную языковую личность (народ), стоящий за текстом, ее взгляды на мир, ценностные установки, эстетические идеалы.
5. Анализ текста эпоса «Урал-батыр» в школе предполагает преимущественный интерес к слову в связи с рассмотрением текста как отражения словесной культуры народа на определенном этапе его развития.

В эпосе «Урал-батыр» хранятся знания и представления о мире, мировоззренческие установки, нравственно-этические ориентации и эстетические ценности народа, нормы поведения, предпочтения и приоритеты, сложившиеся в народном сознании башкир. Особо актуальными

для мифологического сознания башкир являются такие базовые этические категории архетипического характера, как *добро и зло*. Наиболее ярко характеризует национальный менталитет башкир концепт *якшылык – добро*. Он коррелирует с такими чертами национального характера башкир как *ирлек* «мужественность», жертвование своей жизнью ради жизни на земле, совершение блага во имя народа, честь, честность, скромность, долг, сыновья почтительность, гуманность. Все эти черты национального характера раскрываются через образ народного батыра.

Представления башкир о Добре и Зле – *Якшылык* и *Яманлык*, – нашедшие отражение в эпосе «Урал-батыр», связаны с основным стержнем повествования – демонстрацией двух возможных путей: пути истинного и пути ложного. По истинному пути идет этический герой – Урал, следующий в своих словах и делах этическим нормам. Зло в его понимании это все, что направлено против жизни, все доброе служит ее сохранению и развитию. Ему противопоставляется его брат Шульген, который им не следует и нарушает *йола*. Нарушение им *йола* приводит его к духовной гибели и природному катаклизму – потопу.

**Добро – Якшылык** в понимании народного батыра – *изге уйза булыу*, *якшы уйза булыу* «быть в чистых помыслах», *изге булыу* «быть святым», *кешене коткарыу* «спасать человека», *яклашыу* «заступитьсья», *изгелек итеу* «делать добро», *ярзам итеу* «помогать», *бүләк биреп зурлау* «возвеличить одаривая», *якшыга юлдаш булыу* «быть спутником доброты», *якшы юлды табыу* «найти праведный путь», *илдә данлы булырлык яңы кеше булыу* «быть новым человеком, способным стать славным сыном страны», *кулдан килһә*, *ярзамсы булыу* «при возможности быть помощником», *йола тотоу* «соблюдать обычай», *олоно оло тейеу*, *кәңәш алып йөрөү*, *кесене кесе тейеу*, *кәңәш биреп йөрөү* «почитать старших, советоваться с ними; почитать младших, дать им совет» и т.д.

**Зло – Яманлык** – *яуызлыкта дан алыу* «прославиться в злости», *кайгы-этлек күрһәтеу* «подвергать горю и страданиям», *канлы йәш түктереу* «заставить лить кровавые слезы», *кеше үлтереу* «убивать людей», *ерзе канга батырыу* «затопить землю в крови», *кешегә тейеу* «обидеть человека», *кеше канын койоу* «проливать людскую кровь», *ерзә үлем сәсеу* «сеять на земле смерть», *илде талау* «грабить страну», *кан койоу* «проливать кровь», *халык байлыгын йәшереу* «прятать народное богатство» («*ил энйеһен йәшереу*, *ергә күмеп куймаҫка*») *кызга әсә буганды хурлау* «позорным именем клеймить женщину, родившую дочь», *кәмһетеу* «унижать», *балаһын һыуға ташлау* «бросить в воду дитя», *алдап-йолдау* «обманывать», *хәйләкәр булыу* «быть хитрым», *кан көсәу* «жаждать крови», *йәш түктереу* «заставить лить слезы», *кеше башына етеу* «довести человека до смерти, убить», *кан әсергә укталыу* «жаждать крови», *якшылыкка күз йомоу* «закрыть глаза на доброту», *кан койорға ынтылыу* «жаждать крови», *ата һүзен тотмау* «не прислушаться к совету отца», *яуызлыкка ыклау* «призывать ко злу», *якшылыкты ташлау* «уйти от доброты», *дейеүзәрзе дуҫ итеу* «быть на стороне дивов», *кешеләрзе хур итеу* «позорить людей», *яуызлыкты ат итеу*

«быть на стороне зла», *йөрәкте таш итеү* «окаменеть сердцем», *ата йөзөн ят итеү* «стать чужим отцу», *әсә һөтөн ыу итеү* «принять материнское молоко за яд», *дейеүзәргә буй биреү*, *дейеүзәргә алданыу* «поддаться соблазну дивов», *кеше каны түктереү* «лить людскую кровь», *һүззә тормау* «не держать слово», *яуызга каршы бармау* «не бороться против зла», *якшылыкты тиңһенмәү* «не признавать доброту», *кешеләрзе ишһенмәү* «не признавать людей» и т. д.

Таким образом, опираясь на эпос “Урал-батыр”, можно охарактеризовать поведение народа относительно ценностных ориентиров, оценивая его мотивы и результаты в категориях добра и зла, исследовать его нравственную жизнь с точки зрения ее соответствия моральным нормам традиционного общества. Самое главное, на наш взгляд, на материале фольклорного текста можно описать зафиксированную в нем народную «этику» через его отображение в языке.

Изучение эпоса «Урал-батыр» в школе будет способствовать формированию у обучающихся представлений о роли языка в жизни общества, приобщит их к ценностям национальной культуры, содействует формированию навыков комплексного филологического анализа фольклорного произведения, нахождения в нем явной и скрытой подтекстовой информации, умения учитывать историко-культурный контекст бытования жанра башкирского эпического кубаира и т.д.

Неоценима роль эпоса «Урал-батыр» в формировании национальной языковой личности через заложенные в эпосе видение мира, менталитет, отношение к природе, к себе самому, людям и т. п.

### Литература

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
2. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Путь к очевидности. М., 1993. С.134-289.
3. Кыштымова, И.М. Психосемиотика креативности. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 2008. 579 с.
4. Уфимцева Н.В. Культура и проблема заимствования// Встречи этнических культур в зеркале языка: (в сопоставительном лингвокультурном аспекте). М.: «Наука», 2002. С. 152-170.
5. Хомяков А.С. О старом и новом// Хомяков А.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1994. С.456-470.

© Бухарова Г.Х., 2023

## **МОТИВ ТОЛКОВАНИЯ СНА В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (НА ОСНОВЕ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ МАТЕРИАЛОВ**

### **БАШКОРТ ФОЛЬКЛОРЫНДА «ТӨШ ЮРАУ» МОТИВЫ (ЭКСПЕДИЦИЯ МАТЕРИАЛДАРЫ НИГЕЗЕНДӘ)**

**Аннотация.** В статье рассматривается мотив толкования сна и связанные с ним запреты башкир. Материалы для статьи были собраны автором во время фольклорных экспедиций с 1998-2018 гг. в районах Республики Башкортостан и за ее пределами.

**Ключевые слова:** башкирский фольклор, традиции, жанры, мотив сна, толкования, запреты.

Башкорт эзәбиәтендә, бигерәктә фольклор жанрҙарында: әкиәт, эпос, кисса, легендаларҙа «төш күреү» мотивын йыш осратырға мөмкин. Күпселектә «төш күреү» әсәрҙә сюжетты үстөрөү ысулы, йәки йәшерен тел, символ аша әсәрҙең фекерен асыу өсөн кулланыла.

«Хәзерге башкорт теленең аңлатмалы һүзлегендә «юрау» һүзе – ниндәйҙер билдә, хәрәфәт буйынса алда ни булырын фаразлап әйтеү, тип аңлатыла [Хәзерге.., 2004: 512].

Төштә күренгән һәр әйбер ниндәйҙер мәғәнәле символ булып тора, йәки ишкәртеү ролен үтәй. Төш юрауҙар тәжрибәһе быуындан-быуынға күсә килеп һынамыш, ырым, инаныстарҙың үзенсәлекле бер төркөмө буларак, телмәр һәм язма формала һаҡлана. Халыҡ тәжрибәһендә төш – хужаны алдан ишкәртеп, курсалаусы йә әшкәртеүсә сығанаҡ, белем рәүешле лә ул һәм төпкөл үҙәк хәрәкәтенә бәйле. Төш юрауҙар – мөкәл, әйтемдәр кеүек үк, кыска формала әйтәлеп аңлатылһалар за, зур мәғлүмәттең кыска формаһы булып торалар.

Башкорт ғалимдарынан төш юрау мотивы хақында Н.Ә. Хөббөтдинова [Хөббөтдинова, 2010:1080-1082], Г.В. Юлдыбаева [Юлдыбаева, 2013:199–201] А.Ф. Сирбаевтар [Сирбаев, 1995: 132–137], һ.б. яҙылар. Шулай уҡ, яҙыусы Г.М. Якупованың «Төш юрау китабы» [Якупова, 1997] был мәсьәләгә бер ни тиклем асыҡлыҡ индерә.

Башка төрки милләттәрҙең һәм рус фольклористика фәнендә иһә, төш юрауға бәйле хезмәттәр бихисап (мәсәлән: А.А. Лазарева [Лазарева, 2018], О.Б. Христофорова [Христофорова, 1998] һ.б.), быға интернет селтәрәндә булған материалдар за дәлил булып тора.

Фольклор экспедициялары ваҡытында төш юрауға бәйле материалдар ифрат күп язылып алына. Был мөкәләбезҙә, без экспедициялар ваҡытында башкорт ауылдарында осраған материалдар менән таныштырыуға иғтибарҙы



йүнәлттек.

Тыйыгузар һымак, төш юрау белеме лә язмыш юлын һайлағанда, йәки хәл иткес вакиғалар алдынан мөһим билге роле уйнауы, дөрөс юл һайлауза ярзам итеүсә, серле йөкмәткеле буларак асык билдәле. Мәсәлән, информанттар аңлатыуынса, төштә янғын, ут, төтөн күреү – көйөү; ир бала күреү – шатлык буласағын белдерә.

Халкыбызза һәр кем төшөн үзенсә аңлай, юрай, әммә күршеһенә, йәки берәй туғанына һөйләп юратыу күренештәре лә бар. Шулай ук, һәр ауылда тиерлек төштә якшы юрай белгән бер төш юраусы кеше булған, әле лә юраусылар бар. Махсус төш юраусылар, һынсылар борон Сыңғызхандың, Ақһак Тимерзең, Аттиланың баш ярзамсылары булыуын тарихтан беләбез.

Сығанактарға мәрәжәғәт иткәндә, «Бузьегет» киссаһында ла, «Киссаи Йософ» поэмаһындағы кеүек, Бузьегет төшөндә Бағдад калаһы батшаһының кызы Шәхризаман исемле кыззы күреп ғашик була. Төш әсәрзең сюжетын дауам иттерә, герой кыззы эзләп сығып китә, кыззың да уны төшөндә күреүе тасуирлана [Башкорт., 1981:256–257]. Бында язмыш билгеһе, Аллаһы Тәғәләһең ишараһы, хикмәт, серлелек бар.

Әкиәт жанрына килгәндә «Таззың төшө», «Төш юраусылар» тигән исемле әкиәттәр әһәмиәтле. «Төш юраусылар» әкиәтендә төш юраусы малайға һәм батшаның, карсыктың күргән төштәренә бәйлә сюжеттар артабан үстерелә. Шундай ук сюжет тибында себер татарзанының «Мальчик гадатель снов», казактарза «Череп», үзбәктәрзә «Бедный гадалщик» кеүек әкиәттәр бар. «Таззың төшө» әкиәтендә Таз төш күрә, уны туғандарына һөйләргә теләмәй, шуның өсөн өйөнән кыуыла, батшаға һөйләргә теләмәгәнә өсөн төрмәгә эләгә, шулай әкиәт сюжеты артабан үстерелә [Башкорт., 1976: 198–200]. Легенда-риүәйәттәр сюжеттарында ла төш күреү, юрау мотивы мөһим роль уйнай. Ауылдар барлыкка килеүе, легендар шәхестәр тормошоноң артабанғы язмышы хәл ителеүен серле төш әшкәртә. Мәсәлән, информатор һөйләүенсә, Табаскы ауылы урынында, бер юлсы йоклағанда төшөндә ошо ергә төрлө коштарзың (турғай, кыр казы, өйрәктәр һ.б.) төшөүен күрә һәм бында ауыл буласак, төрлө милләт кешеләре йәшәйәсәк, тип юрай (2007 йылда Аскын р-ны Табаскы ауылынан Әхмәтнурова Туктабикә Хәснияр кызынан (1935 й.). Бындай миҫал, безгә 2004 йылда Әлшәй районының Ғәйниямак ауылында ла осрағайны.

Төштә киләсәк язмышты алдан күреү – күп билдәле шәхестәр тормошона хас. Салауат Юлаевка бәйлә риүәйәттә, Салауат бала сағында төш күрә, унда уға Аллаһы Тәғәлә тарафынан киләсәктә нимә эшләргә кәрәклегә бойорола һәм ул үзен ниндәй язмыш көткәнлеген алдан белгәнлегә хақында һөйләнелә (Ғайсин Фәсхетдин Сәмсетдин улынан (1935 й., Салауат р-ны Мөсәт ауылы). Шуға ла, халык араһында Салауат үзенең язмышын алдан белгән, тигән фекер йәшәй.

Халыкта һәр кем төшөн үзенсә юрай, улар араһында уртаҡ һынамыштар за, тыйыузар за күп. Төш – тик бер кешенең ишараһы, төш – ижад, һәм дә фәрештәләрҙең хәстәрләүе лә. Төштәрҙе аңлаган, күнеле менән изге булған кеше уларҙы яҡшыға юрай, ә төштө аңламаған, кара йөрәкле эзәм насарға юрауы ихтимал. Шуға ла, «Төш күрһәң, иң элек изгегә булһын, тип юрарға кәрәк, тигән кағизә бар. Сит кешегә һөйләргә ярамай, насарға юрауы ихтимал», «Төш күрһәң, төндө һөйләргә ярамай», «Төш күрһәң – «хәйерлегә булһын», – тип бер ваҡытта ла әйтмәгез, ул хәйер кәтөп тик торор. Шатлыкка, кыуаныска булһын, тип әйтегез», – тигән ышаныузар кин таралған.

Дини караш буйынса, төш – ул пәйғәмбәрҙәрҙән калған ғилемдән дүртөнсө өлөшө һанала. Төштәр өс төрлөгә бүленеп йөрөтөлә: изге төштәр, шайтандан һаташыу һәм көндөз кеше менән булған хәл-вакифаларҙың һүрәтләнеше. Ислам мәҙәниәтендә Мөхәммәд ибн Сириндән (655-732 й.й.) төш юрау китабы кин билдәле [Ибн Сирин, 2005]. Безҙең башкорт фольклорында бөгөнгө көндө булған кайһы бер төш юрау алымдары фәкәт шул китаптан килеп ингән булырға тейеш, тип фаразлай алабыҙ. Сөнки, башкорт халкы мең йылдан да артыҡ ислам динен тотоп йәшәү дәүерендә, күпселеге тормош-көнкүрешендә һәр ваҡыт ислам дине кушыуы буйынса, йәғни Көрһән китабына һәм Мөхәммәд пәйғәмбәр ғәләйһис-сәләм тормошона бәйлә хәзистәргә таянып йәшәгән. Мөхәммәд ибн Сирин китабы, фәкәт Мөхәммәд пәйғәмбәребез төштәрҙе һисек аңлатқан, шул заманда йәшәгән сәхәбәләр ысынбарлыкта һиндәй төш күргән, улар һуңынан һисек юралыу, тормошқа ашыу тарихына һигезләһенеп язылған. Шуға ла, күпселек төш юрауҙарыбыҙ ислам дине, йәғни Көрһән һәм хәзистәргә бәйлә юралған. Мәсәләһ, халыҡ араһында әле лә ғәрәп графикаһында язылған төш юрау китаптары, уның өлөштәре оһрап тора.

Хәзәрге ваҡытта, фольклор экспедицияларында, халыктан язып алынған төш юрау кағизәләре ифрат кызыклы һәм бер ни тиклем уртаҡ юрау традицияларын күзалларға ярҙам итә. Мәсәләһ, 2003 йылда Кәримова Мәрғизә Сазик кызы (1925 й., Йылайыр р-ның Матрай ауылынан) төш юрау һақында уға олатаһы әйтеп калдырғандарҙы хәтерләһе: «Хәзәрге заман кешеләре төш юрай белмәс. Күрһең Сабирйән керһә – «Хозай сабыр бул!» – ти икән. Һөйөндөк ағайыңды күрһәң – һөйөнөрһөң. Кыуандык ағайыңды күрһәң – кыуанырһың, тине. Төш һөйләр кешәң булмаһа аккан һыуға һөйлә, һыу һинәң төшөндө юрар, тип әйтә ине», – тине. Бында һүз мәғәнәһенә, шулай ук өһ-ауаз символикаһына таянып юрау ижады күренә. Төш юрау – катмарлы, үзенсәлекле ижад, ул оло акыл, һизгерлек һәм вакиға, билгеләргә кушып ғәмәл итеү, һәр кем уны башкара ла алмаған.

2003 йылда Алсынов Камил Әғзәм улы (1927 й., Йылайыр р-ны Кашкар ауылынан): «Төштө тик төшкә саҡлы ғына бик акыллы, әскерһез, асык йөзлө, салт кешегә генә һөйләргә була. Шундай кеше тапмаһаң аккан һыуға, янып яткан утка, усаҡка һөйләргә кәрәк», – ти. Ихлас, таза кешенең уйы ла яҡшы булғанлыктан, ул бары тик изгегә юраясағына ышаныуҙан шулай тигәндәр. Шулай ук, бында таза һыу, ут символы сағыла, тимәк һыу

ағып, ә ут янып төтөнө таралып юкка сыкканлыктан, төштөң дә ауыры, насары юғаласак тигән фекер үткәрелә. Вакыт һәм стихияның үзмәғәнәле бәйләнеше, якынлык уртаклығы бар.

«Алама төш күрһән, тышка сығып һөйләргә, ел алып китһән, тип», – тине Шайдуллин Ләзим Андаржан улы (1932 й.), 2005 йылда Яңауыл р-ны Вояды ауылынан). Бында елгә һөйләү, тимәк күнелдә ауыр уй, шом калмағына ышаныу, елдең таратып алып китеүе, анык юлы булмай, яман төштө юк итеүенә бәйләү сағыла.

Күп вакыт реаль донъя һәм төштәге күренеш менән параллель үткәрелә. «Төштә кара ер һөрөү һәйбәт түгел, бура, иске өй кутарзы икән – эшәке. Ай, кояш күрһән – никах, ризык күрһән – һәйбәт», - тине информант (2004 йылда, Ситдикова Вәсилә (1911 й.), Тәтешле р-ның Түбәнге Козаш ауылынан). Бында кара ер – үсемлек юк, буш, тимәк ризык юк, тип аңлашыла һәм кәбер тупрағы буларак та күзаллана. Донъялыктағы ыңғай күренеш төштә лә якшылыкка, шатлыкка юрала.

Төш менән идара итеү зә мөмкин. 2005 йылда Һабанғолова Ишбикә Сәғит кызы (1930 й., Һамар өлкәһе Больше-Чернигов р-ны Ырғыз ауылынан) әсәһе хақында: «Әсәйем **төшлөк куя** ине. Берәй кешенең берәй кеме озак кайтмаһа – шул кешенең әйберен алып киләләр. Шуға укып, баш астына һалып йоклай. Төш күрһә, үзенсә юрай. Бер-ике булмаһа, өсөнсөгә һала ине», – тип һөйләнә. Шулай ук, халыкта изге төш күрер, киләсәкте белер өсөн мендәр астына Көрһән китабы һалып йокларға кәрәк, тигән ышаныу за йәшәй.

Элек тә, хәзерге заманда ла башкорттар араһында, 2 рәкәғәт нәфел намазы – «Истихара»нан һуң күргән төштә лә юрау таралған. Мәсәлән, кешенең ниндәйзер мәсьәләһе бар икән, эшен нисек хәл итергә белмәһә, ул кис, йокларға ятыр алдынан шул намазды укып, Аллаһ Тәғәләнен ярзам һорай. Намаззан һуң бер кем менән дә һөйләшмәй, ятып йоклай. Төшөндә ак, якты төстәр күрһә – тимәк барыһы ла якшы буласак, ә кара, караңғы төстәр күрһә – был эшкә тотонмаһа икәнлеген аңлай. Яуап булмаһа, йәғни төш шул ук төндә кермәһә, был намазды ете кис укырға мөмкин.

Пәйғәмбәрзәргә, көслә акыл әйәләре рухтарына мөрәжәғәт итеү зә булған. «Изгегә булһын, хәйерлегә булһын. Йософ пәйғәмбәр изгегә юраһын» – тип әйтәбез, тине шул ук Һамар өлкәһе Большечернигов районының Дингезбай ауылынан Йомағәлиева Миңлекамал Йәзит кызы (1933 й.). «Йософ пәйғәмбәрзәң изге төшө булһын, уны Якуп пәйғәмбәр изгегә юраһын!» – тип әйтәбез», – тине Мусина Зәйтүнә Әбхәлим кызы (1924 й., Һамар өлкәһе Глушицкий р-ны Ташбулат ауылынан).

Дин тарихынан билдәле булыуынса, Аллаһ Тәғәлә һәр пәйғәмбәргә ниндәйзер үзенсәлек, эш, һәләт биргән. Йософ пәйғәмбәр иһә, төш юраусы буларак билдәле булған. Шунлыктан, халык аңында Йософ образы төш юраусы изге кеше, ә Якуп – Йософтың атаһы һәм пәйғәмбәр буларак, уның да төш юрауға ниндәйзер тәьсире, белеме барлығына ышаныс сағыла.

Халык араһында йыш осраған бер үк юраузар за бихисап, мәсәлән: «Төштә ит ашаһаң, сей ит күрһән – ул ауырыу. Һуған күрһән – ауырыу тейә»,

– тине 2002 йылда Абдуллина Фәүзиә Дилмөхәмәт кызы (1929 й., Дыуан р-ны Каракүл ауылынан). Ислам дине буйынса үлөкһә, сей ит ашау тыйылған, ә һуған әсеһе – төшкә әсе язмыш билгеһе булып керә.

Тормош-көнкүрештәге күренештәргә бермә-бер бәйле вакифалар символикаһы ла әһәмиәтле төш юрауза. «Балык күрһәң – байлыкка (сөнки иң түлле йән әйәһе балык һанала). Тулған айзы күрһәң – шатлык. Ауырлы катын ай күрһә – шатлык. Мал күрһәң – байлык. Төштә актан кейенһәң – шатлык, каранан кейенһәң – кайғы», – тине 2006 йылда Касимова Орқоя Шәрәфәй кызы (1932 й., Борай р-ны Иске Бикмәт ауылынан).

«Төштә кып-кызыл еләк күрһәң – һөйөнәң. Шоморт (муйыл), карағат күрһәң – куркып тораң» – тине Миндиярова Мәймүнә Фәттәхетдин кызы (1941 й., Борай р-ны Иске Тукран ауылынан). Был юрауза төс символикаһы күз унында тотола. Төштә кызыл төс – кыстау, тиз арала була торған хәлдә аңлата. Бында карағат менән муйылдың кара төштә, тимәк караңғылык, кайғы төсә булыуынан сығып юралған.

«Төштә кешегә һөйләргә ярамай. Кисен һөйләргә ярамай. Һинә һөйләмәйем – мөрийәгә һөйләйем», – тип әйтәләр. Мөрийәгә һөйләү – ул төтөн сығып китеп юкка сыға, кайғы-хәсрәт тарала, тигән уйзан, ышаныузан сығып әйтелә. «Кара әйбер күрһәң – кайғы. Утын күрһәң – юл төшө. Акты күрһәң – шатлык. Эшләнеп бөтмәгән йорт күрһәң – мәйет», – ти Ғилмияров Рәиф Вәспикарам улы (1928 й., Борай р-ны Кәшкәләү ауылынан). Ә төштәге бура – кәберзе искәртә.

«Төштә кешегә һөйләргә ярамай, әтәскә сығып һөйлә, тип әйтә торған ине әней. Төш энә тошо кеүек кенә, кайһы якка китәһең, шул якка ауа. Үлгән кешене күрһәң – мал керә; қаз күрһәң – кейәү; галуш кейһәң – кейәүгә сығаң; төштә балык тоһаң – көн бозола; төштә бала һөйһәң – шатлык була», – тип аңлатты Мостафина Фәнүзә Хәмит кызы (1936 й., Борай р-ны Карағош ауылынан).

«Кызыл әйбер күрһәң – кыстау була. Куркыныс төштәргә хәйер бирер кәрәк. Төштә этте, йыланды күрһәң – дошман», – ти Ғәйнуллина Зәңфирә Зыя кызы (1932 й., Борай р-ны Меңне ауылы).

«Төштә борсак күрһәң – күз йәше; вак бөжәктәр күрһәң – кеше һүзе; ашлык күрһәң – байлык, ризык; үгез күрһәң – якшы ир кеше, йомортка күрһәң – һәйбәт түгел; ак, йәшел төс, иркен ялан күрһәң – һәйбәт була; һары кейем – һасар», – тине Зәңгирова Хәтимә Гәрәйшә кызы (1937 й., Аскын р-ны Гөмбә ауылынан). «Төштә ай күрһәң ир бала тыуыр. Тыуар баланы планета итеп күрһәң – иманлы бала тыуа», – ти Зарипова Мәхмүзә Мәхиән кызы (1931 й., Аскын р-ны, Әмир ауылынан).

«Кеше төшөндә аяк кейемен юғалта – парын юғалта», «7, 13 көндө күргән төштә бер кемгә лә һөйләргә ярамай», – ти Мөслимова Фәйзиә Ғилемхан кызы (1939 й., Аскын р-ны Кашка ауылынан). Бында һандар символы, так һандарзың магик көсә барлығына ышаныу, боронғо караш сағыла.

«Төштә һыйыр күрһәң – сир була; күк ат – Ғазраил фәрештә; кара ат – көйөгөрәк була; қаз, қаз бәпкәһен күрһәң – кейәүгә сығаң; олорак қаз тоһаң

– олорак кешегә кейәүгә сыған», – ти Риянова Фәһимия Закир кызы (1926 й., Аскын р-ны Билгеш ауылынан). Бындай миҫалдарзы күп килтерергә мөмкин.

Халыкта бер үк төштәр төрлөсә юралуы, бер үк әйберзәргә әллә нисә төрлө аңлатма булыуы ихтимал. Шулай итеп, тормош-көнкүрештә төш кеше өсөн ғәзәти һәм шул ук вақытта серле күренеш булып кала килә. Сөнки, ул һәр кешенәң үз юрау ижадына бәйлә, әммә типологик юраулар за бар.

Шулай итеп, күреүебезсә, башкорт халык ижадында төш юрау ғилемә үзе зур бер катламды тәшкил итеп тора. Унда мәжүси осор һәм айырыуса, ислам дине караштары тәшкил итә. Шулай ук, төш юрауза һан, төс, вақыт категориялары зур урын алған һәм төрлө символдарзың киң сағылышын күрәбез. Шуға ла, был өлкә киләсәктә ғилми яктан мотлак системалы рәүештә өйрәнелергә тейеш.

#### Әзәбиәт

1. Хәзерге башкорт теленәң аңлатмалы һүзлегә (Рәсәй Фәндәр Академияһы. Өфө фәнни ғилми үзәгенәң Тарих, тел һәм әзәбиәт институты). – Өфө, 2004. – 528 б.

2. Башкорт халык ижады: Әкиәттәр. 2-се китап. / Төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә. Харисов; Аңлатм. Л. Бараг, М.Х. Минһажетдинов. – Өфө: Башк. китап нәшр. – 1976. – №34. – Б. 198-200.

3. Башкорт халык ижады: Эпос, өсөнсө китап. / Баш һүз авторы, төз. Н.Т.Зарипов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1981. – 344 б.

4. Большой тафсир снов Ибн Сирина. Пер.с арабского, французского. – 2-е изд., испр. – М.: Издательский дом «Ансар», 2005. – 992 с.

5. Лазарева А.А. Символика сновидений в народной культуре: фольклорные модели и личные нарративы. Автореферат дисс. на соиск. ученой степени к.ф.н. – М., 2018. – 27 с.

6. Сирбаев А.Ф. Кол Ғәлизең «Киссаи Йософ» поэмаһында «төш күреү» мотивы // Башкорт фольклоры: тикшеренеүзәр һәм материалдар. – Өфө, 1995. – Б. 132-137.

7. Христофорова О.Б. Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах / Чтение по истории и теории культуры. Вып. 25. – М.: РГГУ, 1998.

8. Хуббитдинова Н.А. Идеино-эстетические функции фольклорного мотива «сна» в средневековой поэме «Кисса-и Йусуф» Кул Гали // Вестник Башкирского университета. Т. 15. – № 3(1). – Уфа, 2010. – С. 1080-1082.

9. Юлдыбаева Г.В. Мотив сна в современном башкирском фольклоре // Актуальные проблемы общего и регионального языкознания. Материалы третьей Международной конференции, посвященной юбилею профессора кафедры общего языкознания БГПУ им. М. Акмуллы Т.М. Гарипова. Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы. – Уфа, 2013. – С. 199-201.

10. Якупова Г. Төш юрау китабы. – Өфө, 1997. – 95 б.

©Гайсина Ф.Ф., 2023

**УДК 372.8**

**Галиева А.А.,**

*учитель начальных классов,  
МБОУ СОШ с. Исмаилово,  
Дюртюлинский район, Россия.*

**РЕАЛИЗАЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО КОМПОНЕНТА В СФЕРЕ  
ОБРАЗОВАНИЯ**

**Аннотация.** В статье речь идет о значимости использования фольклора в воспитании детей в образовательных организациях. По мнению автора, народные пословицы, загадки, сказки, легенды, мифы, подвижные игры, песенное, танцевальное и декоративно-прикладное творчество и др. можно отнести к средствам формирования этнокультуры у детей. Проводится идея о том, что нельзя терять хрупкие нити, связывающие современное поколение детей с национальными культурными традициями предков, а также отмечается важность укрепления и развития этих традиций.

**Abstract.** The article talks about the importance of using folklore in raising children in educational organizations. According to the author, folk proverbs, riddles, fairy tales, legends, myths, outdoor games, song, dance and arts and crafts, etc. can be considered a means of developing ethnoculture in children. The idea is that we must not lose the fragile threads that connect the modern generation of children with the national cultural traditions of their ancestors, the importance of strengthening and developing them, supporting each other in order to feel more confident in the future.

**Ключевые слова:** этнопедагогика, фольклор, сказки, пословицы, игры, воспитание, компонент, дети, учащиеся, обучение.

**Key words:** ethnopedagogy, folklore, fairy tales, proverbs, games, education, component, children, students, education.

В последние годы современные умы бьются над созданием перечня мировоззренческих ценностей, цельной системы воспитания нравственности у детей, ибо не может быть ни прочной семьи, ни сильного государства, если люди развращены. Между тем огромный фундамент основ становления личности уже заложен много веков назад нашими предыдущими поколениями.

Основной целью обучения в школе является овладение учащимися коммуникативными навыками во всех видах учебной деятельности, а также развитие личностных качеств школьников. Цель обучения раскрывается в единстве взаимосвязанных компонентов: воспитательного, образовательного, развивающего и практического.

Воспитательный компонент предусматривает создание у школьников положительных отношений к родному языку, к культурам народов, проживающих в нашей стране, уважительное отношение к национальным традициям и обычаям.

Соприкосновение с культурными традициями разных народов формирует у ребят представление о многообразии мира и воспитывает при этом такие качества, как открытость и толерантность.

Познание нашей Родины всегда начинается с близкого каждому из нас с познания родного края – города или села, своего района, области или республики.

В своей работе, я, как учитель, уделяю время изучению природы родного края, хозяйства, культуры башкирского народа. За многолетний педагогический труд был собран большой материал, который использую на уроке, во внеклассных и внешкольных мероприятиях. Викторины, экскурсии в районный музей, сочинения о своём селе и т.д.

Необходимость воспитания этнокультуры с детских лет обуславливается по мнению народа тем, что «Что птенец получает в гнезде, с тем и вылетает из него». К средствам формирования этнокультуры можно отнести пословицы, загадки, сказки, легенды, мифы, национальные подвижные игры, песенное, танцевальное и декоративно-прикладное народное творчество, традиции строительства жилища, особенности национальных костюмов, головных уборов, обуви, украшений, особенности образования имен и фамилий. Очень интересны и познавательны мифы наших предков. Сопоставление мифологии разных народов приводит к твердому убеждению, что некогда мы были едины, представляли один народ. На какие вопросы можно получить ответ, если внимательно изучить мифологию? Почему надо беречь природу?

Почему в качестве символа домашнего благополучия многие народы дарят фигурки уток, лебедей? Почему необходимо бережно относиться к хлебу, почему хлеб – всему голова? Большую роль в формировании этнокультуры играют сказки. Они показывают детям, что все народы ценят одинаковые нравственные качества личности. Работа по приобщению детей к истокам национальной культуры интересна детям, родителям и педагогам. Она помогает по-новому взглянуть на нашу жизнь.

Центральным звеном краеведческой работы в школе является кабинет-музей детского писателя драматурга Мусифуллина М.Г. В музее учащимися и педагогами школы реконструировано внутреннее убранство дома крестьянина конца XIX – начало XX века, здесь собраны предметы быта, одежда, украшения. Музей является и образовательной средой и местом встреч учащихся с живыми носителями культуры – со старожилами села.

Этнокультурное образование неразрывно связано с декоративно-прикладным творчеством и учит ценить традиции и историю родных мест, уважать быт, культуру и труд людей. Эти занятия формируют у ребёнка эстетическое восприятие мира, передаёт им представления данного народа о красоте, добре, зле.

С давних времён декоративно-прикладное творчество создавалось в домашних условиях. Женщины ткали полотно, шили одежду, вязали, вышивали. За эти годы человечество собирало по крупицам опыт искусных мастеров, передавая и совершенствуя его из поколения к поколению. Интерес к отдельным ремёслам то ослабевал, то вновь возрастал. Немало появилось новых ремёсел, а некоторые забылись навсегда.

В последние годы увлечение различными видами декоративно-прикладного искусства переживает второе рождение, так как созданные своими руками вещи приносят в дом не только красоту, но и приятную атмосферу. На занятиях кружка «Тирмэкэй» дети изготавливают украшения из бисера, куклы-оберёги.

Но всё же есть то истинное и вечное, что было и будет всегда.

В завершении хотелось бы отметить, что проблема этнокультурного воспитания всегда актуальна. Нельзя терять те «хрупкие» нити, которые связывают нас с нашими корнями, с национальными культурными

традициями наших предков, важно их укреплять и развивать, поддерживая друг друга, чтобы увереннее чувствовать себя в современном, быстроизменяющемся мире, предъявляющему новому поколению более высокие требования.

©Галиева А.А., 2023.

УДК 008: 793

*Галяутдинова Р.Р.,  
учитель башкирского языка и литературы,  
Закирова Г.У.,  
учитель башкирского языка и литературы,  
МБОУ СОШ с. Исмаилово,  
Дюртюлинский район, Россия*

## РОЛЬ ЭТНОПЕДАГОГИКИ В ОБУЧЕНИИ И ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ

**Аннотация.** Основной целью этнопедагогика является изучение процесса социального взаимодействия и общественно-народного воздействия, в ходе которого воспитывается, развивается личность, усваивающая социальные нормы, ценности, опыт, собирает и систематизирует народные знания о воспитании и обучении детей, всю народную мудрость, отраженную в сказках, сказаниях (нартский эпос), песнях, укладе жизни, загадках, пословицах, в семейном и общинном укладе жизни, быте, традициях. Т.е. во всем, что окружает наших детей и нас. В статье сделана попытка осмысления роли этнопедагогика в обучении и воспитании детей.

**Abstract.** The main goal of ethnopedagogy is to study the process of social interaction and social-folk influence, during which a personality is brought up, develops, assimilates social norms, values, experience, collects and systematizes folk knowledge about the upbringing and education of children, all folk wisdom reflected in fairy tales and tales (Nart epic), songs, way of life, riddles, proverbs, in family and community way of life, everyday life, traditions. Those. in everything that surrounds our children and us. The article makes an attempt to understand the role of ethnopedagogy in the teaching and upbringing of children.

**Ключевые слова:** Этнопедагогика, обучение, воспитание, дети, педагог, этнические традиции, фольклор

**Key words:** Ethnopedagogy, training, education, children, teacher, ethnic traditions, folklore

Роль и функции фольклора применительно к обучению и воспитанию детей огромны и очень значимы. Можно выделить следующие разделы этнопедагогика:

1. Основные педагогические понятия народа.
2. Статус ребенка как субъекта воспитания (нет чужих детей).
3. Функции воспитания (подготовка к труду, формирования нравственных черт характера, развития ума, забота о здоровье, привития любви к прекрасному).
4. Факторы воспитания (природа, труд, быт, обычай, родное слово).
5. Методы воспитания.
6. Средства воспитания (нартский эпос сказания, сказки, пословицы).



## 7. Народное воспитание (родители, старшие, педагоги).

Педагог, обеспечивая национальное воспитание, формирует национальное самосознание ребенка путем обучения родному языку, путем ознакомления с обычаями, традициями, ценностными ориентациями народа.

Во все времена у наших народов основной целью воспитания являлась забота о сохранении, укреплении и развитии добрых народных обычаев и традиций, забота о передаче подрастающим поколениям житейского, духовного, педагогического опыта, накопленного предыдущими поколениями. Сила народной педагогики в человеческом, добром, гуманном подходе к личности воспитуемого и требовании с его стороны взаимного человеколюбивого отношения к окружающим.

Вся жизнь адыгов строилась на нормах ХАБЗЭ. В основе этого «обычного права» неповторимая народная педагогика. В которой сплелись духовное и физическое воспитание. Все в этих нормах сплелось настолько тесно, что отделить одно от другого невозможно. Насколько она мудрая и всеохватывающая система, в которой надо родиться, жить и умереть, чтобы понять ее до конца.

Если взять нравственное воспитание ребенка – никто не мог оскорбить ребенка, запрещалось физическое наказание ребенка. И, несмотря на это, вырастали достойные люди.

Нормы ХАБЗЭ включают в себе все направление воспитания: нравственное, физическое (уделялось особое внимание), духовное. Формирование морали с малых лет (воспитание девочек и мальчиков отдельно), кодекса чести, патриотизма, трудолюбия. Все эти нормы и направления являются неотъемлемой частью современной педагогики.

Национальное самосознание или этническая идентичность, как осознание своей принадлежности к определенному этносу, формируется у человека в первые годы жизни. Именно этот период является определяющим в становлении основ характера и выработке норм поведения, во многом зависящих от социального окружения.

Одним из важнейших факторов является формирование этнических традиций в окружающем социуме.

Ребенок с первых дней жизни видит рядом бабушек, маму, папу, дедушек. И каждый из них вносит свою лепту в воспитании. Ребенок чувствует не только опеку, но и контроль, ответственность, у него формируется чувство долга, любовь к семье и ответственность не только за младшее поколение, но и за старшее в будущем. Видя отношение родителей к своим родителям, он перенимает их модель поведения.

Не зря сказано: «ВСЕ НОВОЕ – ЭТО ХОРОШО ЗАБЫТОЕ СТАРОЕ».

Для того чтобы воспитать достойных, здоровых граждан, чтобы человеку оставаться человеком, ему необходимо помнить о своих корнях. Недаром в старину дети знали своих родственников до седьмого поколения. Внимательность к своим родственникам, почтение к старшим – это корень дисциплины и поведения ребенка, что является важным критерием нынешнего поколения.

## Литература

1. Этнопедагогика. URL: // <http://ru.wikipedia.org/wiki/>
2. Нездемковская Г. В. Становление этнопедагогики как отрасли знания // Семья в России. 2008. № 2.

© Галяутдинова Р.Р., Закирова Г.У., 2023

УДК 39.78

*Гильманов М.А.,  
Руководитель АНО «Урал», спец., РЦНТ,  
г. Уфа, Россия*

### ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ШКОЛЫ МОЛОДЫХ СЭСЭНОВ (СКАЗИТЕЛЕЙ) В ГБОУ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЛИЦЕЙ-ИНТЕРНАТ ИМЕНИ ТИМЕРА ЮСУПОВА: ОПЫТ РАБОТЫ

**Аннотация.** Пропаганда сказительского искусства среди подрастающего поколения является одним из главных задач в нашей республике. В статье дается обзор деятельности Школы молодых сказителей в ГБОУ «Республиканский лицей-интернат имени Тимера Юсупова» и результаты работы школы. В реализации данной деятельности важную роль играет тесное сотрудничество с научными центрами, общественными организациями и образовательными учреждениями.

**Abstract.** The promotion of storytelling art among the younger generation is one of the main tasks in our republic. The article provides a description of the activities of the Young Storytellers School of the State-budgetary Educational Institution Republican Boarding Lyceum named after Timur Yusupov and the results of the school's work. Close cooperation with research centers, public organizations and educational institutions plays an important role in the implementation of this activity.

**Ключевые слова:** Урал батыр, эпос, воспитанники, сказители, кубаир, Школа молодых сэсэнгов.

**Key words:** Ural batyr, epic, students, storytellers, kubair, School of young saesengs.

В национальной культуре любого народа есть феноменальные явления. Одним из них и наиболее важным является народное творчество, которое с самого своего зарождения связано с историей народа, выражает его духовно-нравственные ценности, мечты и надежды.

Без фольклора невозможны создание и развитие профессионального национального искусства, национальной литературы, формирование национального самосознания. В фольклоре каждого народа отражается его философия, педагогические, эстетические и этические взгляды, содержатся знания об окружающем мире. С древних времен культура, история многих коренных народов обозначена устно-поэтическим творчеством, особо важную часть которого представляет феномен сказительства, связанный с его творцами-сэсэнгами, хаджи-нымахчи, бахши, манасчи, кайчи и т.д.

Народы Евразии сумели сохранить до сегодняшнего дня стержень сказительского искусства. Конечно это не то, что было семьдесят или сто лет тому назад, да и время изменилось, изменилось сознание и мировоззрение народов. Но те, которые сегодня сказывают эпосы своих народов, успели переять это духовное наследие от своих учителей – классических сказителей. И это дает уже многое. Эти народы должны попытаться

сохранить то, что имеют. Ведь народы Евразии и сегодня обладают огромным арсеналом сказительской традиции, и этом следует признать и следующее, что в ее сохранении немаловажную роль может сыграть и нынешнее поколение [Бакчиев, 2022:15].

Алтайский ученый Т.М. Садалова пишет, что сказительство – это язык общения с духами природы и героями сказаний, иногда сами герои ведут сказителей. Алтайские сказители – кайчи считались избранниками духов – хозяев гор Алтая и глубоко почитались в народе. Наиболее талантливых сказителей называют ээлу кайчи – сказитель, который мог контактировать с духом сказаний и в которого может вселиться этот дух и устами сказителя исполнить сказание [Бакчиев, 2022: 20]. Бурятский ученый Б.С. Дугаров подчеркивает, что сказитель должен был обладать безукоризненной памятью, чтобы без пропусков и искажений, как того требовала традиция, передавать огромные эпопеи, состоящие из тысячи стихов [Бакчиев, 2022: 76], а вот каракалпакский ученый С.Бахадырова в своих статьях отмечает, что сказительство – искусство волшебное, искусство народное. Искусство развития человечества измеряется целым рядом периодов. Начало начал – цивилизация древнего мира [Бакчиев, 2022: 125]. Известный мансчи, эпосовед, кыргызский ученый Т.А. Бакчиев пишет, что «сказитель-манасчи – это творитель, хранитель и исполнитель эпоса». Каждый, кто проявляет подлинный интерес к «Манасу» и сказительству, конечно же может стать манасчи, но не каждый манасчи может стать сказителем [Бакчиев, 2022]. По словам якутского ученого А.Е. Захарова, великие олунхусты от природы обладали исключительной памятью, остроумием, юмором, особенно те, которые носителями исторических и фольклорных знаний с детства, народной мудростью [Бакчиев, 2022: 331]. В свое время сэсэн удивляли своим искусством известного русского путешественника И.И. Лепехина [Лепехин, 1770]. Башкирский сказитель-сэсэн Р.А. Султангареева отмечает, что сэсэн у башкир – горячий патриот с масштабной мыслью, глубоко сопереживающий судьбе своего народа, его тревогам, он слуга своей страны – Иль, высказывая правду, несущий ценности справедливости и служения народу\*.

Таким образом, учитывая мнение выдающихся ученых эпосоведов тюркского мира, мы можем отметить, что у каждого народа (башкиры, кыргызы, шорцы, хакасы, монголы, каракалпаки, калмыки, буряты, алтайцы, тувинцы, якуты, узбеки и т.д.), у кого есть эпос, фундаментом народного творчества является сказительское искусство. Также нужно отметить, что наши сэсэн – сказители многими тысячелетиями сохранили священный аманат своих предков и смогли донести до нас. Сказитель – это хранитель и исполнитель эпоса, активный участник в пропаганде и распространении идей эпоса, основной из которых является свобода, независимость и единство народа. Сказитель участвует в воспитании патриотических чувств и национального духа общества. Сказитель способствует сохранению этноса

---

\* Из личного общения. – М.Г.

его традиционной культуры и национального языка. Сказитель хранитель народных знаний.

В учебных заведениях республики необходимо создавать научно-просветительские площадки – «Школы молодых сээнов (сказителей)». В таких лабораториях появляется возможность прививать любовь к народному творчеству, воспитывать патриотические чувства и развивать сказительское искусство. Школа молодых сээнов – необходимая модель для воспитания языка, коллективизма и сохранения наследия, заветов предков в современных условиях общеобразовательных школ. Только так мы можем сохранить свой родной язык, народное творчество.

«Школа молодых сээнов (сказителей)» – действенный инструмент для возрождения, популяризации сказительского искусства, укрепления памяти и развития словестного мастерства молодого поколения. Не изучая и не понимая башкирский фольклор, эпосы «Урал батыр», «Акбузат», «Заяткляк и Хыухылу», «Идукай и Мурадым» и др. невозможно представить о дальнейшем развитии и процветания родной культуры, языка, искусства, поэтому мы должны со школьной скамьи привить любовь к башкирским эпосам. Воспитанникам создавать условия и готовить для этого квалифицированных специалистов по изучению кубаиров.

Школа молодых сээнов (сказителей) «Урал» (Далее – Школа «Урал») на базе ГБОУ «Республиканский лицей-интернат имени Тимера Юсупова» начала свою деятельность с 2021 года. За этот период мы успели провести три йыйына: I Вечер молодых сказителей провели в Салаватском районе с. Лагерево, второе мероприятие прошло на базе ГБОУ РЛИ им.Т.Ю. Юсупова Дуванского района, третье мероприятие, также в Дуванском районе, с участием гостей из Республики Саха (Якутия), Школа Олонхо Верхневилюского района. В данном проекте юные воспитанники обмениваются своим опытом, знаниями, рассказывают отрывки из эпосов.

Воспитанники Школы «Урал» учатся устно рассказывать содержание эпоса по сюжетам, также для них проводится интеллектуальные игры по народному творчеству, по истории Башкортостана. Программа Школы делится на несколько этапов:

- разучивание горлового пения, башкирских народных танцев;
- разучивание народных песнь (озон көй);
- знакомство с содержанием, также рассказ наизусть эпоса «Урал батыр» и других кубаиров;
- знакомство с историей и культурой республики Башкортостан;
- разучивание играть на национальных музыкальных инструментах;

Знание народного творчества способствует всестороннему развитию личности. В Школе «Урал» воспитанники получают знания об окружающем мире, сведения о народном быте, утвари, одежде, народных праздниках, обычаях и обрядах своей малой родины. Одним из приоритетных направлений деятельности Школы «Урал» сохранение и возрождение традиционной народной культуры.

На сегодняшний день такие школы начали свою деятельность в 20 районах Республики Башкортостан. За такой маленький промежуток времени они сумели показать наше сказительское искусство зрителям и привить любовь к народному творчеству. Подобная деятельность способствует популяризации родного фольклора, активному приобщению молодого поколения к национальной самобытной культуре своего народа, развитию творческих способностей подрастающего поколения.

Анализируя деятельность нашей работы можно отметить, что многие ученики раскрылись, как юные сказители и проявили свою яркую индивидуальность, лидерские качества. Многие ученики освоили азы актерского мастерства и раскрыли в себе яркие прирождённые таланты, о наличии которых он, возможно, и не подозревал. Участники фольклорного коллектива приобщались к национальным традициям. Они глубже стали осознавать культурные традиции родного края, историю и обряды башкирского народа, что способствует формированию их национальной культуры.

С целью развития традиционной духовной культуры башкирского народа и народов РФ и стран СНГ с кураторами Вечера молодых сказителей и АНО «Урал» подписаны двухсторонние соглашения с Научно-исследовательским центром Башкирского фольклора БГПУ им. Мифтахетдина Акмуллы, НОК «Олонхо» при Главе Республики Саха (Якутия), Международной ассоциации «Эпосы народов мира», Клуба друзей ЮНЕСКО Республики Башкортостан, «Школа Олонхо» Верхневилуевского района Республики Саха (Якутия), также опорным двигателем являются Национальная академия «Манас» Республики Кыргызстан, Институт алтаистики имени С.С. Суразакова Республики Алтай и Центр сэсэнов при РЦНТ Республики Башкортостан.

Кураторами Вечера молодых сказителей составлена Дорожная карта по дальнейшей деятельности проекта. Впереди нас ждут научно-практические конференции по изучению народного творчества, выдающихся фольклористов, башкирских эпосов. Встречи с известными сказителями и фольклористами республики и стран СНГ, мастер классы, участие в республиканских, Всероссийских и Международных конкурсах среди сказителей, проведение Дни эпоса «Урал батыр».

Тесное сотрудничество с научными центрами, общественными организациями и образовательными учреждениями помогает нам дальше идти в ногу и реализовывать наши цели и задачи.

Сказители народных эпосов всегда являлись честью и совестью народа. Их безупречная служба своему народу и народному духу всегда ценилась. Самое главное – это служение своему родному народу!

#### **Литература**

1. Башкорт сэсэндэре/ Төз., башһүз. К.Мэргэн. – Өфө, 1953.
2. Башкорт халык ижады. Әкияттәр, риүәйәттәр, хәтирәләр, сэсэндәр ижады. – Төз., башһүз. Авторы Н.Т. Зарипов, Ә.М. Сөләймәнов. – Өфө, 1982. – 422 б.

3. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. — СПб., 1770. — 342 с.

4. Мухаметша Бурангулов – сэсэн, драматург, общественный деятель: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 130-летию со дня рождения Мухаметши Бурангулова. – Уфа, 2018. – 256 с.

5. Сәғитов М.М. Боронго башкорт кобайырзары. – Өфө, Баш. кит.нәшр., 1987. – 224 б.

6. Сэсэн аманаты. М.Буранғолов / Төз., башһүз авт. Б.С. Байымов. – Өфө, 1995. – 352 б.

7. Солтангәрәева Р.Ә. Башкорт сэсэн мәктәбе. – Өфө. Полиграфдизайн. 2012. – 292 б.

8. Сказители народов Евразии / Под общей редакцией Т.А. Бакчиева /Сост.: Т.А. Бакчиев и др. – Б.: Издательство «Турар», 2022. – 372 с. – (Серия ЕРІС).

©Гильманов М.А., 2023

**УДК 398.22**

**Григорьева В.Г.,**

*МБУ ДО «Амгинская ДШИ им. А.А. Черемных»,  
село Амга, Республика Саха (Якутия), Россия*

## **ОБ ОПЫТЕ РАБОТЫ ПО НОТИРОВАНИЮ ЭПИЧЕСКИХ ПЕСНОПЕНИЙ С АУДИОЗАПИСЕЙ АМГИНСКИХ ОЛОНХОСУТОВ**

**Аннотация.** В статье представлен многолетний опыт транскрипции эпических песнопений с аудиозаписей амгинских олонхосутов Якутии середины и конца XX века – У.Г. Нохсорова, В.М. Новикова-К. Урастырова, А.Г. Агапова.

Целью работы является необходимость привлечения специалистов филологов и инструменталистов детских школ искусств к нотированию раннефольклорного песенного творчества сказителей для сохранения и развития исполнительского искусства.

Определены следующие задачи:

1. поделиться опытом исследовательской работы;
2. описать практическую деятельность.

Автор опиралась на собственные транскрипции аудиозаписей из Научного центра народной музыки им. К.В. Квитки МГК им. П. Чайковского (1945 год), радиоархива Национальной вещательной компании «Саха» (1949 год) и личных архивов известного этномузыковеда Э.Е. Алексева и Е.Е. Пестерева.

Музыкально-этнографические методы изучения эпических песнопений оказались полезны для выявления приленского локального стиля. Выявленные основные ладоинтонационные, ритмические, тембровые особенности сказителей осваиваются новым поколением исполнителей олонхо.

Таким образом, в результате появления новых нотаций и их музыковедческой интерпретации, научное и исполнительское понимание жанра эпического песнопения значительно обогатится.

**Abstract.** The article presents a long-term experience of transcribing epic chants from audio recordings of the Amga olonkhosuts of Yakutia in the middle of the 20th century – U.G. Nokhsorov, V.M. Novikova-K. Urastyrov, A.G. Agapov.

The aim of the work is the need to involve specialists in philology and instrumentalists of children's art schools in notating the early folklore songwriting of storytellers for the preservation and development of performing arts.

The following tasks are defined:

1. share research experience;
2. familiarize with practical activities.

The author relied on her own transcriptions of audio recordings from the Scientific Center for Folk Music. K.V. Kvitka of the Moscow Conservatory P. Tchaikovsky, the radio archive of the Sakha National Broadcasting Company and the personal archives of the famous ethnomusicologist E.E. Alekseev and E.E. Pesterev.

Musical and ethnographic methods of studying epic chants turned out to be useful for identifying the features of the Prilensky local style. The discovered basic intonational, rhythmic, timbre features of storytellers are mastered by the young generation of olonkho performers.

Thus, as a result of the emergence of new notations and their musicological interpretation, the scientific and performing understanding of the epic chant genre will be significantly enriched.

**Keywords:** olonkho, transcription, epic chants, locality, stages of work

**Ключевые слова:** олонхо, транскрипция, эпические песнопения, локальность, этапы работы

В результате анализа педагогической и творческой деятельности, в целях организации более системной и плодотворной работы для сохранения и передачи опыта, переходящего от исполнителя к исполнителю, от поколения к поколению, представляется, что исследователю необходимо практически содействовать данному процессу и создавать научно обоснованные методики. Поэтому важно, чтобы традиция, как способ наследования эпических песнопений, стала механизмом не просто взаимной передачи «из уст в уста», от носителя традиций к наследникам, но сохранялась при деятельном участии исследователей и специалистов.

Исполнение эпических песнопений неподготовленными молодыми певцами, пришедшими из сферы самодеятельности, приводит к многочисленным неточным воспроизведениям традиционных мелодий (искажению, упрощению, сокращению мелодически сложных традиционных песнопений). Либо исполнение традиционных мелодий из-за сложности вокального интонирования становится вовсе недоступным для молодых певцов.

Обращает на себя внимание утрата локальной специфики эпических песнопений. Руководители фольклорных коллективов зачастую не изучают своеобразные локальные традиции, особенности исполнения известных сказителей в пределах своего улуса.

Выдающийся этнофор У.Г. Нохсоров и народный поэт К. Урастыров являются преемниками легендарного олонхосута Т.В. Захарова – Чээбия. Известно, что Чээбий стал олонхосутом под влиянием своего земляка М.Е. Новикова-Мэлэк Мэхээлэ. Предшественниками последнего были – его родственник Я.Т. Новиков-Баатар Дьаакып, В.Ф. Новиков-Тоҕойук Баһылай и Сасылыкаан, сын Ханаачай [Мухоплева, 2007:40]. По этим данным можно сказать, что особенности эпических песнопений в исполнении Нохсорова и Урастырова имеют известные корни с середины XIX века.

Поделюсь опытом работы по нотации (транскрипции) эпических песнопений в исполнении У.Г. Нохсорова и В.М. Новикова-К. Урастырова. Это был период обучения в аспирантуре АГИКИ (2010–2014 гг., рук.

Ю.И. Шейкин), время подготовки к защите диссертации (2014–2017 гг., рук. О.Э. Добжанская) и последующие годы исследований.

Если при нотации напевов *осуохай, дэгэрэн ырыа* в исполнении У. Г. Нохсорова не возникало трудностей, то они появились при нотной записи тойуков и эпических песнопений (особенные трудности были связаны с нотацией песнопений богатыря Нижнего мира, шаманов Срединного и Нижнего миров). Однако преклонение перед красотой древней мелодики было важной психологической доминантой, что помогло преодолеть трудности. Изложу более подробно основные этапы работы.

### **1 этап. Сбор аудиозаписей**

Поиск всех имеющихся аудиозаписей У.Г. Нохсорова производился в Научном Центре народной музыки им. К.В. Квитки в Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского (записи 1945 года) [Григорьева, 2023:12], радиоархиве Национальной вещательной компании «Саха» (записи 1949 года). Были изучены и личные архивы: Э.Е. Алексеева, отправившего в 2017 году все аудиозаписи эпических песнопений в исполнении А.Г. Агапова и Е.Е. Пестерева, в 2018 году любезно предоставившего аудиозаписи В.М. Новикова-К. Урастырова.

### **2 этап. Расшифровка поэтического текста**

Вся предстоящая работа будет продуктивной, не затянутой, если исследователь вплотную работает со знатоком олонхо или с опытным, заинтересованным филологом. Наличие точного поэтического текста всех записей или опора на готовое издание значительно облегчило бы работу, но в моем случае полное отсутствие некоторых текстов творчества У.Г. Нохсорова усложнило исследование. Поэтому обратилась за помощью к своей коллеге, преподавателю фольклорного отделения Амгинской ДШИ, знатоку олонхо А.Д. Софроновой (руководитель группы исполнителей олонхо «Оллоон» с 2000–2022 годы), с которой довелось общаться до последних дней ее жизни. Это был человек, беззаветно преданный искусству олонхо.

Анисья Даниловна Софронова знала содержание 15 олонхо. Она смогла записать с очень некачественных аудиозаписей с кабинета НЦНМ им. Квитки тексты двух уникальных песнопений, которые до нее никто не мог расшифровать из-за технических шумов в записи [Мухоплева, 2007:11]. В результате совместной работы с А.Д. Софроновой путем многократного прослушивания стало возможным восстановить поэтический текст песнопений. Оказалось, что первый образец представляет собой вступительный эпизод призывания духов шамана Срединного мира *Айыы Быйантай*, второй является песнопением тунгусского богатыря Срединного мира *Ардьамаан Дьардьамаана* из олонхо «*Дыырай Бэргэн*», превратившегося в шамана Нижнего мира. Также ею по аудиозаписи был записан текст тойука про друзей «Застольная» (этот текст значительно отличался от изданного ранее тойука, восхваляющего Сталина, Отечество, народ).



Таким образом, благодаря нашему плодотворному сотрудничеству с А.Д. Софроновой автору строк удалось нотировать творчество У.Г. Нохсорова в полном объеме, от первого до последнего звука, сопроводив нотные образцы ценным поэтическим текстом. Без поддержки А.Д. Софроновой такого результата невозможно было бы достичь (однозначно могу сказать, что существовала бы только нотная запись данных песнопений).

Поэтический текст песнопений в исполнении К. Урастырова расшифровала филолог, педагог СОШ №1 А.И. Артемьева. Отредактировал кандидат филологических наук, олонхосут Ю.П. Борисов. Все три объемных песнопения из олонхо «*Тойон Дьаҕарыма*» нотированы полностью.

В 2017 году А.Д. Софроновой были также расшифрованы фрагментарно поэтические тексты 14 песнопений из 38 олонхо «Алтан Сабарай бухатыыр» в исполнении А.Г. Агапова (эти уникальные эпические песнопения в 1958 году, во время фольклорной экспедиции в наш район, записал Э.Е. Алексеев, которые в 2017 году по моей просьбе он предоставил их для изучения). Все 14 песнопений нотированы фрагментарно или полностью.

### **3 этап. Нотирование эпических мелодий**

Это сложный, но чрезвычайно увлекательный вид работы, предполагающий изложение живой музыкальной мысли упорядоченным нотным текстом. На наш взгляд, лучше обходиться без чрезмерной кристаллизации нотно-графического решения, чтобы нотный текст был доступен для людей любого возраста.

Самобытная национальная импровизированная мелодия противоположна по ритмической организации общеевропейской системе, основанной на тактовом метре и соподчинении симметричных длительностей. О подобном явлении в русских народных песнях писал фольклорист Н.М. Лопатин: симметричному ритму «отнюдь не подчиняется раздолье нашего народного пения» [Алексеев, 1990:16]. Поэтому каждый такт в песнопениях олонхо записан в переменном размере.

Следует подчеркнуть, что зафиксированный в нотной графике вариант, предназначенный для последующего исполнения, может быть использован как инвариант для исполнения других поэтических текстов. Поскольку другие тексты олонхосутов и интонационные особенности не могут в точности совпадать, например, с песнопениями Нохсорова, однако их вполне можно адаптировать в пределах общей для сказителей локальной эпической традиции. Идеально воспроизвести эпическое песнопение в исполнении высочайшего мастера импровизаторского искусства У.Г. Нохсорова или других олонхосутов является весьма затруднительным, порой и невозможным. Однако освоение основных элементов напева, при особом старании, вполне осуществимо.

### **4 этап. Анализ образцов творческого наследия**

Аналитические работы по изучению композиционных структур эпических песнопений способствовали выявлению: во-первых, новых

организационных форм на уровне сюжета; во-вторых, ладоинтонационных и ритмообразующих процессов, происходящих внутри разделов; в-третьих, новых оригинальных тембровых приемов. В результате появления новых нотаций и их музыковедческой интерпретации, научное и исполнительское понимание жанра эпического песнопения значительно обогатилось.

### **5 этап. Учебная работа**

Бережным отношением к фольклорным материалам, закономерностям песнопений персонажей олонхо в исполнении У.Г. Нохсорова отличается деятельность известной группы исполнителей олонхо «Оллоон» из Бетюня Амгинского улуса (рук. А. Д. Софронова, с 2022 года руководителем является ее ученица Дайаана Олеговна Егорова). Как научный консультант, занимаюсь с группой более результативно последние шесть лет (один раз в неделю в течении всего учебного года в качестве концертмейстера).

Воспроизвести точно уникальную виртуозность высокоразвитого певческого искусства У.Г. Нохсорова не удалось пока никому. Имею в виду «нохсоровское тремоло» в персонаже Нижнего мира *Тимир Сюлонтэя* и богатыря Срединного мира *Ардыамаан Дьардыамаана*, превратившегося в шамана Нижнего мира. Однако дети хорошо усваивают все основные интонационно-ритмические и тембровые особенности как У.Г. Нохсорова, так и К. Урастырова, у которых сходства больше, чем различий. Старшеклассники сразу замечают и радуются новым интонациям для своих персонажей и без особых усилий тексты других олонхо (которые они исполняют) переключаются на напевы амгинских сказителей.

Воспитанники группы «Оллоон» отличаются рассудительностью. Они любознательны, терпеливы, самостоятельны, ответственны. Помнят и напоминают замечания и пожелания А.Д. Софроновой.

### **6 этап. Создание методического пособия**

В 2021 году в издательстве АГИКИ вышло в свет авторское учебное издание (практикум) «Интонационно-ритмические, тембровые упражнения на основе обрядовых и эпических песнопений (по образцам исполнительского искусства У.Г. Нохсорова)», предназначенное для учащихся, студентов специализированных учебных заведений культуры и искусства РС (Я), артистов и исполнителей якутского фольклорного искусства. Этим пособием мы пользуемся на каждом занятии.

### **7 этап. Практическая работа**

В настоящее время налажена работа с молодежной группой «Оллоон» (в основном это ученики А.Д. Софроновой) по исполнению олонхо «*Дыырай Бэргэн*» У.Г. Нохсорова. На Ысыахе Олонхо в Верхневилуйске группа удостоилась национального звания «*III Урдэл*», что стало признанием наших общих усилий. В состав участников новой группы вошли: Иван Иванов, Николай Нестеров, Анна Кириллина, Василий Кочаткин, Саина Попова, Дайаана Егорова, Афанасий Петров, Софья Иванова, Сандал Кожуров, Владимир Дедюкин. Ведется работа и с исполнителями других наслегов.

По освоению песенного искусства У.Г. Нохсорова с 2018 года проведены семинары в других улусах, в специальных учебных заведениях Якутска, театре Олонхо.

Таким образом, музыкально-поэтические монологи олонхо – эпические песнопения – были и остаются центральными для якутской музыкальной культуры жанром народного творчества, которые в полной мере не изучены и не освоены практически значительной частью исполнителей. Для того чтобы устранить это несоответствие, исследователям и специалистам предстоят работы как по изучению музыкальной стилистики локальных традиций олонхо, так и по комплексному исследованию индивидуального творчества не только известных, но и малоизвестных сказителей.

Примером обогащения современной культуры средствами, почерпнутыми из музыкальных традиций саха, может стать применение традиционных орнаментальных опеваний *дэгэрэн ырыа* в якутской эстрадной песне, которое произошло в середине 80-х годов XX столетия. В этот период на профессиональной якутской эстраде и в среде художественной самодеятельности распевы *дэгэрэн ырыа* редко использовались исполнителями, воспитанными на массовых песнях советских, зарубежных композиторов. Неоспоримым является факт: после появления известной рок-группы «Чолбон» из Верхневилуйского улуса, опиравшихся на наследие Х.Т. Максимова и ежегодной работы Благотворительного фонда по развитию якутской песни им. Х.Т. Максимова, самобытные орнаментальные распевы и вокальные особенности *дэгэрэн ырыа* повлияли на дальнейшее развитие современного исполнительства. К традиционному музыкальному творчеству у эстрадных исполнителей появился устойчивый интерес.

В данное время необходима убедительная работа по привлечению к процессу расшифровки поэтических текстов тойуков и эпических песнопений знатоков олонхо, а также преподавателей-филологов из общеобразовательных школ. Для нотации фольклорных мелодий необходимо привлекать преподавателей-инструменталистов ДШИ, которые имеются в каждом улусном центре. Только сплоченное сотрудничество филолога и музыкального специалиста дадут положительный результат в сложном исследовании. Работа над неизученными, но существующими аудиозаписями известных олонхосутов должна стать одной из приоритетных задач в деятельности улусных Ассоциаций Олонхо республики.

В дальнейшем пополненный корпус развернутых нотаций будет способствовать созданию фундаментальной источниковой базы музыкально-фольклорных локальных традиций саха как музыкально-стилевой основы национального искусства.

#### Литература

1. Алексеев Э.Е. Нотная запись народной музыки: теория и практика. – М.: Советский композитор, 1990. – 168 с.
2. Григорьева В.Г. Эпические и песенные традиции саха в творческом наследии У.Г. Нохсорова – Новосибирск: Наука, 2023. – 256 с.
3. Мухоплева. С. Д. Норуот ырыаһыта Устин Нохсоороп = Народный певец Устин Нохсоров / (Статьи. Воспоминания. Произведения. Документы. Биобиблиографический

указатель). Сост: Капитонова В. В., Нохсорова Л. У., Нохсорова Т.М. Отв. ред. Мухомлева С.Д. Якутск: ИГИ АН РС(Я), 2007. – С.236 с.

4. Улуу олонхохут Чээбий : ахтыылар, ыстатыйалар = Выдающийся олонхохут Чээбий : воспоминания, статьи / Сост. Е. Д. Унарова ; отв. ред. С. Д. Мухомлева. – Якутск : Бичик, 2004 – 160 с.

© Григорьева В.Г., 2023

УДК 398.42

*Давлетшина Л.Х.,  
д. филол.н., ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ,  
г. Казань, Россия*

## **МИФОЛОГИЗАЦИЯ УМЕРШИХ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАР: КАТЕГОРИИ ПЕРСОНАЖЕЙ**

**Аннотация.** В статье рассматривается один из наиболее активных механизмов возникновения и функционирования мифологических персонажей в современной устной традиции татар, определяются основные категории персонажей. Материалом для статьи послужили опубликованные работы и полевые записи, сделанные в ходе экспедиционной работ в начале XXI века. В аспекте темы исследования автор обращается к характеристике персонажей, происходящих из душ умерших (өрәк и убыр), которые пользуются наибольшей активностью в актуальной мифологической традиции татар. В ходе исследования делается вывод о том, что представления об этих персонажах сохраняются неравномерно и происходит процесс их угасания.

**Abstract.** The article examines one of the most active mechanisms of the emergence and functioning of mythological characters in the modern oral tradition of the Tatars, defines the main categories of characters. The material for the article was published works and field recordings made during the expedition work at the beginning of the XXI century. In the aspect of the research topic, the author refers to the characteristics of the characters originating from the souls of the deceased (orak and ubyr), who enjoy the greatest activity in the actual mythological tradition of the Tatars. In the course of the study, it is concluded that the ideas about these characters persist unevenly and the process of their extinction occurs.

**Ключевые слова:** традиционная культура, мифологизация, мифологический персонаж, устная традиция, посмертные ипостаси

**Keywords:** traditional culture, mythologization, mythological character, oral tradition, posthumous hypostases

В духовной культуре татар важное место занимают представления о смерти и загробном существовании человека, отражающиеся в мифологических представлениях, похоронно-поминальной обрядности, поверьях, фольклорных произведениях, системе бытовой регламентации поведения. Смерть человека является событием значительным, поскольку уход из этой жизни не означает прекращения бытия, а является особым состоянием, в котором происходит переход в мир иной, потусторонний, рай или ад. «Потусторонний мир локализуется, согласно верованиям, в разных плоскостях горизонтального и вертикального пространства, где обитают умершие и враждебно настроенные духи. Представления о нём реконструируются по сконцентрированным в поверьях и обрядах повседневным и ритуально-обозначенным поведенческим стереотипам, деталям похоронного и поминальных обрядов, сказочным образам и

вербальным символам. Их сохранению в сознании современного человека способствует актуализация похоронно-поминальных ситуаций в жизненном контексте любого носителя традиции» [Владыкина, 2018: 88].

Ввиду этого одним из наиболее продуктивных механизмов создания демонологических образов в мифоритуальной традиции татар является мифологизация умерших. «В ее основе лежит универсальное представление о «правильной», «чистой», «своей», «хорошей» смерти и «неправильной», «нечистой», «не своей» смерти, определяющей посмертную участь покойников» [Толстая, 2006: 239]. В соответствии с этими верованиями, «хождение» умерших после смерти не является из ряда вон выходящим или опасным событием для живых. Относительно безопасную категорию умерших составляют души покойников, которые приходят навещать живых в течение сорока дней после смерти или в строго регламентированные промежутки времени впоследствии.

«Однако вне этих предписанных сроков и регламентированных форм общения приходы умерших расцениваются как опасные для живых контакты, угрожающие не только родственникам непрошенных гостей, но и всему миропорядку» [Толстая, 2006: 239]. К этой категории относятся те, кто происходит из душ умерших, вторгается в этот мир в неурочное время и становится злокозненным духом.

Третья категория – сами злокозненные духи, приходящие в прижизненном облике умершего. Подобная участь в первую очередь грозила тем, чьи родственники нарушали регламент, принятый при погребении и после похорон усопшего, а также при проявлении чрезмерной тоски по близкому человеку. Для традиционных верований татар главной причиной посмертного хождения является неизжитой век (преждевременная смерть), незавершенность взаимоотношений с земным миром (сильная тоска по ним близких людей), иногда – нарушение регламента похоронно-поминального обряда.

Хождение души умершего к живым родственникам в течение сорока дней после смерти считается неотвратимым, но опасным и сопровождается вполне конкретными ритуалами, которые обеспечивают душе свободный вход в дом (не запираются ворота и двери домов, не выключается свет, живые члены семьи не готовят еду и не совершают трапезу дома и т.д.). Считается, что душа покойного при соблюдении всех предписаний и правил успокаивается по истечении 40 дней и впоследствии может приходить только с целью услышать молитву в строго определенные дни, чаще всего, по четвергам. Все другие случаи, когда душа не смогла покинуть мир живых и не получила успокоения, считаются отклонением от нормы и такие души причисляются к различным видам демонических существ.

Основной ритуальный комплекс, сопровождающий похоронно-поминальный обряд, служит предотвращению посмертного хождения. В ритуально-обрядовой традиции татар проведение погребального обряда – *мает озату* (проводы покойника) – по всем правилам гарантирует успокоение покойного и его невозвращение в мир живых. Обращает на себя

внимание необходимость неукоснительно соблюдать все обрядовые действия, предписанные традицией, что мотивируется страхом перед возможным хождением умершего среди живых. Так, после выноса покойного со двора существует обычай заносить в дом поленья и разжигать небольшой огонь или же приготовить что-то на огне (*таба исе чыгару*) и т.д. Аналогичный смысл заложен в основу обычая выносить покойного из дома вперед ногами, периодической смены положения несущих умершего на кладбище, а также оборачиванию покойного по часовой стрелке на околице деревни, чтобы он не нашел обратной дороги домой. По одним представлениям, душа провожает тело к могиле, слышит слова прощания, а затем находится на земле, чтобы в сороковой день безвозвратно уйти из земного мира; по другим – она находится вместе с телом в могиле и отправляется в иной мир по истечению сорока дней. Однако из этого мира души предков (чаще именуемые *арвах, арвахлар*) могут периодически возвращаться, если о них не помнить и не посвящать им молитв, могут помогать родственникам, оказавшимся в трудных ситуациях (пророческие сны, свидетельствующие о контакте с умершим предком), могут быть незримыми участниками обрядов, восходящих к культу предков и т.д.

Известно много быличек о том, что приход умерших был вызван чрезмерной любовью и привязанностью к живым, но считался опасным и губительным для них: например, умерший муж приходит к своей жене с любовными притязаниями, и эти контакты доводят ее до смерти. В зависимости от репрезентируемой традиции, номинации мифического любовника могут быть различны – это самостоятельные персонажи *утлы елан, аздякы*, выполняющие данную функцию, или же персонаж-заместитель – *жсен*, заменяющий этот класс мифических существ при сохранении сюжетного мотива в традиции. Здесь происходит сближение образов ходячего покойника и *жсен*: то один, то другой оказываются действующим лицом в идентичных фольклорных сюжетах.

Как говорилось выше, из душ умерших возникают мифологические персонажи, сущность которых связана с прижизненным существованием человека или характером его смерти. В этой категории наибольшей активностью пользуются представления о таких персонажах, как *өрэк* и *убыр*. Однако следует сказать, что представления об *өрэк* в актуальной традиции татар сохраняются, в целом, только на уровне констатации факта о его наличии. Большинство существующих текстов основаны на однообразном мотиве о появлении на месте пролитой крови (речь идет о местах аварий и насильственных смертей) слабо персонифицированного мифологического существа, скорее, пугающего людей, чем причиняющего им вред. При составлении какой-либо характерной картины, описывающей облик и повадки данного персонажа, приходится апеллировать именно понятием слабо персонифицированный, потому что в традиционной мифологической картине татар *өрэк* – существо, не имеющее статичного облика, зачастую не осязаемое, но осязаемое, умеющее перевоплощаться в разные формы:

- антропоморфные (человек в белой или черной одежде)

*Артыңда ясә яныңда кисәк бер кеше пәйда була, кап-кара киемле кеше инде. Уйламаган да буласың, куркыта ул. Тып-тын атлап барганда килә дә чыга.*

(Вдруг рядом или за тобой, ни с того ни с сего, появляется человек в черной одежде. Об этом даже не думаешь, пугает он. Тихонько идешь, и вдруг появляется) (ФФ РЦРТК. Зап. от Диншат Гиниятовны Фаляхутдиновой, 1935 г. р., д. Октябрина, Кукморский район, Республика Татарстан. Зап. Ф.Х. Завгаровой, 2012 г.);

- материальной субстанции в виде шара

*Авылга керер алдыннан кышкы юл зират аркылы була иде. Менә шулай кайтып барам, ул көнне педсовет та булды. Мин төнге уникеләр тирәсенә калдым инде. Карыйм, каршыма һавадан бер якты шар очып килә. Оча дип тә әйтеп булмый аны, кеше атлаган аяк җиле белән селкенгән күк кенә инде. Атлавымны дәвам итеп теге шар белән тигезләндем. Шар да туктап калды. Шарның яктылыгы да бик сәер. Аны яшен яктылыгына тиңләп булмый. Ниндидер сәер генә тонык яктылык, ул ут кыяфәтле түгел. Төтен кебезрәк, тик төтен кебек куе түгел, үтә күренмәле. Ләкин кеше күрерлек. Зиратка җиткәч, асылынып торды да юкка да чыкты. Ике-өч тапкыр шулай каршылады мине өрәк.*

(Зимняя дорога к деревне пролегла мимо кладбища. Вот иду однажды, в этот день был педсовет, припозднилась, время около 12 ночи. Смотрю, приближается ко мне какой-то светящийся шар. Нельзя сказать, что он летит, двигается медленно, как будто шевелится от дуновения моих шагов. Мы практически выровнялись. И шар остановился. Свечение у него очень своеобразное. Не как от молнии, не как от огня. Скорее, как туман, но не такой густой, а прозрачный. Человек такое освещение хорошо видит. Дошли мы так до кладбища, и он исчез. Так мне этот өрәк раза три повстречался) (ФФ РЦРТК. Зап. от Диншат Гиниятовны Фаляхутдиновой, 1935 г. р., д. Октябрина, Кукморский район, Республика Татарстан. Зап. Ф.Х. Завгаровой, 2012 г.);

- прозрачной субстанции

*Сугыш вакытында өрәк ишеләр күп иде бит алар. Мин шактый соңладым урманнан чыгарга. Караңгы төшеп барган вакыт. Эңгер-меңгер. Чатка җиттем, күктә ай калыкты инде. Нишләптер атым бик пошкыра, күзләрен акайтып миңа карый, кисәк тартылып куя. Мин аптырап як-ягыма карасам, дерт итеп киттем. Артыбызга бер болыт ияргән. Бүтән нәрсә димисең аны. Кайвакыт, көзләрен болытлар бик аска төшә бит әле, менә шулай, кул күтәрсәң, тидерәсәң. Шунда курыкканнарым. Ул тирәдә безнең авылдан берәү асылынып үлгән иде, шуның өрәге, диделәр. Әни өшкерттеп тә йөрдә, өрегең калырсың, аннан чиргә әверелә ул, дип инде. Шул җирдән көндезен дә куркып кына үтә торган булдым. Миннән тыш та күргән кешеләр булды. Бөтен кешегә дә болыт булып күренми ул. Кемнәрдер кара киемле кеше кыяфәтендә күргәләгәннәр.*

(Во время войны таких существ было много. Как-то я запоздал, уже стемнело, еду по лесной дороге. Доехал до перекрестка, луна стала светить.

Вдруг почему-то моя лошадь стала фыркать и дергаться. Удивился, оборачиваюсь, вижу прямо за моей телегой облако. Невысоко, а прямо внизу, рукой можно достать. Так я тогда испугался. В этих местах, поговаривали, что появляется *өрэк* человека, который повесился. Мать тогда меня водила заговаривать от испуга. Все говорила, что я могу сильно заболеть. Не всем он виделся в виде облака, некоторые видели в облике человека в черной одежде) (ФФ РЦРТК. Зап. от Альфира Хакимовича Гиниятова, 1969 г. р., д. Октябрина, Кукморский района, Республика Татарстан. Зап. Ф. Х. Завгаровой, 2012 г.).

Локусами появления *өрэк* считаются перепутья, перекрестки больших дорог, как правило, за пределами населенного пункта. Многие информанты указывают на привязанность данного персонажа к конкретному локусу, то есть в традиционной культуре татар места обитания *өрэк* четко маркированы. Как правило, место, где есть вероятность встречи с ним, так и называется – *өрэкле урын* («место с *өрэк*»), *тынычсыз урын* («беспокойное место»). Для данного персонажа характерна молчаливость, он не вступает в контакт с человеком. Тем не менее, в традиционной системе поведенческих правил татар при контакте человека с таким мифическим существом рекомендуется не обращаться к нему, не оборачиваться, иначе *өрэк* может навредить. На вопрос: «Как может навредить?» информанты поясняли, что человек может сильно испугаться, заблудиться, заболеть. В то же время наши собеседники подчеркивали, что правила поведения известны с детства, поэтому они не оборачиваются, не разговаривают, а *өрэк* как появился, так же незаметно исчезает. Временные рамки появления персонажа строго конкретизированы и не могут изменяться: он может показываться человеку только в полночь, в сумерках, перед рассветом, то есть в пограничное время.

Анализ имеющихся в наличии материалов показывает, что *өрэк* – это существо, связанное с душами умерших людей. Но, как показывают мифологические тексты, *өрэк* чаще всего появляется в местах, где безвременно пролилась невинная кровь человека (места войн, аварий, убийств и т.д.). Он может возникнуть из ниоткуда и, привыкнув к тому или иному человеку, достаточно долгое время может сопровождать его в сумерках или ночью.

Функциональное поле мифического существа *өрэк* включает следующие характеристики: наиболее постоянная из них – способность произвольно являться, демонстрировать человеку свое присутствие, произвольно исчезать, негативно воздействовать на психическое и ментальное состояние человека, домашней скотины. Пугать человека своим появлением, вызывать у него страх, растерянность, помрачить рассудок, сбивать с пути, заманивать в опасные места, парализовав волю человека – все эти действия и свойства характеризуют мифологический персонаж *өрэк*.

В отличие от рассмотренного персонажа, *убыр* является вредоносным существом, связанным с нечистыми душами. В науке интерес к нему возник давно. Если в работах конца XIX дается описание внешнего вида и некоторых характерных действий, то, начиная с середины XX века, в поле



зрения исследователей попадают вопросы происхождения и функциональных характеристик *убыр*. Но, несмотря на это, целостного представления о данном персонаже до сих пор не выработано.

В мифологической традиции татар функционируют следующие номинации данного персонажа: *убыр*, *убырлы кортка*, *убырлы* (с *убыром*), *убырлы карчык* (старуха с *убыром*), *убыр-купкан* [Корусенко, 2013: 65], *убырлы кешеләр* (люди с *убыром*), *өй убыр*, *убыртанау* [Баязитова, 2018: 532-534], *уптыр*, в формулировке которых заложена многоаспектность характеристик этого существа.

Наблюдение мифологической традицией татар и сопоставление разрозненных сведений, записанных в разных локальных традициях позволило сделать некоторые выводы. «Интерес представляют воззрения на ипостаси *убыр*. Современные татары различают два типа данного персонажа. По сведениям информантов *убыр* – это демоническая душа, вселившаяся в человека при его жизни, или самостоятельно существующая демоническая душа, блуждающая по ночам, выходя через дыру в могиле. Исходя из этого, в представлении татар различают *убыр* живого человека и мертвого («*теренеке*», «*үленеке*»), в зависимости от чего дифференцируются признаки и действия данного персонажа.

Первый тип, к которому относится человек-двоедушник, представляет собой в большинстве случаев одиночное женское существо различных возрастов с присущими ей телесными аномалиями в виде дыры в подмышке или на голове с левой стороны. «Человека с *убыром* можно узнать по макушке. У такого человека на темени бывает углубление, поэтому о таком человеке говорят: «Макушка дырявая, значит он с *убыром*».

Когда человек засыпает, *убыр* отделяется от него и вылетает через печную трубу в виде огненного шара. Вылетев, огненный шар рассыпается и превращается или в свинью, или в черного кота, или в черную собаку, а затем вновь возвращается к своему хозяину. Некоторые ведающие люди, зная из какого дома вылетает *убыр*, советуют закрывать печную заслонку после его вылета» [Насыйри, 1974: 47].

Мотив оборотничества *убыр*, способного принимать облик огненного шара, черной кошки, овцы, гуся и свиньи достаточно полно разработан в представлениях современных татар. Часто записываются былички о том, как некто обнаруживает черную кошку или другое животное на улице или в хлеву и калечит его, а утром односельчане распознают по характерному увечью человека, в которого вселился *убыр*. *Убыр* появляется только в ночное время, может повстречаться на улице, а также залететь в дом через печную трубу. При этом тело человека-двоедушника спокойно лежит у себя дома, поэтому и члены семьи иной раз не догадываются, что рядом с ними проживает такое существо. В пользу самостоятельности этого персонажа говорят сведения М.В. Лоссиевского «*убр не особо умен. Если старуху, из которой он вылетел, перевернуть, то он не найдет дороги назад и дальше будет искать, а старуха умрет*» (Лоссиевский, 1878: 25). После смерти человека-носителя *убыр* не умирает, а продолжает выходить из могилы и

вредить живым. «Хоронили приезжую женщину. К мулле (после смерти) ходила и разливала воду и убегала. Мулла не мог догнать, однажды подкараулил ее (убырлы) и погнался с палкой, она заскочила в могилу. Мулла сел и ждет. Вдруг снизу его толкают. «Уйди, не буду больше трогать тебя и твоих родственников». Мулла не ушел, пришли мужики, раскопали могилу. Она лежит вся розовая и во рту капеннек (кафеннек). Если его покойник в рот возьмет, еще больше бесится» [Корусенко, 2013: 66-67].

Характерными для первого типа считаются вредоносные функции (наводить порчу, преследовать человека, пугать, высасывать жизненную силу). Большая группа быличек строится на основе таких мотивов: *убыр* живого человека нападает на мужчину, пытаясь забрать его мужскую силу; крадет плод из чрева матери, а также теленка у стельной коровы, чтобы затем высосать из них жизнь и закопать; вылетает из печной трубы и летает по ночам, насылая порчу. В работах начала XX века встречается необычная функция пожирания покойников, когда «тело каждого покойника необходимо караулить от *убыр*, которая приходит и съедает тело покойника, если его не стерегут, сама же принимает на себя его образ и ложится вместо покойника. Впрочем, при обмывании покойника можно всегда узнать, что на месте покойника лежит ведьма: ведьма от горячей или очень холодной воды вздрагивает» (здесь, на наш взгляд, уместнее было бы употреблять термин *убыр*, так как не всякая ведьма превращается в данного мифологического персонажа – *примечание автора*) [Исхаков, 2015: 65].

В традиции современных татар широко распространены защитные меры, принимаемые при встрече с *убыр*. Знающие люди («*телен белган кешеләр*») предлагают при встрече с *убыр* разделить двойную ветку рябины («*куш миләш*»), после чего это существо превращается в человека и умоляет никому не говорить о нем. Широкое распространение имеет обычай определения пребывания *убыр* в доме. Для этого поднимаются на крышу и дуют в печную трубу. Если *убыр* залетел в дом, то из трубы сыплются куски кирпича или песок. После этого в печь закидывают соль для того, чтобы на лице *убыр* появились дырочки, по которым можно будет распознать человека-двоедушника на утро. Одним из способов защиты от огненного шара является трехкратное кидание камня в *убыр*, приговаривая при этом «*Карныңа кара пычак, карныңа кара пычак*» («В утробу твою черный нож, в утробу твою черный нож») [Баязитова, 2018: 530].

Второй тип представляет собой самостоятельную демоническую душу, которая блуждает по ночам и предстает перед человеком в виде стога сена, огненного шара или скопления огоньков. Вредоносная функция *убыр* в этом случае характеризуется проявлением следующих действий: нападение на человека, который после этого заболевает, превращается в *убыр* или блуждает, потеряв дорогу; вселение демонического персонажа или в слишком чистоплотного, или в слишком неряшливого человека. От *убыра*-души, которая вылетает через дыру в могиле, может защитить собака, практикуется заливание подобной могилы 40 или 41 ведром воды, вбивание осинового или дубового кола в могилу. Вместе с тем, в записях последних

лет, сделанных на территории Предволжья, удалось зафиксировать тексты, описывающие способность *убыр* второго типа заглатывать облака, тем самым вызывая засуху. Анализ опубликованных на сегодняшний день источников и научных работ показал, что, действительно, подобное действие закреплялось за данным персонажем, однако причина возникновения не объяснялась [Насыйри, 1974: 50].

В традиционной обрядности казанских татар одной из причин возникновения засухи считается захоронение самоубийц и пьяниц на общих кладбищах. В случае нарушения данного запрета и отсутствия дождя, могилы этой категории покойников заливались 40 или 41 ведром воды через имеющееся в них отверстие. Однако в данном случае следует различать две категории умерших не своей смертью («*уз үлеме белән үлмагән кешеләр*»): умерших по своей воле и умерших насильственной смертью. В случае, если на месте смерти человека пролилась кровь, то там образуется особый мифологический персонаж *өрак*, которого можно встретить в местах кровопролитных войн, убийств, аварий и т.п. Персонажи, которые сами избрали смерть или не дорожили отведенной им жизнью, становятся причиной возникновения засухи, но никак не персонифицируются в народных представлениях, и сценарий их действий остается не ясен. Возможно, один из способов возникновения *убыр* связан с грешными душами самоубийц и пьяниц, так как анализ ипостасей персонажа показал, что он представляет собой демоническую душу, которая может вселяться в человека, а также может существовать самостоятельно. Подобного мнения придерживался и Ф.Т. Валеев (см. *выше*), однако данная гипотеза требует дальнейших исследований на более обширном сравнительном материале.

Вместе с тем, в научных работах встречается указание на то, что «люди, занимавшиеся волховством, заключая сделку с нечистой силой, получали за это от них дух-убыр, наделявший их сверхъестественными способностями. От этого данные лица становились злыми и жадными, и начинали вредить людям» [Исхаков, 2015: 128]. Несмотря на то, что нет четких указаний на генезис данного персонажа, одно остается ясным: существование *убыр* напрямую связано с посмертными ипостасями человека, а вопрос о трансформациях душ определенных категорий людей требует дальнейшей разработки» [Давлетшина, 2019: 376].

Анализ современных представлений татар показал, что *убыр* – мифологический персонаж, существующий в ипостаси независимой демонической души, или же той же души, но вселившейся в живого человека, превратив последнего в человека-двоедушника. В зависимости от ипостасей функционирования злокозненной формы души различают *убыр* мертвого («*үленеке*») и живого («*теренеке*») человека. Функциональная характеристика данного персонажа раскрывает его как пучок мотивов (насылать порчу, красть плод из чрева матери, а также теленка у стельной коровы, отбирать мужскую силу, превращать человека в *убыр*), объединяемых единой вредоносной функцией.

Таким образом, мифологизация умерших является одним из актуальных механизмов формирования комплекса представлений и мифологических персонажей. По результатам полевых данных, мифологические персонажи, связанные с душами умерших, делятся на несколько категорий. В интересующем нас аспекте наиболее активными злокозненными духами, вторгающимися в мир живых, являются *убыр* и *өрак*, которые связаны с посмертными ипостасями человека.

#### Литература

1. Баязитова Ф.С. Халык традицияләре лексикасы. Мифологик персонажлар, ышанулар: жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары ясылыгында / Ф.С. Баязитова. – Казань: Мәгариф-Вақыт, 2018. – 815 б.
2. Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал: монография / Т.Г. Владыкина / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. – Ижевск: Издательство «МонПоражён», 2018. – 298 с.
3. Давлетшина Л.Х. Убыр в современных представлениях татар / Л.Х. Давлетшина // Финно-угорский мир в полиэтничном пространстве России: культурное наследие и новые вызовы. Сборник статей по материалам VI Всероссийской научной конференции финно-угроведов. – Ижевск, 2019. – С. 374–376.
4. Исаков Р.Р. Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / Авторы-сост.: Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исаков. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. – 324 с.
5. Корусенко М.А., Ожередов Ю.И., Ярзуткина А.А. Мифология сибирских тата в символах образов и вещей (опыты прочтения) / М.А. Корусенко, Ю.И. Ожередов, А.А. Ярзуткина. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2013. – 336 с.
6. Насыйри Каюм. Сайланма эсәрләр. Ике томда. 2 том / Каюм Насыйри. – Казан, 1974. – 304 с.
7. Толстая С.М. Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. – М.: Индрик, 2006. – С. 236-267.

© Давлетшина Л.Х., 2023

УДК 008: 793

**Дильмухаметова Г.Б.,**  
*вед. спец. Министерства образования и  
науки Республики Башкортостан,  
г. Уфа, Россия,*  
**Молчанов С.Г.,**  
*д. пед. н., профессор,  
Действительный член Российской академии гуманитарных наук,*  
**Торной И.Л.,**  
*заведующий, Муниципальное бюджетное  
дошкольное образовательное учреждение № 88,  
г. Челябинска, Россия  
(Научн. рук.: проф. Молчанов С.Г.)*

## **БАШКИРСКАЯ НАРОДНАЯ ПЕДАГОГИКА В ФОРМИРОВАНИИ ПАТРИОТИЧНОСТИ ДЕТЕЙ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА**

**Аннотация.** Авторами статьи обсуждаются возможности использования многовекового опыта башкирской народной педагогики в формировании позитивной социально-активной личности и патриотических компетенций у детей башкирской национальности в дошкольном детстве в условиях билингвизма. Описываются дидактические смыслы башкирской народной сказки, пословицы, загадки, песни, колыбельной.

**Abstract.** The authors of the article discuss the possibilities of using the centuries-old experience of Bashkir folk pedagogy in the formation of a positive socially active personality and patriotic competencies in children of Bashkir nationality in preschool childhood in conditions of bilingualism. The didactic meanings of the Bashkir folk tale, proverb, riddle, song, and lullaby are described.

**Ключевые слова:** билингвизм, взаимодействие, загадка, башкирская народная педагогика (концепция), башкирская народная песня (колыбельная), нация, национальные спортивные игры, нравственность

**Key words:** bilingualism, interaction, riddle, Bashkir folk pedagogy (concept), Bashkir folk song (lullaby), nation, national sports games, morality

### ***Башкирский народный опыт воспитания***

Воспитание ребенка является нелегким, требующим много сил, трудом. Как сказал известный башкирский педагог и ученый К.Ш. Ахияров, формируя в ребенке будущего взрослого, взрослый не должен забывать, что детство есть значимый период жизни человека, и, часто, быть может, лучший ее период. И детство должно быть посвящено освоению всего лучшего, что накоплено человечеством.

Поэтому одной из важнейших задач формирования личности ребенка дошкольного возраста является организация освоения им духовного богатства башкирского народа, его культурно-исторического опыта, создаваемого веками предшествующими поколениями. Передаваясь от поколения к поколению, правила обучения и воспитания детей, советы и наставления, заповеди-запреты и заповеди-разрешения оттачивались народом, конкретизировались и дошли до нашего времени. Так постепенно от века к веку шло становление башкирской народной педагогики в рамках традиционной культуры воспитания [Большева, 2001].

Башкирская народная педагогика является частью общей духовной культуры конкретной этнической группы, национальной общности. Однако слова К. Ш. Ахиярова о том, что «воспитание существует в башкирском народе столько же веков, сколько существует сам башкирский народ» [Викулина, 2005: 23], одинаково актуально и для других народов. Справедливо утверждение историков педагогики о том, что мыслители в древности, как «...представители народной педагогики не могли не учитывать богатейшего опыта воспитания, накопленного многими поколениями» [Волкова, 2009: 67], современниками и предшественниками.

В башкирской народной педагогике предусмотрено обязательное включение ребенка в различные виды деятельности (трудовую (охотничью,

рыболовную, коневодческую, земледельческую), праздничную (танцевальную, песенную, игровую) и другие) вместе со взрослыми. Определяющим в развитии ребенка считается его *общение с родителями, бабушками и дедушками*, которых не может заменить ни один самый современный компьютер или искусственный интеллект. Сегодня мы все чаще обращаемся к опыту наших предков, к истокам возникновения и оформления способов народного образования (воспитания и обучения), поскольку именно там можно найти ответы на многие сложные вопросы нынешнего дня. Все очевиднее становится тот факт, что только взаимодействие поколений позволяет должным образом осуществлять оптимальное формирование личности в дошкольном детстве. Мудрость народного воспитания, как исторически проверенного опыта, должна стать основой современных систем социализации и образования. Интуитивно, опираясь только на предшествующий опыт, без всяких научных исследований и сложной терминологии, лишь доверяя традиции, наши предки занимались ранним развитием детей, сами того не зная, к счастью, что это называется НОД.

Они закаляли детей, не создавая тепличных условий.

А теперь! Об этом писал и А.С. Макаренко. Ребенок шагнул с тропинки на мокрый от дождя луг: «Нельзя!». Потянул руки к ветке дерева: «Нельзя!». По лужам босиком: «Нельзя!». Кругом «нельзя»: словно развешанные повсюду красные флажки на охоте.

А что можно? Слушаться, молчать, не двигаться?

Сколько своими «нельзя» взрослые погасили ростков любознательности, радости, желания измерить окружающий мир своими руками и ногами. Черными, как чертова кожа, ступнями, не знающими летом тесных сандалий и цепких резинок носков, деревенские ребятишки празднуют свободу познания мира. Их нервную систему трудно «истощить», ибо она всегда в прямом контакте с таким источником энергии, как земля [Викулина, 2005: 4].

И разве ребенка воспитывают только предметы и люди? А птицы, что пробуждаются в саду раньше самой проворной хозяйки? А цыплята, которые пьют, толкаясь, из старой миски? А река, а лес, а земля?

Все это не воспитывает?

Воспитательный потенциал башкирской народной педагогики, заключается в том, что она помогает освоить глубинный смысл экзистенциальных категорий нравственности: добро-зло, щедрость-жадность, честь-бесчестие, долг-безответственность, активность-пассивность, патриотичность-предательство и т.д.

Башкирская народная педагогика, как и всякая народная педагогика, строится на фольклорном материале, на его нравственно-глубинной сущности. Обращение к огромному и богатому миру башкирской культуры особенно необходимо еще и потому, что она животворно и очищающе влияет на ребенка. Напившись из этого чистого родника, он познает сердцем родной

народ, становится духовным наследником его традиций, а значит, вырастает настоящим человеком.

К. Ш. Ахияров считал, что первый воспитатель – это народ, а башкирские народные сказки, пословицы, загадки, песни, колыбельные – первые и великолепные попытки создания основ народной педагогики. Они издавна были самой эффективной формой педагогического воздействия на личность и ее оценивания [Молчанов, 2022].

### *Дидактические смыслы башкирской народной сказки*

Сказки, являясь жанром устного народного творчества художественно-литературными произведениями, одновременно были и областью теоретических обобщений по многим отраслям знания. Они – сокровищница народной педагогики и суть сочинения педагогические. Передовые башкирские педагоги всегда отмечали социализирующее и образовательное значение башкирских народных сказок и указывали на необходимость широкого их использования в педагогической работе. Особенно, с детьми дошкольного и младшего школьного возрастов.

К.Ш. Ахияров и его ученик, А.С. Гаязов верно утверждали то, что в башкирской сказке за фантазией и вымыслом стоит реальная жизнь, действительные социальные отношения, и детям, у которых сильно развито стремление ко всему фантастическому, нужны не абстрактные идеи, а конкретные образы, краски, звуки. И нынешние исследователи считают сказки произведениями, в которых народ выявляет свое отношение к жизни, к современности; стремится понять по сказкам и преданиям народную психологию. Исследователи утверждают, что по преданиям народным может обрисоваться живой лик башкирского народа, сохранившего эти предания. К. Ш. Ахияров, высоко оценивая воспитательную значимость сказок, включил их в свою социально-педагогическую систему.

Причину успеха сказок у детей К.Ш. Ахияров видел в том, что простота и непосредственность народного творчества соответствуют таким же свойствам детской психологии. «В народной сказке великое и исполненное поэзии дитя-народ рассказывает детям свои детские грезы и, по крайней мере, наполовину сам верит в эти грезы» [Большева, 2001: 73].

Дети и сказка – неразделимы, они созданы друг для друга и поэтому, знакомство со сказками своего народа должно обязательно входить в содержание социализации и образования (воспитания и обучения) каждого ребенка.

Раскрывая значение сказки как педагогического средства, следует подчеркнуть, что, если детям повторять, хоть тысячу раз, одну и ту же нравственную сентенцию, она для них все же останется мертвой буквой, но, если же рассказать им сказку, проникнутую той же самой мыслью, то ребенок будет взволнован и потрясен ею. И она станет частью его жизненного опыта.

Занятия, соединяющие совместную деятельность детей и педагогов с включением в нее и родителей, на которых дети и в детском саду, и дома знакомятся с любимыми народными и авторскими сказками, помогают детям

прочувствовать, со-прожить сказочные события вместе с ее персонажами, а иногда, даже и самим, стать сказочниками и переделать, перепридумать и кульминацию, и развязку, и мораль. Погружение в сказочный сюжет с его интеграцией в различные виды деятельности, обеспечивает разностороннее, полноценное влияние на увеличение выраженности нравственности, гражданственности и патриотичности.

Сила сказки заключается в «облагораживании» человеческой души.

Сказки играют особую роль в нравственном воспитании ребенка. Они помогают показать детям: как дружба побеждает зло («Храбрый малай», «Шагали»); как миролюбие противостоит зловредности («Четыре друга», «Лягушачья шубка»); что всякий злой поступок наказывается («Медведь и пчелы», «Клубок»).

Моральные ценности в волшебных сказках представлены конкретно и потому понятны детям. Сказочные герои, как правило, обладают такими компетенциями, как мужественность, смелость, упорство, смекалку, находчивость, порой и хитрость в достижении цели, красотой поступков, подкупающих прямоотой, честностью и другими физическими и моральными качествами, имеющими в глазах башкирского народа наивысшую ценность.

Сказка не дает прямых наставлений детям типа «Слушайся родителей!», «Уважай старших!», «Не уходи из дома без разрешения!», но в ее содержании всегда заложен определенный идеал, который они постепенно интериоризируют, многократно возвращаясь к тексту сказки.

Для девочек это – девица (умница, рукодельница, добродетельница), а для мальчиков – батыр-молодец (смелый, сильный, честный, добрый, трудолюбивый, любящий и отстаивающий родную землю от внешних посягателей). Идеал для ребенка, конечно, выступает, как отдаленная перспектива, к которой он будет стремиться, сверяя с ним свои действия и поступки.

Моральное воспитание возможно через все виды башкирских народных сказок, ибо нравственность изначально заложена в их сюжетах [Гавриш, 2013].

В большинстве башкирских народных сказок главный герой-батыр-богатырь, заботясь о своих близких, сражается с аждаха-чудищами («Урал-батыр», «Алпамыш-батыр», «Тан-батыр») и, *уничтожая персонифицированное олицетворение зла*, устанавливает на земле справедливость, гармонию и согласие.

В башкирских сказках часто дается образец *отзывчивого отношения* к окружающей действительности: а) к животным в сказках «Медведь и пчелы», «Сарыбай»; б) к различным объектам в сказках «Подарок», «Заяц и Лев» и т.д.

Практика показывает, что сказку можно использовать и как средство обучения детей *основам безопасности жизнедеятельности*. Размышляя над содержанием сказки, дети учатся определять положительных и отрицательных героев, адекватно оценивать их действия и поступки: кто из героев плохой, а



кто хороший; обдумывают, как помочь обманутому и обиженному или как защитить слабого.

При этом педагог должен учитывать, что у детей хрупкая и ранимая психика, а сказка является тем *щадящим средством*, которое позволяет без морального и эмоционального ущерба рассказывать воспитанникам об отрицательном и положительном в жизни, проводя параллели с современностью [Волков, 2009].

### ***Дидактические смыслы башкирской народной пословицы***

В любой пословице всегда присутствует дидактический смысл – *назидательность*. Пословица – это меткое, образное и назидательное изречение, типологизирующее различные социальные явления в форме, короткого, законченного предложения. Пословица удовлетворяет различные потребности людей: духовные, познавательные, интеллектуальные, образовательные, производственные, эстетические, нравственные и т.д. Пословица создается в общественном сознании всего народа и потому выражает *социальную оценку* всех сфер общечеловеческого жития. В ней заключена народная оценка жизни; она проявление *наблюдательности* народного ума. Удачный афоризм, созданный индивидуальным умом, не становится народной пословицей, если он не выражает общественное мнение, мнение подавляющего большинства.

Народная пословица имеет форму, комфортную для *запоминания*, что усиливает ее значение, как этнопедагогического *средства воздействия*. Пословица прочно ложится в закрома памяти. Ее запоминание облегчается игрой слов, их разными звучаниями, рифмами, ритмикой, порой весьма искусно-оригинальной. *Поэтичность* пословицы выступает как форма сохранения и распространения мудрости, как форма *познавательной деятельности*, моделирующей *поведение*. Конечной целью пословиц всегда было воспитание, они с древнейших времен выступали как педагогические *средства социализации*.

С одной стороны, пословица содержит педагогическую идею, а с другой, оказывает реальное воспитательное *воздействие* (*Тот, кто много болтает, мало делает*); выполняет и образовательные, и социализационные функции (*Знание – свет, невежество – темнота*); повествует о средствах воспитания, соответствующих народным представлениям (*Отложенное дело покрывается снегом*); дает характерофиксирующие оценки личности (*Ленивый человек – полчеловека, проворный человек – десять человек, У проворного семь рук*), которые, по существу, есть *призыв к воспитанию, самовоспитанию и перевоспитанию* (*Расти не тело, а – ум; По гнезду маши крыльями, по дуге подвешивай бубенцы*).

Отметим, что некоторые пословицы содержат *осуждение родителей*, пренебрегающих своими священными обязанностями, что соответствует 44-ой статье ФЗ «Об образовании...» (*Без отца сына трудно расти, без матери – дочь; В плохом доме дурное дитя родится*).

В пословице много *практичного*: житейские советы (*Дверь, в которую входит, сильно не захлопывай*), пожелания в труде (*Пока в силе, трудись, когда обессилеешь – труд к тебе на помощь придет*) и др.

Наиболее распространенная форма пословицы – *наставление (назидание, поучение)*. С педагогической точки зрения интересны *наставления трех назначений*:

- наставляющие детей и молодежь в добрых нравах, в правилах поведения (*Долгий сон лицо желтит; Добро не залежится; Доброе дело сверши и в море брось – оно все равно к тебе вернется*);

- призывающие взрослых к благопристойному поведению (*Дитя воспитает – в огне и воде побываешь; Дитя, если удался – дитя, если не удался – беда; Много не брани – безвольным сделаешь; Много не запрещай – вором сделаешь*);

- содержащие педагогические советы, констатирующие результаты воспитания, как бы, обобщающие народный педагогический опыт (*Дерево гни, пока оно молодо; Дитя воспитать – душу отдать*).

В пословице получили отражение педагогические идеи, касающиеся *рождения детей*, их будущего места в жизни; целей, средств и методов воспитания (трудового, нравственного и т.д.). (*Дитя – что пруттик; Дочь научить – доброе дело, сына научить – самое большое дело*); *поощрения и наказания* (*Самый богатый человек – ученый человек; Человек, не владеющий ремеслом – хворь на двух ногах*); содержания обучения (*Образование – вечное знание*); наследования детьми способов поведения родителей (*Глядя на отца, сын стрелу будет строгать, глядя на мать, дочь шубу будет кроить*); влияния окружающей среды и общественного мнения и т.д. и т.п. (*Яблоко от яблони не далеко падает; Учись у того, кто старше*).

Пословица выражает общественное мнение о воспитании, что имеет для народной педагогики принципиальное значение, ибо, как считали К.Ш. Ахияров и К.Д. Ушинский, где нет общественного мнения о воспитании, там нет и самого общественного воспитания. Важный педагогический смысл имеет народное мнение о результатах воспитания. Это *оценивающие суждения* о людях, о чертах их личности: «Вспыльчивый нрав не бывает лукав»; «Злой человек, как уголь – если не жжет, то чернит»; «Добрая совесть – глаз божий», «Невежество – рабство, рабство – позор» и др. Многочисленные характерологические пословицы интересны тем, что *свойства личности* оцениваются в них по *поступкам и действиям*: «Родимая сторона – мать, чужая – мачеха»; «Смолоду наживай, а под старость проживай»; «Не красна книга письмом, красна умом».

Пословицы могут использоваться на любом занятии, а поводов для их использования возникает множество и, едва ли, не ежеминутно. Они есть на все случаи жизни.

### ***Дидактические смыслы башкирской (народной) загадки***

Загадка и умна, и высоко поэтична. Она несет в себе нравственную идею и, соответственно, оказывает влияние на умственное, эстетическое и нравственное формирование ребенка. С глубокой древности загадка,

вероятно, выполняла те же функции, что и сегодня: ее доминирующее назначение - *умственное воспитание*.

Загадка призвана развивать *мышление* детей, приучать их анализировать предметы и явления из разных областей действительности. Причем наличие большого количества загадок об одном и том же явлении позволяло давать всестороннюю характеристику объекту и (или) явлению.

Загадка *обогащает* детский ум *сведениями* из самых различных областей окружающего мира и жизни человека. Роль загадки в умственном воспитании состоит в том, что она активизирует *мыслительную деятельность*.

Народ всегда ценил загадки: «Загадка – разгадка, да семь верст правды» (*Вечером умирает, Утром оживает (День)*). На занятиях чрезвычайно полезны *упражнения* в отгадывании и придумывании загадок (*Над крышей дома у меня, разноцветная лыжня (Радуга)*).

Загадка выступает, как комбинированное *средство воздействия на сознание* ребенка, содержащее и умное (мудрость и краткость мысли, многочисленные сведения о важном, нужном), и прекрасное (совершенные художественные формы загадок, поэтизация человеческой жизни и явлений природы и т.д. (*Из-за леса появилось, за другой лес отпустилось (Солнце)*).

Именно, благодаря присутствию прекрасного в загадке, такими выразительными становятся мысли о здоровье, нравственности, труде.

Этнопедагогические миниатюры (пословицы и загадки) свидетельствуют о том, что народ был лаконичен и экономен в употреблении слов, оптимален в выборе средств сохранения и передачи мысли: «Много сказанное – пустословие, кратко сказанное – мудрость» или «Старший к младшему в гости спешит, а младший от старшего уйти норовит (Солнце и Луна).

Испокон веков и до сего дня сохраняется высокое мнение о дидактичности пословиц: они выступают, как великое богатство в башкирской народной педагогической сокровищнице.

Загадка способствует расширению *памяти* ребенка и способов *мышления*, увеличению *быстроты умственных реакций*; развивает *наблюдательность* (*Огня нет – горит, крыльев нет – летит, ног нет – бежит (Солнце, облака, река)*).

Загадка может выступать, как *средство диагностики и (или) мониторинга*, поскольку позволяет воспитателю, без каких-либо специальных тестов и анкет, выявить степень *наблюдательности, сообразительности, умственной развитости* (*Летом – хозяином леса считается, зимой – засоней в берлоге валяется (Медведь)*), а также уровень *рефлексивности, творческой и патриотичности* [Молчанов, 2022а; Молчанов, 2022б] ребенка (*Зернышко поклюет, белое дитя принесет, оно снаружи белое, а внутри желтое (Курица и яйцо)*).

#### ***Дидактические смыслы башкирской народной песни***

Народные песни – это целый мир поэзии и философии жизни. В них – душа народа. Без песни не жил ни один человек, он рождался и жил,

окруженный родными напевами. Песни – более сложная форма народного поэтического творчества, чем загадки и пословицы. Башкирские народные песни многогранны и многосложны. Протяжные песни имеют свою предысторию, легенду. Исполнитель песенной мелодии на курае сперва рассказывал легенду песни, затем играл на курае, а потом пел само произведение. Более чем сто лет тому назад русский ориенталист Руфь Игнатьев писал, что «башкир импровизирует свои песни и мотивы, когда одинок, всегда более в дороге. Едет мимо леса – поет про лес, мимо горы – про гору, мимо речки – про реку и т.д. Дерево он сравнивает с красавицей, полевые цветы – с ее глазами, с цветом ее платья...» [Галин, 1996]. Главное назначение песен – привить *любовь к прекрасному*, выработать *эстетические взгляды и вкус*.

Песенное творчество молодежи всемерно стимулировалось и поощрялось взрослыми. «Она не стала еще девушкой, у ней нет своей песни», - говорят и сейчас старые башкиры.

Понимание прекрасного в слове и мелодии, по народному представлению, предполагает творческое отношение к нему: в процессе исполнения песни допускалось улучшение и текста, и мелодии. Песне присуща высокая поэтизация всех сторон народной жизни, красот природы родного края, включая и воспитание новых поколений.

Дидактическая ценность песни в том, что красивому пению учили, а оно, в свою очередь, учило *прекрасному и добру* («Санлы-узьяк»). Песня сопровождала все события народной жизни – труд, праздники, игры, похороны и т. п. («Горная песня», «Поет душа моя»). Вся жизнь людей проходила в песне и с песней, которая наилучшим образом выражала *этическую и эстетическую сущность экзистенциальности*. Полный песенный цикл – это жизнь человека от рождения до смерти. Песни поют младенцу в колыбели и, даже, еще в утробе матери.

*Колыбельные песни* не только усыпляют младенца, ласкают его слух, успокаивают, доставляют радость, но и информируют о будущем его предназначении, мужском или женском, отцовском или материнском («Спи, мой малыш сомкни глазки...»; «Ямилякай»).

У итальянского народа есть даже **пробудительные** песни: чтобы младенец проснулся в хорошем настроении и встретил радостно наступающий день. У башкирского народа также есть песни, исполняемые при пробуждении ребенка:

Просыпайся, наша крошка,  
Посмотри скорей в окошко:  
Светит солнышко с утра,  
Просыпаться всем пора,  
Пришла пора, пришла пора...

так, пропевая, мать гладит дитя как бы растягивая его, а он, в свою очередь, потягиваясь, пробуждается.

Комплексное воздействие песни обеспечивает эстетическое воспитание: в ней раскрывается внешняя и внутренняя красота человека,

значение прекрасного в жизни. Красивая мелодия усиливает эстетическое воздействие поэтического слова, а условия и характер исполнения песни способствуют *укреплению здоровья, формированию трудолюбия*.

Песня исполняется и в помещении, и на улице, и на площадке, и на лугу, и на опушке леса на сенокосе («Санлы-узьяк»). Песня сопровождается хороводом, танцем, плавными движениями; поется во время подвижных игр («Поет душа моя»).

В народе всегда считали, что песни развивают *голос*, расширяют и *укрепляют легкие*: «Чтобы громко петь, надо иметь сильные легкие», «Звонкая песня расширяет грудь». Такой песней у башкирского народа являются протяжные песни («Биш-батыр», «Юрка-Юныс», «Перовский» и др.)

Неоценимо значение песни в *трудовом воспитании* детей: песня сопровождала и стимулировала труд, способствовала согласованию и объединению трудовых усилий, работающих. Так, во время помочи в деревне по убою и выщипыванию гусей «Каз умясе» так приговаривали, пели:

Девушка пришли на помочь,  
Мастерицам все подстать,  
У веселых снох прилежно  
Учатся гусей щипать.  
На гусиной помочи веселье  
Пуха белоснежного полет.  
Многие пришли сюда работать,  
Но лишь ловким девушкам почет и т.д.

Воздействуя на чувства человека, песня, одновременно, влияет на его *сознание и поведение*. Вот почему ее с полным основанием можно отнести к комбинированным средствам народной педагогики.

Поэтому педагог должен знать различные *колыбельные песни*, уметь убеждать родителей в необходимости разучивать их с детьми. Он должен предлагать тексты и аудиозаписи колыбельных песен родителям, показывать, как можно внести изменения в текст, учитывая индивидуальные особенности ребенка.

### ***Дидактические смыслы национальных спортивных игр***

Культура Башкирии аккумулировала в себе лучшие черты народной мудрости и созидательности. Удивительно, насколько богат и красноречив башкирский язык. Однако не только словом славятся тюркские народы, но и станом, могуществом и непоколебимостью. В двадцать первом веке важно не прекращать передавать накопленный опыт предков, поскольку глобализация, стимулирующая объединение наций, не должна стать помехой для сохранения уникального колорита культуры.

Простираясь на Уральских горах, Башкортостан приобретает тесную взаимосвязь с русским народом. В наше время представители столь разных этносов, проживающие бок о бок друг с другом, редко задумываются о контрасте традиций, обычаев и религиозных верований, которые когда-то разделяли несхожие во многих проявлениях нации. Несколько веков назад

подобное слияние культур, казалось бы, невозможным. Сегодня же границы невероятного преодолимы, потому можно часто наблюдать, как русский и башкирский народы совместно отмечают праздники, перенимают в процессе многолетнего взаимодействия некоторые элементы культуры.

Несмотря на тесную взаимосвязь, культура Башкортостана по-прежнему уникальна и неповторима. Как известно, башкиры являются кочевым народом, занимающимся преимущественно скотоводством. Однако среди представителей башкирской культуры встречается немало отважных воинов, в прошлом оказавших серьезное влияние на ход истории. Поддержание патриотического настроения потомков – одна из важнейших составляющих этноса, поскольку именно дети являются центральными носителями культуры: именно от них зависит будущее страны.

Главным фактором консолидации этноса и этнической идентичности на современном этапе для башкир является родная земля[8]. В связи с этим возникает потребность в увеличении выраженности патриотичности. Патриотичность – любовь к Родине, готовность в любой момент встать на ее защиту. Подобная привязанность к родным краям не переходит на генетическом уровне, она приобретает. Наиболее распространенным способом передачи патриотического настроения является культура. Например, Башкирские народные игры, которые играют важную роль в процессе формирования и накопления знаний ребенка о государстве, в котором он живет. Посредством спортивных народных игр детям проще всего усваивать поступающую информацию, так как реализуется их потребность в движении и взаимодействии со сверстниками.

Стрельба из лука – увлекательное занятие, способствующее развитию внимания, координации и выносливости. Патриотическая значимость данного вида спорта состоит в том, что ребенок приобщается к истокам своего народа, ощущает себя его неотъемлемой составляющей. Когда после победы в Отечественной войне 1812 года на улицах Парижа на великолепных степных конях появились экзотические всадники-башкиры, очевидцы прозвали их живыми легендами – «северными амурами». Башкирские воины покорили сердца парижан своим дружелюбием и редкой для тех времён опрятностью».

Конный спорт – спортивная игра, посредством которой у ребенка развивается ловкость, а также укрепляются мышцы. Почему же именно этот вид спорта приобрел колоссальную популярность?

Ответ кроется в многолетнем накопленном опыте народа. Дело в том, что в столь отдаленном от современного обывателя прошлом башкирского народа, именно лошадь являлась основным средством передвижения не только в обыденной жизни, но и военных сражениях. Навыки верховой езды передавались из поколения в поколение, приобретая статус одной из составляющих элементов культурного наследия. Так, увлечение конным спортом увеличивает выраженность патриотичности юных наездников и способствует повышению интереса к истории своей страны.

*Дидактические смыслы патриотических стихотворений*

Как бы ни менялось общество, воспитание у подрастающего поколения любви к своей стране, гордости за нее необходимо в любые времена [9]. Башкортостан глубоко насыщен патриотизмом, который можно наблюдать в народных песнях, пословицах, сказках и, конечно же, стихах. Множество авторов уделяют внимание отчизне, воспевают ее в своих произведениях. Г. Молодцов, известный педагог и переводчик, писал:

Башкирия, Моя земля и небо,  
Моя любовь, мой соловьиный край!... [Молодцов, 1983].

Очень нежно и трепетно автор отзывается о республике, в которой он родился и вырос. Строчки его исповеди пропитаны любовью и бесконечным преклонением перед родным краем. Творчество Г. Молодцова способствует повышению интереса ребенка к природе родной Башкирии, расширяет мировоззрение, в процессе которого происходит глубинное восприятие мира и обогащение кругозора. Знакомство с творчеством автора раскрывает в детях чувства, которые на протяжении жизни покоились в их сердцах, безмолвно ожидая пробуждения.

### *Заключение*

И в заключение отметим: дошкольный возраст является благоприятным периодом для выработки правильных привычек поведения и здорового, в моральном и физическом смысле, образа жизни, которые обеспечат полноценную взрослую жизнь.

Как и прежде, в воспитании детей необходимо обращаться к такому ценному учебнику жизни, как народная педагогика. Свод законов в ней прост, но в них огромный многовековой, позитивный опыт предшествующих поколений. В этой сокровищнице житейской мудрости немало поучительного могут найти и педагоги, и родители.

Обращение к башкирской народной педагогике важно не только потому, что это кладезь мудрости, запасник нравственно здоровой педагогической мысли, но и потому, что это народные истоки. Забывая свои корни, мы разрываем связь времен и поколений, а «человек без памяти прошлого, поставленный перед необходимостью заново определить своё место в мире, человек лишенный исторического опыта своего народа и других народов, оказывается вне исторической перспективы и способен жить только сегодняшним днём», сказал Ч. Айтматов [Большева, 2001: 35]. А это – ложно выбранный путь потребительства, а не духовности.

Башкирская культура насыщена многовековым фольклором, обычаями и традициями, передавать которые – обязанность старшего поколения. Именно от тех усилий, которые будут приложены для приобщения детей к культуре башкирского народа, зависит будущее республики и существование этноса. Множество произведений народного творчества нуждаются в освещении, поскольку именно они являются первостепенным источником информации о жизни народа, его мировосприятия, ценностях и идеалах, которые формировались на протяжении многовековой истории.

Посредством формирования патриотичности не только усиливается восприятие родины, не только в качестве источника любви к окружающему

миру, но и готовность к защите родных краев в случае опасности от наступательного движения врагов, сохранение этноса.

Конечно, наивно было бы полагать, что народная педагогика поможет нам решить все сложные проблемы нашего нынешнего бытия. Все свое место и время. Но можно с уверенностью утверждать, что в опыте наших отцов и дедов есть зерна такой мудрости, которые и в наш век прорастут и дадут хорошие всходы.

#### Литература

1. Большева Т. В. Учимся по сказке. – Санкт-Петербург, 2001. – 159 с.
2. Викулина А.М. Элементы русской народной культуры в педагогическом процессе дошкольного учреждения. – Нижний Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2005. – 138 с.
3. Волков Г.Н. Этнопедагогика: Учеб. для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений / Г.Н. Волков. – Москва: Издательский центр «Академия», 2009. – 168 с.
4. Гавриш Н.Ю. Использование малых фольклорных форм // Дошкольное воспитание. 2013. № 9. – С.16-20.
5. Молчанов, С.Г. Оценивание патриотичности детей дошкольного возраста. / С.Г. Молчанов. Детский сад от А до Я. 2022. № 3(117). – С. 63-67 (а).
6. Молчанов С.Г. Технология оценивания патриотичности // Актуальные проблемы дошкольного образования: мат-лы XX-ой Междунар. научн.-практ. конф. (Челябинск, 29 апреля 2022 г.)/ сост. А.В. Скатарова; ред. колл.: Б.А. Артеменко (отв. ред.), И.В. Колосова, Н.В. Пац, И.А. Селиверстова / С.Г. Молчанов. – Челябинск: ЗАО «Библиотека А. Миллера», 2022. – С. 333-338 (б).
7. Галин С.А. Башкирские народные песни//Башкирское народное творчество: Песни/ Сост., авт вст. сл., коммент. С.А. Галин. – Уфа: Китап, 1996. – 400 с.
8. Ишемгулов М.Н. Факторы этнической консолидации и идентичности башкир: историко-философский аспект //Проблемы востоковедения. 2020. № 3(89). – С. 96-103.
9. Артёмова Я.А., Гаврисенко И.М., Лаврова С.Н. Современные подходы к нравственно-патриотическому воспитанию дошкольников в детском саду // IT-Перемена. Всероссийская педагогическая конференция «Патриотическое воспитание подрастающего поколения: основные проблемы и перспективы формирования». 2023. №4. – С. 6-12.
10. Молодцов Г.П. Возвращение: [Стихи, пер., поэма]. – Уфа: Башк. кн. изд-во, 1983. – 190 с.

©Дильмухаметова Г.Б., Молчанов С.Г.,  
Торпой И.Л., 2023

УДК 812. 512. 141. 09

*Илишева Р.Х.,  
К. филол. н., доцент,  
Стерлитамакский филиал, УУНиТ,  
г. Стерлитамак, г. Уфа  
Илишева Р.Х.,  
филол. ф. к., доцент, ФФ ИТУ  
Стерлитамак филиалы,  
Стерлитамак к., Рәсәй*

**МИФОПОЭТИКА БАШКИРСКОЙ ПОЭЗИИ  
БАШКОРТ ШИҒРИӘТЕНЕҢ МИФОПОЭТИК ЫЗАТТАРЫ**



**Аннотация.** Статья представляет собой опыт анализа башкирской поэзии XX в с точки зрения архетипических образов и воссоздания новых мифов. Автор анализирует образы, генетически связанных с бессознательным (К.Юнг). В статье указывается на ряд ключевых мотивов в советской башкирской поэзии, происхождение и продуктивность которых обеспечивается архетипическими представлениями башкир. Особое внимание уделено архетипам Персона, Герой, Творец.

**Ключевые слова:** Башкирская советская поэзия, архетип, неомифология

Мифопоэтика сиктәрәндә художестволы әсәрҙә сағылыш тапкан мифологик образ һәм мотивтар, уларҙың заманса яңы мәғәнәләргә байыған типологик иштәре, мифологик тамырлы символдар, мифтарҙан килгән реминисценциялар һ.б. өйрәнелә. Автор фантазияһынан тыуған мифтар за өйрәнәү объекты булып тора. Әсәрҙең мифопоэтик һызаттары эҙер мифологик сюжеттарҙы һәм образдарҙы актив кулланыуы нигезендә лә, шулай уҡ «йәмғиәттә урын алған, күптән тамырланған мифологик караштар» йөгөнтоһонда ла барлыкка килә.

Шиғриәт менән кызыкһыныусыларҙың барыһына ла тиерлек К.Әхмәтйәновтың түбәндәге фекере яҡшы таныш: шиғриәттең нигезендә ихласлык ята. Йәғни, яһалмалылыҡтың қасыу ғына әсәрҙә уңышка, укымлы булыуға алып киләсәк. Әгәр автор ни сәбәптәндер асылып китә алмай йәки ялғанлай, ялғанламаған хәлдә лә үзенең уй-тойғоларына башкаса төс бирә икән, тимәк, был барыһынан элек, уның эске донъяһына қағылышлы, йәғни проблеманың психологик яқка ауышыуы. Шуға күрә лә ижад процесын был йәһәттән өйрәнәү аналитик психология методына барып ялғана. Авторҙың үзенең уникаль күңел донъяһы, башкаларға окшамаған караштары ла, әсәрҙәге образ, сюжет, мотивтар за тыумыштан һалынған төпкөл хәтергә нигезләнгәнән К. Юнг шәхескә коллектив аңдың йөгөнтоһо тип билдәләй [Юнг, 1998: 4]. Ғалимдың кеше аңына тыумыштан уҡ күпмелер кимәлдә эҙер донъя моделе һалыныуы һақындағы теорияһы XX б. иң популяр тезистарҙың берһенә әйләнде. Кешенең төпкөл аңында тыумыштан килгән информация һәр сак йәшәй һәм уның көндәлек тормошонда, теге йәки был карарҙар қабул итеүендә шактай йөгөнтоһо бер көс булып тора. Төпкөл аң структураһын билдәләүсә универсаль категория буларак К.Юнг архетип тигән төшөнсә тәқдим итә [Юнг, 1998: 4]. Архетип, кеше психикаһындағы архаик күренеш һәм ул, әлбиттә, мифологик мотивтар менән бергә укмашқан. Ошо рәүешле, сәнғәт, әзәби әсәр авторҙың инстинктив, төпкөл аңынан килгән көслө мотивтар йөгөнтоһонда ижад ителә, ә кеше психологияһында, һуңынан уның ижадында сағылыш табыусы әзәби күренештәр, ағастағы япрактар һымак, коллектив аңдан (коллективное бессознательное) үсеп сыға, тип аңларға мөмкин. Архетиптар сағылышында өйрәнәү әзәбиәт үсешендәге кайһы бер күренештәрҙә һәм киң билдәле факттарҙы яңыса баһаларға мөмкинлек биреүе, яңы үсеш йүнәлештәрән билдәләүе менән актуаль һанала ала. Әзәби әсәрҙә был нигезҙә өйрәнәү башкорт әзәбиәт ғилемәндә башланғыс кимәлдә тип һанарға ла мөмкиндер.

Башкорт әзәбиәтенең төрлө үсеш этаптары араһында совет осоро, моғайын, иң бай һәм иң зуры һанала. Совет осоронда милли әзәбиәттән, шул

исәптән шигриәттән һәр яклап үсешә шикһез: ул профессиональ юғарылыкка ирештә, халык-ара майзанға сықты, жанр, образлылык йәһәтәнән байыны. Башкорт совет әзәбиәте беззә иң ентекле өйрәнелгән: Ғ.Хөсәйеновтың, К.Әхмәтйәнов, Р.Бикбаев һ.б. хезмәттәрендә был дәүер шактай тулы күз алдына баһа. К.Әхмәтйәновтың ихласлыкты шағирзың уңышы тип раһлауы һәм тап уны алға куйырға сакырып сығыш яһауы ла тап ошо дәүерзә яңғыраны. Сакырыу цензураны исәпкә алмай ижад итеүгә кайтып калмай, билгеле. Совет ижадсыһы өсөн төп кағизә һәм талап, хыял - халык менән бергә һәм «халыктың рупоры, трибуны булыу». Тап ошонда К.Юнг билдәләгән архетиптар араһынан Персонаны искә алыу урынлы. Персона, ябай ғына итеп әйткәндә, битлек, ул беззәң тышкы йөзөбөз, йәмғиәттә тереклек итеү формаһы һәм тышкы шарттарға яраклашыу рәүешә. Быны норма тип кабул итеү тәбиғи, сөнки йәмғиәттә бергәләп тереклек итеү тәртип тигәндә аңлата һәм әхлаки-этик, юридик канундарға буйһоноузан тыш мөмкин түгел. Персона кешелек цивилизацияһы, культура менән бергә тыуған күренеш тип карала. Заман йәмғиәт ағзаларына ролдәрзә өстәй бара, мәсәлә, һуңғы тигәтә йылдарза нығынып киткәндәре йәки яңырак барлыкка килгәндәренә юл кағизәләренә теүәл буйһоноузан алып, киберспорт донъяһындағы ролдәр, һәр берәүзәң социаль селтәрзәгә виртуаль «мине» һ.б. инә. Шәхес йөззәрсә битлек кейергә һәм йөззәрсә Персона роленә инергә мәжбүр. Тик уның шәхси «мине» йәмғиәттә башкалар күзә алдында башкарылған ролдәрзәң беренә лә типә-тиң була алмай. Уның әске донъяһы күпкә катмарлырак: унда, К.Юнг билдәләгәнсә, рациональ аңдан тыш, төпкөл, коллектив аң күренештәре лә инә.

Шәхескә совет ваҡытында сәйәси, идеологик караштарзан сығып тәкдим ителгән рәсми ролдәрзә «уйнарға» тура килә. Мәсәлә, уларзы шартлы рәүештә «партияның тоғро һалдаты» йәки «совет халкының тоғро улы» тип алайык. Һис шикһез, күпселек осракта, шағирзар тарафынан да, был ролдәр сәйәси һәм идеологик тезистарға самими ышаныу һөзөмтәһендә башкарылған. Ләкин һәр шәхестәң күңел төпкөлөндә үз «мине» бар, уның төп максаты үз шәхсиәтен булдырыу, донъя менән күзгә-күз карашып, тәбиғи гармонияла йәшәргә ынтылыш. Шәхестәң әске донъяһы формалашыуында, К.Юнг билдәләгәнсә, төпкөл аңдан килгән Эго, Шәүлә, Анима һәм Анимус тип аталған архетиптар катнаша. Ләкин бер үк битлекте озон-озак һалмай кейә торғас, тәбиғи «мин»дең баһылыуы, хатта тәбиғи булмышынан тайпылыу куркынысы ла бар. Әзәби ижадка карата был шуныһы менән янай: әзәби әсәрзә укыусы күпселеген тәбиғи үз асылын юғалтқан һәм башкалар ишетергә тейешле хәбәрзә генә һөйләүсә, «идеаль» битлек кейгән геройзар менән осраша. Шуға күрә лә үрзә телгә алынған «шағирға ихласлык кәрәклегә» тураһындағы искәрмә тыуа ла инде. «Донъяға саф балалар күззәре менән карау һәләтен юғалтмаған» шағир, (тимәк, бер һиндәй зә Персона ролен уйнамаған), «саф, хәйләһез һәм тиз ышаныусан лирик герой» (аралашыуза үз «мин»е катнаша, Персона түгел), «фәлән автор – бына тигән лирик шағир» (лирик тигәндә йәмғиәт талап иткән социаль битлек кеймәгән, тәбиғәт менән үзә генә калған тип аңлау урынлы булып) –

былар бигерәк тә совет осоронда, авторзы мактағанда кулланылған үтә таныш эпитеттар һәм раҫлаузар. Был – башкалар көткән дөйөм һүззәр менән кәнәғәтләнгән, үз-үзен кабатлаған, массалар исеменән генә һөйләүсе герой менән ризаһызлыҡ, уның донъяны кабул итеүзә индивидуаль йөзөн юғалта барыуы менән килешмәү, ысын кисерештәргә һыуһау һәм тәнкиттең «ихласлыҡ кәрәк» тигән сақырыу аша шағирзы үз минен асырға сақырыуы.

Авторзың тирә-як донъя һәм үзенә эске тәбиғәте менән капма-каршылыҡка инеүе драматик төҫ алыуы мөмкин:

Кәләм алһам, төшөп китә кулдарымдан,  
Илайым мин, язырмын тип мондарымдан.  
Юлға сыкһам, һәр кем миңә юл өйрәтә,  
Шуға ахры, язырмындыр юлдарымдан.

Был шиғыр Н. Нәжми тарафынан шәхес культының әле көслә сағында, 1954 йылда, ижад ителә һәм сараһызлыҡ менән һуғарылған. Ләкин рәсми битлектә кейергә теләмәү шулай ук заманы өсөн кыйыу азым һәм хатта үз хәлен үзе аңлауы-баһалауы ла мөһим. Көрәш үк булмаһа ла, үз «минендә» булдырыу максатында тышкы агрессияға каршы тороу кәрәклегенә төшөнөү, шағир язмышы һаҡында уйланыу М. Кәрим ижадында ла күзәтелде («Мин күззәргә карап бар, «Вәғәзәләр бирмә»).

Ә бына совет осоро шиғриәтенә хас түбәндәге шиғырзың һәр юлында йыш кабатланған мотивтар сағылыш таба һәм шиғыр тотош тиерлек XX б. тыуған сәйәси мифтарзан тороуы менән иғтибарға лайыҡ:

...Ил маршында һаман атлайбыз,  
Һуҡмағын хезмәттең таптайбыз,  
Батырзар йолаһын һаҡлайбыз,  
Гвардияның данын аҡлайбыз (С.Кудаш).

Күренеүенсә, автор массалар, «без» исеменән һүз алып бара, халыҡ аңын, теләген тормошқа ашырыуы, уның айырылғыһыз бер өлөшө буларак сығыш яһай. Әзәбиәттең партия өсөн уңышлы пропаганда коралы булып торғаны ла ныҡ һизелә. Шуныһын да әйтергә кәрәк, ошондай йөкмәткеле шиғырзарзы совет осоро әзәбиәтендә байтак осратабыз. С.Кудаш шиғырында «Партия һәм халыҡ – бер бөтөн» тигән бөтә тарафтарзы аймылыштырған сәйәси миф та, «партия кушыуы – халыҡ теләге» тигән фекер зә яңғырай. «Ил маршы» – фольклор һәм мифтарза ла урын алған «кара көстәргә каршы изге яу, көрәш» архетибының заманса сағылышы, был безтең менталитетқа яҡын һәм милли шиғриәттә йыш осраған архетип булыуы менән үзенсәлекле. Башкорт ауыз-тел ижадында мифологик батырзарзың аждаһаларға каршы көрәшенән алып, хандарға, яуыз бейзәргә, илбасарзарға каршы тороуын сағылдырыуы изге яу архетибын йыш күзәтергә мөмкин. «Марш» – күмәк яугир, яу, һуғыш, массалар хәрәкәтен кәүзәләндерәүсе, берзәмлектә биреүсе метафора, ул коммунизм өсөн көрәш юлына миллиондар баһуын да, уның изге көс икәнлеген дә аңғарта, укыуыға үзен миллиондан берәү икәнлеген тойорға ярзам итә. Революцияны данлаған әсәрзәрзәрзәң сюжетында «изге яу» үзәк вакиғаларзы тыузыра, геройзар хәрәкәтенә сакраль йөкмәтке өҫтәй, гөмүмән, совет

эзэбиэтэндэ яңынан-яңы тыуырға һәләтле мифологемаларзың беренә тап ошо архетип менән бәйлә. Бөйөк Ватан һуғышы темаһын яктыртыуы, мәсәлән, иң киң таралған «Мин фронтка китәм, иптәштәр!» (М.Кәрим), «Шайморатов-генерал» (К.Даян) һ.б. билдәле текстарза изге яу архетибының яңы шарттарза яңыса асылғанын күрергә була. Изге яу мотивы боронго хәтерзе уятырға һәләтле, ул халыкка аңлайышлы һәм яқын, бындай эсәрзәр тиз халык һөйөүен яулай, популяр булып китә. Төпкөл аңыбызза йәшәгән образ-архетип атаһы мендергән акбузатка атланған, эсәһенән булат кылыс алған егетте, сал Урал озатыуында яуға киткән генералды халык батыры тип кабул итеүзә һәр яклап булышлык итә. Герой архетибы ХХ б. шиғриәтэндә, унан алда фольклор текстарында, киң сағылыш тапқан архетип, яңы шарттарза ул функционаллеген юғалтмай, киреһенсә, совет осоронда тыуған мифологеманың Герой архетибы йөғонтонһонда тыуғанын да әйтерг кәрәк.

С.Кудаштың үрзә телгә алған шиғырындағы «хезмәт һукмағын таптайбыз» тигән юлдарза йәнә бер универсаль архетип – Ижадсы архетибын осратабыз. Кылымдың күплек формаһы (таптау, тапау – хәрәкәттең даими кабатланыуы тигән мәғәнәне лә бирә) шулай ук коммунизм төзөүселәрзең күплеген кәүзәләндереп кенә калмай. Ябай, көндәлек хезмәтте изге, сакраль төшөнсә иҫәбенә индерә, уға романтик, калкыу төс бирә. Ижадсы архетибы донъяны барлыкка килтереүсә, яралтыуы төшөнсә менән ауадаш, шуның менән ул дини-мифологик мотивтарға ла барып ялғана. Совет кешеһе якты коммунистик киләсәкте төзөүсенә хезмәте айырыуы изге икәнлегенә нык ышана, уның был хистәре хатта дини-мистик тәғлимәткә яқын, сөнки ул яңы, ғәзел донъяны барлыкка килтереүзә (яралтыуза) катнаша тип иҫәпләй.

«Партия һәм халыктың берлеге» лозунгыһы астына йәшеренгән сәйәси миф языуы алдына үтә алмаслык кәртәләр куя. Ошо рәүешле «партияның тоғро һалдаты», «совет халкының тоғро улы» ролдәре сиктәрендә ижад ителгән байтак эзәби мирас, рәсми идеология емерелеү менән, тарих саңына әйләнде. Халык һәм партия берлегенә, асылда, тик изге теләк икәнлеген күптәр бик һуңлап аңланы.

Совет поэзияһында шағир һәм халык, шағир һәм уның йәмғиәттәге урыны һақындағы иң тулкынландырғыс шиғырзарзың беренә язғанда, Н.Нәжми бер төрлөлөктөң шиғырзы емереү көсөнә эйә икәнлеген аңлап көйөнә. Ысынлап та, шиғыр – шәхес уникаллегенә сағылышы буларак тыуа, һәм уның төп миссияһы ла шунда. Ләкин шуныңын тағы ла кабат билдәләп китеү урынлы булыр: Персона архетибы культура үсәше һөзөмтәһе һәм уның кеше-ара аралашыуға хезмәт итеүе бәхәсез, тик был архетиптың баһаһы саманан артып китеүе генә шәхестең индивидуаль йөзөнә юғалыу куркынысы менән янай, үз сиратында, сәнғәт өлкәһендә был тормошто бөтә катмарлылығында, күпъяклығында, тәрәнлегендә һүрәтләүгә камасаулай, авторзың эске күнел донъяһын һүрәтләүзе сикләй.

Н.Нәжми үзен борсоған һорауға тиҫтә йылдар үткәс, үзгәртеп короузар йәмғиәткә фекер төрлөлөгө һәм ирек вәғәзәләгәндә, күпмелер дәрәжәлә үткән ижад юлын йомғаклап, йәнә әйләнеп кайта:

Вакланманым түгел, вакландым мин,

Күңел юлын киндән тар итеп.  
Ялғанлыкка ихлас ышаныузан  
Йырланым мин юкты бар итеп.

Совет осоронда калыптарға һыймай йәшәгән ижадсылар араһында, әлбиттә, Р.Ғарипов исеме айырылып тора. Н.Ғәйетбаевтың «Төн, йәки һәзиә менән Рәми» трагедияһында шағирзың ике ут эсендә йәшәгәнлеген кәүзәләндереүсә сәхнәләрҙең берендә Рәми» «Һез шағир йөрөгән аңламайһығыз. Ул заказ буйынса яза алмай» тип, фатир, эш, акса вәғәзәләп өгөтләүҙәргә теше-тырнағы менән каршы тора. Р.Ғарипов шиғриәтен архетипик күзлектән өйрәнәү унда төркөл аң күренештәрән кызыклы әзәби күренештәргә нигез булыуын, айырып әйткәндә, Герой һәм Ижадсы архетиптарының көслә йоғонтоһон күрһәтә.

Дөйөм алғанда, башкорт шиғриәтен мифопоэтик йөкмәткәһен ентекле өйрәнәү киләсәктә хәл ителәргә тейеш мәсьәлә булып кала.

### Әзәбиәт

1. Бикбаев Р. Замандың шиғри йылыһы. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980. – 183 б.
2. Ғәйетбаев Н. Ак төндәр.– Өфө: Китап, 2008.
3. Лосев А. Диалектика мифа. СПб.: Азбука, 2014. – 320 с.
4. Нәжми Н. Һайланма әсәрҙәр. II том. – Өфө: Китап, 2012. – 432 б.
5. Хөсәйенов Ф. Заман. Әзәбиәт. Әзип. Башкорт әзәбиәте тарихы, теорияһы һәм тәнкит мәкәләләре. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. – 432 б.
6. Әхмәтйәнов К. Поэтик образлылык. – Өфө: Китап, 1979. – 268 б.
7. Юнг К. Психология бессознательного.- М.: АСТ, 1998.

© Илишева Р.Х., 2023

УДК: 101.1:316+ 130.2

*Иткулова Л.А.,  
д. филос. н., зав. каф., УУНиТ,  
г. Уфа, Россия*

### АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ТРИКСТЕРА В СКАЗКЕ

**Аннотация.** В данной статье анализируется архетипическое значение образа Трикстера, который воплощает черты отрицательного культурного героя с его асоциальной устремлённостью к безнравственности. Его поступки нацелены на достижение целей с помощью обмана и хитрости. Но при этом действия трикстера заключают в себе стремление к новому и совершенному.

**Abstract.** This article analyzes the archetypal meaning of the image of the Trickster, who embodies the traits of a negative cultural hero with his asocial aspirations for immorality. His actions are aimed at achieving goals through deception and cunning. But at the same time, the trickster's actions contain a desire for something new.

**Ключевые слова:** миф, сказка, К.Г. Юнг, архетип, трикстер, архетип Тени

**Keywords:** myth, fairy tale, K.G. Jung, archetype, trickster, Shadow archetype

Мир архетипических образов отражает всю совокупность художественных образов, составляя ядро духовной культуры человечества. Универсальность этих образов детерминирует фундаментальные основания

человеческой духовности. Носители разных культур вкладывают в эти образы собственное мировосприятие, но предельные основания их покоятся в коллективном бессознательном человека. Одним из самых, пожалуй, популярных жанров фольклора являются сказки, которые отражают эволюцию сознания, сохраняя при этом базовые мотивы и темы.

Сказочные мотивы укоренены в архаических мифах и потому отражают «тёмное», недифференцированное, не устоявшееся сознание первобытного человека, нередко выходящего за рамки социальных норм. В мифе и сказке человек – это не личность с её особым миром интеллектуальных размышлений и духовных переживаний. Например, сказку «не интересуется индивидуальность с её неповторимым миром эмоциональных переживаний, побуждений, идеалов, мировоззренческих принципов и т.п. Чаще всего сказочный герой вообще не имеет имени [Иткулова, 2002:84]. Персонаж сказки представляет собой собирательный образ типичного человека, возникший в результате эмпирического обобщения разных характеров и стереотипов поведения. По мнению основателя аналитической психологии К.Г. Юнга, в мифе и сказке выявляются архетипы Духа, Анимы, Анимуса и Тени, которые реализуются символическим путем через архетипические образы мудрецов, героев, Великой матери и трикстера. В нашей работе мы обращаемся к образу трикстера как к одному из популярных персонажей мифов и сказок.

Что из себя представляет собирательный образ трикстера? «Слово *trickster* (англ. «обманщик») означает героя, который обладает множеством отрицательных черт, а действия не всегда понятны или приемлемы для окружающих. Он появляется для создания новых устоев, правил, традиций, но вынужден разрушить при этом старые, внося элементы хаоса в привычный ход жизни» [Петрова, Лиходедова, 2018: 223]. В мифе и сказке образ мифологического плута – трикстера – является весьма популярным, часто встречающимся персонажем. Он проявляет себя одновременно хитрое и глупое, наивное и бессмысленное создание, склонное к положительным и отрицательным, зачастую спонтанным, поступкам.

Многочисленные образы трикстеров встречаются в фольклоре всех народов, поэтому неудивительно, что целый ряд исследователей в своих работах анализировали этот интересный феномен. Начиная с К.Г. Юнга, к этому вопросу обращались К.Л. Стросс, П. Радин, Б.К. Отто, Е.М. Мелетинский, Ю.М. Лотман, Ю.Е. Березкин, Ю.В. Чернявская и др. [Леви-Стросс, 2021; Радин, 1999; Отто, 2008; Мелетинский, 2000; Лотман, 1999; Березкин, 2014; Чернявская, 2004].

Трикстер принадлежит к числу реликтовых культурных героев, фигуры которых отражают архаический уровень развития сознания, когда «ум не отделен от хитрости и колдовства» [Мелетинский, 188]. Если обратиться к теории личности, разработанной З. Фрейдом, то поступки Трикстера символизируют ее подавленные желания и стремления, несовместимые с социальными стандартами, предписываемыми авторитетом Сверх-Я (*Super-*

его). Поэтому Трикстер бывает асоциальным, инфантильным, а его поступки противоречат нормам морали.

К.Г. Юнг в своей теории архетипов обосновывает гипотезу о мифах и сказках как продуктах коллективного бессознательного. Согласно ему, в трикстере реализуется природное, инстинктивное начало в человеке, которое исследователь назвал архетипом Тени. Данный архетип отражаются асоциальное, инстинктивное начало индивида. Как отмечает К.Г. Юнг, «в красочных рассказах, в карнавалах, в магических ритуалах исцеления, в религиозных страхах и религиозной восторженности тень трикстера пронизывает мифологию всех веков — иногда в первоначальном облике, иногда в причудливо измененном виде» [Юнг]. Этот красочный образ играет важную роль в так называемой «смеховой» или «карнавальской» культуре, в которой стираются границы дозволенного и господствует хаос. В башкирском фольклоре, например, к таковым относятся образы хитрой лисы, трусливого зайца, хитроумного Шомбая, Ходжи Насретдина, младшего брата-таза, которые добиваются своих целей путём обмана доверчивых простачков и жадных баев [Иткулова, 2021:169]. В фольклоре северных народов чукотско-камчатской группы популярным героем является Ворон, в образе которого угадываются и черты демиурга. Е.М. Мелетинский приводит пример африканских повествовательных сюжетов, представляющих собой переходные от тотемических мифов к животным сказкам формы. Их главными героями «являются многочисленные культурные герои-трикстеры, сохранившие зооморфные (паук, хамелеон, слон, муравьед, черепаха, собака) и полузооморфные (Пу, Ухлаканьяна) черты и имена» [Мелетинский, 2000: 186]. Таким образом, к трикстерам можно отнести широкий круг героев от насекомых (паук Ананси и т.п.) до известных персонажей мифа (Одиссей).

В трикстере, являющим в себе отрицательный вариант культурного героя, «Юнг видит мифологему исключительной древности копию недифференцированного человеческого сознания, едва покинувшего животный мир, воплощение всех низших черт характера в индивиде» [Мелетинский, 2000: 69]. Таким образом, трикстер занимает промежуточную позицию между сакральным и профанным, природным и культурным мирами, между рациональным и иррациональным, добром и злом. Поэтому оценка этого образа не может быть однозначно положительной или отрицательной. Как реализация архетипа Тени, трикстер отражает противоречивость самой жизни, поэтому он выступает как элемент психологической целостности, как залог развития человека. Темная сторона человека, следовательно, присуща его сущности, поэтому вопрос состоит не в избавлении от Тени, но в осознании и интеграции [Самуэлс, 1997: 115].

Природа трикстера содержит в себе противоречивое единство противоположностей, но это и является залогом развития. Явившись из глубин коллективного бессознательного, трикстер трансформируется в начало «всей и всякой инновативности» [Чернявская, 2004:39]. Образ трикстера из мифов и сказок перекочевал в художественную литературу, кино, что свидетельствует о его глубокой укорененности в культуре.

Популярность образа трикстера обусловлена его гибкостью, способностью к трансформации и ситуативности. Соединяя в себе противоположности, трикстер не допускает застоя, прокладывает путь новому, неизведанному.

### Литература

1. Берёзкин Ю.Е. Зооморфные трикстеры: закономерности ареального распределения // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. – СПб.: МАЭ РАН, 2014. 250 с
2. Иткулова Л.А. Нравственный выбор в башкирской сказке (философско-мировоззренческий анализ). – Уфа: РИО БашГУ, 2002. – 137 с.
3. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, 2000. – 407 с.
4. Мировоззрение башкирского этноса: философско-антропологический анализ: монография. Уфа: РИЦ БашГУ, 2021. – 222 с.
5. Комиссарова У.А. Герои-трикстеры в романе Бориса Акунина «Азазель»: художественные функции и мифологическая проекция // Вестник ТвГУ. Серия «Филология». 2017. №1. С. 56-61.
6. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с
7. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Ладомир, 1999. 657 с.
8. Отто Б.К. Дураки. Те, кого слушают короли. СПб.: Азбука-классика, 2008. 496 с.
9. Петрова Л.А., Лиходедова А.А. Коммуникативные черты трикстера в фольклорных образах героя-дурака // Коммуникативные исследования. 2018. № 4 (18). С. 222-232.
10. Радин П. Трикстер. СПб.: Евразия, 1999. 286 с.
11. Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. – М.: ЧеРо, 1997. – 416 с.
12. Чернявская Ю.В. Трикстер, или Путешествие в хаос // Человек. 2004. № 3. С.
13. Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Канон, 2015. 336 с.
14. Юнг К. Г. О психологии образа трикстера.

[https://royallib.com/read/yung\\_karl/o\\_psihologii\\_obraza\\_trikstera.html#0](https://royallib.com/read/yung_karl/o_psihologii_obraza_trikstera.html#0) (дата обращения – 13.10.2023 г.)

© Иткулова Л.А., 2023

**УДК 008**

***Канатова А. К.,**  
магистрант 2 курса, БГПУ им. М. Акмуллы  
(Научный рук.: д.филол.н., декан, ФБФ  
Л.М. Хусаинова),  
г. Уфа, Россия*

### ИЗУЧЕНИЕ ЭПОСА В КЫРГЫЗСТАНЕ

**Аннотация.** В данной статье рассматривается актуальность изучения, проблемы и перспективы возрождения эпоса в Кыргызстане. Актуальность возрождения эпоса заключается в сохранении культурного наследия и идентичности народа. Эпосы передают ценности, мудрость и мораль, а также помогают сформировать коллективное сознание и принадлежность к народу. Главный эпос «Манас» возник в 9 веке и является национальной идеей Кыргызстана. Однако, существуют проблемы, такие как ориентация на западные ценности и потеря интереса к традиционной устной литературе. Для



возрождения эпоса необходимо реализовать меры по сохранению и продвижению культурного наследия.

**Abstract.** This article discusses the relevance of the study, problems and prospects of the revival of the epic in Kyrgyzstan. The relevance of the revival of the epic lies in the preservation of the cultural heritage and identity of the people. Epics convey values, wisdom and morality, and also help to form a collective consciousness and belonging to the people. The main epic "Manas" originated in the 9th century and is the national idea of Kyrgyzstan. However, there are problems, such as orientation to Western values and loss of interest in traditional oral literature. To revive the epic, it is necessary to implement measures to preserve and promote cultural heritage.

**Ключевые слова:** изучение, возрождение, эпос, Кыргызстан, традиции национальное наследие, национальный дух

**Keywords:** studying, renaissance, epic, Kyrgyzstan, traditions, national heritage, national spirit

Эпос – это форма устного искусства, которая передает народную мудрость, традиции, историю и культуру через поэтические стихи и рассказы. Однако в эпоху современных технологий и быстрой информационной передачи, эпос во многих культурах подвергается риску забвения. В Кыргызстане, одной из стран Центральной Азии, эпос также стал предметом особой заботы и интереса, стимулируя его возрождение. В этой статье мы рассмотрим актуальность, проблемы и перспективы возрождения эпоса в Кыргызстане.

Актуальность возрождения эпоса в Кыргызстане заключается в сохранении культурного наследия и национальной идентичности. Эпосы традиционно передаются из поколения в поколение, и они не только служат источником развлечения, но и являются важной частью образования и воспитания молодежи. Они раскрывают ценности, понятия справедливости, мудрости и морали, а также помогают сформировать коллективное сознание и чувство принадлежности к своему народу.

Эпос "Манас" возник в 9 веке в период складывания Кыргызского каганата в Центральной Азии[1].

Главная тема эпоса – борьба кыргызов за свободу и независимость. В XVI веке эпос возрождался на новой территории с целью объединения всех кыргызских племен для создания сильного государства. К моменту формирования суверенного Кыргызстана эпос «Манас» уже стал национальной идеей, прививая осознание национального менталитета [2].

«Манас» всегда был сохранен в устной традиции, и его первый сказитель – джигит Манаса – стал настоящей легендой. Манасчи – сказители и хранители этого эпоса – не только сохранили его до наших дней, но и смогли приспособить его к конкретным историческим условиям. Важность и роль манасчи в сохранении духовного наследия кыргызского народа не может быть переоценена [3].

Сегодня «Манас» – это памятник мирового значения, самый большой эпос в мире. И мы должны благодарить крупнейших манасчи Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева, которые записали все известные нам варианты этого шедевра в первой половине XX века.

Однако существуют проблемы, которые затрудняют сохранение и продвижение эпоса в Кыргызстане. Во-первых, современное общество все более ориентируется на западные ценности и культуру, что может создать преграды для усваивания и передачи традиционных эпических произведений. Во-вторых, с развитием глобализации и ускоренными темпами жизни люди теряют интерес к традиционной устной литературе. Это может привести к утрате навыков и знаний, необходимых для передачи эпосов дальше.

Необходимыми перспективами для возрождения эпоса в Кыргызстане являются меры по сохранению и продвижению национального культурного наследия. Первоначально следует провести исследования и документирование существующих эпических произведений с участием опытных народных батыров (поэтов). Это позволит сохранить эти произведения и сделать их доступными для будущих поколений. Для привлечения молодежи к эпосу необходимо создание специальных программ и курсов в школах и университетах, а также организация фестивалей и соревнований по этой теме.

Кроме того, важно использовать современные технологии для привлечения внимания к эпическому наследию Кыргызстана. Создание мобильных приложений, веб-сайтов и видео-роликов с отрывками из эпосов может помочь привлечь новое поколение к изучению и пониманию эпических произведений.

Итак, эпос – это форма народного эпического поэтического творчества, которая передает исторические, мифологические и культурные ценности определенного народа. Кыргызстан, как и многие другие страны Центральной Азии, богат своей культурой и историей, в которых эпос занимает важное место. Однако, в последнее время, интерес к эпосу в Кыргызстане начал снижаться, что привело к утрате многих традиций искусства и культуры, связанных с эпосом. В связи с этим возникла необходимость возрождения эпоса в Кыргызстане.

Изучение эпоса в Кыргызстане является актуальной темой, которая требует внимания и поддержки со стороны государства и общественности. Восстановление интереса к эпосу способствует сохранению культурного наследия и национальной идентичности, развития творческих способностей и устной традиции Кыргызстана и является частью устойчивого развития.

Возрождение эпоса в Кыргызстане имеет огромное значение для сохранения национальной культуры и идентичности. Несмотря на проблемы, современные технологии и приоритетное внимание со стороны государства и общественности могут помочь преодолеть эти проблемы и обеспечить благополучное перспективное будущее для эпоса в Кыргызстане. Представляется важным принять меры для сохранения этих ценных культурных сокровищ и передачи их будущим поколениям.

#### **Литература**

1. Абдырахманов Ы. «Манастын» кайсы кылымда пайда болгондугу тууралуу // Советтик адабият жана искусство. – 1941. - №3 (17) – стр. 59-60.
2. Жирмунский В.М. Введение в изучение «Манаса». – Фрунзе, 1948.

УДК 894.22

*Каюмова Г.Ф.,  
к. филол. н., доцент кафедры, ИФМК КФУ,  
г. Казань, Россия*

## **ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АЛЛЮЗИИ И ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ В ПОЭЗИИ МУХАММАДА МИРЗЫ**

**Аннотация.** В статье представлен анализ произведений татарского поэта Мухаммада Мирзы с точки зрения представления в них интертекстуальных связей с разными жанрами фольклора. Научная новизна определяется неизученностью творчества поэта в данном аспекте, а комплексное исследование способов проявления интертекстуальности в произведениях разных жанров дадут возможность выявить не только новые стилистические аспекты творчества М.Мирзы, но и определить особенности фольклоризации современной татарской поэзии.

**Abstract.** The article presents an analysis of the works of the Tatar poet Muhammad Mirza from the point of view of their representation of intertextual connections with different genres of folklore. Scientific novelty is determined by the unexplored nature of the poet's work in this aspect, and a comprehensive study of the ways of intertextuality in works of different genres will make it possible to identify not only new stylistic aspects of M.Mirza's work, but also to determine the features of the folklorization of modern Tatar poetry.

**Ключевые слова:** М.Мирза, фольклор, приметы, пословицы, афоризмы, интертекстуальность

**Key words:** M.Mirza, folklore, omens, proverbs, aphorisms, intertextuality

М. Мирза является одним из активно пишущих и читаемых поэтов конца XX – начала XXI века. Особенностью его творчества можно назвать ориентация на восточные традиции, восточное мироощущение. Исследуя его творчество, главным образом поэмы, ученая Н. Юсупова отмечает: «Среди таких поэтов, обращающихся к восточным традициям при формировании новой для татарской поэзии художественной парадигмы, особое место занимает творчество М. Мирзы. Он широко использует прием итерации восточных традиций, воспроизведения особенностей восточного мироощущения и мировосприятия: стилизация восточных жанров, возрождение восточных символов и образных афоризмов, соположение мотивов» [Юсупова, 2020: 213]. Изучение поэтического наследия М. Мирзы показывает, что он активно обращается к фольклорным мотивам и образам. Изучение его коротких стихотворений, например, позволяет выявить активное использование интертекстуальных связей с пословичным фондом татарского народа. Чаще всего в текстах М. Мирзы присутствуют интертекстуальные параллели на уровне цитации пословиц. Например:

«Сүз куертып кына,  
Май төшмәс», дигәнне  
Адәм баласының  
Туа-тумышыннан

Аңлыһсы килмәде [Мирза, 2021: 71].

В первой половине пятистрочия цитируется пословица «Сүз куертып кына, май төшмәс» («Невозможно получить масло, если сбивать только слова»), во второй части автор подытоживает, что человек с самого своего рождения и до самой смерти не хочет понимать верность значения данного высказывания, то есть предпочитает действовать на словах, но не действиями или поступками. Жанр короткого стихотворения не предусматривает детального исследования проблемы либо описания эмоционального фона лирического героя, однако цитация, а также некоторые лексико-стилистические особенности помогают воссоздать его образ как мудрого старца, переживающего за судьбу человечества в целом.

Рассмотрим следующий случай:

Юрганына карап

Аягын сузалган

Адәм баласы жир

Шарын жиде кабат

Әйләнәп узалган [Мирза, 2021: 70].

Здесь мы снова встречаемся с цитацией, однако паремия приводится несколько в трансформационном виде. Пословица гласит: «Юрганына карап аягыңны суз» («По одеялу протягивай ножки»), в стихотворении М.Мирзы она становится средством для описания героя, образ которого и составляет средоточие произведения – «человек, который по одеялу протягивает ноги». Его судьба, его достижения, которые описаны во второй части подтверждают справедливость пословицы: человек смог семь раз обойти Земной шар потому, что следовал совету народной мудрости. Обратим внимание, что числительное семь также может рассматриваться как элемент фольклоризации. Согласно этимологам, его корнем является общетюркское слово *jet-di>jeti*, которое имеет значение «конечный итог, достижение чего-либо» [Муратова, 2010: 106]. Однако в трудах других ученых подчеркивается, что значение корня точно не определено [Әхмәтьянов, 2015: 267].

Цифра семь, как и в культурах многих народов, так и в татарской картине мира обозначается как слово с мощной сакральной семантикой. Можно представить космическое мировоззрение древних тюрков. По их мнению, ангелы, духи обитают на седьмом слое неба. Также и подземный мир в представлении наших предков состоит из семи уровней. Сакральное число семь активно используется в таких жанрах фольклора как сказки (особенно в обозначении пространства: за семью морями, за семью горами).

Часто используемый поэтом прием – цитирование половины пословицы. Так, только наполовину использована пословица «Кеше хәлен кеше белмәс үз башына төшмәсә» («Людям не дано знать твои переживания, только если они сами не столкнулись с подобными»):

Кеше хәлен кеше белмәс.

Син белеп тор хәлләремне,

Тик күрсәтмә жәлләвенне... [Мирза, 2007: 26].

Мысль, представленная в пословице при таком использовании в данном случае звучит более категорично, то есть автор заявляет, что людям не дано знать чужие переживания вообще, ни при каких условиях. Также интересно, что во второй и третьих строках М.Мирза пишет: «А ты знай про мои переживания, но не показывай жалость». Очевидно, что слова адресованы любимой девушке, и если бы пословица была использована полностью, то герой как бы желал ей испытать те нелегкие переживания, которые испытывает он сам. Это противоречит нормам морали влюбленного человека, поэтому автор конец пословицы пропускает. Можем отметить, что сокращение пословицы – достаточно частотное явление и в фольклоре, причем это касается не только татарских пословиц, но и пословиц других народов. Так, часто пословица «Кто старое помянет, тому глаз вон, а кто забудет – тому оба глаза» используется только в варианте «Кто старое помянет, тому глаз вон», пословица «Яблоко от яблони недалеко падает, но далеко катится» также более известна только в усеченном виде, хотя такая трансформация существенно меняет смысл данных пословиц.

Рассмотрим пример, когда интертекстуальные связи с афористическими малыми жанрами фольклора угадываются по отдельным словам:

Тыелган татлы жимешем,

Татымаган тэгамем...

Ничеклэр итим көмешем?

Үзең тап бер эмәлен [Мирза, 2007: 30].

В стихотворении буквально говорится о следующем:

Мой сладкий запретный плод,

Явство, которое я не попробовал...

Как сделать так, чтобы ты стала моим серебром?

Найди сама средство для этого! (перевод наш).

Можно представить, что интертекстуальность здесь наблюдается с двумя паремиями о любви:

- Тыелган жимеш татлы була («Запретный плод сладок»);

- Өлешемэ тигән көмешем («Серебро, которое выпало на мою долю» – так говорят о суженых).

Можно отметить, что концовка стихотворения М.Мирзы несколько необычна: юноша, мужчина предлагает решить любовную проблему самой девушке. Как правило, в пословицах именно юноша, мужчина представляются как доминирующая сила. С другой стороны, образ девушки, активно решающей проблемы мужчины, используются и в сказках татарского народа, и в сказках других народов.

В некоторых случаях в стихотворениях М.Мирзы встречается обыгрывание прецедентных имен собственных – имен и названий мифологических героев. Например:

Шүрәле бармагы сыман

кысылды көн

Күк белән Жир арасына:

Жирдә мәңге чарасызлык  
Адәм-Хава баласына [Мирза, 2001: 69].

В данном случае образ Шурале, а точнее его прищемленного пальца, используется как метафора: человек (дитя Адама и Евы) постоянно находится в безвыходном положении, словно является прищемленным пальцем Шурале.

Исследуя произведения М.Мирзы в обозначенном аспекте, стоит обратить внимание на аллюзии с приметами. Отметим, что татарские фольклористы несколько иначе подразделяют народные приметы, чем русские фольклористы. Приметы, связанные с природными явлениями, поведением животных и т.д. рассматриваются как «сынамыш», а те, которые основываются на иррациональном восприятии или связаны с суевериями, мифологическим мышлением – как «юрау». В русском же фольклоре, как отмечается в труде А.Садовой, «суть этого речевого / фольклорного жанра заложена уже в лексическом значении его наименования: «примета от глагола «примечать, приметить», то есть явиться неким выводом, результатом наблюдения за повторяющимися или характерными явлениями, ситуациями и их связями; причем эти связи могут иметь как бытовой, реальный характер (Растаял снег – сей овес), так и мифологический, суеверный источник (Не качай ногами – черта приманишь)» [Садова, 2004: 115-116]. В поэтике произведений М.Мирзы редко встречаются интертекстуальные связи, связанные с приметами о погоде, связь здесь выражена не особо ярко. Например:

Иртэлэгән яз барыбер  
Бер хикмәтен күрсәтер.  
Кырау суккан алмагачның  
Керфегендә күз яше [Мирза, 2007: 36].

То есть автор предполагает, что ранняя весна в любом случае покажет свои капризы, например, в виде позднее град побьет яблони. Как показывает наше наблюдение, в народных приметах нет прямой корреляции между градом и временем приходы весны, однако такое природное явление действительно оценивается отрицательно, чаще считается предвестником холодного неурожайного лета.

Далее рассмотрим особенности интертекстуальных связей с приметами мифологического или суеверного содержания. Например:

Уң кабагым тарта,  
Сул кабагым тарта:  
Әллә шатлык арта,  
Әллә кайгым – артта? [Мирза, 2007: 33].

Здесь лирический герой рассказывает о то, что у него попеременно дергаются то правый, то левый глаз. Согласно народным приметам, дергание правого глаза для мужчины сулит радости, материальные вознаграждения, а дергание левого глаза – слезы, ссоры, сорванные деловые проекты. Лирический герой не хочет принимать негативный момент в толковании и

при помощи игры слов толкование «увеличатся беды» трансформирует в «беды останутся позади».

Приведем еще пример, где лирический герой отрицает, точнее, ставит под сомнение реальность негативных суеверных примет:

Каен утыртма, – диделэр, –  
ихатаң эчлэренэ,  
Үтмэс кайгылар төшэр, – дип, –  
гомергэ эчлэреңэ. [Мирза, 2007: 79].

То есть здесь речь идет о предупреждении нежелательности сажать березу возле дома, в пределах своего двора, так как это может привести к непреодолимым печальным событиям. Далее герой повествует о своей жизни, в которой ему и приходилось плакать, обнимая эту березу, и жить в гармонии, любви и ласке. Лирический герой говорит о том, что верить или не верить приметам – личное дело каждого, главное – прожить свою жизнь в согласии со своей совестью.

Отдельно стоит сказать об отношении поэта к целительству, предсказаниям, знахарству. Как правило, в литературе эти явления либо резко критикуются и осмеиваются, либо принимаются за наивысшую силу. Если рассматривать более древние времена, то у древних тюрков была широко распространена целительская практика, с принятием ислама народная медицина также представляется популярной сферой, однако часто она популяризуется священнослужителями. Советский период нашей истории практически полностью дискредитирует возможности традиционных обрядов целительства, однако нельзя сказать, что они канут в лету. Более того, такая практика существует и сегодня. М.Мирза видит в этих действиях некий сакральный смысл:

Күрээче, багучылар күрми,  
белми димэс идем:  
Түрэлэр дә качып кына  
аларга гел килмэс иде.  
Имче кулы сырхаулардан  
араламый димэс идем:  
Мең чакырым араларны үтеп,  
гарип килмэс иде. [Мирза, 2007: 79].

То есть лирический герой прагматически подходит к вопросу о вере в дары ясновидения и целительства. Главным аргументом для него является тот факт, что люди, приближенные к власти, тайно посещают магов и предсказателей, а инвалиды приходят к целителю за тысячи километров.

Отдельно стоит сказать от таком жанре как афоризм. Ф.Урманче подчеркивает, что как жанр фольклора они начинают изучаться достаточно поздно, а особенность татарских афоризмов представляется в его труде как взаимосвязь с творчеством писателей, поэтов [Урманче, 2005: 136]. Так как М.Мирза достаточно активно работает в жанре гыйбарэ (изречение), можно предположить, что с течением времени часть из них может перейти в наследие татарского фольклора. Мы ограничимся лишь несколькими

замечаниями о тематике изречений М.Мирзы. Поэт главным образом обращает внимание на такие проблемы как сущность творчества, поэта-творца, о месте человека в жизни, семейные и родственные отношения и др. Приведем некоторые примеры:

-Шайтаннар, сихерчеләр, ымчылар хэйләсеннән саклану өчен иң үтемле чара – Иман!!! [Мирза, 2007: 115] (буквальный перевод: Вера – самое надежное средство от коварства дьявола, колдунов, магов);

- Ижәтчының үз кыйбласы булмаса, аның ижәты да урта кул булып [Мирза, 2007: 115] (буквальный перевод: Если у человека-творца не будет собственного направления, пути, то и его творчество будет творчеством средней руки).

- Шагыйрь – Аллаһының иң ирекле колы. [Мирза, 2007: 118]. (буквальный перевод: Поэт – самый свободный из рабов Божьих)

- Сүздән ботка пешереп була, ашап булмый [Мирза, 2007: 129]. (буквальный перевод: Из слов можно сварить кашу, но съесть ее нельзя).

Итак, проведенное исследование показывает, что в творчестве М.Мирзы наблюдается фольклоризация посредством интертекстуальных связей с разными жанрами татарского фольклора, в частности с пословицами, поговорками, приметами и афоризмами. Наблюдаются такие приемы применения: полная цитация, частичная цитация, использование прецедентных имен из мифологии и устного народного творчества. Произведения жанра «гыйбарә» интересны тем, что интертекстуальность проявляется в виде применения жанровых и стилистических особенностей фольклорного жанра афоризм.

### Литература

1. Әхмәтъянов Р.Г. Татар теленң этимологик сүзлегә. I том (А – Л). – Казан: Мәгариф-Вақыт, 2015. – 544 б.
2. Мирза М. Әткәң-әнкәң фатихасы // Казан утлары. – 2001. – №7. – Б. 67-71.
3. Мирза М. Тере су: газәлләр, робагыйлар, гыйбарәләр, шигырьләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2007. – 351 б.
4. Мирза М. Адәм баласы: бишьюллыклар // Казан утлары. 2021. №11. – Б. 70-73.
5. Муратова Р.Т. Этнокультурная семантика башкирского языка // Проблемы востоковедения. – 2010. – №2. – С. 103-108.
6. Садова Т.С. Народная примета как текст и проблемы лингвистики фольклорного текста: дис. ... д-ра филол. наук. – СПб., 2004. – 379 с.
7. Урманче Ф. Татар халык ижәты. – Казан: Мәгариф, 2005. – 383 б.
8. Юсупова Н. Идеино-художественные и жанрово-стилистические особенности поэм М.Мирзы // Филология и культура. Philology and culture. 2020. №1(59). – С. 212-217.

©Каюмова Г.Ю., 2023



## ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ КОРКУТА В ТЮРКСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

**Аннотация.** Имя легендарного эпического сказителя Коркута фигурирует в фольклоре многих тюркоязычных народов – казахов, туркмен, азербайджанцев и анатолийских турков. На протяжении XX века ученые в основном занимались изучением эпического наследия огузов – «Китаби дадам Коркут». Несмотря на обилие научных изысканий в казахской фольклористике образ самого Коркута оставался менее изученным. Отдельные суждения об историчности Коркута не были подкреплены доказательной базой. В статье затрагивается недостаточно проработанная проблема - определение эпохи Коркута. При этом его этническая принадлежность подвергнута детальной научной разработке. Решение этих вопросов позволяет на историко-этническом уровне определить общность Коркута для ряда тюркоязычных народов. Этимологическому и семантическому анализу подвергается термин «коркуд», состоящего из двух морфем и несущий в себе специфический семантический заряд. Среди огузского племени высокого средневековья осуществляется попытка нащупать его этнические корни и ответить на вопрос: кто он – Коркут? Историческое лицо или же фольклорно-собрательный образ? Все эти вопросы освещены на аналитическом фоне герменевтического изучения данной проблемы.

**Abstract.** The name of the legendary epic storyteller Korkut appears in the folklore of many Turkic-speaking peoples - Kazakhs, Turkmens, Azerbaijanis and Anatolian Turks. Throughout the twentieth century, scholars mainly studied the epic heritage of the Oguzes - "Kitabi Dadam Korkut." Despite the abundance of scientific research in Kazakh folkloristics, the image of Korkut himself remained less studied. Separate judgments about the historicity of Korkut were not supported by the evidence base. The article addresses an insufficiently worked problem - the definition of the Korkut era. At the same time, its ethnicity is subjected to detailed scientific development. The solution of these issues allows at the historical and ethnic level to determine the community of Korkut for a number of Turkic-speaking peoples. Etymological and semantic analysis undergoes the term "corcud," consisting of two morphemes and bearing a specific semantic charge. Among the Oguz tribe of the high Middle Ages, an attempt is being made to find its ethnic roots and answer the question: who is he - Korkut? Historical face or folklore-collective image? All these questions are covered against the analytical background of hermeneutic study of this problem.

**Ключевые слова:** Коркыт, эпос, этнос, типология, этимология

**Keywords:** Korkut, epic, ethnos, typology, etymology

Несмотря на общность средневековой истории и культуры тюркоязычных народов все еще немало не изученных вопросов и проблем. Сегодня, когда эти народы вступают во взаимную политическую, историческую, научную и культурную интеграцию, освещение их преемственности имеет большое значение.

Одна из таких проблемных тем – Коркыт. Надо сказать, что изысканий в отношении данной тематики было не мало. Г. Араслы, М. Ауэзов, О. Гокияй, В. Гордлевский, М. Ергин, В. Жирмунский, Ш. Ибраев, К. Иностранцев, С. Каскабасов, И. Кастанье, М. Кеprüлюзаде, А. Кононов, Х. Короглы, А. Коньратбаев, А. Маргулан, А. Самойлович, П. Спиридонов, М. Тахмасиб, Е. Турсынов, А. Якубовский и многие другие оставили

различные суждения о Коркыте. В течение XX века русские, казахские, туркменские, азербайджанские, анатолийские ученые также подробно изучали художественно-поэтические особенности письменного памятника «Китаби Коркыт», непосредственно связанного с именем легендарного предка тюрков – Коркыта. Высказывались всевозможные суждения с различных научных позиций, выдвигались многочисленные гипотезы, которые, в силу недосказанности, не могли решить столь важную научную проблему.

Трудно сказать, что вопросы, связанные с этническим происхождением Коркыта, решены на уровне современной научной мысли. Кто есть Коркыт, имя которого фигурирует в фольклоре многих тюркоязычных народов? Историческая личность или же собирательный фольклорный образ? Есть ли у него исторический прототип? Вот основные вопросы решение которых требует дальнейшего, углубленного изучения данной проблемы. Этой же проблеме посвящен сегодняшний симпозиум, организованный научным центром тюркологии Международного казахо-турецкого университета им. Х. А. Ясави. Дело в том, что эти вопросы не были до конца изучены и доведены до абсолютизации. Именно поэтому вопрос о происхождении Коркыта все еще волнуют целую плеяду ученых-фольклористов. Конечно, решение такой познавательной проблемы не под силу тем, кто не прошел через пламя общей тюркологии. Как известно, в советское время были изложены различные мнения, среди которых можно выделить исследование Х. Короглы. После изучения многочисленных фольклорных материалов азербайджана ученый приходит к выводу, что Коркыт в реальности не существовал, следовательно не мог иметь исторического прототипа [1, 186].

Причину такого умозаключения следует искать в более ранних политических событиях 50-60-х годов, когда советская идеология напрочь отказывалась от эпического наследия, созданного в феодальной среде, пропагандируя только наследие простонародия. Как следствие многочисленные образцы героического эпоса казахов («Алпамыс», «Кобыланды»), узбеков («Алпамыш»), азербайджанцев («Деде Горгуд»), таджиков («Горгули»), калмыков («Жангир»), бурятов («Гэсэр») и других народов были оценены отрицательно по одному лишь признаку – созданием в феодальную эпоху истории. Ученые же старались раскрыть историко-культурное значение эпоса и занялись доказательством их народности. Эти полемические проблемы были вынесены на обсуждение всесоюзных научных конференции 1956–1958 годов, посвященных таким эпическим сказаниям, как «Алпамыш» (Ташкент), «Манас» (Фрунзе), «Горуглы» (Душанбе) и т. д. В тот самый период отдельные исследователи казахского эпоса утверждали, что «несмотря на зарождение эпоса в эпоху феодализма, его содержание носит антифеодальный характер» (А. Коныратбаев).

Если обратить внимание на историко-культурные сведения, то мы видим, что данные о Коркыте дошли до нас по трем различным направлениям: первое – легенды, хранящиеся в устах народа; второе – «Китаби Коркыт», широко известный письменный источник в тюркском

мире и третье – историко-генеалогические реликвии. Ввиду того, что эти три канала не изучены в полной мере, мнения специалистов по фольклору, этнической истории и философии несколько расходятся.

Это говорит о необходимости применения различных методологических подходов, умения совместить различные данные, достигнутые по различным каналам науки, и сосредоточиться вокруг одной общей проблемы – исторического облика Коркыта. Однако этот вопрос до сих пор не решен, имеются спорные моменты. Тезис В.Я. Проппа о том, что «эпос идет не позади, а впереди и выражает вековые идеалы народа» давно устарел, а результаты исследования Х. Короглы относительно личности Коркыта также были сформулированы в период доминирования советской фольклористики.

Одним из проблемных вопросов, волнующих многих исследователей, является историческая эпоха в которую жил Коркыт. В этой связи ученые занимались исследованием памятника «Китаби Коркыт» в своих научных интересах. В первой половине XX века известный востоковед В. В. Бартольд впервые перевёл эпические сказания на русский язык, поделился мыслями о времени происхождения сюжетов – XV век [2, 120]. Сведения об огузах, встречающиеся в «Китаби Коркыт» А. Ю. Якубовский относит к X веку [3, 123, 130]. В.М. Жирмунский вычленил среднеазиатский и кавказский периоды формирования сказания, относя к первому II, III, IV, VI сюжеты, родившиеся в пределах IX–X веков в нижнем течении Сырдарьи [4, 256-257]. Развивая это направление Х. Короглы указал, что II, III, IV, VI, VII, XI, XII сказания относятся к древнему населению огузов [1, 112-113].

В связи с историей племени огуз большое значение имеют работы С. Г. Агаджанова. Автор полагает, что период образования огузского улуса на побережье Сырдарьи – конец IX, первая половина X века [5, 11]. Такие же сведения мы встречаем у аль-Идриси, аль-Истахри, аль-Макдиси, ибн Хаукала и ибн Фадлана.

Так в какую эпоху жил Коркыт? Этот вопрос волнуют целую плеяду современных ученых. Тема выносилась на повестку дня международной научной конференции, состоявшейся в 1997 году в Кызылорде. Тогда Т. Енсегенулы отметил, что эпоху Коркыта необходимо ограничить VIII-IX веками. Были и другие предложения. Однако многие исследователи не обосновали свои позиции этнической историей и этногеографическими движениями огузского племени. Известно, что в науке могут сосуществовать различные точки зрения. Но их жизнеспособность должна быть определена актуальностью исследования, методологической аркой нового содержания.

Так, в казахской фольклористике прослеживаются две разные исторические даты относительно эпохи Коркыта. Ряд исследователей поддерживают датировку А. Маргулана (VII–VII вв.), другая же группа присоединяется к суждениям А. Коныратбаева (IX–X вв.). Как следствие, в энциклопедических изданиях фигурируют эти две разные даты: одна – VII–VIII [6, 39], вторая – IX–X века [7, 317].

В числе тех, кто выступал за первоначальную дату (VII–VIII века) и воспринимал Коркыта в качестве исторической личности фигурирует имя С. Мухтарулы. Автор разделил данные о Коркыте на три части: а) легенды о Коркыте, б) облик Коркыта в эпических сказаниях, в) образ, сформированный из сведений о Коркуте в казахском фольклоре и «Китаби Коркыт».

Конечно, деление общеизвестного Коркыта на «казахский» и «исторический» выглядит несколько спорным. Если сведения о Коркыте известны туркменам, азербайджанцам и анатолийским туркам, то не будет ли отделять его от всего тюркского мира понятие «казахский Коркыт»? Ведь тюркологическая наука стремится к определению общности Коркыта для многих тюркоязычных народов. Какая необходимость в приобщении его личности к историко-культурной среде казахского народа?

Не совсем убедителен С. Мухтарулы когда пишет: *«Если сдвинуть эпоху, в которой жил Коркыт, далее седьмого века, он превращается в чистую легенду»* [8, 15]. Превращение какого-либо персонажа в героя легенды должно быть определено не эпохой его существования, скорее введением в фольклорный оборот. Так почему ранее VII века Коркыт должен оцениваться как легенда, а после VII века в качестве представителя огузского этноса? Такая постановка вопроса несколько некорректна. Стыковка двух различных стадий познания не должна измеряться отрезком времени и пространства – веком.

В казахской фольклористике А. Коныратбаев впервые перевел на казахский язык все 12 сказания о Коркыте и связал сюжеты с историко-этническим процессом огузов IX-X веков. Основная часть огузов в IX веке населяли нижнее течение Сырдарьи, что подтверждается историко-научной литературой. Это же мнение подтверждают и авторы издания «История Казахстана» [7, 317].

Вот что писал аль-Масуди о Жанкенте и огузах: *«Преобладают среди тюрков в этом месте гузы [частью] кочевые, [частью] оседлые. Это имя из тюрков, оно [делится] на три группы: нижние [гузы], верхние и средние: они самые храбрые из тюрков, самые маленькие из них ростом, и их самые маленькие глаза»* [9, 166].

Поскольку деление огузов на три ветви началось с огузской древности, А. Коныратбаев считает, что в основе термина «три жуза» лежит понятие «три огуза». Исторические данные о трех ветвях огузов мы находим в генеалогическом источнике правителя Хивы Абулгазы Бахадур-хана, где этногеографическое деление племен огузов представлено следующим образом:

1. Огузы во главе с Казаном и Караманом отправились в Мангышлак. В их составе были племена имир, дукер, игир, чавулдур, кыркын, салор, агар
2. Огузы во главе с Алынджак-беем ушли на горы Гисара.
3. Ветви огузов Оклы, Кокли, Султанлы, Агар побывали на Балканах [10, 68].

Следы этого движения огузских племен, попавших в генеалогическую историю, можно проследить и по историческим данным. К примеру, известно, что в IX-X веках огузские племена населяли нижнее течение Сырдарьи. На эти сведения, изложенные у Абулгазы, опираются В. В. Бартольда, С. Г. Агаджанова и др. В X-XI веках часть огузов по следам пешенегов отправилась в Эмби, Жайык и попала в русские летописи под названием торки, а в XI веке они были побеждены кипчакскими племенами. Следующая ветвь огузов отошла к азербайджанской, анатолийской земле, основная часть переселилась в пределы Амударии на западе, к побережью Каспия. Когда речь идет о трех ветвях огузов, следует иметь в виду эти данные. Они подтверждаются словами Л.Н. Гумилева: *«Сельджуки, захватившие в XI в. всю Переднюю Азию, были туркменами – выходцами из Приаралья»* (Гумилев. Ритмы Евразии, [11, 264]).

Для выявления историко-генеалогического характера и признания эпических сказаний в качестве исторического источника недостаточно ограничиваться лишь поэтикой фольклорных жанров. Для казахской фольклористики это уже пройденный этап. Чтобы решить такую сложную проблему, исследователь должен иметь хорошее представление об историко-этническом процессе того периода. Кроме того, необходимо будет открыть путь к синхронным и диахронным методам исследования, провести различные сравнительно-сопоставительные работы. Известно, например, что М. Кашкари – автор тюркского словаря, созданного в пределах XI века, привел множество сведений о двадцати двух племенах огузов. Среди них фигурируют имена знаменитых мужчин и женщин. Однако никто из этих мужчин и женщин, ставших популярными в огузской стране, не упоминают слово «Коркыт» ни в качестве этнонима, эпонима или антропонима. Описывая сущность глагола «коркыт» (пугать) Кашкари даже не упомянул о том, что в его стране жил или живет человек по имени Коркыт. Разве это случайно?

М. Кашкари – личность, жившая после Коркыта. Если в то время имя Коркыт было популярно во всей огузской степи, то оно должно было попасть в словарь. Однако не попал. Получается, что Коркыт не был известен М. Кашкари – автору тюркского словаря. Между тем у казахов, населяющих нижнее течение Сырдарьи, имеется свой Коркыт, причастность которого к средневековому огузскому этносу еще не доказана. В своем словаре М. Кашкари также приводит сведения о музыкальном инструменте огузов – кобызе. Но нет ни слова о том, что на нем играл Коркыт. О Коркыте – кобызисте заговорили только за последние годы. Это говорит о том, что идет контаминация фольклорных жанров, создаются новые версии легенд о Коркыте, которых ранее не было.

Некоторые могут сказать, что М. Кашкари не имел цели называть имя Коркыта. Тогда обратите внимание на эти слова автора: *«Я написал кое-кого из тюркских стран, которые не были мусульманами, и оставил кого-то. Потому что нет пользы от их написания. Я показывал не все имена мужчин*

*и женщин, а только те, с кем они сталкиваются больше всего, и те, кто знаком со всеми, чтобы они знали правду» [12, 54].*

Если большинство слов, попавших в словарь Кашкари, изложены на огузско-кыпчакском диалекте, то почему имя Коркыта, жившего на рубеже VII-VIII веков, не упоминается в письменном источнике XI века? Разве эпоха Коркыта не опережает время написания словаря Кашкари? Если поставить вопрос на диахронную плоскость, то отсутствие лица, жившего в VII веке, в словаре XI века – научное доказательство, опровергающее мнение, что Коркыт жил в VII–VIII веках. Значит во времена Кашкари имя Коркыта не было известно всему тюркскому миру. Иначе почему называя имя Алып ер Тонгра – Афрасиаба, Кашкари не произносит имя Коркыта, жившего 3–4 века назад? Попутно заметим, что в словаре Кашкари нет имен таких героев и дочерей, как Казан-салор, Бамси-Бейрек, Баршын-салор, которые жили в эпоху Коркыта. Если осуществить синхронное сравнение, то несложно заметить тождество между временем написания словаря Кашкари и некоторыми событиями из «Китаби Коркыт». Причина, по которой имя Коркыта не попало в словарь «Диуани лугат ит-тюрк», нуждается в обстоятельном исследовании.

Есть и другие данные, касающиеся эпохи существования Коркыта. Из средневековых надписей мы видим, что Коркыт был современником Огуза, а Огузхан-Каюмираса. Однако анализируя исторические сведения того времени, Абулгазы усомнился в том, что Казан-салор современник Огузхана. Таким образом, его называет современником Коркыта. Это подтверждает и «Китаби Коркыт», и «Туркменской генеалогией» Абулгазы.

Некоторые исследователи в Огузхане видят Моде, жившего в 209-174 гг. до н.э. Если Моде командовал двадцатью четырьмя племенами хуннов, то у Огузхана было двадцать четыре внука. Говоря об этимологии этнонима «огуз», А. Н. Бернштам отметил, что *«если имя знатного рода было Бык, то, следовательно, представитель этого рода, генеалогический потомок, имел полное право наряду со своим личным именем - прозвищем именоваться и именем своего рода. Он мог иметь «имя и фамилию». Имя фактического основателя гуннского племенного союза было Модэ, фамилия – Огуз, а в буквальном переводе «бык-богатырь» [13, 10].* Безуловно интересная мысль, которая нуждается в дополнительной аргументации.

Ряд ойконимов, встречающихся в тюркском словаре – Карашык, Карнак, Суткун и древние наименования огузов указывают на одновременность происхождения с «Китаби Коркыт». Это говорит о том, что ряд сюжетов из сказаний о Коркыте основаны на этнической истории огузско-кыпчакского племени IX-X веков. Эти данные позволяют определить эпоху Коркыта как IX–X века.

В тюркологической науке данные, связанные с происхождением Коркыта, должным образом не изучались. Конечно, по этому вопросу высказывались различные авторы. Самым интересным, как подметил С. Муктарулы, было мнение тех, кто создал облик «исторического Коркыта» из разных легенд и персонажей эпоса. В силу отчужденности от основных

первоисточников, гипотеза о существовании Коркыта в низовьях Сырдарьи не может быть воспринят как научный факт. Основываясь на разговорах более позднего времени они не проливают свет в рассматриваемую проблему. Ставить знак равенства между все еще формирующимся фольклорным процессом и прошедшим историко-этническим процессом весьма сложно. Подобные грани научного познания часто заменяются огульным определением эпохи Коркыта на основе различных жанров фольклора. Отдельные представители приаральского региона подобные гипотезы хотят выдавать за последнее слово науки. Однако кроме поверхностного и механического наложения средневековой истории огузов на современную географическую среду низовьев Сырдарьи мы ничего не видим. Парадокс в том, что представители этого направления не опираются на научные первоисточники, не вступают в научную полемику об эпохе Коркыта, далеки от принципов научного мышления. Они без должной научной аргументации утверждают только одно: Коркыт жил и умер в низовьях Сырдарьи. В таком случае как быть с другими Коркытами: азербайджанским и анатолийским?

Для того, чтобы придать научный характер данной проблеме, прежде всего, необходимо отметить наличие письменных памятников, связанных с этническим происхождением Коркыта. В подобных источниках Коркыт упоминается выходцем из племени баят, затем кайы, которых мы обнаруживаем в составе огузского этнического объединения. Здесь же всплывает другой вопрос: почему в источниках часто меняется этническое происхождение Коркыта? К сожалению, на сегодняшний день мало кто обращает внимание на столь важные детали.

В ряде средневековых письменных памятников имеются сведения о Коркыте. Однако Рашид ад-Дин Фазуллах ибн Абуль-Хейр Али Хамадани в трехтомной летописи «Джами ат-тауарих» не приводит никаких сведений о Коркыте. В свое время нами была указана другая работа «Тарих-и огуз уа туркан уа хикайате жахангирейе у», где Рашид ад-Дин пишет, что Коркыт происходит из племени баят. Это же сведение мы встречаем в преамбуле письменного памятника «Китаби Коркыт».

По данным правителя Хивы Абулгази Бахадур-хана, жившего в XVII веке, Коркыт не баят по происхождению, а сын Каракожи из племени кайы. Когда Огуз поднял Инал Жабы ханом, Коркыт стал его преемником. Некоторые почитатели имени Коркыта, обходя подобные сведения, в лице Коркыта хотят видеть некоего кобызиста, жившего в нижнем течении Сырдарьи. То что Коркыт жил и творил свои кобызовые напевы в низовьях Сырдарьи для них аксиома, хотя они далеки от исторических реалий и подлинно научного познания. Бездоказательные утверждения не могут быть восприняты научной средой.

Подобное расхождение в одно время В.М. Жирмунский называл изменением времени, связанным с ролью рода кайы среди огузского племени. Мы склонны считать, что роль огузских племен в списке М.Кашкари имеет прямое отношение к их внутреннему местоположению.

Например, в XI веке западное крыло огузов входило в династию сельджукидов, тогда первым в списке Кашкари значился племя кынык. Потому что сельджуки в основном состояли из этого племени.

Во времена Рашид ад-Дина вместо огузского улуса, который уже распался, стали формироваться отдельные туркменские племена. На историческую арену вышли представители рода гоклан, образовавшиеся на основе племени кайы. У Рашид ад-Дина они на первом месте. Вместе с тем, в среде огузов мы видим рост и развитие этноса баят, который с девятого места поднялся на вторую.

В XI–XII веках племена баят и кайы, объединившись между собой, превратились в этносоциальный организм, включающий в себя другие субэтнические группы. Этим и объясняется избрание правителя правого крыла из племен баят и кайы, правителя левого крыла – баяндура и печенег. Причину подобного изменения поясняют следующие слова: *«Государства раннефеодального периода назывались по тому племени в результате таких факторов, как политическая власть, экономическая и культурная динамичность, интеграционный перевес»* [14, 202].

Существенной разницы между генеалогическими летописями Рашида ад-Дина (XIV век) и Абулгазы (XVII век) нет. Это может послужить основанием для оценки летописи Абулгазы в качестве письменного памятника. Вот почему он не приводит сведения, касающиеся этнического процесса своей эпохи. При определении происхождения Коркыта Абулгазы опирается на данные Рашид ад-Дина. Это и имел в виду В.М. Жирмунский под изменением времени. С позиции этногенеза это называется остатком этнического процесса или же инерцией (Л.Н. Гумилев).

Исторические источники выводят происхождение Коркыта из племени баят и кайы, которые входили в состав огузского улуса. Они происходят от старшего сына Огуз-хана – Кунхана. Определяя семантику этих этнонимов мы видим следующее: *баят* – богатый, счастливый, *кайы* – крепкий. Несмотря на общность этнического происхождения у них онгоны и тамги разные. В этом вопросе сведения у Рашид ад-Дина и Абулгази разнятся.

Произошедшие изменения нельзя назвать ошибкой переписчиков. Сведения Абулгазы противоречат не только Рашид ад-Дину, но и данным «Китаби Коркыт». Есть основание для восприятия изменений символик на этническом уровне. Они помогают понять, почему в генеалогических источниках происхождение Коркыта изменялось как баят и кайы.

При наличии таких фактов Т. Енсенгулы считает Коркыта сыном Караходжи, выходцем их племени кайы. Этим самым антропоним Каракожа воспринимает как эпоним. В эпических сказаниях превращение антропонимических наименований в эпоним явление довольно частое. Но есть определенное условие. В эпоним может превращаться лишь имя предводителя племени, вступившего в этнический процесс. Относительно антропонима Караходжа этого сказать не можем. Дошедшие до нас источники ограничиваются названием имени отца Коркыта – Карахожу.



Кожа – не этноним, а социальное понятие. В средние века они применялись к землевладельцам, затем образованным муллам.

Во-вторых, выведение Коркыта из рода кайы – есть игнорирование ранних сведений до Абулгазы. В таком случае как быть с летописью Рашида ад-Дина и «Китаби Коркыт»? Разве эти письменные памятники не свидетельствуют о том, что Коркыт вышел из племени баят? По этому поводу за последние десятилетия были высказаны различные мнения. Одни утверждали, что Коркыт вышел из племени кият, другие его происхождение связывали с понятием ходжа.

На наш взгляд этнонимы кайы и кият мало связаны с этническим происхождением Коркыта. Кайы – название, относящееся к древнейшей ветви огузов. В тексте «Китаби Коркыт» читаем следующее: «*В последнее время ханство вернулось к племени кайы и никто не может отобрать у них власть*» [15, 11]. Судя по тому как С. Мухтарулы применяет эти этнонимы равнозначно, он не считает их разными по сути наименованиями. Кайы – племя, стоящее во главе Кимакского каганата, означающая семантику «человек» или «змея». Специалисты низовьев Сырдарьи давно считают, что Коркыт умер на прежней земле огузов во время столкновения кипчаков с огузами, которые происходили в IX–X веках. Однако такими данными тюркологическая наука не располагает. Между тем сведение о наступившей смерти Коркыта после укуса змеи А. Коныратбаев рассматривать как философское обобщение тех событий. Таково, например, содержание легенды о Жанкента, записанной в свое время А. Нестеровым и Е. Александровым [16, 160-165].

Обратимся к другим средневековым письменным памятникам, в которых имеются сведения о происхождении Коркыта. В словаре Кашкари (кайыг), летописи Рашид ад-Дина (кайы), генеалогическом предании Абулгазы (кайы) этот этноним встречается в одном значении. Наряду с племенем *кайы* Кашкари приводит и наименование *кай* в составе огузов. По С. Акынжанову это кимаки (кай), идущие по следам огузов вдоль Сырдарьи [17, 54, 188]. Совершенно очевидно, что этнонимы *кай/кайы* нельзя рассматривать как название одного племени. Позднее представители этноса *кайы* вошли в состав рода гокланов среди туркмен, другое крыло находилось во главе Османской империи в Малой Азии [1, 96]. Если изменения часто наблюдаются в русле *кайы* – *гоклан*, и они очень близки к реалиям, то их потомки следует искать среди туркмен.

По данным монгольского памятника «Алтын топшы» Чингис-хан происходит из племени кият-борджигин. По другим данным кият близок к понятию «враг» [18, 69]. В быту тюрко-монгольских племен имеются многочисленные сходства. Однако они различаются языком и религией. Монголы поклоняются идолу, тюрки – Небесному тэнгри: первый – буддизм (ламаизм), второй – шаманизм. Вот почему нельзя ставить знак равенства между племенем кайы (огуз) и кият (монгол).

Связь киятов с племенем конырат прослеживается по различным источникам. Если на монгольской земле они известны сватовством, то и в

Мавреннахере находятся среди племени конырат. Но это явление более позднего времени. С учетом вышеизложенного можно утверждать, что этноним *кият* использовался в значении монгол, кайы – *огуз*, кай – *кимак*. По данным надписи «Худуд аль-алем» в X веке огузы и кимаки граничили между собой.

Заметим, что казахский эпос всегда воспевал подвиги героев, защищавших целостность определенной этнической группы. Например, такие героические сказания казахов, как «Алпамыс» и «Кобыланды», а также средневековые генеалогические надписи свидетельствуют о союзе кыпчаков с киятами, киятов с коныратами. Правда и то, что созданные в определенной географической среде сказания не особо идеализируют батыров из племени кият.

Были также мнения, выводящие Коркыта из племени печенег [1, 176]. Это одно из многих предположений. Да, печенеги также входят в состав огузов. Враждая с салорами они способствовали распаду улуса. «Сказание о Салыре в «Рассказе о разграблении дома Салыр Казана» повествует о войнах между огузскими племенами – салырами и печенегами, которые имели место в IX–X вв. в низовьях Сырдарьи» [14, 29]. Вот почему в «Китаби Коркыт» среди огузов сложно найти печенегов. Если так, то гипотеза о принадлежности Коркыта к племени печенег также не подтверждается первоисточниками.

Если видные исследователи сказаний о Коркыте считают, что в них отражены более ранние события огузов, которые впоследствии на Кавказской земле переросли в эпические сказания, то для Коркыта того периода характерны такие социальные определения, как узан, сказитель, предводитель огузского племени. Исходя из этого, отдельные ценители искусства считают Коркыта музыкантом, автором кобызовых кюев. Поскольку этой проблеме была посвящена специальная статья здесь мы не будем останавливаться [19, 55–61]. К XV веку, когда «Китаби Коркыт» был занесен на письмена, огузского объединения не было, она существовала в рамках династии сельджукидов, туркмен, азербайджан и анатолийских турок. Не было ни Коркыта, ни огузского улуса. На территории Малой Азии сохранились лишь легенды и сказания о Коркыте. Это и есть мемориальная фаза этнического процесса. Если бы не огузский этнос, состоящий из двадцати четырех племен, то не было бы и сказаний о Коркыте, послужившие причиной организации, развития и распада огузского улуса.

Одно из заметных антропонимов в «Китаби Коркыт» – Казан. На первый взгляд с ним все ясно: батыр огузского племени, организатор внутренних и внешних огузов. Но исторических личностей с именем Казан на территории Мавреннахра было не мало. Этот антропоним попал и в казахский эпос. Правитель элханов в Иране – Газан, огузский герой – Казан, соперник Кобланды – Казан, название города в сказании «Шора батыра» – Казан, Каспийский берег – Казанжык, древний персидский город – Казан. Вот почему наши исследователи рассматривают его то в значении антропонима, то ойконима. Главная особенность антропонима Казан в

казахских сказаниях – это этнический характер. Эпическая традиция называет его «кызылбасом», о чем свидетельствует героический эпос «Кобыланды».

Имеются и другие сведения о Коркыте. Так, у анатолийских турков был принц по имени Коркыт, сын султана Баязида II, который в начале XVI века (1512 г.) был убит по указанию брата. На берегу Средиземного моря в Анталии стоит памятник Коркыту. На 64-ом км от него расположен населенный пункт Коркыт-ели. Но это уже другой Коркыт. Очевидно, что вышеперечисленные сведения относятся к нескольким лицам с именем Коркыт. Видеть в каждом человека по имени Коркыт эпического Коркыта – выходца из огузской среды, не соответствуют историческим реалиям. Коркыт среди восточных огузов – белобородый старец, узан, жырау, баксы, шаман, который думал о спокойствии своей страны и предсказывал будущее. В то время как образ на Западе окрашен влиянием ислама.

Эпоха огузов полна этнических процессов. У них даже наблюдаются признаки жузовой структуры. Можно допустить, что казахская жузовая система берет свое начало из огузского периода. Деление на жузы использовалось для разделения законных наследников и внебрачных детей хана. Например, у Огызхана было шесть сыновей и двадцать четыре внука. Это потомки от законного брака. Двадцать четыре внука сплотились по два-два шанырака и составили двенадцать подразделений. Потомство, распространенное из этих двенадцати пунктов, назвалось жузом. Вот что пишет А.Н. Кононов по этому поводу: *«Это потому, что лицевая часть [иуз] всякой вещи лучше ее оборотной стороны, и следовательно, иузлуки это те, кто обращается к лицу [иуз] иля и народа [халк]»* [10, 52].

У Огызхана было также двадцать четыре внука от внебрачных потомков. Им тоже дали имена, обслуживали все двенадцать домов: двенадцать из них держали лошадей, двенадцать сидели у дверей. Их называли аймаком. Такие понятия, как жуз, аймак, которые берут начало с огузской эпохи, можно встретить как в казахском эпосе, так и в этнографическом быту народа. Это означает, что жуз не географическое, а родо-племенное разделение, где доминирует генеалогическое начало. Однако по казахской генеалогии все, кроме потомков Акарыс, Бекарыс, Жанарыс, не входят в жузовую структуру. Это не дискриминация, а этнографический процесс, основанный на многовековом этнологическом опыте. Учитывая эти данные можно полагать, что мнение о *«появлении жузов следует рассматривать с момента образования казахского государства»* [20, 13] несколько не соответствует научным реалиям. Это касается и мнения о том, что жузовая система берет начало с эпохи Жанибека. По сравнению с ними суждения Л.Н. Гумилев выглядят убедительными: *«Племенные объединения [джус у казахов]... внутриэтнические единицы необходимы для поддержания самого этнического единства. Путем разделения на группы регулируются отношения как отдельных особей к этносу в целом, так и родовых или семейных коллективов между собою. Между прочим, только этим способом*

*вводится и сохраняется экзогамия, предотвращающая кровосмесительные браки» [21, 49].*

На основе письменного памятника «Китаби Коркыт» мы видим, что историческая сущность огузского периода расплывается по разным направлениям. Если одно направление формировалось на основе сюжетной линии, другое – в зависимости от географической среды огузов. Поэтому наряду с историческим содержанием нельзя не заметить этнический характер многочисленных антропонимов, как Коркыт, Казань, Бейрек и т. д. Именно в таком порядке можно глубже вникнуть в историческую сущность многих ономастических наименований. Известно, что степь, населенная огузами, позже была названа Дешти-Кыпчаком. На этой же основе следует понимать общие сюжетные линии в сказаниях «Китаби Коркыт», «Алпамыс» и «Кобыланды». Все названные образцы героического эпоса представляют собой историко-этнический источник, проливающий свет в историю огузско-кыпчакского улуса.

Эпоха огузов отличается этническим характером. В зависимости от фазы этногенеза каждый период имеет свои особенности. Л.Н. Гумилев классифицировал их в четыре этапа: *прорыв – подъем – процветание – упадок*. А. Коныратбаев связывает содержание «Китаби Коркыт» с процессом становления, подъема и упадка огузского иля. Здесь и надо искать причину по которой огузы не смогли сформироваться как народность.

В разные годы исследователи высказывали мнение относительно семантики и этимологии слова «Коркыт». Наиболее простое определение термина «Коркыт» принадлежит академику А. Жубанову - «испуг». Автор не ссылается на первоисточник, однако аналогичный сюжет мы встречаем в летописях Рашид ад-Дина. В середине XX века А. Коныратбаев писал, что слово «Коркыт» состоит из двух морфем: «*хор*» - наименование племени, *хут* - мыслитель, предсказатель. Таким образом ученый предложил следующую семантику относительно слова «Коркыт»: человек приносящий счастье»[22, 90]. С. Каскабасов также утверждает, что название «Коркыт» состоит из слов «*кор*» и «*кут*». Раскрывая семантику слова пишет, что «сила жизни истощена», «человек мёртв» [23, 107].

«Кут» – общее для тюркских слово, которое часто встречается в орхонских надписях. Оно используется в значении «душа», «сила жизни», «удача», «величие» [24, 471]. При определении семантики названия «Коркыт» оба исследователя правильно определили значение слова «кут». Однако при определении семантики слова «хор» их мнения разошлись. Один обратился к оптимистическому («человек, приносящий добро»), другой к пессимистическому значению слова («человек мёртв»). Но оба мнения имеют право на существование.

При решении подобных вопросов некоторые исследователи обращаются к данным фольклорных сюжетов. Анализируя общеизвестный афоризм «Куда бы ни ходил могила Коркыта» А. Коныратбаев делает акцент не на легенду, а эпохальный конфликт между шаманизмом и исламом. Таким образом, приходит к заключению, что смерть Коркыта означает победу

ислама: «человеку присуща смерть». Это и есть оценка исторических личностей в рамках двух исторических формаций.

Что же касается семантики слова «кор», то на кавказском языке означает слепой, в таджикском – могила, на турецком – сын. А. Гафуров, принимая во внимание эти вопросы, писал: *«Сказитель волен придумать имя герою и мотивировать его так, чтобы оно способствовало поэтизации образа человека... Но при построении научной этимологии нельзя ссылаться на это как на достоверное свидетельство происхождения имени, если мы не можем опереться при этом на крепкие основания научного знания»* [25, 24].

А. Гафуров против выведения корня слова «Горуглы» из других языков: *«Если эпос зарождался в гуще тюркоязычных народов, то почему в основе имен лежат персидские... «могила»,... «слепой» или таджикские гур или кур, к которым восходят первые компоненты туркменского и азербайджанского имен. И почему такой странный каприз – наделять любимого героя мрачным или безрадостным именем?»*. На этом основании ученый отметил, что слово (кюр) означает «храбрый», «мужественный» [25, 25]. Если обратиться к данным «Шейбанинама», то гур (Гурхан) – титул правителя нескольких стран.

Принимая во внимание эти данные мы понимаем, что семантика слова «Коркыт» (Горгут) означает не только «человека приносящего счастье», но и смелого человека, который приносит радость своей стране. На конференции, проведенной в канун 1300-летия «Китаби Коркыт» Р.Бердибай заявил, что возвращение имени Коркыт стало большим фактором, объединяющим тюркские народы. Очевидно, что под ним подразумевается общность личности Коркута не только казахам, но и народам Центральной Азии, Кавказа и Анатолии. К сожалению, прошедшая конференция, как и многие другие научные форумы, посвященные Коркыту, не смогла определить не только точную историческую дату, но и то, является ли он исторической личностью или же типичный собирательный фольклорный образ.

Были предложения об определении его эпохи как VIII век, но они не были предметом особого внимания. Поэтому многие вопросы, касающиеся исторического прототипа Коркыта дошли до сегодняшнего научного форума – симпозиума. Если в исторической науке эпоху Коркыта относят к IX–X векам, то в период вышеуказанной конференции были рекомендованы V, VII, VIII и IX–X века одновременно. Например, А. Жакыпулы, ничем не подкрепляя свою позицию, предложил перенести эпоху Коркыта с IX на I–IV вв. н. э. Автор не замечает, что этим самым пытается представить Коркыта человеком, жившим ранее древнетюркской эпохи. Но таковыми сведениями, к сожалению, мы не располагаем.

Подгонять эпоху Коркыта к VII веку также выбивает его из этногеографической среды огузов. По определению С. Агажанова в VII веке огузы еще не дошли до нижнего течения Сырдарьи. В период распада великотюркского каганата, огузы населяли регион Семиречья. К концу века, когда на Семиречье начали набирать силу караханидские племена, страна огузов отошла к среднему и нижнему притоку Сырдарьи. Понятно, что

ученые, систематизирующие Коркыта на VII–VIII века, хотят видеть в нем представителя исламского вероисповедания.

Первое восхождение огузов на территорию Мавереннахра это конец VIII – середина IX века. Жанкент был столицей огузского государства в X веке, о чем ясно сказано в различных источниках. Эти данные созвучны с мнениями С.П. Толстова и Л.Н. Гумилева. По мнению последнего принятие гузами ислама датируется 972 годом, то есть концом X века. Шараф ат-Тахир Марвази сказал: *«Мы хотим, чтобы наши государства были в области ислама, в их числе ислам, и в нашей стране были представлены туркмены»* [26, 269; 31, 217]. Турки Семиречья приняли ислам в 960 году, а кочевые кыпчаки до XIII века находились в вероисповедании тенгризма.

Коркыта можно познать и в рамках шаманских убеждений, систематизируя на IX–X века. Относительно других суждений о локализации эпохи Коркыта можно сказать следующее: I–IV века – это эпоха хуннов; VII век – древнетюркская эпоха; VIII в. – Семиреченский период огузов; IX–X вв. – огузы на нижнем течении Сырдарьи; XI–XII вв. – локализация огузов в пределах Каспия.

С точки зрения этнического процесса V–VI века – историческое становление огузского этноса, VII–VIII – бытие, IX–X – подъем, XI–XII – упадок. На то, что в X веке мощь огузского этноса начала истощаться указал и Л.Н. Гумилев. Опираясь на этногеографическое движение огузов мы считаем правильным определить эпоху Коркута как IX–X века.

За последние годы горячие споры возникли не только вокруг личности Коркыта, но и эпического наследия, связанного с его именем. В. Бартольд, В. Жирмунский, А. Кононов, Х. Короглы, А. Маргулан, А. Коныратбаев и др. ученые считают, что «Китаби Коркыт» является общим наследием туркменских, азербайджанских, казахских и анатолийских турков. Однако представителям советской фольклористики хорошо известны слова О. Шихмурадова, который твердил, что *«туркменского варианта «Коркут ата» в действительности никогда не существовало»* [27].

Мы убедились в том, что на протяжении всего XX века были изложены различные суждения и гипотезы относительно эпохи и личности Коркыта. Коркытоведы не пришли к единому мнению по сей день. Одна группа исследователей по прежнему считает, что Коркыт – собирательный фольклорный образ, другая хочет видеть в нем историческую личность. Однако из-за нехватки исторических сведений и новой научной методологии по прежнему топтаются на одном месте.

О том, что у Коркыта нет исторического прототипа, нужно говорить на основе новых сведений, порою неизвестных другим авторам. При этом следует также выяснить и следующий вопрос: нет исторического прототипа Коркыта или же нет исторических сведений, дошедших до нас? Имеются сторонники, которые больше говорят об изучении многовековой эпической традиции, а не самого Коркыта. Таковые специалисты больше обращают внимание на художественную систему, поэтические особенности текста.

Поэтика эпоса – пройденный этап для современной фольклористики. Она не совсем смыкается с проблемами общей тюркологии.

При определении эпохи Коркыта необходимо учесть достижения турецких, туркменских и азербайджанских исследователей, многие из которых нам не доступны. Надо обратить внимание и более ранним высказываниям ученых. Вот что писал Н.А. Аристов еще на заре XX века: *«Коркуд по видимому не вымысел, а действительно существовавшее между тюрками нижней Сырдарьи лицо, может быть какой-нибудь особенно прославившийся мудростью влиятельный би. Ввиду исторических известий о вытеснении печенегов из степи гузами, бои Салор-Казана с беджене могут быть памятью о действительном историческом факте»* [28, 145].

*«Мы склонны видеть в легендарном Коркуде отражение Коркуда исторического, одного из вождей гузов в важнейший момент их исторической жизни – во время их победоносной борьбы с могущественным сельджукидским султаном»,* – утверждал К.А. Иностранцев [29].

Все эти суждения о Коркыте, отныне превратились в объект герменевтического познания. Переосмысление достигнутого, аргументация проблемы новыми архивными документами, включение в научный обиход ценных сведений о Коркыте – вот основные задачи современной фольклористики и тюркологии, сегодняшнего научного форума.

\* \* \*

По мере того, как познавательные базы фольклористики обогащаются новыми методологическими изысканиями, суждения о Коркыте как о собирательном фольклорном образе, не имеющего исторического прототипа отходит на задний план. По существу они не могли подняться выше типологической теории в фольклористике, яростно разработанной В.Я. Проппом и Б.Н. Путиловым.

Из-за того, что в фольклористике второй половины XX века доминировала типологическая теория этнические сведения, отраженные в «Китаби Коркыт» долгие годы оставались в тени. Ощущалась нехватка фольклористов, вооруженных теорией этноса и этнографии. Если учесть, что конечная цель науки – истина, то лишь сплав фольклористики, истории, этнологии и этнической истории могут привести к конечной цели научного познания.

Что же касается этнического происхождения Коркыта, то его следует привести в соответствие с фазами этнического процесса: *баят, кайы* и *огуз*. Коркыт пережил все указанные этнические процессы и превратил многие события в эпическое повествование. Все это может послужить основанием для признания Коркыта, известного всему тюркскому миру, как человека, оставившего за собой бессмертное эпическое наследие.

Возникает закономерный вопрос: о каком Коркыте идет речь? О казахском, туркменском, азербайджанском или турецком? Это один и тот же человек или же разные люди? В чем их отличие и общие черты? Это та самая проблема, которую обходят наши ученые. К сожалению еще не были

проведены комплексные научные исследования по сравнительно-сопоставительному исследованию трех Коркытов, фигурирующих в фольклоре казахов, туркмен, азербайджанцев и анатолийских турок. Все наши попытки по составлению таких научных проектов, неоднократно представленные на суд республиканской комиссии по присуждению научных грантов, оказались тщетными. И тем не менее, не смотря на полемический характер, хочется сказать, что ввиду отсутствия добротной аргументированной доказательной базы выдавать казахского Коркыта за представителя огузского племени преждевременно. Почему, к примеру, памятник «Кюльтегину» был высечен на камне? Потому что они понимали, что этим самым оставляют неизгладимый след в истории. В таком случае почему средневековые памятники Карахану, Айша биби, Джошы построены из жженого кирпича, а присырдарьинскому Коркыту из сырца? Огузы, отпочкававшиеся из племен древнетюркского периода, не понимали или не особо хотели сохранить имя Коркыта на века? Может это совершенно другой Коркыт, поскольку его надгробное сооружение построено в стиле XIX века?

Ввиду отсутствия сравнительно-сопоставительных изысканий эти вопросы обходятся молчанием. На сегодняшний день фольклористика и тюркология нуждаются в добротной аргументированной исследованиях, способных преодолеть вышеуказанные научные барьеры.

#### Литература

1. Короглы Х. Огузский героический эпос. – Москва: Наука, 1976. – 238 с.
2. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего деда Коркута. – Москва. – Ленинград: АН СССР, 1962. – С. 109–120.
3. Якубовский А.Ю. Китаби Коркуд и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья // Книга моего деда Коркута. - Москва-Ленинград: АН СССР, 1962. – С. 121–130.
4. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута. – Москва – Ленинград: АН СССР, 1962. – С. 135-258.
5. Агаджанов С.Г. Огузская проблема и задачи ее изучения //Тюркологический сборник - 1973. – Москва: Наука, 1975. – С. 6-23.
6. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. Т.6, 2004.
7. Қазақстан тарихы.1-т. – Алматы: Атамұра, 1996. – 544 с.
8. Мухтарулы С. Ступени коркытоведения //Пламя. – 1998, №9–10, С. 4–64.
9. Очерки из истории туркменского народа и Туркменстана в VIII-XIX вв. – Ашхабад: АН ТуркССР, 1954. – 406 с.
10. Кононов А.Н. Родословная туркмен, сочинение Абул-гази хана хивинского. – Москва – Ленинград: Изд. АН СССР, 1958. – 190 с.
11. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. – Москва: Экспрос, 1993. - 576 с.
12. Кашкари М. Тюркский словарь. 2-т. – Алматы: Хант, 1997. – 528 с.
13. Гундогдыев О. Великие полководцы средневековья в истории туркмен. – Ашхабад: Пресс-Вояж, 1996. – 80 с.
14. Книга моего деда Коркута. – Москва – Ленинград: АН СССР, 1962. – 299 с.
15. Плетнева С.А. Половцы. – Москва: Наука, 1990. – 208 с.
16. Қоңыратбаев Т. Ертедегі ескерткіштер. – Алматы: Өнер, 1996. – 272 б.



17. Ахинжанов С.М. Кипчаки в истории средневекового Казахстана. - Алматы: Наука, 1989. – 293 с.
18. Данзан Лубсан. Алтан Тобчи. – Москва: Наука, 1973. – 439 с.
19. Tynysbek Kongyratbai et al. Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World // Asian social science Vol. 11, No. 21 (2015). – P.55-61; New Questions In the Examination of Korkuts Epic Heritage: Forgery and Fake Replacements // Milli Folklor, 2023, Yil 35, Cilt 18, Savi 138. DOI:10.58242/millifolklor.1072507.
20. Әмірбеков Ш. Қазақ жүздерінің пайда болуы туралы // Қазақ тарихы. 1994, №3.
21. Гумилев Л.Н. Этносфера. История людей и история природы. – Москва: Экспресс, 1993. – 544 с.
22. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. Құраст., алғы сөзін жазған Т.Қоңыратбаев. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 288 б.
23. Каскабасов С. Колыбель искусства. – Алматы: Онер, 1982.
24. Древнетюркский словарь. – Ленинград: Наука, 1969. – 676 с.
25. Гафуров А. Имя и история. Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь.-Москва: Наука, 1987. – 221 с.
26. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Москва: Мишель и К °, 1993. – 336 с.
27. Шихмурадов О. Чуждый туркменскому народу эпос «Коркут ата» //Литературная газета. – 1951, 27 октябрь [№128]. – С. 1-4.
28. Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. – СПб., 1897. – 182 с.
29. Иностранцев К.А. Коркут в истории и легенде //ЗВОИРАО. – СПб., Т.ХХ. – Вып.І.

© Коңыратбай Т., 2023

**УДК 821**

***Кутлугаллямов Р.К.,***  
*студент II курса,*  
*БГПУ им. М.Акмуллы*  
*(Науч. рук.: к. филол. н.,*  
*доцент З.А. Алибаев),*  
*г. Уфа, Россия*

***Котлогаламов Р.К.,***  
*II курс студенты, М. Акмулла ис. БДПУ*  
*(Филми ет.: филол.ф к.,*  
*доцент З.А. Әлибаев),*  
*Өфө к., Рәсәй*

## **ИЗ ИСТОРИИ ДЕРЕВНИ НАБИЕВО БУРЗЯНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН**

### **НӘБИ ТАРИХЫ – ИЛЕМ ТАРИХЫ**

**Аннотация.** В этой статье рассказывается о происхождении деревни Набиево Бузьянского района Республики Башкортостан. Даются краткие сведения о происхождении тех или иных родовых подразделений, проживающих в деревне Набиево.

**Ключевые слова:** деревня Наби, история страны, народ

Нәби ауылы бик матур урында, Ағизел йылғаһының ике як ярында урынлашкан. Тәүзә кешеләр йылғаның һул як ярында ғына йәшәгәндәр, һуңынан уң як ярына ла күскәндәр. Ауылда өйзәр һаны арткан, тик ауылдың исеме булмаған. Бер мәл 6-сы, 9-сы кантондар попечителе Иван Иванович Филатов ошо ауылға килеп сыккан. Ауыл исемһез икәннен белеп калып, уға исем бирергә булған. Тистер малайзарзы йыйып, уларзы йүгертеп, ярыш үткәргән. Нәбиулла исемле малай беренсе килгән. Шунан алып, ауыл уның исеме менән йөрөтөлә башлай (Хисмәтуллин Зиннурзан язылып алынды. Уға Хәйрулла олатаһы һөйләгән).

Тарих фәндәре кандидаты Әнүәр Зәкир улы Әсфәндиәров ауылдың барлыкка килеү тарихын түбәндәгесә аңлата.

Йәүгәзе йылғаһы буйындағы утарзарзы Байназарзар ауылына әйләндәргәндәр. Ауылға беренсе булып Нәбиулла Мәрәсов (1787 йылғы) күскән. Азактан уның улдары: Әсәтулла, Ғәлиулла, Зиннәтулла һәм Хисмәтулла, кустылары Фәткулла һәм Рәхмәтулла ла.

1848 йылда телгә алынған И.И. Филатов ауылда булған. Ул өйзәрҙең бер-береһенән 10-15 сажин алыслыкта тороуын, ә ихаталарзың араһында янғын хәүефһезлегә өсөн 12 сажин (24 метр) буш йылға, күл һәм йырын буйзарында урынлашканын күзәткән.

1845 йылда башкорттарға ағас әзерләүзе, ишле ғаиләләргә икешәр өй төзөргә бойорған. Яңы өйзәр изәндән түбә тактаһына тиклем кәмендә өс метр бейсеклектә, урам як стенаһынан ике-өс тәзрәле булырға тейеш булған. Бынан тыш, сыуал урынына мейес ултырткандар, сөнки сыуалға утын күп киткән һәм күзәр өсөн төтөнө зарарлы булған.

Филатов ауылдарзы карап сығып, тиз арала капкалар эшләүен талап иткән. Ауыл барлыкка килгәндә, унда тик ун ғына өй булған, ә 1920 йылда өйзәрҙең һаны етмеш туғызға еткән.

Нәби ауылы халкы Карағай-кыпсак ырыуына карай. Ағасы – карағай, кошо – карсыға, тамғаһы – даға йәки капка.

Ауылда йәшәгән кешеләр бер-нисә араға бүленә. Иң киң таралғаны – «Һатыбалдар». Уларзың килеп сығыу тарихы түбәндәгесә. Кәнзәфәр исемле кешенең ике улы булған. Тик уның ир балалары озак йәшәмәгән икән... Шуға күрә, ир бала донъяға килгәс, уны тәзрә аша һаткандар, шунан был бала үлмәй, үсеп ир еткән. Был хәлдән һуң таралған кешеләр «Һатыбалдар» араһы тип йөрөтөлә. Ә икенсе ир бала тыуғас та, уны һауытка (этаякка) һалып, эт алдына биргәндәр. Эт балаға теймәгән. Был кешеләрҙән таралған заттарзы «Эталмастар» тип йөрөтәләр. Был араға Котлоғәләмовтар за инә.

Бынан тыш, ауылда «Кара табандар» араһы бар. Был араға Хисаметдиновтар, Мөфтәхетдиновтар инә.

Йәнсуриндарзы «Һасык бесәй» араһы тип йөрөтәләр, сөнки улар «Кара табандар»зан гел көлгәндәр. Быға яуап итеп, Йәнсуриндар йәйләүгә киткәс, «Кара табандар» улар йәшәгән өйгә үлгән бесәй тараткандар. Йәйләүҙән кайткансы улар һасыған. Исем шунан килеп сыккан да инде.

Абзайзар араһын икенсе төрлө «Йәшел кәртүктәр» араһы тип йөрөтәләр. Ул араға Теләүбаевтар инә, ә «Көзәндәр» араһына – Сөләймәновтар, Туктамышевтар.

Ауылда, Ағизелдең уң як ярында мәсет төзөлгән. Уны 1914 йылда халыктан йыйылған аксаға Ғәзитулла исемле кеше төзөткән. Мәсет зур, бейек манаралы булған. Ауылда указлы мулла итеп Моразым ауылынан килгән Үтәбаев Мәхмүтдин тигән кешене куйғандар. Язлы-көзлө, Ағизел аша юл өзөлгән мөлдә, ауылдың һул яғында, Теләүбаев Ғимадисламдарзың өйө урынына биш намазлык йорт төзөлгән. Ауыл кешеләре намазға шунда йөрөгән. Шулай итеп, ауылда ике мәсет булған. Мөһим ауыл мәсьәләләрен хәл итеү өсөн, халык мәсет янына йыйылған. Ул мәсет 1936 йылға тиклем ултырған. Һуңынан укытыусы Көнәфин Хисаметдин етәкселегендә, мәсеттең манараһын алып ташлағандар. Йортон мәктәп иткәндәр, ә 1965 йылдарза иҫкергән йорттарын емергәндәр һәм утын итеп яккандар.

Ауылда халыкты хезмәтләндерәү өсөн Йәүгәзе йылғаһы буйында һыу тирмәне корғандар. Уны 1915 йылда Фәткуллин Ғүмәр исемле кеше төзөткән. Ауыл халкы тирмәндән он алған. Хақы килтерелгән ашыкка карап алынған, ул «кәрсе» тип аталған. Тирмән 1928 йылға тиклем эшләгән. Әле лә Йәүгәзе йылғаһы буйында быуылған быуа эззәре һакланып калған.

Һуңынан 1939 йылдарза «Маяк» колхозы Айыузы йылғаһында тирмән төзөткән. Ул тирмән 1957 йылға тиклем эшләгән.

Нәби ауылының күренекле шәхестәренең береһе, филология фәндәре докторы – Сөләймәнов Әхмәт Мөхәмәтвәли улы (1939-2016). Әхмәт Сөләймәнов бик күп премиялар лауреаты, уларзың араһында Салауат Юлаев исемендәге премия ла бар. Үзе Бакыйлыкка күшә лә, халык ижадын йыйып туплаған, улар буйынса язған бихисап хезмәттәре үззәре бөгөн башкорт халкының хазинаһы булып калды. Ғүмеренең һуңғы ун йылын М.Акмұлла ис. Башкорт дәүләт педагогия университеты профессоры булып эшләй, уның еткселлегендә тиҫтәләгән фольклор экспедицияларында беззәң студенттар катнашты, бик күп фольклор материалдарын тупланы, халык ижадын юғалтыузан һаклауза өләш индерзе. Уның исемен мәңгелләштереп, Башкорт филологияһы факультетында профессор Әхмәт Сөләймәнов исемендәге кабинет асылды. Без шул кабинетта көн дә белем алабыз, уның тормошо, хезмәт юлы сағылдырлған стендка, юғарыла торған портретына, әйткән тәрән мәғәнәле һүззәрен укып, фән, белем эстәйбез. Шулай ук «Академик Әхмәт Сөләймәнов» исемен Өфөнөң Цветы Башкирии касабаһының бер урамы йөрөтә. Атаклы Академиктың исемен мәңгелләштерәү эшен, әлбиттә, киңәйтергә кәрәктер. Киләһе йыл ғалимға 85 йыл тулыр ине...

Әлеге вакытта Нәбизә 400-500 кеше йәшәй. Ауылды матур бер мәсет бизәй, төп урамдарына асфальт һалынды. Байкаш һәм Куян ауылдарында, Ағизел йылғаһы аша йөрөгән еңел машиналар өсөн күпер төзөлдө, унан башка асмалы күпер зә бар. Киләһе йылдарза яны мәктәп төзөләсәк.

©Котлоғәләмов Р.К., 2022

**РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КОНЦЕПТА «БАТЫР»  
В ТЕКСТАХ БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА  
И ПРОЕКЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ**

**Аннотация.** Концепт «батыр» является феноменом героя в башкирской культуре и репрезентирует общечеловеческие, национально-специфические представления о геройстве, защитнике страны, народа. Башкирское народное творчество художественно ярко выражает менталитет этноса о войне, защитнике родины, герое. В результате анализа было установлено представление народа о содержании и структуре концепта «батыр» в фольклорной картине мира, что ременисцинирует содержание и структуру концептосферы башкирской национальной картины мира вообще.

**Abstract.** The concept of «batyr» is a phenomenon of a hero in Bashkir culture and represents universal, nationally specific ideas about heroism, the defender of the country and people. Bashkir folk art artistically vividly expresses the mentality of the ethnic group about a warrior, defender of the homeland, and hero. As a result of the analysis, the people's understanding of the content and structure of the concept «batyr» in the folklore picture of the world was established, which renews the content and structure of the concept sphere of the Bashkir national picture of the world in general.

**Ключевые слова:** батыр, концепт, концептосфера, фольклор, картина мира, традиционная культура, представление народа

**Key words:** batyr, concept, concept sphere, folklore, picture of the world, traditional culture, representation of the people

На протяжении столетий башкиры выработали свое представление о мире, нормы поведения, оценки, традиции и обычаи, обусловленные образом жизни этноса, его национальным менталитетом, психологией и культурой. Национальная картина мира в текстах народного творчества является особой формой выражения мировосприятия, мировидения и миропонимания народа, которая закреплена в семантике языковых единиц и понятийно-категориальном составе языка. В фольклорных текстах очень ярко и образно передается смысл и значение концепта «батыр», в котором отразились особенности мифопоэтического мышления башкир, где основными объектом выступает сверхчеловек. Батыр – мифологизированное лицо фольклора, в основном, герой сказок и эпосов, выступает как устроитель Вселенной, хозяин объектов природы (Урал-батыр, Тау-батыр, Урман-батыр и др.). Батыры в мифологии башкир удачливы, бесстрашны, справедливы, мудры – являются спасителями как от мифических злых сил, так и реальных врагов: *Акъял батыр теге иргәйелдең башын үткер кылысы менән өзә сапкан да куйган, ти* (букв. Акъял-батыр возьми да отруби своим острым мечом голову Иргайля) [БХИ, 1990: 61]; *Тугыз башлы аждаһаның кәүзәһен тураклап, тугыз ергә тугыз әрзәнә итеп өйә* (букв. Порубив на кусочки тело девятиглавого аждахи, раскидал их по девяти горкам) [1; 97]; *Һунак батыр бик көслө бәһлеүән булып үскән, бер йоклаһа, өс көн, өс төн йоклар булган,*

*ти* (букв. Хунак-батыр рос очень сильным богатырем, спал подряд три дня и три ночи, говорят) [БХИ, 1990: 40].

Слово связано с древнетюркским *batur* «герой», «богатырь». В народном творчестве батыр – это не только геройствующее лицо, это сильный духом и телом человек, проводивший всю жизнь в дороге и в сражениях. В башкирском фольклоре у батыров отражается своя культура, искусство, идеология и моральные нормы, обычаи и традиции, верования и поверья: *Батыр каршыһында куркыныс бер намә лә юк, батыр үлемдән куркмаҫ! Батыр һүзе бер була* (букв. Батыру ничего не страшно, батыр смерти не боится! Батыр говорит один раз) [БХИ, 1990: 62]; *Батыр артык һөләмәҫ. Үлһәм, батыр кулынан үләйем, – тигән Оморзактың улы* (букв. Батыр много не говорит. Если погибнуть, то от руки батыра, – сказал сын Умурзака) [БХИ, 1990: 43]. В эпических произведениях отражаются и основные занятия батыра в жизни: военное ремесло, участие в состязаниях, сражение с нечистыми силами. Поэтому главные герои народного творчества не расставались с оружием и боевым конем до тех пор, пока не состарятся, всю свою жизнь они проводили в сражениях: *Утыз айғыр тиреһен катлатып, егеттең ала айғырына тун теккәндәр; тояктарын берәр ботло корос дагалар менән дағалағандар; теге озон ебәк арканды ла йыуып-тазартып куйғандар; бер айзан да күберәккә етерлек итеп, юлга ашамлык-эсемлектәр әзерләгәндәр* (букв. Из тридцати шкур жеребцов сшили шубу для пестрого жеребца джигита; копыта подковали пудовыми стальными подковами; тот длинный шелковый аркан положили, помыв-почистив; рассчитав, чтобы хватило на месяц и больше, приготовили в дорогу еду-напитки) [БХИ, 1990: 359]. Боевой конь батыра в фольклоре всегда был особенным: *Һиңә Каф тауы артындағы дейеүзең кара айғыры ғына сызаһа сызар* (букв. Тебя поднимет только вороной конь дива, живущего за горой Каф) [БХИ, 1990: 163].

Тексты башкирского фольклора отражают главную задачу батыров – это защита чести мужчины, своего народа и Родины. Для батыра умереть на войне считалось честью [БНТ, 2010: 592]. Именно поэтому имена батыров, которые на протяжении всей своей жизни занимались тем, что мстили врагам-обидчикам своего народа, не выпуская оружия из рук и не слезая с лошади, сохранились в памяти народа, в его эпосах, легендах и преданиях. Защита страны от внешних врагов и сохранение порядка внутри страны сосредотачивались в руках батыров: *Шунан башкорттарзы тыуып-үскән ерзән кыуырға, ерзәрен тартып алырға булғандар. ...Салауат толпарына һикереп менә лә әйтә: – Ир язмышы ил кулында, ил язмышы ир кулында. Кайза халкым, шунда язмышым! – ти. ...Урал иле ерен-һыуын яклап һугышырлык дәртле ирзәр үстәргән. Илде дошманға бирмәйек!; «Ил-йортка, Салауатка намыс намыс менән хезмәт итегез», – тип яуга озатып калған* (букв. Решили изгнать башкир с родных мест и отобрать их земли. ...Вскочив на своего тулпара, Салават сказал: – Судьба мужчины на родной земле, судьба Родины в руках мужчины. Где мой народ, там моя судьба! ...Уральская земля вырастила сильных мужчин, готовых защитить свои земли

и воды. Не отдадим врагу страну! ...Проводили на войну со словами: «Служите на совесть Родине и Салавату!») [БНТ, 2001: 132].

В башкирской ментальной концептосфере, выраженной в фольклорных текстах, отчетливо выделяется концепт «*намысы*» («совесть», «честь»), который для многих героев фольклорных произведений является нравственным ориентиром, нормой: *Ир намысы – ил намысы* (букв. Честь мужчины – честь страны) [Ахтямов, 2008: 231]. В эпосах данный концепт сочетается с глаголами «продавать/не продавать»: *Кыззың һылыуын һайлаган, тыуган ерен һаклаган, ир намысын һатмаган – батыры бар был илдең* (букв. У этой страны есть батыр, который выбрал из девушек самую красивую, защитил родную землю, не продал своей чести) [Урал батыр, 2005: 57].

Батыры были меткими и сильными охотниками: *Түземгөл тинһә тимер өзөрлөк, тулкын ярып йөзөрлөк егет булып еткәс, һунарға үзе кеүек егеттәрҙе эйәртеп йөрөр булған* (букв. После того, как Тузымгул стал джигитом, способным ломать железные предметы, способным плавать, рассекая волны, он со своими товарищами ходил на охоту) [БНТ, 2001: 214]; *Ауға барһаң зирәк бул, юлдашыңа терәк бул, – тин эйтер булғандар элек Уралдың карт һунарсылары. Юлдыбай бәләкәй сағынан ук атаһы менән бергә һунарға йөрөр булған. Ниндәй генә уһал йырткыс осрамаһын, Юлдыбай каушап калмаған, атаһына булышыр булған* (букв. Когда идешь на охоту, нужно быть сметливым и быть опорой товарищу, – говорили раньше старые охотники Урала. С малых лет Юлдыбай вместе с отцом ходил на охоту. Какой бы сильный зверь им ни встречался, не трусил Юлдыбай, помогал отцу) [БХИ, 1990: 462]. Промыслы и род занятий батыров иногда отражается в их именах. Например, для языка сказок характерно употребление имен существительных, образованных аналитическим путем с использованием зоонимов: *Булған, ти, бер кешенең өс улы: өлкәне – Йылкыбай* (досл. богатый лошадыми), *утрансыһы – Кейекбай* (досл. богатый дикими животными (зверьми), *кинийәһе – Кейезбай* (досл. богатый войлоком) (букв. Говорят, было у него три сына: старший – Елкибай, средний – Киекбай, младший – Киезбай) [БХИ, 2008: 376]; *Боланды мәргән атканға улдарын шулай Болансы Мәргән* (досл. меткий оленевод) *тин йөрөткәндәр, ти* (букв. Из-за того что метко стрелял в оленей, сыновей называли Болансы Мэрген, говорят) [БХИ, 1990: 243]. В фольклоре батыры не просто именуются, здесь каждому герою дано характерологическое имя, дифференцирующие его качества, род или происхождение и т.д. В текстах башкирского народного творчества часто используется модель двухкомпонентной номинации, где основное имя сопровождается характерологическим пояснением. Например: – *батыр* (храбрый, смелый, отважный, богатый) – *Каһарман батыр* (каһарман – герой), *Кыран батыр* (кыран – истреблять, уничтожать), *Таң батыр* (от таң калдырыу – восхищать, удивлять), *Дандан батыр* (дан – слава), *Бура батыр* (бура – сруб), *Алп батыр* (алп – великан), *Алпамыша батыр* (алпамыша – герой-великан) и т.д.: *Таң батыр дейеүзең баштарын, берәм-берәм сабып, өзөп ташлап бөтөргән* (букв. Тан-батыр по одной срубил и выбросил головы

дракона) [БХИ, 1990: 522, 57]; – *бай* (мужчина, хозяин, богатый) – *Илсебай* (илсе – посол, посланник), *Яуымбай* (яу – сражение, нашествие, битва), *Кейекбай* (кейек – зверь), *Йылгырбай* (йылгыр – ловкий, проворный), *Өлгөрбай* (өлгөр – быстрый, проворный, ловкий) и др.: *Был әбей менән бабайзың өс улы булган: оло улы – Алтынбай, уртансыһы – Көмөшбай, кесеһе – Акылбай* (букв. У старухи со стариком было три сына: старший – Алтынбай, средний – Кумушбай, младший – Акылбай) [БХИ, 1990: 365]. – *мәргән* (меткий) – *Быжырмагән* (быжыр – рябой), *Болансы Мәргән* (болансы – оленивод), *Екмәргән* (ек – щель, паз, букв. попадающий в щель) и др.: *Кыз Килтәй Мәргәндең кейемен кейгән, булат кылысын таккан, ук-һазагын алган да, күк дүнәнәнә атланып, Килтәй Мәргәнде терелтергә әмәл эзләп сыгып киткән* (букв. Девушка надела одежду Килтәй Мәргена, повесила булатный меч, взяла лук и стрелы и верхом на его сивой лошади поскакала искать способ оживить Килтәй Мергена) [БХИ, 1990: 475]. Среди имен фольклорных батыров также встречаются аналитические формы наименований, в которых подчеркивается функция персонажа: *Күлуртлар* (күл – озеро + *уртлау* – набрал в рот) – имя одного из чудесных спутников героя, великана с большим ртом, вбирающего в него воды целого озера; *Ертыңлар* (*ер* – земля + *тыңлау* – слушать) – имя великана с большими ушами, слушающего землю; *Йыһангиз* (*йыһан* – вселенная, свет + *гизеу* – путешествовать, странствовать) – персонаж, путешествующий по свету; *Таузы-тауға һуғар* (*тау* – гора + *һуғу* – ударять) – богатырь-великан, способный ударить гору о гору; *Елғыуар* (*ел* – ветер + *кыуу* – гонять, гнаться) – имя еще одного чудесного спутника героя, бегающего словно ветер; *Күккәкарар* (*күк* – небо + *карау* – смотреть) – имя героя, постоянно смотрящего в небо, *Һыңараяк* (*һыңар* – один из пары + *аяк* – нога, букв. одноногий) – одноногий персонаж, который быстро бежит и ловит зверей [БХИ, 1990: 257-259].

В текстах фольклора представлены элементы одежды батыра. Например, обязательным атрибутом одежды мужчин в фольклоре является пояс (*билбау, билгау, кушак, кәмәр*): *Ебәк билбау – бил күрке, батыр егет – ил күрке* (букв. Шелковый пояс – украшение талии, храбрый джигит – украшение страны) [Ахтямов, 2008: 81]. В мировидении многих тюркских народов пояс служил не только для укрепления поясницы, но и защитой от злых духов, болезней, всяких бед и напастей, надежным обручем [БНТ, 2010: 298]. У сказочных батыров пояс сплетен из кожи убитых ими злых чудовищ: *Каһарман батырзың билбауы кырк аршын булган. Билбаузы ул кырк дейеу тиреһенән үреп алған* (букв. Пояс у Кагарман-батыра был в сорок аршин. Он этот пояс сплел из кожи сорока дивов) [БХИ, 1990: 37].

Физический аспект описания концепта «батыр» реализуется в смысловых зонах возраст и внешность. После чудо-рождения батыр растет не по годам, а по дням: *Малай бик теремек булып сыккан, ти: беренсе көндө казыкай тороп, икенсе көндө тороп, өсөнсө көндө имгәкләп йөрөп, дүртенсе көндө өс атлап үсеп, бишенсе көндө билен быуып, алтынсы көндө аягына атлап китеп тә барған, ти. Алпан-толпан баһып, ташка баһа – ут*

*сыгарып, ергә баҫһа – һыу сыгарып, урмандарзы, таузарзы, яландарзы кызырып, кейек аулап, кош атып, батыр булып үҫеп буйға еткән, ти был егет* (букв. Мальчик оказался очень подвижным: в первый день он встал на ноги, на второй день уже ходил на четвереньках, на третий сделал три шага, на четвертый твердо стоял на ногах. На пятый день уже подпоясывался, на шестой уже смело ходил. Расхаживая вперевалку, вызывая огонь там, где ступала его нога, исходил вдоль и поперек леса, горы и поля, занимаясь охотой, этот джигит вырос богатырем) [БХИ, 1990: 31]. Для усиления эмоционально-оценочного и расширения смыслового диапазона в описании внешности сказочных батыров используется гипербола: *Бармактары беләктәй, ти, уның. Беләктәре бүрәнәләй, аяктары кәмәләй, яурыны яландай киң, кәүзәһе имәндәй нык, ти* (букв. У него, говорят, пальцы были как руки. Руки были как бревна, ноги как лодки, плечи как широкое поле, тело было крепким как дуб, говорят) [БХИ, 1990: 28].

Таким образом, являясь одним из базовых, концепт «батыр» отражает как общечеловеческие, так и национально-специфические представления о феномене героя в башкирской культуре. Тексты башкирского народного творчества эксплицируют яркую выраженность в менталитете этноса линий воина, защитника родины, героя, показывают серьезное отношение народа к своим батырам. Анализ показывает представление о содержании и структуре концепта «батыр» в фольклорной картины мира, что в определенной мере соотносится с содержанием и структурой концептосферы башкирской национальной картины мира.

#### Литература

1. Башкорт халык ижады. Йәшәгән, ти, батырзар. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1990. – 536 б. (в тексте: БХИ).
2. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор. – Уфа: Китап, 2010. – 592 с. (в тексте: БНТ).
3. Башкирское народное творчество. Башкирские народные предания и легенды / Автор-составитель Ф.А. Надршина. – Уфа: Башкирское издательство «Китап», 2001. – 468 с.
4. Ахтямов М.Х. Словарь башкирских народных пословиц и поговорок. – Уфа: Издательство «Китап» им. Зайнаб Бишевой, 2008. – 776 с.
5. Урал батыр. Башкорт халык эпосы. – Өфө: Информреклама, 2005. – 120 б.
6. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. – Өфө: Китап, 2008. – 568 б.

© Кульсарина Г.Г., 2023



**ОТРАЖЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА, ВОПРОСОВ ЕГО  
ОБЩЕСТВЕННОГО ЗНАЧЕНИЯ, ИСТОРИИ И ТЕОРИИ В  
ТВОРЧЕСТВЕ ВЫДАЮЩЕГОСЯ  
ПРОСВЕТИТЕЛЯ М. УМЕТБАЕВА**

**БӨЙӨК МӘҒРИФӘТСЕ М. ӨМӨТБАЕВ ИЖАДЫНДА  
ФОЛЬКЛОР, УНЫҢ ИЖТИМАҒИ ӘҺӘМИӘТЕ, ТАРИХЫ ҺӘМ  
ТЕОРИЯҢЫ МӘСЪӘЛӘЛӘРЕ САҒЫЛЫШЫ**

**Аннотация.** Во второй половине XIX века, в период довольно активного формирования и развития капиталистических отношений в Башкортостане, просветительские идеи все глубже и шире пускали свои корни в башкирском обществе. Появились яркие творческие деятели, рьяно выступающие за социально-экономическое, духовно-культурное обновление общества в народно-демократическом, просветительском русле, изучение жизни и творчества которых включено в программу средних школ, ссузов и вузов РБ. В этом отношении особого внимания заслуживает многогранная творческая и общественная деятельность Мухаметсалима Уметбаева, энциклопедически образованного для своего времени ученого-краеведа, историка, этнографа, лингвиста, фольклориста, литературоведа, переводчика, поэта, публициста и общественного деятеля. Особенно заметный след оставил он в области филологии, прежде всего в области фольклористики, показал себя способным, вдумчивым ученым-фольклористом, бросившим широкий взгляд на устное народное творчество. В данной статье освещаются особенности отражения фольклора, вопросов его общественного значения, истории и теории в его творчестве.

**Ключевые слова:** просветитель-энциклопедист Уметбаев, особенности отражения вопросов фольклора в его творчестве

XIX быуаттың икенсе яртыһындағы башкорт ижтимағи-мәзәни тормошон мәғрифәтсе-энциклопедист Мөхәмәтсәлим Өмөтбаевтың (1841-1907) күп яклы ижади һәм йәмғиәүи эшмәкәрлегенән башка күз алдына килтереү мөмкин түгел.

Атаклы татар мәғрифәтсәһе К. Насыри кеүек, «яңы фәндәргә кәләм тартыусы әүәл мәртәбә мин булам» [Насыри, 1975: 92] тип, был хакта туранан-тура әйтмәһә лә, ул үзен башкорт ижтимағи-мәзәни томошон яңыртыу, мәғрифәтсәлек идеяларын идеологик коралға әүреллдереү хәрәкәте язының хәбәрсәһе итеп тойзо, «Һәр халыктың... үз Карамзиндары» булырға тейеш [Өмөтбаев, 1984: 194; Өмөтбаев, 2016: 207] һәм уларзы булдырырға кәрәк, тип иҫәпләп, туған халкын тормош-көнкүрешен, мәзәниәтен, мәғариф эшен яңы осорға яраклаштырып, Европаса корорға сакырзы, мәғрифәт нурзаны эзләп, төрлө фәндәргә мөрәжәғәт итте, халык тормошо талап иткән төрлө һораузарға ла яуап бирергә тырышты.

Үзенен ғилми-әзәби маһирлығын М. Өмөтбаев бигерәк тә филология өлкәһендә күрһәттә, күп яклы хезмәттәр башкарҙы. Бер яктан ул үзен линвистиканың күп кенә өлкәләрендә эшләгән тел белгесе итеп танытһа, икенсе яктан туған халкының язма әзәбиәтә хақында ярайһы төплө фекер йөрөткән әзәбиәт белгесе, айырыуса ауыз-тел ижадына тарихи-теоретик планда шактай киң караш ташлап күзәтәүзәр яһаған, уның өлгөләрен йыйып, ғилми нигеззә эшкәртеп баһтырыуға тос кына өлөш индергән киң карашлы фольклорсы итеп танытты. Фольклорҙы М. Өмөтбаев ысын мәғәнәһендә халықтың күңел донъяһының көзгөһө, уның тарихын һәм рухи мазәниәтен өйрәнәүзән бөтмәс-төкәнмәс сығанағы, тип иҫәпләнә.

Әйтәргә кәрәк, ғалим-мәғрифәтсенең был йүнәләштәгә эшмәкәрлегә уның тарихи-этнографик эшмәкәрлегенән айырылғыһыз. Ул тарих һәм этнография өсөн фольклор әсәрзәрен өйрәнәүзән ни тиклем әһәмиәткә эйә булыуын якшы аңлаған. Сөнки күп быуаттар һузымында «үз азығын мал-тыуар менән булдырған, күсмә сатырзарза йәшәгән һәм үзен ук-һазак менән һаҡлаған... халыктарҙың», шул иҫәптән, башкорт халкының алыс үткәнәнә күз һалыу өсөн, уларҙың «кәберзәренән башка» һиндәй зә булһа «хәрәкәтһез... комарткыларын» [Валиханов, 1958: 331] табыуы ситен ине. Шуға күрә лә М. Өмөтбаев, бөйөк Ғ. Тукай әйткәнсә, «халкыбыз күңеленә һис тә тутыкмас һәм күгәрмәс саф вә раушан көзгөһө» булған, быуындан быуынға күсә килгән «хәрәкәтсән» комарткыға – ауыз-тел әзәбиәтенә айырыуса иғтибар итә. Ул уға тиклем фольклорсылар, этнографтар тарафынан кузғатылмаған, тикшерелмәгән халык ижады материалдарын йыйып эшкәртеүзә һәм фән донъяһына еткереүзә үзенә изге бурысы һанай. Башта ул халықтың ғәрәф-ғәзәттәрен, ырым-хәрәфәттәрен, төрлө йола традицияларын сағылдырған комарткыларға мөрәжәғәт итә. Уларҙың кайһы бер өлгөләрен «Справочная книга Уфимской губернии» (Өфө, 1883) йыйынтығында «Приметы, поверья, поговорки и изречения магометан Уфимской губернии» тигән баш астында баһтырып та сығара. Зур булмаған был баһманың тәүгә өлөшөндә ул үзенә күп йыллыҡ күзәтәүзәрен һәм халықтың тормош тәҗрибәһен дәйөмләштергән «халык календары»н, төрлө ырым-йола һәм тәбиғәт күренештәренә бәйлә булған һикмәтлә һүззәрзә, ә икенсе өлөшөндә иллеләп мәкәл, әйтемдәрзә урынлаштыра. Мәсәлән, «Май. Был ай хезмәт айы йөрөй, һабанда һайрашмаһаң, ырҙында ыңғырашырһың... Сентябрь. Себеш һанар ваҡыт» йәки «Декабрь, һуғым мәле. Был айза һууыктар шартлап торһа, июнь йылы һәм дә ямғырлы булыр... Сәүкәләр ер бауырлап оһа, тиз үтмәле һалкын ямғырға, бейектә оһа, аяз, эсегә булыр... Карлуғастар йәшенлә ямғыр менән бергә килер... Әгәр зә көзөн япрактар дәррәү койолһа. Йыл якшы, ә һуңлап һәм акрын койолһа, көйһөз һәм һасар килер» һ. б. [Өмөтбаева, 1984: 173–174; Өмөтбаева, 2016: 190–191].

М. Өмөтбаев йыйған материалдар араһында фольклорҙың эпос жанры өлгөләре лә бар. Уларҙы ул «Башкорт өләндәре һәм йырзәры» тигән иҫем менән әсә һәм урыс телдәрендә шул ук «Справочная книга Уфимской губернии» китабында баһтырып сығара, һуңғарак был өзөктә үзенә «Йәдкәр»енә лә урынлаштыра [Өмөтбаев, 1897: 83–84]. Унда һүз «Изеүкәй

менән Моразым» тигән киң масштаблы эпостың геройы Моразым батырзын ырыу-ил, халкы алдындағы бурысы хақында бара. Уның был бурысты нисек аткарып сығыуы ил картының халык исеменән уға мөрәжәғәт итеүе, һораузар биреүе һәм геройзың уларға яуап биреүе, шиғри йомактарзы һүтеүе аша күрһәтелә.

М. Өмөтбаев фольклорзың тормош фактына нык нигезләнгән һәм конкретлылык менән айырылып торған жанрзаны легендаға һәм риүәйәткә лә игтибар итмәй калмай. Дөрөс, уларзың өлгөләрен ул ауыз-тел әзәбиәте жанрзанының бер төрә буларак карап, махсус рәүештә йыймайынса, үзенән тарихи-этнографик язмаларында халкыбыз тарихында булып үткән мөһим хәл-вақиғаларзы, уның кәзимге гөрөф-ғәзәттәрен һәм йолаларын иллюстрациялаған йәки географик урын-атамаларға аңлатма биргән осрактарза килтерә. Мәсәлән, пугачевсылар менән батша һалдаттары араһындағы кан койғос һуғыштарзы окшатмайынса, үз урынын ташлап киткән Канлыкүл тураһында бына ниндәй легенданы язып калдыра ул: «Кеше һәм ат канынан кып-кызыл төскә ингән күл өстөндә томан күтәрелеп тора ла, капыл ғына калкынып, болот рәүешендә Ағизелдең үренә, төшкөлөккә карай осоп китә. Томандан һуң күл урынында бары мәте генә ятып кала... Томан Ағизелдең һул ярына, Ноғазак ауылы янына барып төшә һәм Аккүл тип йөрөтөлгән күлдә барлыкка килтерә» [НА УИЦ РАН. Ф. 3: 139; Өмөтбаев, 1984: 181; Өмөтбаев, 2016: 196].

М. Өмөтбаевтың фольклористика өлкәһендәге эшмәкәрлеге тураһында һүз алып барғанда, мөһим бер моментты ситләтеп үтеү мөмкин түгел. Ул – был процестың урыс мәзәниәте менән тығыз бәйләнештә булуы. Алдыңғы фекерле урыс языусылары һәм ғалимдары фольклорза халык тормошонон «йөрәк түрендә һакланған серзәрен», «ысын тарихын» [Горький, 1953: 703], «эске тормошон» [Добролюбов, 1962: 234] күрзеләр һәм ауыз-тел ижады өлгөләрен йыйып өйрәнәү һәм басма формала халыктың үзенә кайтарып биреү юлы менән уның рухи донъяһына йоғонто яһарға мөмкин, тип иҫәпләнеләр. Шуға ла улар туған халкының ғына түгел, Рәсәйзәге аз һанлы халыктарзың да, шул иҫәптән башкорттарзың да, «эске тормошон», рухи донъяһын өйрәнәүгә бик диккәтле булдылар, фольклор өлгөләрен йыйып өйрәнәү һәм бастырып сығарыу буйынса баһалап бөтөргөһөз хезмәт күрһәттеләр. Уларзың был йүнәләшәтәге физаккәр эшмәкәрлеге киң Рәсәйзең милли төбәктәрендәге М. Өмөтбаев кеүек демократик карашлы ижад кешеләре өсөн үзе бер маяк ролен үтәне. Хәйер, урындағы халыктың фольклоры үзе лә урыс ғалим-әзиптәре өсөн бөтмәс-төкәнмәс ижад сығанағы булды.

М. Өмөтбаевтың фольклорға мөрәжәғәт итеүе ниндәйзер «экзотик» кызыкһыныузарға кайтып калмай. Бөтә мәғрифәтселәр кеүек үк, кеше акылының йәмғиәт тормошонда тотқан урынына зур баһа биргән ғалим халыктың ауыз-тел ижадында ижтимағи тормошто алға әйзәүсә көстәрзең берәһен күрә. Уның өлгөләрен йыйғанда, ул, үзенән фәлсәфәүи караштарынан, эстетик зауығынан, мәғрифәтсел караштары позицияһынан сығып, фольклорзы файзаланыуға карата алдыңғы урыс мәзәниәте һәм

эзәбиәтендә урынлашкан традицияларға һәм принциптарға нигезләнәп әш итә. Ауыз-тел эзәбиәтенә фән кешеһе күзлегенән генә карамайынса, тәрбиәсе-педагог күзлегенән дә карай. Ул фольклорзың тәрән акыл һәм кешенәң зур тормош тәҗрибәһен туплаған мәкәл, әйтем жанрзарына айырыуса иғтибар итә, уларза халыкты ағартыу сығанағын, әхлактың ташка басылмаған нормаларын күрә [Кунафин, 2006: 155; Кунафин, 2010: 355]. Йыйған мәкәл, әйтемдәрәнәң идея-әстетик асылдары менән башлыса тәүфиклек һәм итәғәтлек, кешелекләлек һәм кеселекләлек, берзәмлек һәм үз-ара ярзамлашыу, һөнәргә һәм ғилемгә әйә булыу кеүек әхлаки һәм рухи камиллыкка илтеүсе сифаттарзы данлаузары һәм ғәмәли максаттарға ярашлы булыузары ана шул хакта һөйләй. Бына бер нисә миҫал: «Үзе килеп, үзе киткән һыйыр – солтан», «Аш кәзерен әсә белер, һөт кәзерен тана белер», «Кешелекләлек байлык менән түгел, изгелек менән», «Якшы булһаң, якын күп», «Якшы һүз – йән азығы, Яман һүз – баш казығы», «Оло йортка ни кәрәк, кесе йортка ла шул кәрәк», «Назанлык – бөйөр ташы», «Тизәктән файза бар, ә назанлыктан нимә бар», «Шәплек малда түгел, һөнәрзә» һ. б.

М. Өмөтбаев халык ижады өлгөләрәнәң бөтә нескәлектәрән һаклап, теүәл итеп язып алыуға ғына түгел, бәлки уларзы урыс һәм Рәсәйзәң башка халыктарына еткереүгә лә зур әһәмиәт бирә. Башкорт халкының тарихы, мәзәниәте менән кызыкһыныусыларзың иғтибарын был үзенсәлекле тарихи-эзәби сығанактарға йүнәлдерергә тырыша. Ошо максаттан сығып, ул башкорт фольклорының иң характерлы өлгөләрән урыс телендә бастырып сығара. Был уның ғилми-эзәби әшмәкәрлегендәге оло ихтирамға лайык күзәл сифаттарзың береһе [Кунафин, 2019: 326]. Шул ук вакытта мәғрифәтсе ғалим туған халкын башка халыктарзың ауыз-тел эзәбиәте өлгөләрә менән таныштырыуға ла зур әһәмиәт бирә. Иң беренсе сиратта ул безгә тарихы, мәзәниәте, теле, ғөрөф-ғәзәттәрә менән якын торған татар халкының фольклорына мөрәжәғәт итә. Фольклорсы милли үзенсәлектәрә, теле буйынса үз халкынан шактай алыс торған халыктарзың һүз сәнғәтенә лә иғтибар итмәй калмай. Был йәһәттән уның «Ғәрәп халкының акыллы һүззәрә» тигән урыс телендәге язмаһы бигерәк тә фәһемле. Мәсәлән, унда ошондай афоризмдар килтерелә: «Умный враг лучше друга глупого», «Не есть храбр тот, на ком шкура тигра», «Ученый без действия, как облако без дождя», «Ученый в своем отечестве, как золото в руде своей» һ. б.

М. Өмөтбаев – туған халкының ауыз-тел һәм язма эзәбиәте буйынса дөйөм күзәтеүзәр яһаған, уларға кағылышлы фекерзәрән кағыз биттәрәнәң теркәп калдырған ғалим да. Уны без хаклы рәүештә башкорт фольклористикаһы һәм эзәбиәт ғилемәнәң башланғыстарын барлыкка килтерәүсә зыялыларыбыззың береһе тип исәпләй алабыз. Бында уның Көнсығыш һәм Көнбайыш, бигерәк тә урыс классиктарының әсәрзәрә, фольклорға һәм эзәбиәткә карата әйткән фекерзәрә, эзәбиәт белгестәрәнәң хезмәттәрә менән таныш булыуы, үз һәм туғандаш төрки халыктарының рухи-мәзәни донъяһын өйрәнәүгә көс һалған К. Насыри, Ш. Мәржәни, Р. Фәхрәтдинов кеүек урындағы фән әшмәкәрзәрәнәң ижад емештәрән төплә өйрәнәүе мөһим роль уйнамай калманы.

М. Өмөтбаевтың башкорт һүз сәнғәте тураһындағы тәүге фекерҙәре «Башкорттар» тигән хезмәтендә һәм С. Волковка тапшырған кулъязмаһында күренә. Уларҙа автор уның тарихына кыскаса экскурс яһап, башкорт һүз сәнғәтенә күпселектә ауыз-тел ижады әсәрҙәренән тороуын билдәләй һәм улар хақында кызыклы күзәтүҙәр яһай. Борондан килгән йола буйынса, «асаба башкортка өс нәмәнә белеү мотлак», тип раһлай ул. Шуның тәүгеһе – үз ырыуыңдың тарихын, шәжәрәһен белеү, икенсәһе – йондоззарҙың серенә төшөнөү, шуның буйынса эш итә белеү, өсөнсөһө – халыҡ риүәйәттәрен, йырҙарын һәм эпостарын белеү. Шулар рәүешле ул фольклор әсәрҙәренә халыҡбыҙың быуындан быуынға күсә килер рухи-зиһени васыятнамәһе, ижтимағи-тарихи аманат һүзе хөкөмөндә карай [Кунафин, 1991: 144; Кунафин, 2019: 328].

Башкорт фольклористикаһы тарихында беренсе буларак М. Өмөтбаев ауыз-тел әҙәбиәтендәге кайһы бер жанрҙарҙың йәшәү формаһын, уларҙың барлыкка килеүе һәм үсәүе тарихын өйрәнә, уларға характеристика бирә. Был йәһәттән уның эпос тураһындағы фекерҙәре иғтибарға лайыҡ. Ғалимдың уйынса, эпик әсәрҙәр башкорттарҙа борондан уҡ киң үсеш алған булған. Уларҙы ул «өләндәр» тип атала торған «боронғо йырҙар» тип исемләй. Башкорттарҙа ауыз-тел ижадының ниндәй зә булһа жанрын «өлән» тип атау осрағы безгә билдәле түгел йәки был термин элек халыҡта булып та ваҡыт үтә килә онотолған. Ул атама хәҙер казактарҙа осрай. Шуғамы баһым яһап, М. Өмөтбаев: «Кыргыздарҙа (казактарҙа. – Ғ. К.) өлән хәҙерге ваҡытта ла беренсе урында тора, – тип яза. – Ләкин улар үзҙәре ябай йырҙарҙы өләндәрҙән айырмайҙар, шуға ла бөтәһен дә рәттән өлән тип атайҙар. Ә башкорттарҙа өлән хикәйәттә (сказание), йәғни эпосты аңлата, мәсәлән, «Игорь полкы тураһында һүз» кеүек. «Песня» башкорттарҙа «йыр» тип атала» [АГО РФ. Разряд 53: 3; Өмөтбаев, 1984: 192 – 193; Өмөтбаев, 2016: 205]. Был юлдарҙан аңлашылыуынса, «өлән» термины астында ғалим боронғо дәүерҙең катмарлы ижтимағи күренештәрен шиғри формала киң сағылдырған жанрҙы – эпосты күз уңында тота.

Фольклор төрҙәрен һәм жанрҙарын ғалим бер урында катып калған художестволы-эстетик категориялар итеп карамай. Башкорт ауыз-тел әҙәбиәтенә күз һалғанда, уның жанр һәм стиль яғынан үзгәрә барыуын күрергә мөмкин: бер төр жанрҙар үсә һәм байый бара, икенселәре йә «картайыуға» табан юл алалар тигән һығымтаға килә ул. Мәсәлән, ғалим башкорт халыҡ тарихындағы боронғо дәүерҙе, ул үзе әйткәнсә, «беренсе осорҙо» «эпос дәүере» тип атай. Бының менән ул, беренсенән, эпосты фольклорҙың иң боронғо жанры тип иҫәпләһә, икенсенән, әҙәбиәттең теләһә ниндәй жанры кеүек үк, уның билдәле бер социаль-ижтимағи мөнәсәбәттәрең образлы сағылышы буларак конкрет тарихи ерлектә барлыкка килеүенә ишара яһай. Эпостың артабанғы тарихын өйрөнөп, М. Өмөтбаев «власть нығынған һәм [башкорттар] төрлө халыҡтар менән аралашкан ваҡыттан алып», йәғни феодаль королош ныклап урынлашкандан алып тыуған ил һәм халыҡ бәхете өсөн йәнән аямай көрәшкән Моразым, Заятүләк, Сура ише алптарҙың «оло каһарманлыҡтарын йырлаған» эпостар

ижад итеүзән әкрәнләп туктала һәм таркала бара, йылдар үтеү менән уларзың строфалары «дүрт юллык лирик рифманан» торған йырзарға әүерелә тигән һығымтаға килә. Ундай йырзарза, ти ул, батырзарзы, килгән кунактарзы мактау, мөхәббәтте данлау мотивтары өстөнлөк ала башлай [Вильданов, Кунафин, 1981: 152–153; Кунафин, 1991: 145–146; Кунафин, 2019: 329 – 330].

М. Өмөтбаев халкыбыззың «Бөйөк Петр заманы»нан бирле килгән «тормош юлдашы» – йырзар хакында ла төплә генә фекер йөрөтә. Мәсәлән, ул башкорттар араһында бигерәк тә 1812 йылғы Ватан һуғышы, кантондар идаралығы системаһы ерлегендә тыуған тарихи йырзарзың киң таралыуын билдәләй. Тарихи нигезе кантон идаралығы системаһы менән билдәләнгән әрме хезмәте һәм хәрби походтар тураһындағы йырзарға тукталып, был йырзарза ғәскәри сословиенан осорон кисергән башкорт халкының ауыр язмышы һүрәтләнеүен күрһәтә. «Шундай йырзарзың берендә, – тип яза ул Өфө калаһы башлығы Д.С. Волковка биргән хезмәтендә, – үрелгән сәсле һалдат телгә алына. 25 йылдан һуң өйөнә әйләнеп кайтқас, үтә картайған әсәһе уның сәсен үрә һәм улына уның менән тиззән буласак осрашыу тураһында күргән төшөн көйләп һөйләй». Ә инде уның түбәндәге һүзәрәндегә «сиреү» хезмәтенә башкорт халкының елкәһенә ни дәрәжәлә ауыр йөк булып ятыуы тағы ла сағыуырак күренә: «Башкорттарзы енәйәттәре өсөн күп вакыт ошо рәүешле хөкөм иткәндәр: «Яраклы икән – һалдат хезмәтенә, яракһыз икән – Себергә!» Был һүзәр уларзың хәтерәнде озақка калыр әле» [Өмөтбаев, 1984: 203 – 204; Өмөтбаев, 2016: 215].

Артабан үзенә кулъязмаһында М. Өмөтбаев күп кенә тарихи йырзарзың, шул иҫәптән, әрме хезмәте, хәрби поход хакындағы йырзарзың «йылдан-йыл онотола» барыуын күрһәтеп үтә. Бының бер сәбәбен ул башкорттарзың ғәскәри сословиенан сығарылып, «хәрби рухты... онотузары»нда күрә. Шул рәүешле, ғалим теге йәки был төр фольклор әсәрзәрәненә ижад ителеүзән тукталыуын һәм әкрәнләп халыктың ауыз-тел репертуарынан төшөп кала башлауын уларзың нигезән тәшкил иткән конкрет тарихи ерлектең юкка сығыуы менән аңлата [Кунафин, 1991: 147–148; Кунафин, 2019: 330].

Башкорт һүз сәнғәтенә үсеш-үзгәреш процесын мөмкин тиклем тулырак күз алдына бастырырға ынтылған М. Өмөтбаев урта быуаттарза унда ауыз-тел ижадының нык үсешкән булыуын, өстөнлөк итеүен күрһәтеү менән бер катарзан язма әзәбиәттең дә шактай ук урын алыуын һәм фольклор менән ярайһы тығыз бәйләнештә булыуын билдәләп китмәй калмай. Үзенә язмаларында ул «Киссаи Сәйфелмөлөк», «Таһир-Зөһрә», «Йософ вә Зөләйха» кеүек донъяуи йәки ярым дини характерзағы әсәрзәрәненә башкорттар араһында киң билдәлелек алыуын, «талантлы шағир тарафынан шиғыр менән... язылған» һуңғы әсәрзәрәненә хатта халыкта телдән көйләп һөйләнеп йөрөтөлөүен, сәсмә формала ла таралып йәшәүен әйтеп китә. Шул ук вакытта М. Өмөтбаев төбәктә ислам диненә ныкырак тарала, мәзрәсәләр селтәре йылдам үсә барған һайын фольклорзың акрынлап икенсе планға күсә, йөкмәткәһенә, жанр-стиль формаһының үзгәреш кисерә барыуын да

анык күрһәтеп үтә. Ғалим-әзип исламдың тәҗсире башкорт халкының ауыз-тел ижадында ла, язма әзәбиәттә лә сағылды; һүз сәнғәте донъяһын «изге кешеләр тураһындағы китаптар, шулай ук каһармандар, батшалар һәм хәлифәләр тураһындағы бик күп фарсы һәм ғәрәп тәржемәләре» каплап алды; һөзөмтәлә, «алпамышалар күз уңынан төшә, әкиәттәр зә артта кала башланы», уларзы «Мәккәгә йөрөй башлаған муллаларзың сәйәхәттәре һәм дини йолалар тураһында кайтып һөйләгәндәре» сикләй бара [Өмөтбаев, 1984: 193; Өмөтбаев, 2016: 205–206], тиеүе менән хаклы ине.

М. Өмөтбаевтың фольклор өлкәһендәге эшмәкәрлеге, уға бәйлә тыуған уй-фекерҙәре кыскаса ошоларзан ғибәрәт. Улар уның халык ижадына тарихи күзлектән караш ташлаған, уның ижтимағи әһәмиәтен, үсеш-үзгәреш тәбиғәтен, идея-эстетик һәм жанр-стиль үзенсәлектәрен, язма әзәбиәт менән бәйләнешен ярайһы төплө күз алдына бастырған, туған халкы тормошона ифрат яқын торған, уның язмышы һәм киләсәге хакында кайғырткан һәм шуның өсөн бөтә көсөн биргән гуманист ғалим-әзип булыуын тағы ла бер тапкыр раҫлай.

#### Әзәбиәт

1. Архив Географического общества РФ. Разряд 53, оп.1, № 1. Л. 3
2. Валиханов Ч. Избр. произв. – Алма-Ата: Казгослитиздат, 1958. – 643 с.
3. Вильданов А.Х., Кунафин Г.С. Башкирские просветители-демократы XIX века. – М. Наука, 1981. – 256 с.
4. Горький А.М. О литературе. – М.: Советский писатель, 1953. – 868 с.
5. Добролюбов Н.А. Собр. соч. В 9-ти томах. Т. 3. – М.- Л.: Гослитиздат, 1962. – 543 с.
6. Кунафин Г. С. Культура Башкортостана и башкирская литература XIX – начала XX века. – Уфа: Китап, 2006. – 280 с.
7. Кунафин Г.С. Башкорт мәғрифәтселек әзәбиәте. – Өфө: Китап, 2019. – 536 б.
8. Кунафин Г.С. Мәғрифәтсе һәм әзип М. Өмөтбаев. Тормошо. Донъяға карашы. Ижады. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1991. – 256 б.
9. Кунафин Г.С. XIX быуат башкорт әзәбиәте. – Өфө: Китап, 2010. – 408 б.
10. Насыри К. Сайланма әсәрләр. Т. 2. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1975. – 318 б.
11. Научный архив Уфимского исследовательского центра РАН. Ф. 3. оп. 12/108. Л. 139.
12. Өмөтбаев М. Йәдкәр. – Казан: Типография Домбровского, 1897. – 122 б.
13. Өмөтбаев М. Йәдкәр / Текстологик эштәрзе башкарыусы, төзөүсе, баш һүз языусы, аңлатмалар биреүсе Ғ. С. Кунафин. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1984. – 288 б.
14. Өмөтбаев М. Әсәрҙәр, хезмәттәр / Текстологик эштәрзе башкарыусы, төзөүсе, баш һүз языусы, аңлатмалар биреүсе Ғ. С. Кунафин. – Өфө: Китап, 2016. – 296 б.

© Кунафин Г.С., 2023

**РОЛЬ ТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРОСВЕТИТЕЛЯ  
М.БИКСУРИНА В БАШКИРСКОЙ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЙ  
ЖИЗНИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА**

**МӘҒРИФӘТСЕ М. БИКСУРИН: ИЖАДИ ЭШМӘКӘРЛЕГЕНЕН  
XIX БЫУАТТЫҢ I ЯРТЫҢЫ БАШКОРТ РУХИ-МӘЗӘНИ  
ТОРМОШОНДА УЙНАҒАН РОЛЕ**

**Аннотация.** В первой половине XIX века – в период постепенного разложения феодального строя и формирования капиталистических отношений в Башкортостане довольно активно развивалась культура башкирского народа. Появились творческие деятели, стремившиеся к развитию своей национальной культуры в народно-демократическом, просветительском направлении, изучение творчества которых включено в программу средних школ, ссузов и вузов РБ. В этом отношении особого внимания заслуживает многогранная творческая и общественная деятельность М. Биксурина, уделившего в своих творческих поисках большое внимание к вопросам воспитания любви к родному языку и духовной культуре, сделавшего впервые в истории башкирской филологии попытки по реформированию и созданию башкирского национального литературного языка на основе общенародного разговорного языка, языка фольклора.

**Ключевые слова:** зачинатель просветительского движения, фольклор, реформа старотюркского языка, любовь к духовной культуре.

XIX быуаттың беренсе яртыһында Башкортостанда капиталистик мөнәсәбәттәрҙең формалашыуы тенденцияһы көсәйә барған һайын башкорт халкының кешелек тарихы майзанында үз урынын анығыраҡ билдәләргә, алға киткән халыктарҙан үрнәк алып, уларҙың фәнни-техник, рухи-мәзәни казаныштарын үزلәштереп, ерле ыңғай тенденцияларҙы артабан да үстереп, урта быуатсылыҡ кысаһынан арынырға, киңерәк һәм яңыраҡ типтағы иктисади, рухи-мәзәни аренаға сығырға ынтылышы әүҙемләшә бара. Был осорҙа алдыңғы рус һәм көнбайыш мәзәниәте һәм әҙәбиәтенә ориентация тотоусы, уларҙың художество тәжрибәһен генә түгел, бәлки тарихи-философик һәм мәғрифәтселек идеяларын да кабул итергә ынтылыусы ижад әһелдәре күрәнә башлай [Кунафин, 2010: 47]. Улар ижад майзанына килгән был осорҙа башкорт ижтимағи тормошонда теге донъя хәстәрлектәре менән йәшәргә өндәгән дини-феодаль идеология үзен ныҡ һиззәрә, мәғариф өлкәһендә схоластика, әҙәбиәттә һәм фәндә халыкка ауыр аңлашылған иҫке төрки теле өстөнлөк итә ине. Шуға ла уларҙың алдына, алға киткән башка халыктарҙағы кеүек үк, иң элек урта быуат идеологияһына, фекер торғонлоғона ҡаршы сыккан, халыкты ижадка, милли-мәзәни ерлекте нығытыуға өндәгән философик фекер булдырыу, уҡыу-уҡытыу эшен яңы нигезгә куйыу, язма әҙәби телде халықтың һөйләү теленә яқынлаштырыу



мәсьәләләре килеп баҫа. Шуларзың араһынан ижад әһелдәре иғтибарзын беренсе сиратта тел мәсьәләһенә йүнәлткән. Улар «киң халык массаһына ауыр аңлайышлы язма әзәби тел төркизе реформаламай, аралашыу-һөйләшеу теленә яқынайтмай тороп, укыу-укытыу һәм тәрбиә биреу системаһын заман талаптарына ярашлы яңы нигезгә куйыу, ысын мәғәнәһендә халыктың интеллектуаль-мәзәни кимәлен күтәреүгә хезмәт итеүсе усақка әүерелдереу, халықта донъяға яңы реалистик караш, художестволы-әстетик фекерләу, милли аң формалаштырыу мөмкин түгеллеген, язма телдәге консерватизм милли мәзәниәт һәм әзәбиәттең тәбиғи үсешен тоткарлаусы күренеш булыуын яқшы аңлаған» [Кунафин, 2019: 86]. Был йәһәттән М. Иванов (1812-1876?) менән С.Күкләшевтең (1811 – 1863), айырыуса М. Биксуриндың (1819-1903) ижади эзләнеүзәре иғтибарға лайык.

Хәрби-дипломатик, ғилми-педагогик һәм йәмғиәүи эшмәкәрлеге есөн биш орден, бер нисә мизал менән бүләкләнгән, генерал дәрәжәһенә күтәрелгән, төрлө ғилми ойошмаларзың тулы хокуклы ағзаһы итеп һайланған Мирсалих Биксурин Ырымбур сик буйы комиссияһында һәм кадед корпусында эшләу осоронда М.Иванов, С.Күкләшев кеүек замандаш башкорт ғалим-языусылары һәм педагог коллегалары менән фекер-ләғәт алмашып йәшәй, В.В. Григорьев, В.В. Вельяминов-Зернов, С.Н. Федоров ише рус ғалимдары һәм языусылары менән яқынлаша, генерал Г.Ф. Генс, кантон башлыктары Ишмөхәмәт һәм Фәхретдин Өмөтбаевтар, А. Дәүләтшин, Ә. Кыуатов менән аралаша; үзе кеүек, туған халкының, еренең һәм уртақ ватан Рәсәйзең бөгөнгөһә һәм киләсәге өсөн янып эшләгән, ижад иткән шәхестәргә лайыклы алмаш тәрбиәләүгә зур иғтибар бүлә. Киләсәктә башкорттоң арзақлы улдары булып таныласақ Мөхәмәтсәлим Өмөтбаев менән Урта Азия яктарында туғандаш төрки халыктарын ағартыуға ифрат зур өлөш индергән, профессор дәрәжәһенә өлгәшкән Әбүбәкер Диваев, казактың мәшһүр ғалимы, публицисы һәм йәмәғәт эшмәкәре булып китәсәк Ибраһим Алтынсарин тап унан һабак ала. Һуңғарак М.Өмөтбаев уға адреслап «Остаз Мирсалих Биксуринға» тигән мәдех мәктүбен – данлау шиғри хатын да ижад итәсәк, уны «ғилем баксаһындағы зур фекер әйәһе» тип ололаясақ [Өмөтбаев, 2016: 93].

М. Биксурин үз осороноң ижтимағи үсеш проблемалары, туған халкының теле, рухи мәзәниәте, әзәбиәте һәм тарихы һәм мәсьәләләре менән етди кызыкһына, ғилми-әзәби йыйынтык төзөү өстөндә эшләй. Уның «Башкорт һәм кырғыздарзың (казактарзың. – Ғ.К.) Ырымбур крайында булған һөйләштәренең һәм урыс-фарсы-татар һүззәренең, һөйләшеу һәм дөрөс языу өлгөләренең кушымтаһы менән ғәрәп, фарсы һәм татар телдәрен өйрәнәүгә башланғыс кулланма»һы ике тапкыр донъя күрә (Казан, 1859; 1869). Унда ғалим-педагог асылда коллегалары М.Иванов менән С.Күкләшевтең фекер-караштарын, ижад принциптарын дауам иттереп үстерә. Мәсәлән, китаптағы ғәрәп, фарсы, татар, башкорт, кырғыз (казак. – Ғ.К.) телдәренең алфавиттары һәм дөрөс укыу кағизәләре хақында һүз барған бүлектә һуңғы өс тел татар тел төркөмөнә каратып бирелә. «Кеше һәм уның тән өлөштәре тураһындағы һүззәр» тигән бүлектә лә татар теленең «Ырымбур башкорт, татар, кырғыз (казак) һөйләше» тураһында һүз алып барыла

[Биксурин, 1858: 11–27]. Шул рәүешле, «татар теле» төшөнсәһе артында М. Биксурин, үзенәң кадет корпусындағы кәләмдәш коллегалары кеүек үк, терки телдәренәң бер төркөмөн күз уңында тота, уға Урал-Волга регионьында йәшәүсә терки халыктарының телдәрен индерә. Хезмәтендә уларзы гәрәп, фарсы һәм рус телдәре менән сағыштырып тикшерә. Күрһәтмә материалдар сифатында йыш кына был телдәрзә ижад ителгән ауыз-тел һәм язма әзәбиәт өлгөләрен килтерә. Иң азактан рус-гәрәп-фарсы-татар-башкорт-казак һәм тематик принципка королған рус-фарсы-татар һүзлектәрен урынлаштыра. Уларза «башкорт һөйләше»нәң 53 һүзә бирелә. Китаптың зур ғына өлөшөн һораузар һәм яуаптар формаһында бирелгән рус, фарсы, башкорт тәм татар текстары биләй. Был йәһәттән М. Биксуриның кулланмаһы Рәсәйзә тюркология фәнненәң үсәү тарихында *кәрзәш булмаған телдәрзә сағыштырма планда өйрәнәүзәң* тәүге тәжрибәһе булды [Вильданов, Кунафин, 1981: 49].

Урта Азияла тәржемәсә булып эшләгән осорза М. Биксурин төбәктән тәбиғәтә, унда йәшәгән халыктарзың тормошо менән ныклап кызыкһына һәм социаль-иктисади, сәйәси темаларға арналған мәкәләләр яза башлай. Улар 1872 йылда Казанда «Туркестанская область» («Төркөстан төйәгә») тигән исем менән айырым китап булып басылып сыға. Был язмаларында публицист Урта Азияның тәбиғәтен, географик үзенсәлектәрен һүрәтләү менән генә сикләнеп калмай, ундағы ижтимағи мөнәсәбәттәргә, хужалык итеү системаһына, халыктарзың тормош-көнкүрешенә, матди һәм рухи мәзәниәтенә лә характеристика бирә. Ул крайза хөкөм һөргән дини фанатизмды, схоластик укыу-укытыу системаһын тәнкитләй, ир балалар менән бер рәттән кыз балаларға дәрәс бирәүзә, халык араһында донъяуи белемдәрзә таратыузы, сәнәғәткә һәм ауыл хужалығына фәнни-техник яңылыктарзы индәрәүзә яклап сыға. Уныңса, халыктар араһында иктисади һәм мәзәни бәйләнештәрзә үстәре уларзың тормошон, мәзәниәтен алға ебәрәүзә мөһим фактор булып тора. Публицист ижтимағи мөнәсәбәттәрзәң йәмғиәттәң социаль-иктисади үсешенә бәйлә булуыын аңлау юғарылығына күтәрелә. «Ходжентта сәнәғәт (промышленность) тәүтормош хәлендә, ул барлыкка килтергән мөнәсәбәттәр зә патриархаль характерза» [Биксурин, 1872: 3], – тип яза ул һәм крайза, гөмүмән, бөтә Рәсәйзә капиталистик мөнәсәбәттәрзәң нығынуыын яклап сыға, халыкты уларзы кабул итергә әзәрләргә һәм бының өсөн мәзәни-ағартыу һәм донъяуи белемдәрзә пропагандалау әшен көсәйтәргә сакыра.

Ошонда «Туркестанская область» йыйынтығына бәйлә бик кызыклы вә мөһим бер факт хакында әйтеп китмәй булмай: М. Биксурин уны бөйөк рус языусыһы Л.Н. Толстойға, уның 1876 йылда Ырымбурға Перовский губернатор булып эшләгән замандағы был зур төйәк хакында роман языу өсөн материалдар туплау ниәте менән килгән сағында [Толстой Т.17. 1936: 472], «Его сиятельству графу Толстому в память приезда в Оренбург от автора» тип язып, имзаһын куйып бүләк итә. Ул хәзәр Л.Н. Толстойзың Ясная Поляналағы китапханаһында һаклана. Бөйөк рус языусыһын был осорға инде «ғилем баксаһындағы зур фекер әйәһе» (М. Өмөтбаев) буларак

танылыу алған М. Биксурин менән Ырымбур генерал-губернаторы Н.А. Крыжановский таныштыра.

М.Биксурин фольклористика өлкәһендә айырыуса зур эшмәкәрлек күрһәтә. Ғалим-педагог, ғалим-эзип буларак ул фольклордың ғилми-тарихи тәрбиәүи, идея-эстетик, әһәмиәтен тәрән төшөнөп эш итә. Лингвистика өлкәһендә ни тиклем киң караш менән телдәрҙе сағыштырма планда өйрәнергә ынтылһа, халықтың ауыз-тел ижадын өйрәнеүҙә лә шундай колас менән эш итергә тырыша. Башкорт йырҙарын, хикәйттәрән, әкиәттәрән һәм легендаларын йыйыуға зур иғтибар бүләү менән бер рәттән ул туғандаш казак, татар халыктарының ауыз-тел ижады өлгөләрән йыйыуға ла көс һала, уларҙы «Башланғыс кулланма»һына урынлаштыра. 1870 йылда уның редакторлығында һәм туранан-тура булышылығында И.Покровский «Рус география йәмғиәтенәң Ырымбур бүлегә язмалары»нда (I сығарылыш) 2-се Үсәргән олоҫо башкорт Ю. Әминев тарафынан язып алынған һәм Ырымбур сик буйы комиссияһында тәржемәсе булып эшләгән С. Батыршин тарафынан рус теленә тәржемә ителгән 215 башкорт йырын ғәрәп шрифты менән оригиналда һәм русса баһтырып сығара. Шуныһы мөһим: фольклор әсәрҙәре йыйып баһтырғанда, М.Биксурин халықтың һөйләү теле үзенсәлектәрән һаҡларға тырыша. Уның ғилми-әзәби йыйынтығында башкорт һүз сәнғәте тарихында тәү тапкыр башкорт телендә «Батыр батшаның әкиәте» тигән исем аһтында Петр I һаҡындағы Рәсәйҙең төрлө төбәктәрәндә билдәлә булған хикәйттең бер эпизоды баһыла. Халык хыялындағы тәртиплә, талапсан, ғәзел һәм ябай һаҡим образын күз алдына баһтырған был әсәр дәрәслектең «Башкорт һөйләшендә укыу өсөн өлгө» тигән бүлегендә бирелә. 1861 йылда «Казан университетының ғилми язмалары»нда (3-сө китап) ғалим-педагогтың тырышылығы менән йәнә башкорт телендә «Өс туған» тигән башкорт әкиәте донъя күрә. Ике әсәрҙең дә теле безҙең быуаттың 20-се йылдарында ғәрәпсә шрифт менән башкортса язылған текстарҙан стилистик яктан да, лексик һәм грамматик йәһәттән әллә ни айырылмай. Улар, бер яктан, М. Биксуриндың туған халкын ни тиклем яратқан, уға тоғро хезмәт иткән шәхес булыуын йәнә бер күрһәтәүсә, икенсә яктан, халықтың һөйләү теле нигезендә милли язма әзәби телдә барлыкка килтерергә тәүге ынтылыштарҙы сағылдырыуы комарткылар буларак зур әһәмиәткә эйә. Улар *халкыбыҙдың үз милли язма әзәби телен булдырыу өсөн көрәш-ынтылыштардың һис кенә лә XX быуат баһтарында, уның 20-се йылдарында түгел, бәлки XIX быуаттың беренсә яртыһында ук баһланыуы тураһында һөйләй* [Кунафин, 2006: 21].

Фольклорға М.Биксурин бөтәһенән дә әлек ғалим һәм педагог-тәрбиәсе буларак килә. Халык араһында телдән дә, язма рәүештә лә таралған фольклор әсәрҙәрән йыйып баһтырғанда, ул улардың тел-стиль генә түгел, жанр тәбиғәтенә лә нык иғтибар итә, улар араһында мәғлүм бер дифференциация үткәрә. Әйтәйек, уның замандаш коллегаһы С.Күкләшев үзенәң «Диуан хикәйәте татар» китабында сюжетлы әсәрҙәрҙең һиндәй жанрға карауҙарын күрһәтеп тормаһтан, бөтәһен дә «Хикәйәт» тигән дөйөм баһ аһтында бирһә, М.Биксурин иһә китабында уларҙы, жанр үзенсәлектәрән иҫәпкә алып, әкиәт йә хикәйткә каратып урынлаштырырға тырыша. Ошонда

йәнә бер момент игтибарзы үзенә тарта: экиәттәргә ул, мәкәл һәм әйтемдәр менән бер рәттән, фольклор, ә хикәйәттәргә, бигерәк тә көнкүреш, юмор характерындағы хикәйәттәргә язма әзәбиәт өлгөләре буларак карай, уларзы китабында шул принциптан сығып урынлаштыра. Күрәһең, ғалим-әзип хикәйәттәрзең Көнсығыш халыктарының язма әзәбиәтендә генә түгел, фольклорында ла авторлығын юғалткан килеш киң таралғанлығын, урталыктағы жанр емештәрә булғанлығын төшөнөп бөтмәгән. Әйтергә кәрәк, ул туплап баһырған әсәрзәрзең бөтәһе лә баштан-аяк донъяуи эстәлекле булып, халыктың ғәзел, кешелекле хаким тураһындағы хыялын яқтыртыуға, кешенең эшсәнлеген һәм кыйыулығын, ақыллығын һәм намыслығын, кыскаһы, халыкка төрлө ауырлыктарзы еңеп сығырға булышлык иткән сифаттарзы данлауға, унда ғилем-һөнәргә һөйөү тәрбиәләүгә, әхлаки шөкәтһезлектәрзе, насарлыктарзы тәнкитләүгә йүнәлдерелгәндәр. Был инде фольклор әсәрзәрен һәм ярым фольклор-ярым әзәби ижад емештәрен йыйғанда, М.Биксуриның уларзың йөкмәткеләренә нык игтибар итеүе тураһында һөйләй. Бына китапта бирелгән мәкәл-әйтемдәрзең бер нисәһе: «Ир әүләндә яфа күрмәй, ахырында вафа (ышаныс) тапмаһ»; «Искеһез яңы булмаһ, яманһыз яҡшы булмаһ»; «Байзың эше фарман менән, юктың эше дарман менән»; «Күп йәшәгән белмәһ, күп кызырған белер»; «Ананың күңеле балала, баланың күңеле далала»; «Әт һимерһә, әйәһен кабыр»; Ғақыллы уйын уйлағанса, тинтәк эшен бөтөрөр»; «Куян менән уйнама – сәсәрһең, ут менән уйнама – көйәрһең»; «Карға балаһын аппағым тир, керпе балаһын йомшағым тир»; «Ярлылыктан яҡшы нәмә юк, ятып ашар аш булаһ»; «Саккан үлтерер, мактаған еткерер»; «Бирһәң алырһың, икһәң урырһың» һ.б. Китаптағы әкиәт, хикәйәт жанрзәрына каратып урынлаштырылған әсәрзәргә лә күз һалайык [Биксурин, 1859: 43–60]. Мәсәләһ, «Тәрән уйлы дәрүиш» хикәйәте фани донъя, кеше ғүмере, йәшәү мәғәнәһе хақындағы тәрән фәлсәфә менән һуғарылған. Тәкәбберлеге менән дә, ахмаклығы йәһәтенән дә үзенә тиклемге хакимдарзан узырып ебәргән хәлифә: «Барса әзәмдәр минең зауык вә рәхәтем өсөн яратылған», – тип фекер йөрөтә һәм халыкты зар илатып йәшәй, хакимлык итә. Берзән-бер көндә «үзенең һәйбәт тәхет рауанына ултырып», артынан самаһыз күп хезмәтселәрен әйәртеп, бик эре киәфәттә баш кала тирәһен карап йөрөгәндә, ул теҙе өстөндәге бер йомро нәмәгә карап уйға калған сал сәсле картты күрә. Хәлифә, кала тирәләй йөрөп, ял итеп, кискә карай кайтып килгәндә, карттың һаман да шул киәфәттә ултырыуына аптырап, уның янына барһа, тубык өстөндә яткан нәмәнең кеше башы һөйәге икәнән күреп хайран кала. Хакимдың аптыраулы һорауына карт: «Әй, хөрмәтле падишаһ, мин ошо аулак ергә аллаһу тәғәләгә ғибәзәт кылмак өсөн таң вақытында килгәндә, аяғым тузанлы тупрак эсендә ошо һөйәккә тейзе. Күтәрәп алып, ни тиклем караһам да, хәзергәсә был кемдең баш һөйәге икәнән белә алмайым: бер атаклы хәлифәнең һөйәгемә йәһә минең шикелле бер дәрүиштекеме», – тип яуап кайтара. Ақыллығы ишара: был эпизодта кинәйәләп кенә фани донъяла кем генә булмаһын, бакыйлыкта бөтәһе лә айырылғыһыз бер тигез, тигән фекер уҙғарыла. Ә инде урмандан алып кайтып, ашатып-әсереп үстәргән айыу балаһының бер килеп

корбаны булған утынсының трагик язмышын бәйәнләгән «Утынсы» хикәйәтендә назан, яман менән юлдаш булһаң, юкка сығырһың, акыллы, белемле менән юлдаш булһаң, моратыңа өлгәшерһең, абруйлы булырһың, тигән идея алға һөрөлә. Һәр көн урманда утын эзерләп көн күргән ир кеше бер көндө айыу балаһына тап була. Ул уны алып кайтып, тәрбиәләп үстерә, бейергә өйрәтә һәм, тамаша ойоштороп, шунан алған килем иҫәбенә йәшәй башлай. Утынсы ауырып киткәс, хәстәрлекһез калған айыу нык ябыға. Һауыға төшкәс, ир кеше ишек алдына сығып ултыра һәм қояш нурзарынан изрәп йоклап китә. Уның битенә себендәр килеп қунып, мазаһызлай башлай. Быны күргән айыузың асыуы килә. Ерзән бер зур таш алып, ул йән асыуына хужаһының битенә қунған себенгә бәрә. Утынсы шунда ук йән бирә. Берәүзәр айыузың үзен дә үлтерергә тәкдим итә. Икенселәр: «Айыузы үлтереп ни файза? Уны үлтерәү менән эйәһе терелмәс. Без уны Дауыт пәйғәмбәргә алып барайык. Ни хөкөм итһә, шул булыр,» – тизәр. Пәйғәмбәр айыузан: «Хужаңды ниңә үлтерзең, якшы ашатып асрағаны өсөнмө?» – тип һорағас, ул: «Ял иткән хужама бимаза қылған себендәрзе үлтерергә теләгәйнем», - тип яуап кайтара. Һантыйға ни хөкөм. Дауыт пәйғәмбәргә ошондай һығымта, мораль сығарырға ғына қала: «Күрзегезме, кем нәжес (әшәке; бысрак), ғақылһыз илә юлдаш булһа, уның зарары ошондай булыр, йәғни үзенә һәләкәтенә сәбәп булыр, әгәр бер ғақыллы дана әһел кемһәнәнә үзенә юлдаш итһә, абруйлы булыр. Был бер ғибрәттәр».

М. Биксурин йыйып бастырған әсәрзәр араһында ысын мәғәнәһендә сатирик пафос менән һуғарылғандары ла осрай. Көлкөлә лә, ғибрәтлә лә сюжетка қоролған «Өс бәнгхур (наркоман; тәмәкесе)» исемлә хикәйәттә ахмақлықты, назанлықты аяуһыз фашлау менән бер рәттән, буш хыял менән йәшәү, тиҫкәрелек, яман ғәзәт һәм ялкаулық кеүек күренештәр тәнқит утына тотола. Сюжет өс наркомандың берәһенәң аксаһыз көйө базарға бәнг (наркотик) алырға сығыуынан башлана. Акса эшләү ниәте менән бер байзың қатықлы зур көршәген башына қуйып алып барғанда, ул хыялға бирелә: был миңә ун тин бирһә, тауык алырмын, йомортқаларын бастырып, тауык үрсетермен, уларзы һатып, қуй алырмын, унан үрсегән қузыларзы һатып, атлы булып китермен, шунан акрынлап йылқы малым ишәйер зә, бик бай кешегә әүерелермен... Шулай хыялланып килә торғас, ул батша кейәүе булыу дәрәжәһенә етә, үзен ысын һақим тойоп, қулын батша қызы йыузыртмағанға уның сикәһенә саба, быны күргән батша, ярһып китеп, уның башын сабып өзөргә қилгәндә, ялтанып өлгөрә, имеш. Шул сак қатықлы көршәк ергә төшөп ярыла. Байзан уның хыялынан арынған башына ысын йозрок эләгә. Был мәлдә бәнгхурзың ике дуҫы наркотик алғандан қалған барлы-юклы аксаларына қатык һәм сүрәк (көлсә) алып, арык буйына тамак ялғарға қилеп ултыра. Қатык аз булғанлықтан, турап һалынған сүрәк күмелмәгәс, улар уға һыу өстәргә булалар. Әммә тиҫкәре холоқло, ялкау дуҫтар бер-берәһен һыу қилтерергә күндерә алмай. «Кем башлап һүз қуша, шул һыу қилтерә», – тип, шарт қуйыша һәм иртәнсактан төшкә тиклем өнһөз-тынһыз ултыра бирәләр улар. Этен эйәртеп қилгән бакса қарауылсыһының һаулық һорашыуына ла яуап кайтармайзар. Был хәлгә ғәжәпләнгән қарауылсы иптәшен сақыра.

Дустар уның да сәләмен алмай. Катык менән сүрәктәрен ашап бөтөп, һауыт төбөндәге катыкты уларзың битенә буйағанда ла тораташ кеүек ултыра бирәләр. Катыклы биттәрен эт ялағанда ла өндәшмәйзәр. Берененә танау тишегенә элөгеп калған сүрәк валсығын алырға ынтылған эт уның танауын тешләп алғас кына ул ауыртыузан кыскырып ебәрә. Шул сак душы шатлана-кыуана: «Бар, һыу килтер!» – ти. Танауһыз кала язғас кына акылына килгән ир уға: «Һыузың инде ни хәжәте бар. Ғәһет (бәхәс) табып, катыкты ашаттың инде. Хәзер ни ашарһың?» – тип, асыланып яуап кайтара.

Шулай итеп, үрзә яһалған кыскаса күзәтеүзәр М. Биксуриндың күп яклы ижади эшмәкәрлегендә сағылыш тапқан ғилми, ижтимағи-сәйәси, әхлаки-этик һәм эстетик караштарының үзәгендә фоблор торғанлығы, был караштарзың мәғрифәтсел йүнәлештә булғанлығы хақында һөйләй. Заманында озайлы вақыт буйына уның дәрәслеге, публицистик китабы ярзамында йәш быуында тормошка донъяуи караш, тыуған ил-корға, телгә һәм һүз сәнғәтенә карата һөйөү, башка халыктарға карата ихтирам тойғоһо, милли-тарихи аң тәрбиәләнде. Уларзағы кайһы бер һүз сәнғәте өлгөләре әле лә антологияларза, хрестоматияларза урын алған һәм шундай ук миссия үтәүзәрен дауам итә.

#### Әзәбиәт

1. Биксурин М.М. Башкорт һәм кыргызарзың (казактарзың. – Ғ.К.) Ырымбур крайында булған һөйләштәренә һәм рус-фарсы-татар һүзәренә, һөйләшәү һәм дәрәс языу өлгөләренә кушымтаһы менән ғәрәп, фарсы һәм татар телдәрен өйрәнәүгә башланғыс кулланма. – Казан, 1859. – 128 бит.
2. Биксурин М.М. Туркестанская область. – Казань, 1872. – 70 с.
3. Вильданов А.Х., Кунафин Г.С. Башкирские просветители-демократы XIX века. – М.: Наука, 1981. – 256 с.
4. Кунафин Г.С. Культура Башкортостана и башкирская литература XIX- начала XX века. – Уфа: Китап, 2006. – 280 с.
5. Кунафин Г.С. Башкорт мәғрифәтселек әзәбиәте. – Өфө: Китап, 2019. – 536 бит.
6. Кунафин Г.С. XIX быуат башкорт әзәбиәте. – Өфө: Китап, 2010. – 408 бит.
7. Өмөтбаев М. Әсәрзәр. Хезмәттәр. – Өфө: Китап, 2016. – 296 бит.
8. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90 томах. Т. 17 / Редакторы П.С. Попов, В.Ф. Сводник, М.А. Цявловский. – М: ГИХЛ, 1936. – 526 с.

© Кунафин Г.С., 2023

*Муллаярова Э.Р.,  
учитель башкирского языка и  
литературы,  
МБОУ ОУ СОШ №2 с. Верхние  
Татышлы,  
Татышлинский район, Россия*  
*Муллаярова Э.Р.,  
башкорт теле һәм әзәбиәте укытыусыһы,  
Тәтешле районы Үрге Тәтешле 2-се урта мәктәбе,  
Тәтешле районы, Рәсәй*

## РОЛЬ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА В ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ

### ХАЛЫК ИЖАДЫ МИҘАЛЫНДА ШӘХЕСТЕ ТӘРБИӘЛӘУ

**Аннотация.** В статье автор из личной педагогической деятельности делится своим опытом по воспитанию и обучению детей с помощью фольклора – народных игр, пословиц и поговорок, загадок и мн. др. В педагогике фольклор занимает важное практическое и функциональное значение. Подвижные игры способствуют развитию в детях меткости и находчивости, пословицы-поговорки – развитию богатства языка, прививанию знаний о картине мира башкирского народа, загадки – логическому, образному развитию ума и мышления у детей. А в совокупности вся этнопедагогическая деятельность помогает воспитать истинного гражданина своей страны, формировать самодостаточную личность, любящей и дорожающей культурным наследием своего народа.

**Ключевые слова:** народное творчество, воспитание, обучение, народные игры, фольклорные традиции, песни, пословицы, поговорки, загадки, формирование личности, любовь к родному языку

Баланы кесе йәштән үк ата-бабаларыбыздың бай хазинаһына нигезләнгән һәм мең йылдар буйына тупланып, камиллашып килгән милли йолаларыбыз, ғаилә, әзәп канундары нигезендә тәрбиәләү бик мөһим. Халкыбыздың ижады аша шәхес тәрбиәләү бигерәк тә отошло ысулдардың берәселер.

Халык ижады бишек йырларынан башлана. Бала донъяга ауаз һалғас та әсәһенәң тыуған телдә һүзен ишетә, башкорт йырларына бәүелә. Ә үсә төшкәс үз телендә йырҙар тыңлай. Башланғыс кластан әкиәт, йомак, мәкәл-әйтәмдәрҙе ишетә, аңлай, өйрәнә, быуындарҙан-быуындарға күсеп килгән уйындарҙы аңлап уйнай башлай.

Милли уйындар айырыуса зур урын тота. Уйын улар өсөн донъяны танып беләү сараһы, хезмәт мәктәбе һәм һәр яклап гармониялы үсәү сығанағы. Ысынлап та, уйнаған сакта бала өzlөкһөз хәрәкәттә була, ә был хәл инде уның бөтә яклап дәрәс үсәүен тәмин итә. Был физиологик процесс булһа, балаларҙы йәмғиәтебез өсөн кәрәкле кешеләр итеп тәрбиәләүҙең икенсе бер күренеше – психологик процесс та уйындың айырылғыһыз өлөшө булып тора. Тимәк, халыктың яҡшы уйындары, халкыбыздың йолә-ғәзәттәре, йыр-бейеүҙәре, үз ижады аша шәхес тәрбиәләнә. Бигерәктә бөгөн үсмерҙәр

һәм кескәйзәрзең иғтибарын Интернет селтәрәндәге замана уйындары йәлеп итә. Ә мәктәптәге туған тел дәрестәре, класс сәғәттәре халык ижадын өйрәнәүгә, балаларның тәрбиәле, тормошка дәрәс карашлы шәхес булып үсәүенә тос өлөш индерә.

Тәтешле районында йәшәгән халык шиғриәткә, әзәбиәткә ғашыйк. Халкыбыз талантлы, эшһөйәр, йырга-моңга оҫта. Ғаиләләрзә аралашыу ерле һөйләштә, төнъяк-көнбайыш диалектында бара. Башкортостан республикаһының халык шағиры Әнғәм Атнабаевтың тыуған ерендә талантлы шағирзәр, языусылар йәшәй. Улар үз ижадында туған еребеззең гүзәллегенә дан йырлай, иҫтәлекле, тарихи урындарын, исем-аталыштарын мәңгеләштерә, киләсәк быуынды үз ижады миҫалында тәрбиәләй. Якташ языусыларыбыз Финат Шакирийәнов, Фәнил Миңлеғәлиев, Лиза Фәтхуллина, Миләүшә Гәрәева ижады дәрестәрзә лә үз урынын таба. Кластан тыш сараларға аҡ инәйзәрзе сакырыу бигерәк тә отошло. Улар фольклор материалдарын йәш быуынға еткерә. Таузар, болондар, урамдар, шишмәләр хақында бик бай һәм тәрән йөкмәткеле иҫтәлектәрзә һаҡлай. Бындай орашыузар укыусыларға ошо материалдарзы белергә, топонимдарзы ла өйрәнәргә әтәргес булып тора.

Районыбызза балаларзың билгеле һәм төрлө милли уйындары тураһында өлкән быуын кешеләре байтаҡ файзалы мәғлүмәт һаҡлай. Без уларзан ошо уйындар хақында һорашып, язып алдык. «Капка», «Ебегән», «Бура һуғыу», «Туп һуғыу», «Өйрәк һәм төлкө», «Ашай торған, ашамай торған», «Йәшенмәк», «Күз бәйләш», «Йөзөк кемдә?», «Йәшерәм яулык», «Катырғыс», «Әбәк», «Көн менән төн», «Бесәй менән сыскан», «Әнә менән еп», «Каззар, каззар, кайтығыз!», «Айыу-бүрә юк икән», «Буяу һатыш», «Без ун ике кыз инек», «Һунарсылар менән өйрәктәр», «Аҡ, кара һүззәрән әйтмәскә», «Көлдөрөш», «Әйбер йәшереш», «Кап та коп!», «Осто, осто», «Аҡ калас», «Яулык һуғыш», «Бозок телефон», «Самауар», «Мөйөш алыш», «Аҡ тирәк, күк тирәк» һ.б. һаналып киткән уйындарзың күбәһе балалар араһында зур кызыкһыныу менән уйнала. Уйын араһында укыусыларзың һүз байлығы үсә, халык-ауыз ижадына ла һөйөү тәрбиәләнә. Уйын улар өсөн донъяны танып белеү сараһы, хезмәт мәктәбе һәм һәр яклап гармониялы үсәү сығанағы. Ысынлап та, уйнаған сакта бала өзлөкһөз хәрәкәттә була, ә был хәл инде уның бөтә яклап йылдам үсәүен тәьмин итә.

Мәктәп йәшендәге балаларзың уйнай белеүе генә етмәй, улар дәрәс һәм матур итеп уйын кора белергә тейеш. Баланы тәрбиәләүзә был бик мөһим мәсьәлә. Тормошобозза иң насар ғәзәттәрзән һаналған эскеселек, тупаҫ һөйләшеү кеүек кырағай күренештәр зә балалар уйынында сағылмай калмай. Әйткәндәй, донъяны танып белеүзең һәр өлкәһе халык тормошон һәм тарихын үзенә төп сығанак итеп ала. Ошонан сығып, балалар уйынын ойоштороу за халкыбыззың быуаттар буйына йәшәп килгән һәм хәзер зә тәрбиәүи әһәмиәтен юғалтмаған милли уйындарын популяштырыузан башланып китергә тейеш. Уларзың тәрбиәүи әһәмиәте бер қасан да кәмемай, сөнки улар халыктың хезмәт итеүе барышында барлыкка килгән. Әлбиттә, дәрәсләктәрзә лә халык ижадына зур ғына иғтибар бирелә. Уларза халык



йырзаны һәм әкиәттәре, көләмәстәр һәм тизәйткестәр, мәкәлдәр һәм әйтемдәр, йомактар байтак кына урын алып тора.

Бәләкәй сактан ук әзәби әсәрзәрзе укыу менән бер рәттән, әкиәт тыңларға, һөйләргә, йомак койорға, укығанды мәкәл, әйтемдәр нигезендә дөйөмләштерергә өйрәтелә. Халык ижадын өйрәнәү, уға анализ яһау балаларза халыктың поэтик ижадын күзәтеү даирәһен киңәйтә. Әкиәттәрзе укыу балаларға халкыбыздың үткән тормошон, улардың уйзарын төшөнөргә, хыялын белергә ярзам итә, тыуған илебеззе дошмандарзан һакларға, якларға өйрәтә.

Ә мәкәлдәр өстөндә эшләгәндә, беренсенән, улардың мәғәнәһен аңлатыу аша баланың тормош тураһындағы аңын байытыу булһа, икенсенән, мәкәлдәрзе хәтерзе калдырыу аша халык теленәң якшы үрнәктәрән үзләштерәү максат итеп куйыла. Мәсәлән, «Бәлә ағас башынан йөрәмәй, әзәм башынан йөрөй» (кеше кайғыһынан көлөргә ярамай). Мәкәлдәр һиндәй темаға бәйләнәшле өйрәнәүгә карап, уларға таянып, телдән һикәйә төзөү, язма һнша үткәрәү өсөн дә файзаланырға була.

Тел дәрестәрәндә мәкәлдәрзән башын биреп азағын дауам итеү, һөктәләр урынына тейәшле һүззәр куйып языу кеүек күнегеүзәр эшләү бик отошло. Ә йомактар укыусыны образлы һөйләргә өйрәтә, күсмә мәғәнәлә кулланылған һүззәрзән мәғәнәһен табырға ярзам итә. Йомактар өстөндә эшләгәндә укыусылардың үззәрәнән йомак койзорорға кәрәк. Был эш баланы ижад итергә өйрәтә.

Халык ижады әсәрзәрзе изгелекте – яуызлыктан, батырлыкты – куркаклыктан, дөрөстә ялғандан айырырға өйрәтә, балаларды һамысһы, изгелекле, тоғро, батыр итеп тәрбиәләүзә зур әһәмәәткә әйә. Халык ижады – сәнғәт һәм әзәбиәт үсешендә иҫ киткес сығанак булып кала.

#### Әзәбиәт

1. Гәләүәтдиһнов Ишмөхәмәт. Башкорт халык балалар уйындары. Башкорт һәм рус телдәрәндә. – Өфө: Башкортостан китап һәшриәте, 2006. – 245 бит.

2. Гөбәйзуллина Фәрзәнә Хәйбулловһа. Башкорт халык йола байрамдары. Башкорт телендә. - Өфө: Башкортостан китап һәшриәте, 2011. – 203 бит.

© Муллаярова Ә.Р., 2023

УДК 398

*Мухаметзяһова А.А.,  
студент, ИМО КФУ  
(Науч.рук.: Е.И. Нестеренко,  
старший преподаватель)  
г. Казань, Россия*

### ВЕРСИИ И ВАРИАНТЫ ДАСТАНА «КУР УГЛЫ» КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ЛИТЕРАТУРНО-КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ

**Аһнотация.** В рамках изучения литературно-культурных связей восточных народов, автор статьи прибегает к жанру эпос-дастаны. На фоне версий разных восточных народов проводит обзор татарских вариантов известного дастана о Кур углы, выявляет общность и особенностей версий и вариантов. Автор приходит к выводу о том, что

дастаны татар на сюжет «Кур углы» – логическое продолжение эпоса, возникшего в рамках устных эпических традиций.

**Abstract.** As part of the study of the cultural and literary ties of the Eastern peoples, the author of the article resorts to the genre of epic-dastans. Against the background of the versions of different Eastern peoples, he reviews the Tatar versions of the famous dastan o Kur ugli, reveals the commonality and features of the versions and variants. The author comes to the conclusion that the Tatars' dastans on the plot of «Kur Ugli» are a logical continuation of the epic that arose within the framework of oral epic traditions.

**Ключевые слова:** эпос на сюжет о Кур углы, общность и особенности версий, варианты дастана, письменный фольклор, восточные народы

**Keywords:** epic on the plot of the Kur angles, commonality and features of versions, variants of dastan, written folklore, oriental peoples

Дастан «Кур углы» («Сын Кура») был популярен в Сибири, Средней Азии и Казахстане, Ближнем Востоке, на Кавказе, в Турции среди таких народов, как туркмены, узбеки, таджики, казахи, каракалпаки, азербайджанцы, турки, аджарцы, абхазцы, кумыки, курды, армяне, грузины, арабы и др. Несмотря на некоторое сюжетное сходство, у каждого народа он обладает своими особенностями. Эпос известен под названиями «Кёр углы», «Кёроглы», «Кер углы», «Кур углы», «Гёр углы», «Гёроглы», «Гороглы», «Гур углы», «Гургули», «Гургули-шо» и др. У каждой национальной версии разная поэтика, стиль, сюжетный состав и объем. Но есть немало общего, характерное для большинства из национальных версий. Версии дастана «Кур углы» условно подразделяют на западные и восточные версии. Под западными версиями подразумеваются турецкие, аджарские, азербайджанские, а под восточными таджикские, туркменские, узбекские, казахские версии. В основе сюжета «Кур углы» лежат реальные события, образ главного героя также восходит к исторической личности. Западные версии более близко освещают события реальной действительности, чем восточные версии [Мухаметзянова, 2014: 232].

Татары испокон веков поддерживали тесные культурные отношения с востоком, поэтому неудивительно широкое распространение «Кур углы» и среди татар. Бытовавший среди разных этнических групп татар в нескольких вариантах, национальная татарская версия вызывает к себе особенный интерес как источник фольклорного материала.

В основе сюжета «Кур углы» лежат некогда реально происходившие события, образ главного героя восходит к исторической личности. Наличие фактов, касающихся событий дастана, дают основания полагать, что произведение не могло возникнуть ранее XVII–XVIII вв. Отсюда следует, что появление «Кур углы» у татар относится к еще более позднему времени.

По мере хронологического, географического и этногенетического отдаления событий действительности, их отражение в дастане постепенно утрачивало свою историческую значимость. Независимо от того, какие исторические события каких народов отразились в дастане, кем бы ни был прототип главного героя, здесь ценно не выяснение исторической достоверности, а сам факт функционирования эпического памятника и его версий в народном творчестве.

Переписываемые и читаемые у татар варианты – это произведения, пришедшие в письменном виде в ходе обмена духовной культурой с другими народами. Татары его приняли в первую очередь из-за увлекательного сюжета. В отличие от западных и восточных версий, татарский вариант не так велик, сюжетная система по сравнению с ними намного компактнее. В то же время важно то, что исследование историчности общего сюжета вносит достаточную ясность и в татарские варианты. События, описанные в татарских текстах, запечатленные в них исторические сведения во всей полноте раскрываются лишь при сравнительном изучении с версиями других народов.

Среди татарских вариантов особое место занимает вариант, записанный В.В. Радловым в Сибири. Дастан «Кур углы» В.В. Радлов записал в конце XIX в. у сибирских татар, проживающих в Тюменской области [Радлов, 1872: 258–262]. Основная часть текста носит прозаический характер, за исключением нескольких диалогов в поэтической форме. Объем текста сравнительно невелик, не превышает четырех листов. Построение сюжета несложное, представляет собой одну сюжетную линию, основанную на деяниях и поступках главного героя – сына Кура.

Происхождение имени «Кур» Б.А. Каррыев объясняет двояко: слово «гур» («гүр» – могила) (в таджикской и узбекской версиях главный герой, действительно, рождается от матери в могиле) в некоторых тюркских языках это слово означает «слепой» [Каррыев, 1968: 227]. В варианте В. Радлова присутствует другое объяснение, т.е. сына, рожденного от ослепленного пашой слепого, называли Куром, что более убедительно, а мотива могилы здесь нет. И все же в большинстве тюркских версиях дастана слово «күр / гүр / кер» использовано в значении могила, и вероятность того, что именно это имеет отношение к имени героя, более убедительна. Вполне возможно и то, что у этого имени могут быть исторические корни.

Повествовательный язык дастана отличается смешанным, синкретическим характером, т. е. текст включает в себя как выражения устной, разговорной речи, так и обороты, характерные для письменной прозы того времени. Например, «*Истанбул патшасы айтте*», «*Күрнең улы айтте*», «*Туры атка менеп, Истанбулга барды*», «*Күр улы атын һәм бәйләде*», «*Тоттылар Күрнең улын, аягын-кулын бәйләделәр, алып киттеләр, зинданга салдылар*» – «Сказал царь Истанбула», «Сказал сын Кура», «Сев на гнедую, приехал в Станбул», «И сын Кура привязал свою лошадь», «Поймали сына Кура, связали руки и ноги, унесли, посадили в зиндан» – здесь порядок слов, в частности, месторасположение связки «һәм» (и) подчиняется литературному канону. Язык дастана довольно далек от разговорного диалекта сибирских татар, больше тяготеет казанскому говору. Это может быть следствием влияния письменной культуры татар Поволжья. Тобольские татары в первую очередь под влиянием мусульман Средней Азии в XVI в. приняли ислам [Валеев, 1993:169], а под влиянием переселившихся в эти территории казанских татар постепенно потянулись к письменной культуре. Соседство со Средней Азией обеспечивало сибирских татар восточными

письменными источниками. Этим и объясняется скрещивание в дастане завезенных извне письменных и местных устно-вербальных традиций, а также смешение или параллельное использование лексики и оборотов диалектального и литературного характера.

В период конца XIX – начала XX вв. в татарских пограничных со Средней Азией областях наблюдалась картина двуязычия. Известны и импровизаторы, знавшие эпосы нескольких родственных народов. В фондах Центра письменного наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Татарстана хранится текст дастана «Алпамыш», записанный от одного и того же информанта на татарском и казахском языках [Мухаметзянова, 2014: 21]. В целом среди родственных тюркских народов наличие двуязычных чичанов и их умение исполнять на двух родственных языках было привычным явлением. На примере таджиков и узбеков В.М. Жирмунский писал об этом: «Взаимопроникновение языков обусловлено этническим смешением таджиков и узбеков (в Самаркандской и Бухарской областях и в соседних районах Таджикской ССР), широкораспространенным двуязычием вообще и наличием двуязычных сказителей» [Жирмунский, 1974: 20].

Тобольский вариант татарского дастана выполняет функцию своеобразного объединения традиций чичан Сибири и Средней Азии с реалиями письменной культуры казанских татар. Он интересен как произведение синкретического характера, которое объединяет в себе особенности восточного диалекта и литературно-письменных традиций казанских татар [Мухаметзянова, 2019: 151].

Кроме варианта сибирских татар имеется рукописный вариант дастана, найденный в Татарстане. Сегодня документ хранится в Центре письменного наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ. Рукопись на арабской графике, состоит из двух листов. Записан фиолетовыми чернилами на бумаге, произведенной в 1920-х гг., носит фрагментарный характер. Текст включает 26 стихотворных строк. Несмотря на то, что это всего лишь фрагмент, рукопись можно оценивать как один из вариантов «Кур углы». Текст построен не на многострофичной тираде, а на четверостишные строфы, заканчивающиеся одинаковым рефреном («или погибнут, или победят джигиты»). Стихосложение выделяется устойчивым, силлабическим метром, как это свойственно неимпровизационному стиху:

Фэрэмуш булмасын имди хәтерләр.

Корыңызлар сарә пәрдә чатырлар.

Ак керүгә савыт кигән батырлар,

Я алыңлар, я үлеңләр егетләр.

Юлымызда үзе Күр углы солтан,

Гаваз ханны килтерер дип кырык арыслан.

Ук үтмэгэй, киек тиресе бу калкан.

Я үлеңләр, я алыңлар егетләр.

/Как бы нас ни подвела память. / По случаю праздника соорудите шатры. / Батыры, надевшие белые кольчуги, / Или победят, или погибнут эти

джигиты. / На нашем пути сам султан Кур углы, / Хана Гаваза принесут сорок львов. / Не проникнет стрела, прочен этот щит из шкуры зверя. / Или погибнут, или победят джигиты. / *Перевод автора.*

По своему сюжету этот вариант отличается от сюжета дастана, записанного у сибирских татар, однако некоторая общность в именах героев дастана и героический характер произведения играет роль сближающего фактора. Единые мотивы (у Кур углы нет детей и т.д.), пересказанные в двух вариантах также позволяют собрать два сюжета воедино.

Данный рукописный фрагмент дастана «Кур углы» созвучен с другим вариантом дастана [Хикяте Кур углы Солтан]. В казанских типографиях в конце XIX – начале XX в. неоднократно было отпечатано крупное произведение «Хикайте Кур углы солтан». В период 1889–1916 гг. оно выдержало 11 изданий. На языке изданного «Хикайте Кур углы солтан» преобладают арабо-персидские заимствования и текст в целом сегодняшнему читателю малопонятен. Объем составляет 90 листов на арабской графике. Произведение излагает историю ханов в форме предания, в хронологическом порядке перечисляет имена некоторых ханов, сообщает, что Кур углы стал правителем в пятнадцать лет. Дастан останавливается лишь на некоторых событиях жизни Кур углы. Сказать, что эти события в других национальных версиях всегда излагаются последовательно, невозможно, одни и те же имена, схожие события по разному поводу встречаются в разных местах сюжета. В отличие от туркменской, таджикской, азербайджанской и др. версий, татарский дастан на новой почве составлен по-новому, в творческом процессе был подвергнут большим изменениям.

Книжные дастаны татар – логическое продолжение устноисполняемого тюркского эпоса, возникшего в рамках живых эпических традиций. Сложившиеся в сравнительно поздней стадии формирования эпоса дастаны о Кур углы по историко-культурной значимости в жизни татарского народа и его творчестве занимают не менее значительное место, чем устно бытовавшие версии других народов. Главная причина живучести фольклорной памяти состоит в самих произведениях, которые были старинными и верными средствами для воплощения и передачи творческих фантазий, эмоций, а главное – общей идеи. В результате тяготения народа к эпическому творчеству, варианты дастана «Кур углы» выполняли роль большого культурного фактора в духовной жизни татар.

Итак, несмотря на обширность регионов бытования дастана на сюжет о Кур углы, в поэтическом стиле и стихотворных текстах татарских вариантов обнаруживаются поразительные совпадения. Текстам эпоса-дастана «Кур углы» свойственно множество общностей и особенностей в сравнении с друг другом и другими национальными версиями. По построению сюжета, подаче образа-персонажей, последовательности событий, объему татарские варианты не повторяют версии других народов. «Кур углы» – бесценный источник для изучения этнической истории и тюрко-татарских культурно-литературных связей.

#### Литература

1. Алпамыш / Фонд Центра письменного наследия ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ, колл. 39, ед. хр. 5013.
2. Валеев Ф.Т. Сибирские татары. Культура и быт. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1993. – 208 с.
3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 728 с.
4. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. – М.: Гл. ред. восточ. лит – ры, 1968. – 260 с.
5. Мухаметзянова Л.Х. Диалектная лексика в татарской версии дастана «Кур углы»/ Тюркское языкознание XXI века: лексикология и лексикография. Материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию создания Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Составитель Э.И. Сафина. 2019. С. 151–154.
6. Мухаметзянова Л.Х. Татарский эпос: книжные дастаны. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2014. – 380 с.
7. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, ч. IV. Наречия барабинцев, тюркских, тобольских и тюменских татар. – СПб., 1872. – 401 с.
8. Хикяте Күр углы Солтан. – Казань: Типо-литография Имп.-го ун-та, 1894. – 90 б.

© Мухаметзянова А.А., 2023

УДК 398

*Мухаметзянова Л.Х.,  
д. филол. н., ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ,  
г. Казань, Россия*

## **СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР: ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ ТЕКСТОВ И ЛОКАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИЙ**

**Аннотация.** Автор проводит обзор фольклорных материалов, собранных во время комплексной экспедиции ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ в Азнакаевском районе в 2019 г., выявляет свойства, характерные для локального устного народного творчества, сравнивает вновь найденные образцы с аналогичными фольклорными текстами, обосновывает правомерность параллельного существования народных произведений в ряде различных этнических групп татар наряду с татарами определенной местности, отмечает ценность локальных фольклорных традиций в единой культуре целого народа. Для проведения исследования автором использованы экспедиционные материалы.

**Abstract.** The author reviews folklore materials collected during a comprehensive expedition of the Ibragimov Institute of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan in the Aznakaevsky district in 2019, identifies properties characteristic of local oral folk art, compares newly found samples with similar folklore texts, justifies the legitimacy of the parallel existence of folk works in a number of different ethnic groups of Tatars along with Tatars of a certain notes the value of local folklore traditions in the unified culture of the whole people. The author used expedition materials to conduct the research.

**Ключевые слова:** современное народное творчество, фольклорные тексты, Азнакаевский район, экспедиционные материалы, традиционная культура татар, словесное наследие

**Keywords:** modern folk art, folklore texts, Aznakaevsky district, expedition materials, traditional Tatar culture, verbal heritage

Город Азнакаево, расположенный на левом притоке реки Ык – Стерле, был основан в 1762 году. Азнакаевский район – большое муниципальное подразделение в Республике Татарстан, один из передовых районов в сфере

экономики, а также образования и культуры. Народ, живущий в селах и деревнях этого района, хранит этнические традиции и обычаи, бережно относится к национальному генофонду. Азнакаевцам присущи традиционные черты татарского народа: заметны преемственность поколений, ответственность и целеустремлённость, любовь к порядку и чистоте, трудолюбие и хозяйственность, работа на пользу страны и будущих поколений.

В эти края в 40-х, 50-х, 60-х годах из г. Казань выезжали фольклорные экспедиции, в ходе которых у местных жителей учёными-фольклористами Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Халидой Гатиной, Марселем Ахметзяновым, Флерой Баязитовой, Эдуардом Касимовым, Ленаром Замалетдиновым были записаны лирические песни и игровые пляски, такмаки, волшебные сказки, предания и легенды, вошедшие в историю татарского фольклора. История, культура, особенности использования в этом районе тех или иных диалектов татарского языка, местный фольклор Азнакаевского района, к сожалению, никем, кроме названных ученых, до сих пор не были подвергнуты специальному изучению. Были отдельные местные энтузиасты, занимавшиеся изучением истории здешних сёл и деревень, составлением шажере-родословной и написанием биографии проживающих там некоторых личностей. Одной из причин отсутствия по сегодняшний день специального внимания научных деятелей Казани к юго-восточным областям республики, в частности к Азнакаевскому району является катастрофическая бедность архивной и документальной базы и исторической литературы по данному региону. Казанские историки в своих трудах, как правило, исследуют историю Казанской губернии, а научных работ именно по Азнакаевскому району очень мало.

Район вправе гордиться людьми, внесшими неоценимый вклад в развитие устного творчества. Например, родившийся и проживший всю жизнь в Азнакаево Захри Мухаметзянов (1919–1999) был знаменитым сказочником, сотрудники Института языка, литературы и искусства записали у него около семидесяти сказок, около двадцати сказок были включены в научные тома «Сказки» академической серии «Татарское народное творчество» [Татар халык ижаты. Экиятләр. 1 китап; Татар халык ижаты. Экиятләр. 2 китап; Татар халык ижаты. Экиятләр. 3 китап.]. Устные сказки З. Мухаметзянов переписал на бумагу и в 1961 году передал свой объёмный архив в хранилище Института. Сказки З. Мухаметзянова и по сей день аккуратно хранятся в фольклорных фондах Центра рукописного наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. «Тутый кош» («Павлин»), «Йөз куйга сатып алынган төш» («Сон, купленный за сто овец»), «Балыкчы улы Катып» («Сын рыбака Катып»), «Алтын алмалар» («Золотые яблоки»), «Сер тотмас» («Болтун»), «Кызыл этәч» («Красный петух») – это лишь небольшая часть устного наследия сказочника из Азнакаево З. Мухаметзянова. Учёным-фольклористам Ленару Жамалетдинову, Халиде Гатиной, Эдуарду Касимову посчастливилось вживую пообщаться с этой незаурядной личностью и

записать из его уст настоящие жемчужины фольклора, которые являются редкостью в наше время.

В XXI веке вновь пробудился интерес к истинным татарским аулам Азнакаевского района не только у фольклористов, но и у археографов, диалектологов, исследователей народного изобразительного искусства и этномузыкологов. С целью более полного изучения национально-культурного наследия данного района, в 2019 году в район была организована комплексная научная экспедиция из Института языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Она планомерно проводилась в восточных населенных пунктах Азнакаевского района, граничащих с Республикой Башкортостан. Учёные посетили более чем двадцать сёл и деревень, где встречались с информантами, проводили встречи-беседы с местным населением, в каждом населённом пункте собирали ценную информацию по разным направлениям.

Во время комплексной научной экспедиции в двадцати четырёх сёлах района были изучены музыкальный и словесный фольклор, особенности традиционной культуры, своеобразие языка, надписи на надгробных плитах, собраны старинные рукописи.

Сбор образцов устного народного творчества – важнейшая задача экспедиции. Во время экспедиции было собрано значительное количество фольклорного материала. Здесь нами были собраны уникальные варианты народных песен; хушавазы, содержащие религиозные мотивы; байты; мунаджаты; исторические и топонимические, а также мифические легенды; потехи-шутки-анекдоты; национальные игры; поверья; мифы; запреты; гадания; своеобразные варианты традиционных праздников и церемоний никаха и свадьбы; порядок погребения; фабулы дастанных повествований; присказки, редко употребляющиеся в татарских сказках – всё вышеупомянутое богатство с уверенностью можно отнести к редчайшим для нашего времени жемчужинам татарского фольклора. Следует отметить, что здесь многие жанры народного творчества и сегодня пользуются спросом, играют важную роль в отображении картины народной жизни. Каждый материал, добытый у жителей Азнакаевского района – важнейший фактор для самоопределения родного языка, национально-культурного развития в наше непростое время. Найденные фольклорные образцы являются национальными составляющими, участвуют в процессе возрождения истории, в то же время в них можно почувствовать и современный дух народа. Функциональные тексты современного фольклора в данном регионе – это тексты, которые предоставляют практическую и конкретную пользу для слушающей аудитории и ученых определенной области. Они носят исключительно практический характер, направлены на развлечение, эстетическое переживание или популяризацию, в то же время выполняют непосредственно полезную функцию. Каждое из этих народных произведений играют основную роль в деле возвращения национальной идентичности.



Жизненный опыт предков, народная мудрость, смекалка, приёмы воспитания, нормы поведения, умение понимать красоту и своеобразие окружающего мира, религия, философия, память – всё это ни с чем несравнимое богатство народа. Если есть народ, значит, живет и его духовное богатство, а это богатство, как и сама история, находится в непрерывном развитии.

Во время сбора материала мы заметили, что современный фольклор Азнакаевского района опирается на традиционные, ранее известные особенности народного творчества. Например, рассмотрим элемент свадебного обряда, называемый «килен төшерү» («сборы невесты»). Этот обряд существует у всех татар, в том числе он широко распространён и среди жителей аулов Азнакаевского района. Из записанного материала понятно, что выкуп невесты сундука с приданными был наиболее популярным элементом во время проведения свадебного обряда:

*День свадьбы заранее обговорён. Со стороны жениха приходят за невестой. Там людям жениха продают сундук с приданым невесты. С вещами, которые невеста заберёт в дом жениха. Сундук приготовлен заранее. Дальше начинается обряд продажи сундука невесты. На крышку сундука сажают родственницу невесты из тех, кто постарше. Сторона жениха приближается, а та заявляет им:*

*– Приданое продается.*

*– А сколько стоит-то? – спрашивает сторона жениха, та продать же намеревается.*

*Родители невесты, родственники – все, кто находится в доме, прекрасно знают, что сегодня предстоит поездка на свадьбу. Потому-то продавица сундука прежде всего хлопочет о подарке для тех, кто остаётся охранять дом. Поэтому не спешит расставаться с сундуком.*

*– Корова была у невесты, она остаётся, для коровы мешок фуража, курицы остаются – им ведро пшеницы, дом охранять пёс остаётся – ему мясную косточку, кошка остаётся – ей сметану.*

*Сторона жениха выслушивает эти требования, кто-то теряет, а кто-то даёт остроумный ответ. Жених, если боек на язык, отвечает:*

*– Пусть вместе с хозяйкой едут, всех увезу и накормлю, – показывает он свою состоятельность. Или деньги достаёт. Вот это и называется продажей приданого. Интересно проходит [Продаю сундук невесты].*

Элементы фольклора во многом одинаковы для живущих в разных регионах татар, однако каждый регион может привнести своеобразие, местный колорит, причём общая картина никоим образом не выходит за рамки традиций общеизвестного обряда. В подтверждение тому ещё один пример: другой информант, проживающий в том же районе, используя совершенно иную поэтику, обрисовал вышеприведенный обряд, в описание обряда продажи сундука с приданным она добавила важный элемент в форме народной песни:

*«... Сидящая на сундуке старшая родственница невесты поёт жениху:  
Сокланьрылык сылу кызга,*

*Китеп килен буласы,  
Борынгыдан калган йола –  
Сандык сату йоласы  
/Для красавицы нашей,  
Уходящей в дом жениха,  
Нужно выполнить старинный обряд –  
Купить сундук с приданым/ - Перевод автора» [Песня. Обряд].*

Также интересен и встретившийся в Азнакаевском районе один из свадебных обрядов «кайтарма аш»:

*«Дальше привозят невесту.*

*– На счастье! Пробуй мёд наш и масло! – с такими словами встречают невесту. Начинается обмен платками. Невестка вяжет платок свекрови, свекровь невестке. Открыв сундук, невестка раздаёт подарки.*

*Кайтарма аш. Это уже после свадьбы. Мусульманское застолье в доме невесты, вот что такое кайтарма аш. На третий день после свадьбы проводят кайтарма аш. Нынешняя молодёжь на шашлыки выходит, конечно. На кайтарма аш невеста раздаёт милостыню» [Кайтарма аш].*

Продажа сундука с приданым, кайтарма аш через три дня после свадьбы – эти обряды проводятся и в других районах Татарстана (Кукморский, Мамадышский, Муслюмовский, Мензелинский), и среди соплеменников, живущих за пределами Республики Татарстан, например, у татар Самарской или Челябинской областей. Однако если сравнивать порядок продажи сундука с придаными невесты в Азнакаевском районе и татарских селах, например, Самарской области, то увидим несколько иные оттенки, другие слова, описывающие этот же фольклорный обряд. Но основа этих материалов, безусловно, одинаковая; где бы они не проводились, являются неотъемлемой частью одного и того же свадебного обрядового комплекса. Широкое распространение среди дисперсно расположенных татар народных традиций и обычаев говорит о многом, помогает распутать возникающие на разных исторических этапах народа споры. Фольклорные материалы наглядно демонстрируют богатство национальной культуры, общность корней. Найденные в наши дни в Азнакаевском районе произведения устного народного творчества говорят о том, что татарский фольклор развивается, а местное население поддерживает традиции. Вновь найденные во время экспедиции в Азнакаевский район материалы играют важную роль в расширении географии распространения национального фольклора и его изучения.

Записанная в деревне Ирекле присказка свидетельствуют о том, что в районе живут продолжатели народных традиций. Это отрадный факт для района, в котором когда-то проживал вышеупомянутый известный сказочник З. Мухаметзянов:

*Сказку поведаю, слушайте, но думайте – всё это было. Так начинали сказки. Писняк дисятник, карга урятник, саескан сотник, бака плотник, урдэк урятник, так начинали сказки. Слушаешь, открыв рот. А сейчас забывается. Я маленькая тогда была. Или ты рассказывай, или я буду*

*рассказывать, так и начинали. А сейчас не сказывают. Разве вспомнишь. Давным-давно, когда утка была урядником, сорока сотником, синица писарем, жил один человек, вышел он из дома, дошёл до озера, увидел две тропинки, у каждой тропинки растёт по кусту, на кустах сидели чирок и утка. Он выстрелил в утку, она улетела, а чирка задело, пуд жира вытек. Так вот и начинали сказки. А сейчас не рассказывают. А продолжение я не помню.*

Нужно отметить следующее: поведавший мне зачин сказки информант хорошо запомнила присказку, когда-то услышанную непосредственно из уст рассказчика, присказка свидетельствует об остроумии и бойкости языка этого самого сказочника. С целью заинтересовать слушателя, сказочники предваряли основной сюжет малосвязанными по смыслу шутками-прибаутками – это известный приём в фольклоре. Иногда эта часть получалась весьма объёмной. Такие сказки, как «Двенадцать парней», «Бедняк и дочь патши» имеют часто встречающийся традиционный короткий зачин. А вот вышеупомянутая форма сравнительно длинного зачина сказки, записанной в Азнакаевском районе, встречается очень редко. Для сравнения можно упомянуть такие сказки, как «Мустан батыр» («Мустан башлык», «Шапка Мустана»), «Золотая птица», а в других вариантах такой формы вовсе и нет, тем и ценнее факт обнаружения этой присказки в селе Ирекле Азнакаевского района у современного информанта.

Обнаруженные и записанные в Азнакаевском районе фольклорные произведения – живой пример сегодняшнего состояния татарского народного творчества, жизни народа, его сегодняшнего дыхания. Не исследовав безграничную сокровищницу устного народного творчества, невозможно понять сам народ, его язык, традиции и обычаи. Человечество издавна живёт, не забывая нажитый опыт, проверенную временем мудрость предков, помогающую современникам находить выход из создавшихся ситуаций. Передаваемые от одного поколения другому духовные ценности и в наше время играют неоценимую роль. Научное изучение собранных в Азнакаевском районе материалов фольклора позволяет проводить сравнение народного творчества соплеменников, живущих в других регионах, увеличивает возможности для параллельной оценки фольклора других народов, способствует выдвиганию татарского фольклора на рубежи общенациональных культурных и литературных ценностей, положительно влияет на углублённое изучение истории. Только духовное богатство может сохранить народ в целостности и единстве.

Необходим неустанный поиск путей сохранения национальной самобытности, особенностей языка, в том числе и фольклорного богатства. Это особенно справедливо, когда речь идёт о какой-либо области фольклора. Татары, расселившись по всему миру, представляют большую и великую нацию. Поиск фольклорных произведений устного народного творчества в районах Татарстана или же татарских сёлах за пределами республики, или же у компактно проживающих татар за пределами России, сумевших сохранить традиции и язык, – очень важная миссия. Собранные в определенном регионе

памятники фольклора во всех красках показывают жизнь татарского народа. В найденных в Азнакаевском районе образцах устного народного творчества отражается общий исторический путь, пройденный народом, общие события, общие мысли, родственные чувства-переживания. Национальный фольклор обогащает культуру, духовное наследие, демонстрирует целостность народа.

### Литература

1. Продаю сундук невесты. Записано со слов жительницы села Кук-Тяка Азнакаевского района РТ Азхабиевой Гамили Бикмуратовны (1925 г.р., уроженка села Учалли Азнакаевского района РТ) [Личный архив полевых материалов Л.Х. Мухаметзяновой]. (На татар. яз.)

2. Песня. Обряд. Записано со слов жительницы села Урманево Азнакаевского района РТ Хабибуллина Маува Габдракиповна (1933 г.р.) [Личный архив полевых материалов Л.Х. Мухаметзяновой]. (На татар. яз.)

3. Кайтарма аш. Записано со слов жительницы села Уразаево Азнакаевского района РТ Ахметзяновой Гульфийи Мухаматшаевны, 1952 г.р. (уроженка села Чубар-Абдуллово Азнакаевского района). [Личный архив полевых материалов Л.Х. Мухаметзяновой]. (На татар. яз.)

4. Присказка. Записано со слов жительницы села Ирекле Азнакаевского района РТ Ахметшиной Савили Юнусовны, 1937 г.р. [Личный архив полевых материалов Л.Х. Мухаметзяновой]. (На татар. яз.)

5. Татар халык ижаты. Экиятләр. 1 китап. Томны төз. , искәрм. эзерл. Гатина Х.Х., Ярми Х.Х. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1977. – 407 б.

6. Татар халык ижаты. Экиятләр. 2 китап. Томны төз. , искәрм. эзерл. Гатина Х.Х., Ярми Х.Х. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1978. – 447 б.

7. Татар халык ижаты. Экиятләр. 3 китап. Томны төз. , искәрм. эзерл. Гатина Х.Х., Ярми Х.Х. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1981. – 360 б.

© Мухаметзянова Л.Х., 2023

УДК 82-131

*Наева А.И.,*

*к. филол. н., ведущий методист,*

*Республиканский центр народного творчества,*

*г. Горно-Алтайск, Россия.*

### О РОЛИ ЖАНРА БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ В АЛТАЙСКОМ ЭПОСЕ

**Аннотация.** В статье кратко анализируется история изучения жанра благопожеланий в алтайской фольклористике, начиная с середины 19 века по настоящее время. Дается краткая характеристика феномена культа огня в обрядовой системе алтайского народа. Во всех обрядовых действиях ключевым является магическое слово – благопожелания, с помощью которых человек общается с божествами, духами в моменты совершения того или иного обряда. Цель статьи – изучение роли жанра благопожеланий в обрядовых сюжетных эпизодах алтайских героических сказаний. Материалом исследования явились наши исследования по календарным обрядам и издания текстов алтайских героических сказаний. Методом исследования послужили комплексное изучение всех имеющихся материалов (исследовательских, текстологических, фактов) по теме статьи, а также сравнительно-сопоставительный метод при рассмотрении благопожеланий в обрядовом фольклоре и эпических сказаниях. Научная новизна и актуальность статьи заключаются в том, что изучение сопоставлений обрядового

фольклора и эпических сказаний еще не было предметом самостоятельного исследования, и данная проблема чрезвычайно важна для получения полного представления о жанре благопожеланий. Рассматривая вопрос о месте и роли жанра благопожеланий в обрядовых текстах при комплексном подходе к основным характеристикам календарных и семейных обрядов, выясняются структура благопожеланий, их вариативность, ситуации их произношения в календарных и семейных обрядах. Для сопоставления с благопожеланиями рассмотрены эпизоды в сюжетах алтайских героических сказаний, связанные с благопожеланиями. В эпосе наблюдаются обрядовые сцены, связанные с поклонением священным местам, целебным источникам, семейные обряды – рождение героя, наречение его имени, сватовство и проведение свадебных торжеств, проводы гостей. Но, кроме них, в эпосе отражено обрядовое поклонение музыкальному инструменту – топшур, сюжетные эпизоды, когда персонажи произносят благопожелания. Сопоставления обрядовых благопожеланий с благопожеланиями в текстах эпических сказаний дополняют представления о данном жанре, указывают на аспекты их взаимопроникаемости и трансформации.

**Ключевые слова:** благопожелание, обряд, освящение огня, календарные обряды, семейно-бытовые обряды, наречение имени, посвящение герою, свадебные благопожелания, исследования, сопоставления.

### Введение

Благопожелание – один из малых жанров фольклора. Благопожелания генетически связаны с верой в магическую силу слова, с семейными и календарными обрядами, приуроченных к календарным праздникам, в нем выражалось пожелание достатка семье, здоровья, обильного урожая, приплода скоту и т. д. [Восточно-славянский..., 1993: 21]. При помощи благопожеланий человек с древнейших времен «поддерживал» контакт с божествами, духами природы, жилища, а также со своими духами-покровителями. Произнося благопожелания, человек мог упросить божеств, покровителей «услышать» его просьбу и в результате получить для себя «охранную», оберегающую силу, излечиться от болезней, преодолеть жизненные трудности.

В алтайском фольклоре, не только в обрядах, но и в других жанрах благопожелания (алкыш, алкыш сөстөр) широко представлены. По определению алтайского исследователя С. С. Каташа, алкыш – древний жанр народной поэзии, основанный на магии слова, имеющий целью путем просьбы или пожелания добиться успеха в труде, материального достатка и благополучия в жизни, удачи в мирных и ратных делах, благоденствия и здоровья как отдельного человека, так и рода, племени в целом [2, с. 44].

При одинаковых функциях тексты алтайских благопожеланий различаются в зависимости от обрядовой ситуации, но структура благопожелательных текстов одинакова. В композиции благопожеланий обычно выделяются вступительная часть, которая состоит из обращения к высшим силам, их восхваления, в основной части излагается просьба исполняющих обряд, в эпилоге благопожелания звучат сакральные слова: *Он куруй; Алас, алас; Чёёк-чёёк*. Тексты благопожеланий многоконтекстны и рассматриваются в тесной связи с конкретной обрядовой ситуацией [3, с. 45], это относится и к текстам других фольклорных жанров, в том числе, эпических произведений.

Целью исследования в данной статье является изучение роли жанра благопожеланий в обрядовых текстах в сопоставлении с обрядовыми эпизодами в отдельных текстах алтайских героических сказаний.

Материалом исследования послужили наши полевые материалы (далее – ПМ), исследования по календарным обрядам [3], а также издания текстов благопожеланий и героических сказаний [4; 5; 6; 7].

Методом исследования стало комплексное изучение всех имеющихся материалов (исследовательских, текстологических, фактов) по теме нашей статьи, а также сравнительно-сопоставительный метод при рассмотрении благопожеланий в обрядовом фольклоре и эпических сказаниях.

Научная новизна статьи заключается в том, что изучение сопоставлений обрядового фольклора и эпических сказаний еще не было предметом самостоятельного исследования. Актуальность обусловлена тем, что данная проблема чрезвычайно важна для получения полного представления о жанре благопожеланий.

Для изучения темы благопожеланий и их роли в героических сказаниях автор опирался на труды С. С. Каташа, С. С. Суразакова, Н. И. Шатиновой, К.Е. Укачиной, Н. А. Тадиной, Т.М. Садаловой и др.

#### **О специфике жанра благопожеланий в обрядах и эпосе**

Жанры, наиболее часто используемые в ходе обрядовых действий, – призывания и благопожелания, легенды, предания, мифологические рассказы, малые жанры и др., не имеют четкого определения. Жанр благопожеланий (*алкыш* или *алкыш сөстөр*) представлен наиболее ярко в алтайском календарно-обрядовом фольклоре.

Отдельные факты по алтайскому обрядовому фольклору, в том числе, благопожеланий, стали изучаться с середины XIX века тюркологами В.В. Радловым, Г.Н. Потаниным, миссионером В.И. Вербицким, которые в качестве переводчика и информатора привлекали первого алтайского писателя-просветителя М.В. Чевалкова. В этих изданиях содержатся конспективные, фрагментарные ценные сведения о бытовании обрядового фольклора у алтайских народов.

Когда в 1952 году был создан научно-исследовательский институт истории, языка и литературы в г. Горно-Алтайске, начался сбор фольклорных жанров, включая и обряды [8].

В 70-80-ые гг. XX века целенаправленными записями текстов благопожеланий, обрядовых песен занималась исследовательница алтайского фольклора К.Е. Укачина, и только с конца XX в., со снятием идеологических запретов, обряды обрели новую жизнь, вновь возродились религиозные и календарные обряды.

Алтайский обрядовый фольклор впервые был систематизирован в вузовском учебном пособии С.С. Суразакова [8]. В его работе представлена общая характеристика, проведена тематическая классификация алтайского обрядового, в том числе семейно-бытового, фольклора. С 70-ых гг. XX в. алтайскими фольклористами наряду с другими жанрами изучаются тексты благопожеланий обрядового фольклора. Так, в 1978 г. вышла работа

С.С. Каташ «Мифы, легенды Горного Алтая», посвященная мифам, легендам и благопожеланиям. По мнению автора, в благопожеланиях даны «обобщения жизненного опыта, который сочетается с примитивным объяснением окружающей природы и в какой-то степени с преодолением трудностей, вызванных стихией, болезнями» [2, с. 47].

В 90-ые гг. XX века опубликован текстологический сборник, подготовленный К.Е. Укачиной и Е.Е. Ямаевой. К.Е. Укачиной были опубликованы тексты бурханистских благопожеланий во время Чагаа-байрам [18].

Нами в 2011 году была опубликована работа, посвященная алтайским календарным обрядам, в контексте которой был представлен аспект специфики жанра благопожеланий [3].

С конца XX в. алтайскими фольклористами велась работа по подготовке отдельного тома серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» СО РАН, посвященного алтайскому обрядовому фольклору, но том еще не сдан. Материалы по обрядовому фольклору в традиционной культуре алтайцев были опубликованы в коллективной монографии Научно-исследовательским институтом им. С.С. Суразакова в 2019 году [19].

Вышеуказанные исследования способствовали выявлению роли благопожеланий в обрядовом фольклоре в сопоставлении с эпическими текстами. По своей структуре благопожелания состоят из: 1) вступления (обращение к верховным божествам и духам с восхвалениями), 2) второй части, излагающей мольбу людей, и 3) заключения, завершающегося магическо-ритуальными словами: *Он куруй; Алас, алас; Чёёк-чёёк*.

Следует сказать, что большинство алтайских обрядов начинаются именно с ритуального освящения огня. В комплексе обрядового почитания огня важную составную часть представляют благопожелания, которые историко-генетически связаны с обрядовым действием и верой в магическую силу слова. Так, во всех календарных и семейных обрядах сначала проходит обряд освящения огня, с поклонения семейным покровителям – *жайаачы*. Текст благопожелания огню во многом вариативен, но основной лейтмотив сохранен в подобном звучании:

Например:

1. Тридцатиглавая моя Мать-огонь,  
С древности почитаемая моя Мать-огонь.

Кайрако-он [*обращение верховному божеству* – А.Н.], преклоняю голову!

С чистым пламенем почитаемая моя мать,  
Кайрако-он, преклоняю голову!

Присев, помолился,

А затем совершил поклоны.

Кайрако-он, преклоняю голову! [ПМ].

2. Вселенную освещающая

О тридцати головах мать-огонь!  
Всю землю освещающая,  
Огнем-пламенем варящая,  
Огонь-пламень бог мой!  
Золу, мягкую, как толокно,  
Под себя подстелившая,  
Каменным очагом подпоясавшаяся,  
Бронзовой шапкой своей накрывшаяся,  
Со светом солнца мать-огонь!.

То есть, тексты молитвенных благопожеланий, произносимые во время проведения этих обрядовых праздников, могут варьироваться, но в их основе остается общим восхваление огня.

О мифической персонификации огня свидетельствует благопожелание, зафиксированное в начале XX века исследователем А.В. Анохиным:

Отцом высеченный пламенный огонь,  
Матерью водруженный каменный очаг.  
Серый дым трижды перевившийся,  
Ясности-Хану воскурившийся,  
Горячий, высеченный пламенный огонь мой,  
Обвейся вокруг вселенной!  
От белого Яика Алтай пусть просит решения.  
От солнца и месяца пусть достанется милость!

Как мы отмечали выше, обряд освящения огня, являясь одним из наиболее архаичных обрядов в алтайской фольклорной и обрядовой традиции, в то же время является составной частью многих других обрядов.

Благопожелания произносились при ритуальном поклонении священным горам и во время посещения священных источников – аржан.

Не менее важную роль обрядовые благопожелания исполняли в семейно-обрядовых действиях, начиная от рождения ребенка, и во время праздника, связанного с наречением его именем, первыми его шагами, свадебным ритуалом и т. д. Из них наиболее важными обрядами мы обозначаем: рождение ребенка, наречение его именем и свадебный обряд.

У алтайцев рождение ребенка также, как и предыдущие обряды, тесно связано с мировоззренческими представлениями народа, потому что *кут* (зародыш) ребенка родителям даруется мифологическими божествами (Кудай, Умай-эне, Жайаачы, Байана), то есть ребенок переходит из мифологического мира в реальный мир людского общества. Считается, что *кут* ребенка в семью приходит через очаг, в связи с этим забеременевшую женщину называют «эки башту кижы» («человек с двумя головами»), как некое мистическое лицо. Ее называют, употребляя разные формы эвфемизмов: «барлу кижы» («человек, у коУ алтайцев рождение ребенка также, как и предыдущие обряды, тесно связано с мировоззренческими представлениями народа, потому что *кут* (зародыш) ребенка родителям даруется мифологическими божествами (Кудай, Умай-эне, Жайаачы, Байана), то есть ребенок переходит из мифологического мира в реальный мир



людовского общества. Считается, что *кут* ребенка в семью приходит через очаг, в связи с этим забеременевшую женщину называют «эки башту кижн» («человек с двумя головами»), как некое мистическое лицо. Ее называют, употребляя разные формы эвфемизмов: «барлу кижн» («человек, у которого что-то есть»), *кӧчӧлӱ кижн* («человек, в котором есть зерно»), «тӱӱнчектӱ келин» («молодая женщина с узелком»), при этом беременная женщина соблюдает ряд строгих запретов, чтобы не навредить появлению на свет ребенка: «Беременная женщина должна себя блюсти: не ходить с непокрытой головой, не ходить в ущербную луну куда-либо, не ходить с открытым животом, чтобы не было сглаза, надо что-нибудь носить на себе в качестве оберега, например, серьги, каури, булавку и др.; не ругаться, не ссориться, ходить в людных местах в одежде с подолом, не ходить на похороны и т. д.» [ПМ].

В обряде, посвященном рождению ребенка, важную роль играет этап, когда его укладывают в колыбель. Через колыбель новорожденного посвящают жизни, в которую он пришел. Перед тем, как уложить ребенка в колыбель, сначала туда кладут щенка, чтобы уберечь ребенка от сглаза. На колыбель вешаются атрибуты охранно-оберегающего значения, символы Умай-эне, богини материнства, детства: имитация лука со стрелами, каури, перламутровые пуговицы, когти хищных зверей и др. Колыбель освящается можжевельником, произносятся благопожелания. Женщину, принявшую роды и отделившую пуповины матери и ребенка, называют «матерью пуповины» («кин эне»), ее одаривают. Так, во время обряда укладывания ребенка на седьмой день его рождения в колыбель, окуривая колыбель и вешая ленточку с бусинками, кин эне произносит благопожелание огню в очаге, который во многом перекликается с текстами, которые произносят очагу во время проведения календарных обрядов:

Алас, алас! Тридцатоголовая огонь-мать,  
Сорокоголовая девица-мать,  
Варящая все сырое,  
Оттаивающая все мерзлое,  
Кружась спустись и будь отцом!  
Спустись, покрой и будь матерью!  
Смывшая грязь в озерной воде,  
Обрезавшая пуповину белой щепкой,  
Имеющая питье в озере,  
Имеющая игрища на Сурун-горе,  
С гребневидными волосами Май-эне,  
Среди сорока девиц,  
Чистая дева Май-эне,  
Спустившаяся, опираясь на жертвенную развилину,  
Спустившаяся, держа золотой лук,  
Имеющая гребневидную голову Май-эне.  
Не показывай ростки (детей)!  
В узкую пазуху положи!

В узкую полу зажди!  
Под правую подмышку положи!  
Правой грудью питай!.

Но в благопожелании огню при рождении ребенка добавляется текст, посвященный божественной покровительнице детей, приводящей ребенка в мир людей – Май-эне (Умай-эне).

О наречении имени В.И. Вербницкий писал: "Имя новорожденному дает глава семейства, большей частью одинаковое с именем того, кто первым войдет в юрту после разрешения от бремени". Наречение именем ребенка означало сакральный обряд перехода (по А. ван Геннепу) [22] или перерождения небесной души в человеческом воплощении. Именно, когда ребенок получал свое имя, он приобщался к человеческому обществу. Считается, что за проведением этого обряда следят божества и духи, в эпосе даже сами духи вызываются стать теми, кто даст имя будущему герою [23, с. 212].

Человек, который вызвался назвать имя ребенка, трижды шепчет ему на ухо, затем сообщает родителям. Обычно такой человек должен быть в обществе почитаемым человеком из старейшин, дядей по линии матери. Его начинают угощать, наряду с *киндик эне*, одаривают подарками [ПМ].

Но наибольшее количество обрядовых благопожеланий встречается в свадебном обряде. Свадьба – это один из самых ярких праздников в жизни человека, посвященный и важному событию – вступлению в брак. Свадьба у каждого народа отчетливо делится на части, составляющие единое драматическое действие, в котором роль каждого участника до мельчайших деталей регламентирована исконными, веками установленными обычаями. Совершение обрядовых действий, насыщенных магической символикой, подчинено одной цели – обеспечить благополучие в жизни новобрачных. В то же время свадьба – это не только личный акт вступления в брак, а свидетельство приобщения человека к полноценному процессу развития общества. Все этапы алтайского свадебного обряда связаны между собой обязательным циклом благопожеланий и народных свадебных песен.

Описание общей схемы алтайского свадебного церемониала позволяет выявить четыре его периода, соблюдение которых необходимо: сватовство, предсвадебная подготовка, свадьба и послесвадебный этап. В то же время внутри этих этапов имеются свои микро-обряды. Таким образом, алтайская свадьба представляет собой полисемантическую форму обрядности оформления закрепления семейных уз молодыми. Как отмечает один из исследователей алтайской свадьбы Н.А. Тадина: «в структуре свадебной обрядности объединены различные компоненты материальной культуры, несущие знаковую нагрузку. Освещение их состава, форм и функций определяет не только стабильность или подвижность традиций, но и выявляет смысл, характер и особенности их использования в свадебном обряде. Свадьба представляет и духовную культуру народа: различные жанры устного народного творчества сопровождают народный обряд

бракосочетания, совершаемые обрядовые действия насыщены магической символикой».

Интересный факт, трансформированный в современном свадебном обряде, – встреча невесты в доме жениха, был зафиксирован в XIX веке В. В. Радловым: «При отъезде родители благословляют невесту и дают ей наставление, как жить на чужбине. Войдя в юрту свекра, невеста кладет пред очагом земной поклон. Тогда свекор или какой-либо другой родственник со стороны жениха обращает к невесте такое благословение:

Да остановится на тебе взгляд бога!  
Да коснутся тебя благословения стариков!  
Да остановится взгляд высокого бога!  
Да дойдут до тебя благословения  
самых почетных людей!  
Да будет твое жилище богато золою!  
Да вырастет у тебя потомство  
Многочисленной, чем стада овец и ягнят!  
Да вырастет у тебя множество детей,  
Многочисленной, чем выводок глухарей!  
Пусть их будет больше, чем ивовых кустов,  
Больше, чем всходов на поле!...  
Пусть вечно длятся дни твоей жизни!  
Да сможешь ты взять там, где нечего брать!  
Да сможешь ты держать там, где уже  
ничего нельзя держать!  
Да будет треножник твой всегда крепок,  
как из камня,  
Пусть золы у тебя будет целая куча!  
Чтоб пришлось тебе готовить много пиров!  
Чтоб жила ты сотню, сотню лет!».

В благопожелании подчеркивается главная роль снохи – хранительницы очага, продолжательницы рода. От ее мудрости, плодовитости, здоровья зависело будущее семьи.

Если обратиться к материалу эпических произведений, обычно в начале текста встречаются восхваляющие призывы – благопожелания, посвященные музыкальному струнному инструменту – топшуру, игра на котором помогает сопровождать исполнение текста сказаний:

Из основания кедра  
Ладно сделанный, мой топшур.  
Из хвоста сокровенного коня  
С вытянутыми струнами  
С перебирающим голосом мой топшур...  
...Прошедшее пробуждая,  
Что ближе нам было, расскажи.  
Прошное буду вспоминать,  
Про настоящее расскажи [4, с. 63].

Как считает исследователь Т.М. Садалова: «... исполнение сказания в своем архаическом предназначении – это тоже ритуально-магическое действие в более широком масштабе, сам текст сказания своим содержанием полностью входит в комплекс данного ритуализованного действия» [12, с. 32]. Поэтому благопожелание топшуру в начале текста способствует переходу сказывания эпического текста в обрядовый акт.

Герой эпоса обычно рождается от мифических объектов, которых он называет своими родителями. Так, батыр Янгар считает своим отцом гору, а матерью море, постоянно молится им, и его молитва напоминает молитвенные благопожелания в обрядах священным горам:

Матерью называемое мое белое море,  
Отцом называемая Эбрес моя тайга...  
... Дремучие мои священные горы,  
С белой рыбой текущие реки,  
Водопой моего белого священного скота.  
Целебные источники,  
Народу моему даровавшие благодать.  
О-о, Юч-Курбустан - мой бог,  
Вечно я молюсь,  
Матерью называемому белому морю,  
Навеки вечные я молюсь.  
Отцом называемой моей белой тайге Эбрес  
Шесть поколений я молюсь.  
С можжевельным запахом у моего Алтая  
Благопожелание – благодать я пришел просить [4, с.63-64].

Эпические герои часто после побед над врагами совершают омовение в целебных источниках Алтай, таким образом совершая обрядовое очищение своего тела и души, после чего они могут возвращаться в родные края. Этот акт очищения перекликается с обрядовыми действиями, совершаемыми людьми при посещении целебных источников, но в эпосе они только упоминаются, хотя в тексте не описываются полностью.

Наиболее часто в эпосе встречается сюжетный эпизод, связанный с наречением имени героя. В эпосе имя герою дает кто-либо из толпы, чаще это старики, независимо, женщина или мужчина: «Старуха, скорее всего, входит в круг «знающих», «ведающих» людей, хотя зачастую многие родовые духи персонифицируются в облике старух, стариков и т.д. То есть, имя героя как бы спускается по ступеньке: от божества Уч Курбустана к духу Алтая, от него к родовому духу или передатчику в лице «ведающего человека» – бедной старухи» [23, с. 212]. Наречение именем героя описывается в сказании «Ай – Каан» следующим образом:

Один ребенок появился, сын родился.  
Той стал проводить,  
Кобылиц закололи  
Лучших (людей созвали),  
Народ свой, знать свою собрали.

«Единственного сына имя назовите», – (каан) сказал.

Ни один человек не нашелся назвать.

Одна безродная старуха

«Пусть имя твоего сына Ай-Каан!» – сказала.

«Согласны ли», – спросил (каан),

«Согласны», – сказали знать и народ.

Старухе за то, что имя дала,

(Каан) старик ее в шелковое одеяние одел,

С одним жеребцом косяк коней дал.

Тот самый мальчик по имени Ай-Каан

У отца алкыш попросил,

У матери алкыш попросил [5, с. 131].

В тексте просто упоминается, что юный герой попросил благословения, но сам текст благопожелания не приводится.

Уже нареченный именем герой зачастую вырастает в одночасье, получает богатырский статус, коня, одежду, боевое снаряжение. Таким образом, получение имени от лица духов свидетельствует об обряде инициации. При самом обряде наречения имени также могут в адрес будущего героя произноситься благопожелания, например, такого содержания:

Пусть дорогу твоего коня конь не пересекает,

Пусть щекастый тебя не оговаривает,

Пусть будет мужчиной, которого плечистый не хватает,

Пусть самого дорогу мужчина не пересекает,

Мучаясь погибнуть у тебя души нет,

Краснея течь, у тебя крови нет [5, с. 132].

Обрядность в тексте соблюдается, но в ускоренном временном отношении: стремительное взросление героя; нет сцен описания обрядов, посвященных разным этапам его становления, поэтому благопожелания произносятся, в основном, при его рождении и наречении именем.

В большинстве эпических текстов встречаются подробные описания свадьбы героя при помощи следующих поэтических формул:

Валят (коней) с гривами, как у верблюдов-самцов,

Колют (коней) с подбрюшным салом, как (белое) облако,

Свежуют баранов с дошедшими курдюкаами.

Мяса с гору рубят,

Араки море собирают.

Чтобы на шестьдесят лет свадьбу устроить,

Чтобы семьдесят лет веселиться [7, с. 537].

В эпосе так описывается подготовка к свадьбе. Затем констатируется конец свадьбы:

У тощих собах

Хвосты торчком поднялись – так зажирели,

У слуг, людей неимущих,

Ушей не стало видно – так (они) поправились [7, с. 539].

Как видно из примеров, произношение свадебных благословений в эпосе почти не дается, только подразумевается.

Благопожелания в эпосе по своему содержанию перекликаются с обрядовыми, хотя наблюдаются определенные нюансы, так как в эпосе сама обрядовая ситуация не детализируется. В то же время в эпических произведениях встречаются сюжетные эпизоды, характерные только для эпоса и конкретного сюжета того или иного текста. Например, герой, его богатырские подвиги во всех эпических текстах тесно связаны с образом его коня, поэтому братская дружба коня и его хозяина также относится к важной теме содержания эпоса. Так, например, в эпосе «Янгар» часто встречаются фрагменты благословения героями своих богатырских коней, так, Боды хан после окончательной победы над врагами подземного мира, благодарит и благословляет своего боевого коня:

Днем – мои крылья,  
Ночью – мой друг,  
Когда живой – мой попутчик,  
Когда умру – мой провожатый в иной мир,  
Из целебного аржана выпей,  
Белой травы наешься [4, с. 61].

В сказаниях есть интересные эпизоды, когда герой проникает в подземный мир и одаривает препятствия на пути к стойбищу подземного владыки – Эрлику. В качестве препятствий могут быть: непроходимая чаща кустарников, верблюды, вороны и т. д. Например, «когда он (герой – А. Н.) дальше поехал, то наступила серая мгла. Еще дальше поехал, встретила непроходимая чаща кустарников, где даже змее не проползти.

– Батаа, если бы я не торопился, то наломал бы, чтобы детям увезти, – сказал он, когда так сказал, кустарники надвое расступились.

– То, что хотите взять, берите, что хотите есть, ешьте. Языкастым не дай себя оскорбить, плечистым не дай до себя дотронуться. Пусть твой путь счастливым будет, – так благословили они его. Все дальше едет, перед ним растянулось ядовито-желтое море. – Батаа, если бы я не торопился, то коня бы напоил, – когда так сказал, то оно на два разделилось. – Языкастому не дай себя оскорбить, плечистому не дай до себя дотронуться. Пусть твой путь счастливым будет, вернись снова на свой алтай, – так благословило оно его...».

То есть, эти фрагменты демонстрируют, как герой эпоса врагов превращает при помощи подарков и хороших слов в своих сторонников, те в свою очередь, благодарят и произносят ему благопожелания.

В финальных сценах герой возносится на небо, чтобы остаться вечным покровителем и защитником своего народа. Так, в известном сказании про деву-богатыршу «Очы-Бала» героиня не говорит благопожелания, сказитель А.Г. Калкин сам обозначает ее божественный статус «хранительницы» своего народа:

Очи-Бала сама  
На третий день новолуния

К небу направилась.  
Пять дней ехала –  
Неба достигнув, на нем показалась...  
...Конь Очи-Дьерен  
Вечерней звездой будет казаться,  
Очи-Бала на небе  
Луной восьмого дня будет казаться... [7, с. 292–293].

Но в отдельных текстах встречаются благопожелания, когда герой перед восхождением на небо благословляет свой народ такими словами:

На лунно-солнечном Алтае  
В мире и спокойствии живите,  
Детей вскармливая,  
Счастье обретая, живите – сказал [6, с. 746].

Жанр благопожеланий в эпосе адаптируется двумя путями, то есть, он также может в отдельных случаях бытовать, как и в обрядовом фольклоре, в другом случае, в эпосе встречаются сюжетные сцены, в которых благопожелания предстают в сокращенном виде, их обрядовое содержание подразумевается по контексту.

Таким образом, нами рассмотрена роль жанра алтайских благопожеланий в обрядовом фольклоре в сопоставлении с эпическими текстами.

Изучение алтайского обрядового фольклора начиналась с середины 19 века и ведется по настоящее время, но оно велось из-за разных исторических перипетий на разном уровне. Так как проведение обрядов в разные годы то затухало, то снова возрождалось, тоже самое относилось и к жанру благопожеланий, который являлось неотъемлемой частью обрядового процесса.

Основным кодом всех календарных и семейных обрядов является почитание огня, в котором произношение текстов благопожеланий – обязательная часть действия. Нами в статье обращено внимание на структуру текста благопожеланий и обрядовую ситуацию.

С обрядовыми действиями в героических сказаниях перекликаются благословение героями родовых гор, целебных источников, наречение имени героя, свадебный ритуал (сватовство, свадьба, провожание гостей со свадьбы). Но в большинстве текстов сам обряд не описывается полностью, а выступает контекстом, как бы идет отсылка на параллельно бытующий живой обряд. Такое отражение обряда с благопожеланиями в эпосе свидетельствует о том, что он не является этнографизмом, объясняющим утерянное явление.

В то же время в алтайских героических сказаниях есть вступительная часть, посвященная музыкальному инструменту – топшуру, игра на котором сопровождает исполнение текста. Текст благопожелания инструменту демонстрирует об обрядовом содержании сказывания самого текста эпоса.

Отличительные моменты обрядовых благопожеланий и вставок с благопожеланиями в алтайских эпических произведениях встречаются в

сценах благословения богатырскому коню, благопожелания герою, вознесшего на небо, что указывает на собственно эпические тексты благопожеланий.

В целом, тема сравнительного анализа обрядовых благопожеланий и их присутствие в эпических текстах требует в дальнейшем своего продолжения на материале изученных текстов всего репертуара алтайских сказаний.

### Литература

1. Восточно-славянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии / К. П. Кабашников (отв. ред.). – Минск: Наука и техника, 1993. – 478 с.
2. Каташ С. С. Алкыш сос (благопожелание) – древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения. – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1979. – Вып. 1. – С. 63–76.
3. Наева А. И. Алтайский обрядовый фольклор: специфика жанра. – Барнаул: ОО Арктика, 2011. – 120 с.
4. Янгар. Алтайский героический эпос. Т. 3 / сказитель Н.К. Ялатов. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2004. – 351 с. (На алтайском яз.)
5. Алтай баатырлар. Т.1. / сост., З.С. Казагачева, А. А. Конунов, Т. К. Шутина. – Горно-Алтайск; НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова. – 688 с. (На алт. и рус. яз.)
6. Алтай баатырлар. Т.3 /сост. М.А. Демчинова, З.С. Казагачева, А. А. Конунов, К. В. Яданова. – Горно-Алтайск; НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. – 976 с. (На алт. и рус. яз.)
7. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын / В. М. Гацак. – Новосибирск : Наука, Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 663 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 15). (На алтайском и рус. яз.)
8. Суразаков С. С. Алтай фольклор (на алт. яз.). – Горно-Алтайск: Горно-Алтайской кн. изд-во, 1975.

©Наева А.И., 2023



## РОЛЬ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ЛАКАЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА

**Аннотация.** В данной статье подробно рассматриваются эпосы, занимающие прочное место в устном народном творчестве народа лакайцев, воспевающие певцы, т.е. саки, и представители школы саки. Подчеркивается, что ученики, изучающие эпосовоспевание, должны знать тексты наизусть, а также исполнять в присутствии своего учителя, т.е. саки. Также обсуждаются вопросы саки и эпосов в их репертуаре, место саки среди народа. Наряду с саки-мужчинами, подробно описан репертуар саки-женщин.

**Abstract.** This article discusses in detail the epics that occupy a strong place in the oral folk art of the Lakay people, their singers, i.e. saki, and representatives of the saki school. It is emphasized that students studying epic chanting should know by heart, as well as perform in the presence of their teacher, i.e. saki. Also discussed are the issues of saki and epics in their repertoire, the place of saki among the people. Along with male saki, the repertoire of female saki is described in detail.

**Ключевые слова:** лакайцы, саки, эпические школы, Таджикистан, эпосы, тюркоязычные народы, Гёроглы, Алпомыш

**Key words:** Lakays, Saki, epic schools, Tajikistan, epics, Turkic-speaking peoples, Gyorogly, Alpomysh

Эпосы составляют значительную часть фольклора лакайцев, которые воспеваются исполнителями саки и передаются из поколения в поколение. Ответственность за передачу эпоса будущему поколению в основном лежала на саки. Одним из важных условий игры на домбре было выучить наизусть десятки эпосов, обладать уникальным навыком игры на домбре и иметь звонкий голос. Мастер не брал своего будущего ученика в подмастерья, когда не видел эти способности у ученика на предварительном экзамене. В среднем период ученичества длился от шести до десяти лет. Наставник продлевал период обучения до тех пор, пока у ученика не формировались и не развивались все необходимые качества, которые он хотел увидеть в своем ученике. Увидев сформированные качества, наставник совершал церемонию завязывания пояса на талии ученика, которой называется – бельбевбайлав. Бельбевбайлав – официальная церемония, проводимая в присутствии родственников подмастерья и старейшин после того, как ученик выучил наизусть все эпосы, находящиеся в репертуаре наставника и освоил профессию саки. Эта официальная церемония обычно проводилась в доме родителей ученика, и мать пришивала цветочный пояс на поясе сына с добрыми намерениями со времени его ученичества. Когда сын проходил стадию ученичества и начинал формироваться как саки, его отец забивал барана или быка и устраивал пиршество. С разрешения наставника ученик демонстрировал свои знания и умения участникам церемонии. Так участники оценивали работу наставника и ученика. Даже сейчас лакайцы северного Афганистана захлеб рассказывают о том, что Имам саки, когда ему было

семь-восемь лет, услышал произнесенные им лирические четверостишие, накрыл его кундальной туникой и связал талию.

Ученик, не подпоясанный мастером, не имел права воспевать эпосы и четверостишие на свадьбах, пиршествах и больших собраниях. С третьего года ученичества ученика наставник водил на свадьбы и пиршества, куда обычно его приглашают, чтобы сформировать и развить в своем ученике все его качества и особенности, познать секреты поведения в кружках. Обычно, пиршества с участием саки длились одну или несколько ночей. В условиях, когда учитель уставал, ученик продолжал вместо учителя, подхватывая с того места, где остановился учитель, и учитель, отдохнув немного, продолжал с остальной части эпоса, когда уставал ученик. Когда наставник устает, он уходит в другую комнату, отдыхает два-три часа, а по возвращению перед началом воспевания спрашивает у участников, как у его ученика воспевание, игра на домбре и голос. Конечно, не все из тех, кто претендует на звание саки, имеют возможность познавать тайны саки в течение шести-десяти лет в доме своего учителя. Некоторые из них (претендующих) самостоятельно имитировали некоторые навыки саки у себя дома, изучали пути и направления саки и периодически ходили к знакомому им учителю сдавать экзамены. Когда все данные, характерные для саки, идеально формировались, тогда учитель повязывал таким ученикам пояс на талии и давал им благословение. Таким образом, школы саки создавались и продолжали развиваться. На свадьбах и вечеринках, где присутствовал учитель, существовало строгое правило для молодых саки – его ученики, проявляя уважение к наставнику, не брали домбра в руки без разрешения учителя. Только когда учитель уставал, он предлагал своему ученику практиковаться, учитель давал разрешение играть.

Тюркоязычные народы, проживающие в центральном и южном Таджикистане, в основном воспевали эпосы из цикла Гёроглы, в том числе Алпомыш, Юсуф и Ахмад, Гулмирза, Бедил и Шодмон, Коктемир, Ойпарча, Алланазарбек, Ойкелин, Тахир и Зухра, Юсуф и Зулайхо, Ашик Гариб и Шахсанем, Язи калъ, Алчинбек, Хонойим были широко распространены, и все ученики, желающие стать саки, должны были в совершенстве знать вышеперечисленные эпосы. Среди эпосов популярен в народе эпос о Язи Кале, который с любовью поется на свадьбах, зрелищах, церемониях и торжествах, а также на трудовых церемониях, поднимая дух народа.

Знаменитых саки приглашали к бекам и эмирам, чтобы воспевать эпосы. По приглашению Бухарского эмира Кундузсаки несколько раз ездил в Бухару и воспевал Гёроглы. В присутствии эмиров он умолял и призывал чиновников проявлять милосердие к народу, быть опорой народу без угнетения. Научные источники подтверждают вышеперечисленные выражения. В конкурсе, организованном Бальджуванский беком, побеждал и получал призы, читая эпосы в течение недели [Архив, Фонд IV. 0429; 1454; 1803].

Большое значение в народе имели также эпосы Юсуф и Ахмад и цикл Алпамиш. Старейшины до сих пор помнят, что Бозорсаки Шеров с азартом

воспевал эпос Юсуф и Ахмад. Эпос Алпамыш также занимает важное место в фольклоре лакайцев и впервые записан в 1948-1949 годах Б. Х. Кармышевой из Толасоки Хайбатова. Эпосы о Бедиле, Шодмоне и Гульмирзе также были воспеты с любовью. Кроме них, эпосы Коктемир, Айпарча, Айкелин, Алланазарбек входят в число эпосов, востребованных публикой на свадьбах и торжествах. Так как лакайцы раньше были скотоводами, то большинство сюжетов эпосов происходят в горах и холмах, характеры и герои прямо или косвенно связаны со скотоводством. Скотоводство и домашние животные также являются составной частью эпосов.

Согласно научным источникам, лакайские саки в среднем знали наизусть 35–45 эпосов [Архив, Фонд IV. 1627-1631]. Их приглашали на свадьбы, торжества и церемонии, а во время свадеб готовили несколько юрт для гостей. После вечеринок саки играл на домбре и, убедившись, что полностью привлек внимание собравшихся, начинал исполнять эпосы. Состоятельные люди приглашали много гостей, строили или организовывали десятки больших юрт, и в каждой юрте угощали особыми блюдами. Если в аул пришел известный саки, наряду с мужчинами, женщины тоже собирались и слушали воспевание саки. В таких случаях старухи садились ближе к кругу, а молодые женщины и девушки – дальше сзади, наполовину закрыв лицо. После службы саки давали овцу, телёнка, лошадь или пшеницу в зависимости от их службы и умения. Во всех случаях саки провожали домой с подарками. Некоторые саки раздавали подаренные на свадьбе вещи старейшинам и беднякам и получали благословения [Архив, Фонд IV. 1627-1631]. Иногда, когда из дальнего пути на свадьбу приезжал знаменитый саки, сановники аула приглашали саки по очереди на несколько дней к себе, саки днем отдыхал, а ночью когда собирались сельчане, играя на домбре воспевал. По мнению исследователей, любовь к положительным героям эпоса и ненависть к отрицательным героям занимают прочное место в сердцах как мужчин, так и женщин. Иногда во время трудовых обрядов, в зимние дни, в процессе вышивания женщины и девушки рассказывают о Гёроглы, Авазхане, Юнуспари, Нурханбеке, Гулиноре, Алмаай, Узуккозе, поддерживая или отрицая друг друга, с таким азартом, что окружающие в шутку говорили рассказику: «Ты так рассказываешь, как будто в этих процессах ты сам лично присутствовал».

В изучении культурного наследия лакайской народности особую роль играет фольклор. Народные надежды, мечты, вера в будущее нашли отражение в фольклорных образцах. В частности, через искусство саки, имеющее свои исторические корни национальной культуры, нести в народ образцы народного творчества, плести в честь храбрых сынов, а также воспевать эпосы и лирико-эпические для тюркоязычных народов произведения цикла Алпамыш и Гёроглы, доносящие до народа музыкальную привлекательность, передавались от предков в поколения как этнокультурная традиция. Фольклористы и музыковеды признали, что лакайская школа эпоса в недавнем прошлом занимала одно из ведущих мест среди узбекских эпосов.

В конце девятнадцатого и начале двадцатого веков среди лакайцев существовал ряд школ саки. Основателями лакайской школы саки можно назвать Кундузсаки и Хайбатсаки.

Кундузсаки родился в 1840–1841 гг. и умер в 1910 г. на территории, относящейся к Бальджуванскому бекству Восточной Бухары. Он жил в селении Дастори Кази Кызылмазарского уезда и воспитал десятки учеников воспевавших Гёроглы. Он знал наизусть шестьдесят четыре эпосов цикла «Гёроглы», в том числе: «Рождение Гёроглы»; «Гёроглы пошел в Грузию и привел Аваз-хана»; «Пребывание Гёроглы в доме Холматхана»; «Прогулка Юнуспари в сад Эрам»; "Заявление садовода на Гёроглы"; «Претензия Ахмеда к Гёроглы»; «Приезд двух послов к Гёроглы»; «Идет Аваз и приводит русалку»; «Коктемирский купец дает лекарство Авазхану»; «Вид на руку из аврага»; «Приезд Туркбаче, сына Тюрк-хана, в Чамбиль»; «Война Гёроглы с Райхонарабом»; «Отъезд Авазхана из Чамбиля в родной Дагестан»; «Дочери Гёроглы по имени Санам и Гавхар», «Прогулку Юнуспари в Боги Эрам», «Женитьба Гёроглы», «Коктемир», «Авазхан и Каракоз», «Путешествие Аваз на озеро Гирдоб», «Гулайимпари», «Нурали» и еще десятки в совершенстве знал эпосы и сотни народных песен и умело их исполнял. Как основатель школы Кундузсаки, обучал около двадцати учеников. Его первыми учениками были Хайбатсаки, Атамуратсаки и Бегмансаки. В Джорубкуле Хайбатсаки создал специальную школу и воспитал ряд учеников. Учителем Кундузсаки – знаменитый Атамуратсаки из Даханакийика – деятельность которого приходится второй половине 19-го и начале 20-го веков, что способствовало появлению среди населения так много людей по имени Атамурат. Согласно источникам, весть о легендарном мастерстве Кундузсаки дошло до Бухарского эмира, и каждый раз он приглашал саки в Бухару, где тот несколько дней воспевал Гёроглы. Хотя и эмир несколько раз просил саки остаться в Бухаре, саки извинялся и возвращался на родину. По другим данным, бек Бальджувана пригласил Кундузсаки в свою резиденцию и приказал его соревноваться со своим саки по имени Шукурмаст. В соревновании с Шукурмаст, воспевая в течение семи дней, Кундузсаки выиграл. Бек Балджувана тогда вознаградил его деньгами и золотом, и подарил семь лошадей. Хотя Кундузсаки занимал высокое положение перед эмиром и беками, он всегда был среди народа и служил народу на свадьбах и походах. В кружке, где он участвовал, собралось более сотни человек, и это вдохновляло его на беседы и песнопение. Помимо общительности, собравшимся он давал рекомендации и дельные советы по решению проблем. Кундузсаки с детства выбирал своих учеников по их способностям. После того, как ученик запоминал рассказ и выучивал дастан, он сдавал экзамен. После завершения ученичества ученика или более сложного процесса ученичества саки резал скот и устраивал пиры за свой счет. Среди известных учеников Кундузсаки: Астанакулсаки – сын знаменитого Кундузсаки, жил в селе Дастори Кази Кызылмазара и умер в возрасте восьмидесяти лет. Он знал наизусть много дастанов и стихи от своего отца. Мустафакулсаки родился в 1888 году в селении Дастори Кази

Кызылмазарского района и, как сын знаменитого Кундузсаки, знал наизусть все дастаны Гёроглинского цикла, а также многие другие дастаны и стих.

Атамуратсаки был учителем Кызылбайсаки и его брата Атамурата, и прежде всего Атамуратсаки был учеником знаменитого Кундузсаки. Он полностью знал семьдесят два дастана эпоса Гёроглы. Его ученики знали в среднем сорок дастанов.

Хайбатсаки родился в 1846 году в селе Джорубкул, относящемся к Бальджуванскому бекству Восточной Бухары (ныне Хатлонская область, Кулябский район Республики Таджикистан). Он умер в Жорубколе в 1906 году в возрасте шестидесяти лет. У саки было несколько учеников, а его сын Толасаки и Уласаки умело освоили профессию отца. Особенно Толасаки прославился в регионе как крупный знаток дастанов Гёроглинского цикла.

Хайбатсаки, кроме того, что знал наизусть множество дастанов и песен и по-разному играл на домбре, обладал еще и звучным голосом, и в процессе декламации дастанов полностью пленял публику, то заставляя смеяться, то плакать.

Будучи учеником знаменитого Кундузсаки в репертуаре Хайбатсаки, был «Рождение Гёроглы» из эпосов цикла Гёроглы. Характерных для традиционной школы саки: «Гёроглы пошел в Грузию и привел Аваз-хана»; «Претензия Ахмеда к Гёроглы»; «Приезд двух послов в Гёроглы»; «Идет Аваз и приводит русалку»; «Коктемирский купец дает лекарство Авазхану»; «Война Гёрогулы с Райхонарабом»; «Отъезд Авазхана из Чамбиля в родной Дагестан»; «Дочери Гёроглы по имени Санам и Гавхар», «Избрание Юнуспари в Боги Эрам», «Женитьба Гёроглы», «Коктемир», «Авазхан и Каракоз», «Поход Аваз на озеро Гирдоб», «Гулымпари», «Нурали» и многие другие исполняли дастаны и народные песни и создали уникальную школу.

Среди его учеников: Толасаки Хайбатов – сын знаменитого Хайбатсаки, родился в 1886 году в Джорубкуле. Когда его отец умер, Толасаки было двадцать лет, и он заботился о всей семье. Став большим саки, Толасаки обучил более пятнадцати учеников и рассказал былины из цикла Гёроглы. В частности, «Рождение Гёроглы»; «Гёроглы пошел в Грузию и привели Аваз-хана»; «Пребывание Гёроглы в доме Холматхана»; «Прогулка Юнуспари в сад Эрам»; "Прошение садовода Гёроглы"; «Претензия Ахмеда к Гёроглы»; «Приезд двух послов в Гёроглы»; «Идет Аваз и приводит русалку»; «Коктемирский купец дает лекарство Авазхану»; «Вид на руку из аврага»; «Приезд Туркбаче, сына Тюрк-хана, в Чамбиль»; «Война Гёрогулы с Райхонарабом»; «Отъезд Авазхана из Чамбиля в родной Дагестан»; «Дочери Гёроглы, именуемые Санам и Гавхар» и другие былины были воспеты с большим мастерством, и только эпос «Прогулка Юнуспари в Боги Эрам» от Толасаки был полностью записан исследователями. Толасаки умер в Жорубкуле в 1968 году.

Уласаки Хайбатов родился в Жорубколе около 1890 года в семье знаменитого Хайбатсаки. Проведя пять лет в подмастерьях у отца, когда его отец умирает, тогда он узнает секреты саки от своего брата – Толасаки, и начинает карьеру самостоятельно с 21–22 лет. Уласаки выучил наизусть

двадцать дастанов из цикла Гёроглы, в том числе: «Отъезд Авазхана из страны Чамбиль»; «Исчезновение Гёроглы на горе Султуз»; «Каландар ведет лошадь на рынок Чамбиль»; Он мастерски исполнил дастаны «Коктемир и Алпомыш».

У Лакайцев также были женщины-саки, которые играли на домбре и пели эпосы и стихи среди женщин. Самая известная из них – Икбал Хайбатова, родившаяся в 1888 году в селе Джантаклы Кызылмазарского района, потомок Хайбатсаки. С юных лет она интересовалась дастанами из цикла Гёрогли, а секреты саки познавал шесть лет у своего отца Хайбатсаки. Позже она стала воспевающей (исполнительницей) Гёрогли с игрой на домбре и сказительницей истории в кругах. Когда она выходит замуж, муж выступает против того, чтобы она занималась исполнением песен и ломает ей домбру. Отец дарит Икбалу еще одну домбру. Икбал прятала домбру в сундуке и играла, когда мужа не бывало дома. После смерти мужа она становится известной исполнительницей эпосов среди женщин. Она умело сыграла более десятка дастанов Гёроглы и других дастанов в кругах.

Джигагуль Остонаева – родилась в Жорубкуле в 1881 году, искусно исполняла дастаны «Тахир и Зухра», «Язи и Зебо», а также дастаны из цикла «Гёроглы». Она умерла в Жорубкуле в конце 1960-х годов.

Зулайхо Тагаймуродова родилась в 1923 году в селе Игран Дангаринского района. Она умело играла на домбре и с интересом исполняла дастаны из цикла Гёроглы, Язи Каль и Алпомыш. Она научилась пению у своего отца, а позже пел дастаны и стих среди девушек и женщин на свадьбах и праздниках.

В XX веке, как и в настоящее время, народная традиция саки продолжается, обогащая духовности народа образцами культуры и искусства, способствуя воспитанию молодежи в духе мужества, героизма и патриотизма. На свадьбах и пиршествах саки также поют стихи в качестве прелюдий перед пением эпоса или в конце после того, как эпос закончен. Традиционно саки начинали вечеринку с восхищения своим инструментом домбра или с восхваления лошади, продолжали юмористическими выражениями и закончивали опять пением-восхищением о домбре. У большинства представителей лакайской школы этот аспект занимает приоритетное положение:

\* \* \*

Арчалардин астидан,  
Арчиб аған дөмбирам.  
Пистелердин астидан,  
Пичиб аған дөмбирам.  
Жийделердин астидан,  
Жийиб аған дөмбирам.

\* \* \*

Домбирам бар арчадан,  
Чертиб вўттим кўчеден.  
Бўйдаклиғи курисин,

Иззе тарттим нечеден.

\* \* \*

Домбирам бар сари тал,

Келин маңа қулах сал.

Куев чарчап баради

Тўшегини қалин сал.

\* \* \*

Дўмбирам сўйле бир майдан,

Жамалиң жарқин айдан.

Хай мўлла бўл, хай хўжа

Ризқин тиле Худайдан.

\* \* \*

Домбирам алдим қўлға,

Худайим салди жўлға.

Домбирам сени бағайин,

Башиңа тупек тағайин.

Вўксип-вўксип айтмасаң,

Алиб жерге сўғайин.

Чил-чил қилип синдирип,

Вочақа сап жағайин.

Ҳасил бўған кулиңди,

Базарларда сатайин.

Сатип, кеген пулиға,

Бир атим нас атайин.

Жарик бўпти жоралар,

Енди турип кетейин.

В репертуаре саки, наряду с стихами, важную роль играли и народные дастаны, воспевавшие качества героизма, патриотизма, доблести, отваги, распевались саки в горячих, шуточных тонах и слушались с любовью участниками. И такие дастаны были важным фактором формирования у молодежи мужества и благородных качеств.

### Литература

1. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 0429; 1454; 1803.
2. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 1627-1631.
3. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 1632-1633.
4. Кармышева Б.Х. Узбек-локайцы Южного Таджикистана. Труды Института истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР, вып. XXVI. – Сталинабад, 1954, вып. I. -ул. 14-26.
5. Миркамолова М. Место эпоса Гёроглы в фольклоре узбеков-лакайцев южных районов Таджикистана. Диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Душанбе, 1971. (тадж)
6. Архив Литературного института АН РУз, инв. № 1556.

7. Об изучении творчества узбекских эпических произведений в Таджикистане. //Журнал «Узбекский язык и литературы». 1964. № 5 (узб)
8. Назаров Насриддин. Мухаммад Ибрагимбек Лакай. – Т., 2006 (узб)

©Назаров Н.А., 2023

УДК 398.22

**Нурисламов И.М.,**  
*студент II курса, БГПУ*  
*им. М. Акмуллы*  
*(Научный рук.: к. филол. н., доцент,*  
*З.А. Алибаев),*  
*г. Уфа, Россия*

**Нурисламов И.М.,**  
*II курс студент, М. Акмулла ис. БДПУ*  
*(Филми ет.: филол. ф. к.,*  
*доцент З.А. Әлибаев),*  
*Өфө к., Рәсәй*

## ДУХ ВЕЛИКОГО ПОЭТА ЖИВЕТ В ПАМЯТИ НАРОДА ШАҒИР РУХЫ МӘҢГЕ ЙӘШӘЙ

**Аннотация.** В Республике Башкортостан многое делается по увековечиванию памяти башкирского народного поэта Рами Гарипова. Поэт оставил богатое поэтическое наследие, которое сегодня всецело востребовано. В статье делается обзор мероприятий, конкурсов, посвященных памяти Р. Гарипова.

**Ключевые слова:** творчество, поэт, Рами Гарипов, творческий путь, документы, стихотворение, кубаир

Башкортостандың халык шағиры Рәми Яғафар улы Гарипов 1932 йылдың 12 февралендә Башкорт АССР-ы Салауат районы Аркауылында колхозсы ғаиләһендә донъяға килә. Ете йыллык мәктәпте Аркауылда тамамлай за, 9 һанлы Өфө урта мәктәбендә укый. Һуңғарак был мәктәп республика гимназия-интернат булып китә һәм шағирзың исемен ала. 1950–1955 йылдарза А.М. Горький эзәбиәт институты студенты. Институтты тамамлағас «Совет Башкортостаны» гәзите, «Ағизел» журналында Башкорт китап нәшриәте нәфис эзәбиәтенә редакторы булып эшләй. 1959–1964 йылдарза Рәми Яғафар улы тыуған яғында йәшәй, «Йүрүзән» һәм Салауат районы «Һарғамыш» колхозы комсомол ойошмаһында секретарь, район гәзите баш мөдире булып эшләй. 1964–1966 йылдарза «Совет Башкортостаны» эзәби хезмәткәре, ә 1968–1972 йылдарза «Башкортостан кызы» журналының яуаплы секретарь була.

Рәми Гариповтың шиғырзар языуы Аркауыл мәктәбендә укығанда ук башлана, ә Өфөлә 9-сы мәктәптә укығанда эзәби түңәрәктә актив катнашыу, кисәләрзә языусылар менән осрашыу, консультациялар алыу уның ижадын йәнләндереп ебәрә. Мәскәүзә Әзәбиәт институтында укыу уға ижад эшенә яуаплы карарға һәм сәнғәт нигеззәрен тәрән белергә өйрәтә.



Рәми Ғариповтың ижады тәүге тапкыр 1950 йылда донъя күрә. Беренсе шиғыры «Әзәби Башкортостан» журналында басылып сыға. Беренсе «Йүрүзән» шиғырҙар китабы (1954) әзәби институт студентының диплом эше буларак барлыкка килә. «Таш сәскә» (1958), «Һабантурғай» (1964) шиғырҙар йыйынтыктарын ул үзенә тыуған еренә, тәбиғәткә, якташтарына бағышлаған. Унан һуңғы «Осоу», «Аманат», «Миләш-кәләш» йыйынтыктарында фәлсәфәүи лирика төп урын биләй.

Халкының тарихи яҙмышы, быуындарҙың рухи бәйләнеше тураһында уйланыуҙар, туған теленә һәм мәҙәниәтенең киләсәге өсөн борсолоу Ғарипов ижадының асылын билдәләй. Йыш кына ул халыҡ ижадының шиғри традицияларына мөрәжғәт итә. Кобайыр жанрын тергеҙеүҙә һәм үстереүҙә Ғариповтың өлөшө айырыуса зур. 1957 йылда ул «Туған тел» шиғырын ижад итә. Уның поэзияһы өсөн тәрән моң, фекер тығызлығы хас. Лирик шиғырҙарынан йәшлек ялкыны бөркөлөп торһа ла, ул, нисектер, талғын бер сабырлыҡ менән аға. Тормоштағыса моңло һағышка мул ул поэзия.

Институт аудиторияларынан, нәшриәт, редакция бүлмәләренән һуң, колхоз кырҙарында эшләү зә Рәми Ғарипов поэзияһына күп нәмә бирҙе, шағир өсөн үзе бер зур тормош мәктәбе булып әүерелде. Китаптан китапка уның поэзияһында халықтың тормош һәм ижад тәҗрибәһенә нигезләнгән философик лирика, халыҡсан юмор көсәйә. Тормоштоң айышы, йәшәү мәғәнәһе, заман һулышы менән бәйлә мотивтар нығына, поэтикаһы халыҡсан тасуирҙар менән байыға.

Рәми Ғариповтың кобайыр формаһына мөрәжғәт итеүе лә һис осраҡлы түгел. Ул башкорт халыҡ поэзияһының фекер тәрәнлегенә, мәғәнә теүәллегенә, форма камиллығы кеүек иң яҡшы сифаттарынан ижади өйрәнә һәм үз шиғырҙарында шуларҙы яңыса – новаторҙарса үстереү хәстәрлеген күрә.

Рәми Ғарипов – үз ижадына ла, кәләмдәштәре ижадына ла ғәжәп талапсан кеше булған. Ошо талапсанлыҡ һәм ижадка хәстәрле, ентекле караш уның әзәбиәт һақында һәм йәш шағирҙар тураһында яҙған мәкәләләрендә ярылып ята. Рәми Ғариповтың ижади уңыштары художестволы тәржемәлә лә айырым асыҡ. Ул Пушкиндән, Лермонтовтан, Гейнәнән, Рудакиҙан, Ғүмәр Хәйямдан, Хетагуровтан, Абайҙан, Блоктан, Есениндән, Рәсүл Ғамзатовтан һ. б. һүз оҫталарынан поэзия өлгөләрен башкорт теленә тәржемә иткән. Бынан тыш Иван Франкның, А. Твардовскийҙың әсәрҙәре, Рәсүл Ғамзатовтың байтаҡ шиғырҙары уның тәржемәһендә башкортса сықты. «Ғөмүмән, әзәби тәржемә эшен мин үзебезҙең милли культура үсешен өсөн иң кәрәкле эштәрҙең береһе тип һанайым һәм был эште ахырғаса дауам итәсәкмен», – тип яҙыуы был һақта Рәми Ғарипов үзе. Уның шиғри юлдары афоризмдар булып, йыш телгә алына. Мәҫәлән: «(башкорт) батшаларға башын әймәгәнде, башкаларға ғына баш әймәҫ»; «Йөрөгөндә халқы булмағандың кеше булырға ла һақы юк».

Рәми Яғафар улы Ғарипов Совет милли сәйәсәтенә тәнкит күзлегенән карағаны өсөн милләтселектә ғәйепләнәп, эзәрлекләүҙәргә дусар ителә. 1977

йылдың 20 февралендә вафат була, Өфө калаһының Мосолман зыяратында ерләнгән. Уның күп шиғырзари шағир тере сакта баһылмайынса кала. 1964 йылда язылған «Табыныу» поэмаһы 1987 йылда ғына донъя күрә. 1988 йылда Рәми Ғариповка үлгәндән һуң Салауат Юлаев исемендәге республика премияһы бирелә.

Рәми Ғариповтың ижады шағир үзе тере сағында тейешле хөрмәт алмаһа ла, бөгөнгә көнгә уның хәтеренә бик күп эш башкарылған. Мәсәлә: 1994 йылда Рәми Ғарипов исемендәге 1-се Башкорт республика гимназия-интернаты тарафынан Рәми Ғарипов исемендәге премия ла булдырыла, шағирзың тыуған төбәгендә – Салауат районының Аркауыл ауылында – уның йорт-музейы асылған, уның алдына эзиптең бюсы куйылған, халык шағиры исемендәге премия шулай ук уның тыуған яғы – Салауат районында ла бар, уны 1997 йылдан башлап район хакимиәте һәм райондың «Йүрүзән» газете биш йылға бер тапшыра, 2017 йылдың ғинуар-февраль айзариында Рәми Ғариповтың тыуған көнөнә арналған асык республика тасуири укыусылар видеоконкурсы үттә. Бәйгеселәр эзиптең шиғри әсәрен йәки шағирға үзе арнап язған шиғырзы укып видеоға төшөрөүзә һәм конкурс сәхифәһенә һалды. Конкурстың максаты һәм бурысы – Башкортостандың халык шағиры ижадына республика һәм Рәсәй халкының кызыкһыныуын арттырыу, туған телгә һәм әзәбиәткә һөйөү тәрбиәләү, тасуири укыусыларзың башкарыу оғталығын күтәрәү. Әзәби проектты ойштороусылар – Бөтә донъя башкорттары королтайы (конгресы), Башкортостан Языусылар союзы, «Салауат Юлаев вариштары» төбәк йәмәғәт ойшмаһы, Рәми Ғарипов исемендәге 1-се башкорт республика гимназия-интернаты, режиссер Булат Йосопов Рәми Ғарипов тураһында «Шағир көндәлегә» исемле фильм төшөрөү.

2022 йылдың 14 декабрәндә республика Башкорт теле көнөн билдәләне. «Башкортостан» дәүләт концерт залында төбәк-ара «Минәң Рәми» шиғри конкурсының гала-концерты үттә.

«Хатта конкурстың исемен күрһән дә, күңелдә рәхәтлек тойола. Ни өсөн тиһегезме? Сөнки был бәйге бөйөк шағир – Рәми Ғариповтың якты иштәлегенә бағышланған. Ул туған телдә, башкорт телен хаклауға зур өлөшөн кереткән. Уның киләсәге өсөн уз ғүмерен аямай көрәшкән. Рәми Ғарипов – ысын барлыкта халык шағиры. Уның даны шағирзың үзенә бик ә һуң килдә, быныһы индә зур кызғаньыс. Әммә был дан уға халыктан килеүе менән бөйөк һәм уның бөйөклөгө мәнге», – тип әйтә Башкортостан республикаһының атказанған сәнғәт эшмәкәре Нәйлә Сәфәрғолова.

«Минәң Рәми» шиғыр бәйгеһе Радий Фәрит улы Хабиоров указы «Рәми Йәғәфәр улы Ғариповтың тыуыуына 90 йыл»ға ярашлы үткәрелдә. Проект Башкортостан республикаһының грант аксаһына тормошка ашырылды.

Ижади конкурс 12 февраль, шағирзың тыуған көнөндә башланды. Ул өс этапта үттә, эштәр башкорт һәм урыс телендә кабул ителдә. Уртаса алғанда барыһы 800 эш бәйгелә катнашты. Иң өлкән катнашыусы – Нәзирә Сахаповаға (Кушнаренко районы) индә 72 йәш, ә иң кесе конкурсантка Өфө егетә Каранай Миңлеғоловка барыһы 6 йәш.

Бэйгенең икенсе 26 августан-25 сентябрьга тиклем барган телевизион этабына 30 катнашыгусы үтте. Уларзын эштәре БСТ каналында бер ай буйына күрһәтелде. Телеканалдың сайтында тамашасылар үззәренә окшаган бэйгесе өсөн тауыш бирзеләр. Йомғаклау буйынса 18 кеше калды.

Өсөнсө этап тамаша залында тантаналы үтте, еңеүсе булып Хайбулла районынан Тимур Сынбулатов сықты.

© Нурисламов И.М, 2023

УДК 82-131

*Ондар М.В.,*

*к. филол. н., зам. дир., ГБУ «Центр развития тувинской традиционной культуры и ремесел им. К.Б. Ондара», г. Кызыл, Бурятия*

## ЧИСЛИТЕЛЬНЫЕ В ТУВИНСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ

**Аннотация.** В представленной работе рассматриваются числительные, используемые в текстах тувинских героических сказаний. Целью данной работы является анализ числительных с уточнением частотности числительных и описание их семантики. Материалом для исследования послужили тексты героического сказания «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей», имеющего около 18 вариантов, однако для данной статьи были выбраны всего три текста, которые имеют по своему объему более 10 000 словоупотреблений. На основе проведенного исследования, автор приходит к выводу, что числительные в текстах эпических произведений не только указывают конкретное количество объектов, но, они выступают и как прием гиперболизации действий или предметов, описываемых в текстах героических сказаний.

**Abstract.** In the present paper, numerals used in the texts of Tuvan heroic tales are considered. The purpose of this work is to analyze numerals with a refinement of the frequency of numerals and a description of their semantics. The material for the study was the texts of the heroic legend "Boktu-Kirish, Bora-Sheeley", which has about 18 variants, however, only three texts were selected for this article, which have more than 10,000 word uses in their volume. Based on the conducted research, the author comes to the conclusion that numerals in the texts of epic works not only indicate a specific number of objects, but they also act as a method of hyperbolization of actions or objects described in the texts of heroic tales.

**Ключевые слова:** тувинское героическое сказание, тувинский фольклор, числительные, гиперболизация, частотность

**Keywords:** Tuvan heroic legend, Tuvan folklore, numerals, hyperbolization, frequency

Эпосовед С.М. Орус-оол отмечает, что тувинские героические сказания занимают основное место среди жанров тувинского фольклора, «в них нашли отражение многие важнейшие стороны исторической жизни, социальных и семейно-бытовых отношений, психического склада тувинцев» [Орус-оол, 1997: 10]. Исследованию текстов героических сказаний посвящены многие работы, в числе которых фундаментальными считаются труды Л.В. Гребнева [1960], Д.С. Куулара [2000], С.М. Орус-оол [2001], Л.К. Хертек [2014] и др. Однако во многих работах тувинистов тексты героических сказаний рассматриваются как фольклорные явления. Так, до сегодняшнего дня язык

героических сказаний, в том числе числительные, не стали объектом исследования.

Основной целью настоящей работы является описание семантики числительных и частота их употребления в текстах тувинского героического сказания «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей». Героическое сказание «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей» – самое распространенное героическое сказание тувинцев, имеющее 18 вариантов, которые хранятся в научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва [Орус-оол, 2001: 6-9]. Из них свет увидели 4 текста: 1 вариант – «Бокту-Кириш-Бора-Шээлей», сказителем которого является Иргит Ширинец из Монгун-Тайгинского кожууна (количество словоупотреблений оставляет 35 915); 2 вариант – «Боктут-Кириш, Бора-Шээлей», сказителем которого выступает Маңнай Ооржак из Сут-Хольского района (количество словоупотреблений – 19 265); 3 вариант – «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей», сказитель – Чанзаң Салчак из Бай-Тайгинского района (количество словоупотреблений – 15 535); 4 вариант – Бичен Салчак из Бай-Тайгинского района (количество словоупотреблений – 3 829). В связи с тем, что последний вариант имеет самый маленький объем, мы исключили данный текст. Так, материалом исследования послужили первые три текста указанных вариантов героического сказания «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей».

Методом сплошной выборки было установлено, что в первом варианте используется всего 27 числительных, из них 6 единиц являются парными; во втором тексте использовано всего 23 числительных, 3 из них являются парными; в третьем тексте – всего 14 числительных.

По частоте употребления самыми частотными оказались числительные – *бир* / *чаңгыс* ‘один’, *ийи* ‘два’, *үш* ‘три’. В первом варианте по частоте употребления выделяется числительное *один*, встречающееся в составе 16 словосочетаний; далее идет числительное *два*, встречающееся в составе 15 словосочетаний; на третьем месте идет числительное *три*, которое встречается в составе 10 словосочетаний. Здесь сказитель Иргит Ширинец отличается от двух других сказителей тем, что в его языке числительное *бир* ‘один’ встречается в составе 3 словосочетаний, а использование формы *чаңгыс* ‘один’ встречается в составе 7 словосочетаний. Числительное *чаңгыс* у Иргита Ширинена употребляется с компонентом *кара* ‘черный’, передающее значение ‘единственный’: *кара чаңгыс дуңмам* ‘мой один-единственный (младший) брат’, *кара чаңгысакым* ‘мой один-единственный (старший) брат’, *кара чаңгыс тын* ‘одна-единственная жизнь’, *кара чаңгысхаккылдырпактаар* ‘как один-единственным разом употребить’, *кара чаңгысоглу* ‘его один-единственный сын’, *кара чаңгысхун-не ядарап калган* ‘в один-единственный день разорился’.

У Ооржака Маңная в большом количестве (18 раз) встречается число *үш* ‘три’, далее у него 16 раз встречается числительное *ийи* ‘два’, указывающие на конкретное число предметов и объектов: *ийи тайга* ‘двetailги’, *ийи кулак* ‘двауха’, *ийикарак* ‘дваглаза’. Числительное *бир* ‘один’

используется для обозначения пространства и времени, а также части какого-либо объекта: *бирай* ‘одинмесяц’, *бирчыл* ‘одингод’; *аптараныңбирчартмы* ‘одна сторона сундука’, *бирхол* ‘однарука’, *бир-биркезек* ‘одна-одна часть’.

В третьем варианте текста «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей» наиболее частотными оказались числительные: *ийи* ‘два’ (24 раза), *үш* ‘три’ (14 раз), *бир* ‘один’ (9 раз). *Ийи* ‘два’ употребляется со следующими существительными: *ийи тайга* ‘дветайги’, *ийиуруг* ‘дведевочки’, *ийиалышкы* ‘двабрата’, *ийикарак* ‘дваглаза’, *ийикижи* ‘двачеловека’. Числительное *үш* ‘три’ употребляется со следующими словами: *кулакулуннуңмойнунчеүшораайкир* букв. ‘попадись в шею саврасого жеребенка три раза’, *үшхонуктугчер* букв. ‘местность с тремя сутками’ (речь идет о месте, до которого надо добираться через 3 сутки).

Если число *ийи* ‘два’ обозначает количество предметов, то число *үш* ‘три’ имеет разные значения. *Үш* выражает значение интенсивности или же продолжительности действий героя. Как отмечает О.В. Субракова, числительное три заключает в себе понятие множественности [Субракова 2007: 98]. Такое же мнение встречается у исследователя русского героического эпоса В.Я. Проппа: «Число три некогда было пределом, дальше которого счет долгое время не выходил... Три когда-то означало «много», а «много» означало то же, что «сильно», «очень», т.е. через множество означалась интенсивность» [Пропп, 1963: 70].

Как и у других тюрко-монгольских народов, числительное *үш* ‘три’ отражает мировоззрение народа, в котором Вселенная делится на три сферы:

верхняя – небо, где обитают божества во главе бога Курбусту; средняя – земля, на которой живут люди и духи; нижняя – подземный мир, которым правит бог Эрлик-Хаан. По словам А.К. Кужугет, «традиция деления мира на три сферы унаследована тюрками от еще более ранних жителей Саяно-Алтайского нагорья – скифов, о чем говорят оленные камни с четким разделением на три мира» [Кужугет, 2016: 49].

Одним из значений числительных в тувинских героических сказаниях является значение усиления объектов и их действий. В этом случае числительные используются в эпических текстах как художественный прием гиперболизации. По мнению Л.И. Буяхаева, гипербола является особым типом переносного употребления слов, при котором значения остаются такими же, какими были, но приобретают огромные размеры [Буяхаева, 2006: 101]. Далее она отмечает, что гиперболичность близка к древним представлениям людей. «Первобытный человек преувеличивал самые значительные, главные окружающие предметы, явления и действия. Это вызвано тем, что, как она утверждает, «человек в виду своего бессилия над стихийными силами природы вынужден был преувеличивать все предметы и явления до огромных, фантастических размеров» [Буяхаева, 2006: 106].

Так, прием гиперболизации с помощью числительных использован в следующих случаях:

1. В описании пространства и времени с помощью сочетания числительных единиц: 1. Значение времени: *Аът-дааолмөггеш*, /

*Бирайның үженхонукта / Моөнды вылапкелгеш, / Хову черни оя-чазатепкиленкээрге, / Сугүнүп* [Тувинские героические сказания, 1997: 314] ‘Конь же все брыкался, сбросить [Боктуга] стараясь: Тридцать дней – один месяц – / Брыкался, вставал на дыбы’ (пер. Кудиярова). 2. Значение пространства: *Бирайның үженхонуктугчерге, / Чер-дээрниң шашпылгазының бетинге/ Ак аастыг ала доңгазын/ Аппарып-даатургузупкаан/ Турган-дыр эвеспе* [Бокту-Кириш, Бора-Шээлей, 1995: 113]. ‘На место, до которого надо добираться в течение тридцати дней одного месяца, / где граница между небом и землей / поставил / свой кувшин с белой крышкой’ (пер. автора – МО).

2. В описании образа героев используются числа, которые делятся на:

– числа, которые выражают размер одежды героя: *чүскишкежибөрт* ‘шапка из шкуры ста соболей’, *сезенбууркежисодак-шудак* ‘одежда для борьбы из восьмидесяти шкур лосей’. Например: *Сезенмөгеден сезиглеп, / алданмөгедена жыглап турупкылган, / Алдан-сезенбууркежи / Шодак-шудаануштупалгаи...* [Тувинские героические сказания, 1997: 392] ‘Сшитый под пристальным взглядом [взглядом] восьмидесяти борцов, / Под наблюдением шестидесяти борцов, / шодак-шудак (прим. одежда для борцов) из [шкур] / шестидесяти-восьмидесяти лосей’ (пер. Кудиярова).

– числа, которые выражают размер и объем конского убранства и мужских атрибутов героя: *алданкулашалдынсыдым* ‘золотой аркан с размером шестидесяти сажени’, *он сесхөндүргелигээр* ‘седло из восемнадцати нагрудников’, *алданкулашалба* ‘аркан с размером шестидесяти сажени’. Например: *Үстүүсагында/ Үженулу сишипкылган, / Алдысагында / Алдан улусишипкылган, / Кадыг кара чалыг, / Хан хожуулаоктуг, / Тосчүстүг кара дуранныг, / Тойлу шил көрүнчүктүг, / Тосдопчулуг, / Алдынсогулишитиндечыдар / Хопчу кара судурлугчүве-дир* [Тувинские героические сказания, 1997: 298] ‘Тугойкрепкий лук имел – / На его верхнем конце / тридцать драконов вырезано, / на его нижнем конце / шестьдесят драконов вырезано; / стрелу с наконечником, [проливающим кровь], имел, / черную подзорную трубу с девятью коленами имел, / Тойлу – стеклянное зеркало имел. / Имел черную вещь [книгу-] судур, / лежавшую в золоченом согуле [-ларце]’ (пер. Кудиярова).

– числа, дающие устрашающий вид герою: *Шуваганчы-дааоглунишинчилепкөрүполурарга, / Муң кижиниң дүрзүзүнбаскан/ Мучугуркызылышырайлыг, / Түменкижиниң түрүнбаскан/ Дүндүгүркызылышырайлыг, / Үженкулашдурт-сынныг, / Үженкулаш кара кежегелиг/ Эр бооп-тур эвеспе* [Бокту-Кириш, Бора-Шээлей, 1995: 46] ‘Шуваганчы стала исследовать своего сына, / оказалось, что это был мужчина, / имеющий красное лицо / похожее на лицо тысяча людей, / имеющий черно-красное лицо, / похожее на лицо миллиона людей, / с телом в тридцать сажений, / с кежеге (прим. Мужская прическа) в тридцать сажений’ (пер. автора – МО).

– числа, которые описывают жилье, его внутренний интерьер юрты: *Тозанаътдолганыпчетпес/ Докулчакакөргээниңдаштында/*

*Демирбаглашкааьдынбаглапкааш, / Өгжечоруполурарга, / Ийи тайга дегсарыгыттархалчын орган* [Тувинские героические сказания, 1997: 506] ‘Рядом с белой округлой юртой дворцовой – / И девяноста коням ее не окружить – / К коновязи железной коня своего привязал, / И, когда к юрте направился, / Две рыжие собаки [ростом] с гору бросились на него’ (пер. Кудиярова).

В заключение хотим отметить, что числительные в текстах эпических произведений употребляются: 1. Для выражения пространственно-временного значения; 2. Для обозначения количества предметов или части предмета; 3. Для фигуральной передачи большого значения (прием гиперболизации); 4. Для отражения мировосприятия народа. А числительное *бир / чаңгыс* ‘один’ в тувинских сказаниях выражает следующие значения: 1. Числительное один как показатель количества предмета или объекта; 2. Числительное как неопределенный предмет и в то же время сохраняется значение единичности.

#### Литература

1. Бокту-Кириш, Бора-Шээлей/ сост. С.М. Орус-оол. – Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1995. – 223 с.
2. Бухаева Л.И. Язык эпоса «Гэсэр» (эхирит-булагатский вариант). – Иркутск: Иркутский государственный университет, 2006. – 131 с.
3. Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос: (Опыт ист.-этногр. анализа). – М.: Изд-во вост. лит., 1960. – 147 с.
4. Кужугет А.К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. – Кемерово: Изд-во КемГУКИ, 2006. – 319 с.
5. Куулар Д.С. Тувинский фольклор в контексте центрально-азиатских устно-поэтических традиций: дисс. ... д. филол. н. в форме науч. докл. – Улан-Удэ, 2000. – 46 с.
6. Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания // Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 10-38.
7. Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания: (Текстология, поэтика, стиль). – М.: МАКС Пресс, 2001. – 422 с.
8. Субракова О.В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2007. – 164 с.
9. Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, 1997. – 584 с.
10. Пропп В.Я. Фольклор и действительность // Русская литература. – Л.: Издательство Академии наук, 1963. – №3. – С. 62-84.
11. Хертек Л.К. Мифологические традиции в тувинских героических сказаниях (сюжеты и образы). – Кызыл: Тувинский государственный университет, 2014. – 182 с.

© Ондар М.В., 2023

УДК 811.512.111'37

*Петров К.В.,  
студент 3 курса, ФБиТФ СФ УУНиТ,  
г. Стерлитамак, Россия*

## СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ЧУВАШЕЙ СЕЛА ТЯТЕРБАШ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

**Аннотация.** Целью статьи является знакомство со свадебными обрядами чувашей села Тятербаш Стерлибашевского района Республики Башкортостан. Ценность данной статьи заключается в том, что автор сообщает о свадебных обрядах данной деревни в сравнении традиций проведения свадеб прошлых лет с современными. В своей работе он использует воспоминания старожилов и участников фольклорного коллектива «Ғеҫпӗл» (Первоцвет) села Тятербаш. Знакомя с традициями народа, автор следует целям сохранения и передачи их подрастающему поколению.

**Abstract.** The purpose of the article is to get acquainted with the wedding ceremonies of the Chuvash village of Tyaterbash, Sterlibashevsky district of the Republic of Bashkortostan. The value of this article lies in the fact that the author reports on the wedding ceremonies of this village in comparison with the traditions of weddings of past years with modern ones. In his work, he uses the memories of old-timers and members of the folklore collective «Ғеҫпӗл» (Primrose) of the village of Tyaterbash. Introducing the traditions, the author tries to preserve and pass them on to the younger generation.

**Ключевые слова:** Тятербаш, Стерлибашевский район, чуваша, свадьба, сваты, жених, невеста

**Keywords:** Tyaterbash, Sterlibashevsky district, Chuvash, wedding, matchmakers, groom, bride

Тема свадьбы меня очень заинтересовала после женитьбы брата. Интересно было узнать об обычаях свадьбы моего народа, который проживает в единственном чувашском селе Тятербаш Стерлибашевского района Республики Башкортостан.

Не только в наши дни, но и в древние времена подготовка к свадьбе была важным и трудоемким процессом. Это было радостное и весьма хлопотное событие не только для молодых, но и для их семей и близких друзей. Свадьбы были более традиционными и консервативными, поэтому объявление о предстоящей свадьбе делали не молодые, а их родители или старшие родственники. Современная молодежь о своем решении быть вместе объявляют самостоятельно и более быстрым способом приглашают на свадьбу через свои страницы в социальных сетях, без сватовства принимают решение о том, когда и где будет проведено торжество.

А раньше, в старые добрые времена, все начиналось со сватовства, куда обязательно ехал сам жених с другом и родственниками с караваем (круглым хлебом), молочными продуктами. Количество сватов обязательно должно было быть нечетным. Это символизировало желание прибывших уехать с парой для жениха. Семья невесты встречала сватов с подарками, которые были приготовлены заранее. Жениху дарили рубашку, а остальным сватам – платочки, полотенца, женщинам – платки. Все зависело от состоятельности родителей невесты. За невесту родители жениха платили «Хёр сумё» (101 рубль и 1 копейку), что являлось аналогом калыма. В день сватовства в доме невесты решались все вопросы, связанные со свадьбой: дата, сколько пар будет приглашено с каждой стороны, когда будет предоставляться выкуп за невесту в виде ящика водки, который назывался «Хёр эреххи» (Водка невесты). Договорившись обо всем, сватов вместе с женихом провожали домой. В дорогу, обычно давали гостинцы, чтоб по приезду в дом жениха, отметить удачное сватовство.



Через неделю или две сватам со стороны невесты полагалось ехать с ответным визитом «Кучченеҫ тавӑрма» (Возврат гостинцев). Семья невесты направлялись в дом к жениху для того, чтобы ближе познакомиться с новыми родственниками.

В вечер перед свадьбой жена брата жениха (инке) с другом брачующихся ходили с чувашским напитком сӑра (квас) по домам и приглашали на свадьбу всех своих родных. Заметив, что квас в ведре уменьшается, родственники, приготовившие сӑра (квас) к свадьбе, подливали напиток в сосуд для того, чтобы зазывалам не приходилось возвращаться домой. Нынче так по дворам, приглашая гостей, не ходят. Всем родственникам и друзьям сообщают по телефону, либо отправляют приглашительные открытки в электронном виде.

В свадебное утро родственники собирались в доме жениха, чтоб отправиться за невестой. Для того, чтобы свадебный кортеж был более нарядным, лошадей и повозку украшали разноцветными лентами, колокольчиками и расшитыми полотенцами. Женщины накрывали праздничный стол различными угощениями. Когда все было готово, родители жениха назначали «Туй пуҫне» (руководитель свадебного поезда) – мужчину из близких родственников или крестных родителей, с благословением давали им сумку с продуктами, так как отправляться к сватам, за невестой с пустой корзиной было не принято. Начало свадьбы знаменовалось песней благодарения.

Ўлте те турӑ, ҫӑрте патша / Всевышний Бог, на земле царь  
Тавтапуҫах тӑнчене тытӑнӑшӑн / Благодарим за мир на земле.

Во втором куплете песни благодарят родителей жениха за то, что они собрали всех гостей на свадьбу.

Эсир те хӑр ыӑл ӱстермен пулсан, / Если б вы не вырастили таких детей

Пулас ҫукчӑ пире ку ырӑх. / Не было бы такой благодати.  
Тавтапуҫах пиччепе инкене / Благодарим брата со снохой  
Пире те туя янӑшӑн. / За то, что нас отправляют на

свадьбу.

Каждая строчка повторялась дважды, песня исполнялась протяжно. После песни три пары пускались в пляс. Эти куплеты мне довелось самому услышать на свадьбе старшего брата. Так начать, вспомнив обычаи наших бабушек и дедушек, решили мои родители, чтоб хоть маленьким элементом мелодий дополнить современную свадьбу. К сожалению, этот обычай канул в лету, и свадьба начинается не в родительском доме, а в кафе, ресторане, где каждый тамада ведет торжество на свой манер.

«Свадебный поезд» отправлялся из дома жениха за невестой во главе повозки-кошовки, где ехали жених со своими хайматӑх (посажеными родителями). Посажеными родителями выбирали семейную пару из числа близких родственников жениха. Они считались родителями для невесты, ведь теперь ее родители были далеко от нее. В трудные моменты она могла обратиться к посаженным за поддержкой, подсказкой.

Кроме посаженных на свадьбе были «Туй аръмсем» (женщины – участницы свадьбы) и «Пуса каччисем» (парни, сопровождающие свадебный поезд жениха). У каждого из них была своя миссия: женщинам – только петь, а парням – плясать, танцевать. Подъехав к воротам невесты, «Туй аръмсем» (женщины – участницы свадьбы) заводили песни.

Кайък хур килет картипе,	/ Птицы стаей летят,
Тём-тём хавана тёллесе.	/ Нацеливаясь на ивы.
Эпир килтёмёр туйпалан,	/ Мы приехали со свадьбой,
Хула пек сурта тёллесе.	Прицеленно в этот богатый

дом.

Сваты выходили навстречу с напитком сара и хлебом с солью. Приглашали в дом. Впереди всех шли Туй пуçсем (руководитель свадебного поезда). В дом пройти, не отдав содержимое бакала, не заплатив за вход, было невозможно. Поэтому «Пуса каччисем» (парни, сопровождающие свадебный поезд жениха), отвлекали пляской, могли перепрыгнуть через забор и отворить ворота. Невесту обязательно должны были скрыть в дальней комнате, укрыв голову простыней.

Участники свадьбы вслед за «Туй пуçе» (руководитель свадебного поезда) ходили по домам, угощались. Для оповещения о том, что пора переходить из данного дома в другой, звучала песня.

Туй пуç лаши кёсёнет.	/ Конь свадебного генерала ржет.
Туй пуç лаши кёсённипе,	От того наша свадьба трогається.
Пирён туй пуç хускалать.	
Туй пуç хускалнине,	/ Наш свадебный генерал уходит,
Пирён туй халэх хускалать.	/ Свадьба отправляется за ним.

«Туй пуçе», покидая дом, приговаривал: «Энтри пуян патёнчен Санька пуян патне туй куçать» (От богача Андрея свадьба направляется в дом богача Александра). Таким образом, «Туй пуçе» указывал в какой дом они идут далее. К вечеру, когда свадебный народ со стороны жениха погостил в домах родственников невесты, провожали жениха и сватов домой. Невеста оставалась у себя дома. Она на следующий день вместе со своими родственниками ехала к жениху.

Невеста покидала родительский дом со слезами на глазах. Она в своих песнях-плачах благодарила всех своих подружек, родных, родителей, братьев и сестер. За исполнение песни в их адрес, они дарили невесте различные небольшие подарки и украшения: браслеты, булавки, заколки.

Подъехав к дому жениха с приданым, пели песни:

Аяккаран килетпёр,	/ Приехали издалека
Усәр алак, кёретпёр.	/ Открывайте нам ворота.
Кётеттёр-и, кётместёр-и,	/ Ждете нас, иль не ждете
Сире савса килетпёр.	/ Уважая вас, приехали.

Жених должен был выкупить все, что было приготовлено для их совместного проживания: постельные принадлежности, полотенца. Здесь ему необходимо было показать свою состоятельность и щедрость. На четырех углах сундука с приданым, обычно, сидели подружки невесты и дети

родственников, каждому из которых жених должен был заплатить, не скупясь. Расчитавшись за приданое, жених на руках заносил невесту в дом, где родители жениха встречали невесту с маслом и медом. Угощая невесту маслом и медом, приговаривали:

Чѣлхӹ су пек ҫемҫе пултӹр, / Пусть язык , как масло будет мягким

Кӹмӹлу пыл пек пылак пултӹр. / Душа пусть сладкой будет.

В отчем доме жених и невеста становились на колени перед родителями, которые сидели на стульях, и, склонив головы, молодые получали благословение. К вечеру второго дня, после угощения родственников невесты в домах родни жениха, молодые сходились. Родственники закрывали их в один хлев, дом и оставляли до утра. А утром шли, открывали запертую дверь, для того, чтобы крестная невесты поменяла головной убор – тухью (старинный девичий головной уборс заостренным верхом, обшитый бусами и серебряными монетами) на хушпу (старинный женский головной убор, украшенный монетами и бусами). Этот момент был очень значимым, символизировал превращение девушки в женщину, отождествляется со сменой её статус.

Придя в дом родителей жениха, молодая жена должна была показать свои кулинарные способности, испечь блины и угостить родственников. В наши дни молодые после свадьбы отправляются в гостиницу или в отдельный дом, и на утро молодую жену не мучают различными испытаниями.

Заключительным моментом свадебных церемоний было «Ҫӗнӗ хӳта» (новые сваты). Это мероприятие проводилось через пару недель после свадьбы, для того, чтобы скрепить семьи новых родственников дружескими, семейными узами. Родители невесты ехали к сватам с посудой для молодоженов. Через неделю с ответным визитом «Ҫӗнӗ хӳта» в гости ехали родители жениха. После этого считалось, что две семьи окончательно сроднились.

Семья издревле играет важную роль в жизни чувашей. Представители моего народа всегда почитали старших, уважали своих родственников и помогали друг другу в трудные моменты. Так как свадьба для чувашей была не только праздником, но и началом новой жизни для молодых, подобное мероприятие проводилось не без помощи родственников. Бракосочетание объединяло семьи и создавало новые связи между разными династиями.

### Литература

1. Коротаева Л.В. Роль женщин в свадебной обрядности чувашей Республики Башкортостан // Modern Humanities Success. – Белгород. – № 1. – С. 214-2020.
2. Коротаева Л.В., Афанасьева Л.А. Чувашская свадьба: фотоальбом; на чув., рус. и англ. языках / авт.-сост. Л.А. Афанасьева, Л.В. Коротаева. – Стерлитамак: Стерлитамакский филиал БашГУ, 2021. – 155 с.
3. Материалы интервью со старожилами: Петровой Агречиной Федоровной (1941 г.р.), Андреевой Еленой Степановной (1941 г.р.).

4. Материалы из репертуара фольклорного коллектива с. Тятербаш Стерлибашевского района РБ «Җеҗпёл».

5. Материалы из архива учителя истории МБОУ СОШ № 2с. Стерлибашево Петрова В.А.

6. Чувашско-русский словарь: Ок.40000 слов / Андреев И.А., Горшков А.Е., Иванов А.И. и др.; Под ред. М.И. Скворцова. – М.: Рус.яз, 1982. – 712 с.

©Петров К.В., 2023

УДК 398 (045)

*Рогачев В.И.,*  
д. филол. н., МГПУ им. М.Е. Евсевьева,  
г. Саранск, Россия

## К ВОПРОСУ ТИПОЛОГИЧЕСКОЙ СВЯЗИ СВАДЬБЫ И ПОХОРОН НА РИТУАЛЬНОМ И ТЕКСТОВОМ УРОВНЯХ

**Аннотация.** Исследование посвящено изучению бытования у мордовского народа древнего языческого обычая свадьбы по-умершей, бытовавшей длительное время в регионах проживания эрзи и мокши. Рассмотрены версии возникновения обряда. Сделан краткий обзор материалов по аналогичному обряду у других народов. На основе фольклорных материалов выдвинута своя гипотеза появления обряда в ходе ритуала инициации, проводимого с девушками. В выводах указано на бесспорную типологическую связь свадьбы и похорон на ритуальном и текстовом уровне.

**Abstract.** The study is devoted to the study of the ancient pagan custom of a deceased wedding among the Mordovian people, which existed for a long time in the regions where Erzi and Moksha lived. Versions of the origin of the ritual are considered. A brief review of materials on similar rituals among other peoples is made. Based on folklore materials, we have put forward our own hypothesis about the appearance of the ritual during the initiation ritual performed with girls. The conclusions indicate an indisputable typological connection between weddings and funerals at the ritual and textual level.

**Ключевые слова:** свадьба по-умершей, похороны, обряд, причитания, девичья баня, ритуал, инициация, жертвоприношение

**Keywords:** Wedding for the deceased, funeral, ritual, lamentation, maiden bath, initiation, sacrifice

Долгое время у мордвы бытовал обычай выдачи замуж умершей девушки и имитации свадьбы. Суть его заключалась в том, что вместо умершей девушки, не успевшей выйти замуж при жизни, выбиралась одна из подруг, которая исполняла роль невесты, замещала умершую, исполняла многочисленные причеты и ритуалы. Выбирался и парень, выполнявший функции «жениха». Обряд происходил следующим образом. После смерти незамужней девушки ее тщательно обряжали в свадебную одежду. Гроб на кладбище несли подруги. За гробом шли выбранные девушка-«невеста» и парень-«жених», одетые в свадебные костюмы.

Интересен хореографический фольклор обряда. После погребения, девушки встают вокруг могильного холма в хоровод, взявшись за красные платки, которые, как звенья цепи, соединяют их. Хоровод сначала идет против движения солнца, затем по солнцу (по три раза вправо и влево). В процессе его исполняется хороводная песня на русском языке:

Пойду, пойду,

Какая моя роща?

Ходить в лесу.  
Каков мой лес?

Какая моя роща?  
И вот какая роща.

[Кавтаськин, 1974: 272].

После похорон свадебное шествие, возглавляемое женихом и невестой, возвращалось с кладбища. Участники процессии, родственники запевали свадебные песни. Все идущие в процессии пели, плясали, шутили, смеялись, создавая впечатление свадебного действа. На окраине их ожидали родственники «жениха», встречали с песнями, обращенными парню, в которых спрашивали, откуда и какую невесту он ведет. В песенном диалоге партия жениха давала ответ: «Эта девушка из такого-то села, хорошая мастерица, славная, работница» и т. д. Затем группа присоединялась к шествию и вместе они продолжала еще громче петь песни, плясать и кричать.

После этого вместе с «парой молодых» шли к дому родителей покойной, имитируя шествие, устраиваемое при обычной свадьбе. У крыльца «свадебщиков» с песней встречала мать усопшей, которая спрашивала их о том, куда делась ее дочь. Ей давали песенный ответ, что та вышла замуж в такое-то село. В хвалебных песнях участники свадьбы по-умершей продолжали свое повествование о богатстве села и семьи, куда выдали ее дочь. Затем показывали на парня и девушку: «Вот твоя дочь, вот ее жених, вот твои новые родственники». Участники разыгрываемой свадьбы продолжали песни и пляски даже в сених. Но за порогом дома веселье, прекращалось, и начиналась тризна.

Свадьба по умершей была описана Биушкиным М.С. со слов Д.Д. Буркина, устроившего такую свадьбу в 1937 г. в эрзя-мордовском селе Федоровка Стерлибашского района Башкирии после погребения 20-летней дочери. Бытование обряда подтверждается и другими фактами. В 1969 г. в селе Вышелей Городищенского района Пензенской области также были зафиксированы сообщения о похоронах незамужних женщин, сопровождаемых свадебным церемониалом и песнопениями. В памяти очевидцев сохранилась не только обрядовая сторона ритуала, но и фольклорные произведения с их мелодиями. В этом селе умершую незамужнюю девушку наряжали в свадебное платье, надевали все украшения. Ее гроб несли обязательно только девушки, рядом с ними молча шли два парня, подняв согнутые в локте руки, изображая себя несущими гроб. Эти парни, выполняющие символическую роль, называются «урьвалят» («телохранители невесты»). За гробом шли подруги умершей девушки, которые на всем пути до кладбища причитали, исполняя плачи. Но по своей мелодике это были не погребальные «лайшемат», а «урнемат» – свадебные причитания, исполняемые при обычной свадьбе невестой и ее подругами.

В 90-е г. XX в. воспоминания о свадьбе по-умершей сохранялись у жителей с. Перхляй Рузаевского района Мордовии наряду с таким архаичным обрядом, как вастозай – приглашение покойного на 40 дней. В настоящее время как сама архаичная обрядность, так и связанный с нею фольклор давно вышли из бытования и утрачены.

Столь тесная связь свадьбы и похорон, особенно их поэтического оформления – нередкое явление в этнографии. Похожий обряд венчания покойников отмечен у немцев Поволжья где «при погребении девушки ее рассматривают как невесту, и потому на голову ей надевают свадебный венец» (Кагаров, 1936: 106), на Украине, где умершую девушку «наряжали как под венец и к погребальному обряду присоединяли свадебные; ...умирающим без дружины (т. е. жены) нет места на том свете, потому похороны парубка носили название весілля (свадьбы) и совершались со свадебной обстановкой: употреблялись цветы, венки и платки» [Кагаров, 1936: 107].

По предположениям отдельных этнографов он возник на почве религиозных представлений о «безусловной необходимости брака, как в земной, так и в загробной жизни» [Кагаров, 1936: 107]. Причины его появления видятся в том, что «в первобытном обществе женщины считались принадлежащими всему роду» и обычай «посмертного венчания незамужних девушек и холостых молодых людей являлся пережиточной формой такого акта осуществления права всего рода или сельской общины на брак со своими сочленами» [Кагаров, 1936: 108–109]. Поэтому свадьба по умершей – «не что иное, как закрепление умершего сородича за данной социальной группой при помощи фиктивного бракосочетания с одним из ее членов» [Кагаров, 1936: 108].

На наш взгляд обряд свадьбы по-умершей у мордвы восходит к более древнему обряду инициации, связанному с жертвоприношением и условной выдачей девушек замуж за языческих богов Мастырпаза (э), Кидяя (м) – бога земли или иных мифологических существ Пурьгине-паза, Ёндол-паза.

На это, в частности, указывают причитания, сопровождающие обряд девичьей бани, восходящий к далеким временам посвящений, инициаций, после чего вполне могли производиться ритуальные жертвоприношения божествам из числа прошедших обряд инициации девушек. Поэтому, на наш взгляд, в причете невесты так сильно звучат мотивы смерти, гибели, прощания с родными, подругами, односельчанами. Причеты не оставляют сомнений в их соотнесенности с погребально-ритуальными церемониями, уходящими корнями в глубины древнего язычества.

Баня являлась своего рода святилищем, а обряд девичьей бани одним из последних ритуальных действий, когда производилось омовение тела, очищение души перед решающим актом инициации [Рогачев, 2004: 304].

Номинальным указателем, подтверждающим нашу гипотезу, являются характерные в этом плане свадебные причитания невесты в эпизоде «Баняс туемстэ наказонь максома», где невеста просит отца «съездить на базар и купить половых досок для гроба» [ЦГА РМ ФР–267, оп. 1, д. 67, л. 10], а матери поручает «испечь поминальные блины», братьям наказывает, одному – «сходить в лес за меркой», другому – «собирать родню на похороны» [ЦГА РМ ФР–267, оп. 1, д. 67, л. 12]. Трагизмом окрашены причитания, адресованные родителям и братьям при уходе в баню, в которых она просит: *Мазы лемень ливамо, /Оплакивать мое имя, // Кулы сэренъ ваномо. / Смотреть на мертвое тело мое. // Седе одтнэнь лелятнень, /Молодых братьев, // Кельме модань чувомо. / Копать мерзлую землю. // Сыреть*

*сырезь бодятнень / Старых стариков // Кандолазонь тееме... / Делать гроб...* [ЦГА РМ ФР–267, оп. 1, д. 65, л. 25 об.].

Столь драматические причеты не могут не натолкнуть на высказанную ранее нами мысль о том, что когда-то девичья баня была одним из актов подготовки к жертвоприношению. Не случайно в этом же эпизоде невеста просит мать: *«Пурнытяя паро родонь бабинень, сэрнем коряс миткаль одрань сустамо» / («Соберите хорошего рода бабушек, по росту мне из миткаля саван сшить»)* [Raasonen, 1939: 187]. В продолжении ритуала звучит не менее драматичный монолог, обращенный к матери с просьбой испечь блины; а после выпечки первого – прочитать «Отче наш», после второго блина – «Богородицу», а после третьего – обратиться к предкам: *Колмоце пачалксенть каямсто, / Когда будешь третий блин печь, // Покитят-бабат поминак./ Прабабушек-прадедушек помяни. // Моньдяк лемем, авакай, / И мое имя, матушка, // Сынт ваксозост поминык! / Вместе с ними помяни!* [ЦГА РМ ФР–267, оп. 1, д. 67, л. 12].

В трагически звучащем монологе, адресованном к братьям, невеста просит *«мазы лемень ливамо...»* («помянуть мое красивое имя...»), *«пайстомо сэрень лажамо»* («оплакивать мое тело несчастное») [ЦГА РМ ФР–267, оп. 1, д. 67, л. 13], а также *«сэрнень коряс монень калмонь чувомо, пильге пезень сюруй чувтонь тееме»* («по росту мне могилу копать, в ноги мне крест изготовить») [Raasonen, 1939: 188]. Сестру она просит приготовиться оплакивать ее: *«Пиже банясто самозон, анокстыка пиринеть монь сэринем лажамо»* [Raasonen, 1939: 188]. Все перечисленные причитания весьма красноречивое свидетельство подготовки девушки к смерти [Рогачев, 2004: 310].

Указания на жертвоприношения девушек имеются не только в свадебном фольклоре. Так, в песне «Сидякинасо церькова теить» («В Сидякине церковь строят») девушка, обреченная на жертвоприношение (обручение с богом-покровителем), просит исполнить ритуал девичей бани:

Тынь уштовтодо монень пси баня,  
Чапамо ловсосо тынь пирям пезынк,  
Ламбамо ловсосо киськем экшелинк,  
Мазы покайсэ тынь сэрим оршинк,  
Хрустальной стопкак тынь пильгем карсинк,  
Пракстам тапардынк – пильгень печатынк,  
Карьксэнь тапардынк – пильгень сермадынк,  
Сиянь кетькске потс монь кедень путынк,  
Сырнень суркске потс монь суром путынк.

[Евсевьев, 1961: 114].

Содержание произведения мало отличается от свадебных, исполнявшихся перед девичьей баней. В нем девушка просит истопить горячую баню, вымыть ее в парном молоке, одеть в красивый «покай».

У некрещеной мордвы «покай» несли перед гробом на руках в развернутом виде, а после христианизации вместе с головным убором клали на гроб, а по окончании погребения – на могилу или вешали на крест

[Корнишина, 2002: 42]. Во время поминок одежда девушки – «покай» вместе с «пулаем» (набедренник) находились в переднем углу, поскольку олицетворяли умершую. В некоторых случаях покойную одевали, как молодую, в «руцю» (платье) и свадебный головной убор, в некоторых селах клали с ней «сюлгам» (нагрудная застежка) и перстень для скорейшего замужества в загробном мире. Подобное явление отмечено у украинцев: «Дівку убирають як до слюбу (как на свадьбу): заплитають у поплитки, гирдани, на голову кладуть вінок з барвінку...» [Червяк, 1927: 147].

Полевые материалы отражают типологическое сходство свадьбы и похорон, генетическое родство этих ритуалов в случаях, когда идет включение компонентов погребального обряда в ритуалы свадебного цикла. Трехчастность свадьбы: оплакивание себя, своей судьбы, отделение от семьи, прощание с предками, покровителями, выход, вынос из дома – путь в составе свадебного поезда – новая жизнь в семье жениха все это имеет параллели в погребальном обряде: обмывание (баня), одевание во все праздничное, ритуал причитаний, «отделение» от живых (подготовительные обряды, вынос) – путь (включая и само погребение) – новая жизнь: присоединение к «предкам» [Байбурин, 1990: 69]. Свадьба изначально и напрямую связана с потусторонним миром, с предками через родственную систему ритуалов и фольклор. Вызывание духа предков невестой во время первых этапов свадьбы происходит чуть ли не на каждом шагу. Таковы же при погребении обращения к умершему встать из гроба.

Свадьба занимает промежуточное положение между рождением и смертью и не может не включать компоненты, как родин, так и похорон. В ритуал входят условная, всеми понимаемая символическая смерть, а затем и возрождение к полноценной жизни. Типологически общих моментов, мотивов, сюжетов, настроений в погребальных и свадебных причетах предостаточно. Это их исполнение от первого лица единственного числа настоящего времени, запрет на плач, слезы, причитания после венчания и т.д. Во многом аналогичны действия участников, которые прекращают «лайшемат» после похорон.

В погребальном ритуале четко прослеживаются этапы обмывания, одевания и выноса покойного, отпевания в церкви, похорон. В свадебном обряде также выделяются расплетение косы и девичья баня, переодевание невесты в женскую одежду, изменение головного убора, украшений, вывод к жениху, затем венчание в церкви, свадебный пир в доме. Покрывание невесты свадебным «вельхтердема» – покрывалом, фатой, напоминает обряжение покойной «вельтявкс» – саван. И в том и в другом случае покрывало оберегает окружающих от порчи, сглаза. Свадебный пир как завершение обряда соответствует поминкам. Совпадение отмечается в целом ряде действий: бужение молодых, подметание полов, у мордвы поход на кладбище, плачи, просьба к родителям встать из могилы; «мекев потамо» («отгостки») совпадают по времени с поминками на 9-й, 20-й и 40-й дни, когда невеста по приглашению родных возвращается к родителям. Таким же образом в поминальном обряде «вастозай», «эземозай» («заместитель



покойного»), приглашенный на 40 дней, приходит на собственные поминки, ест, пьет, отвечает на вопросы о жизни на том свете. В мордовских свадебных и поминальных обрядах в совершенстве разработаны типологически единообразные словесно-поэтические формулы причетов с приглашением предков, умерших родителей. В ходе свадьбы невеста постоянно сравнивает брачный обряд с собственными похоронами.

Типологическая связь свадьбы и похорон на ритуальном и текстовом уровне бесспорны. Помимо схожей природы обрядов можно говорить о взаимопроникновении некоторых текстов, формул, их реминисценциях и контаминациях. Вполне естественна проекция похоронных причитаний не только на причеты, но и на другие жанры свадебной поэзии, особенно такой, как величания. Вопленицы карельской, мордовской свадьбы и погребального обряда сближают похороны и свадьбу. Как правило, одно и то же лицо участвовало в обоих обрядах, и поэтому их поэтический арсенал, набор языковых, стилистических средств, образная система, приемы исполнения во многом совпадают. Причеты невесты-сироты, обращенные к умершим родителям, по сути, аналоги погребальных. Более того, по своим мотивам и функциям они больше тяготеют не к свадебным причетам, а похоронным. Такова сиротская свадьба в селе Байтермиш Клявлинского района Самарской области [УПТМН, 1972, т. 6: 28–167]. В ней все обрядовые действия и причеты, отличающие свадьбу сироты от обычной свадьбы, тесно связаны с погребением, что, по сути, является включением в нее целого обрядового текста – элемента похоронного и одновременно поминального ритуала. Этим объясняются ее действия: обращение к покойным родителям и особенно – посещение кладбища, родительских могил. Как в мордовском, так и в русском свадебном обрядах находит проявление такая «наиболее эксплицитная форма контакта с ними, сказочные мотивы общения сироты с мертвыми родителями, которые чаще всего происходят на могиле, представляют собой одновременно восполнение недостающих компонентов свадьбы – ритуальных действий родителей – и в то же время завершение похоронного обряда – похорон родителей и их поминания» [Байбурин, 1990: 80].

Свадьба по-умершей указывает на то, что перекличка свадьбы и похорон идет по многим линиям. Это касается использования пространства дома: место жениха и невесты – красный угол, там, куда кладут покойника, что объясняется важностью персон, торжественностью и ответственностью момента. И в свадебном, и в погребальном фольклоре фигурируют образ дороги, часты обращения к миру мертвых.

В заключение следует отметить, что свадьба по-умершей – один из усеченных вариантов традиционной свадьбы, трансформированный под определенную жизненную ситуацию, «вмонтированный» в погребальный обряд и являющийся его составной частью. Основные мотивы, настроения, образы свадьбы по умершей типологически схожи, потому что выполняют те же функции, что и традиционная, освящая условный брак, без которого, по

представлениям людей, был невозможен переход в иное состояние и жизнь на том свете.

#### Сокращения:

ЦГА РМ ФР – Центральный государственный архив Республики Мордовия фонд рукописный.

УПТМН – Устно-поэтическое творчество мордовского народа.

#### Литература

1. ЦГА РМ ФР–267, оп. 1, д. 65.
2. ЦГА РМ ФР–267, оп. 1, д. 67.
3. Байбурин, А. К. Похороны и свадьба / А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон // Исследования в области балто-славянской культуры: Погребальный обряд. – М., 1990. – С. 64–99.
4. Евсевьев, М. Е. Народные песни мордвы / М.Е. Евсевьев // Избр. тр.: в 5 т. – Саранск, 1961. – Т. 1. – 384 с.
5. Кавтаськин, Л. С. Мордовские обряды и причитания при похоронах девушки / Л. С. Кавтаськин // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. – Саранск, 1972. – С. 186–191.
6. Кагаров, Е. С. Венчание покойников у немцев Поволжья / Е.С. Кагаров // Сов. этнография. – 1936. – № 1. – С. 106–108.
7. Корнишина, Г. А. Знаковые функции народной одежды мордвы: учеб. пособие / Г.А. Корнишина. – Саранск: МГПИ, 2002. – 69 с.
8. Рогачев, В.И. Свадьба мордвы Поволжья: Обряд и фольклор (историко-этнографические, мифологические, региональные и языковые аспекты): монография / В.И. Рогачев. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. – 384 с.
9. Устно-поэтическое творчество мордовского народа: в 18 т. – Т. 6, ч. 1. Эрзянская свадебная поэзия. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1972. – 471 с.
10. Червяк, К. Г. Дослідження похоронного обряду / К.Г. Червяк // Етнографічний Вісник. – 1927. – Кн. 5. – С. 75–98.
11. Paasonen, H. Mordwinische Volksdishtung / H. Paasonen. – Bd. II. – Helsinki, 1939. – IV+2+574 p.

©Рогачев В.И., 2023

УДК 398 (045)

*Рогачев В.И.,  
д. филол. н., профессор,  
Надеева О.И.,  
д. филол. н., доцент, МГПУ им. М.Е. Евсевьева,  
г. Саранск, Россия*

## К ВОПРОСУ О БЫТОВАНИИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ И ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ

**Аннотация.** В статье обозначены основные формы бытования мифологических представлений в свадебной обрядности и фольклоре народов Поволжья и Приуралья. Особое внимание уделяется культу воды и поклонения хранильнице воды у мордовского, удмуртского, татарского и башкирского народов. В процессе сравнительно-типологического анализа выявляются общие и частные особенности мифологических представлений народов Поволжья и Приуралья.

**Abstract.** The article outlines the main forms of existence of mythological ideas in the wedding rituals and folklore of the peoples of the Volga and Urals regions. Particular attention is

paid to the cult of water and the worship of the keeper of water among the Mordovian, Udmurt, Tatar and Bashkir peoples. In the process of comparative typological analysis, general and particular features of the mythological ideas of the peoples of the Volga and Urals regions are revealed.

**Ключевые слова:** мифологические представления, обожествление, боги, культ, обряд, традиции

**Keywords:** mythological ideas, deification, gods, cult, ritual, traditions

Антропоморфная природа богов, покровителей природных стихий, их поведение и поступки находили отражение в мифологии эрзи и мокши, в повседневной бытовой культуре и обрядности. У мордовского народа, чья жизнь проходила в местах, изобилующих большими и малыми реками, родниками и ручьями, озерами в дохристианских религиозных верованиях одно из центральных мест занимало обожествление воды, держательницей которой считалась Веды-ава (от мордов. «ведь» – «вода», «ава» – «женщина»). Ее власть распространялась на все источники: каждый колодец, родник, озеро, река имели свою Веды-аву. В мифологических представлениях суеверных людей она оживала как антропоморфное существо в виде молодой красивой женщины необыкновенной привлекательности:

Лицязоякмазыйне,	Лицо у нее красивое,
Сельминензэраужот,	Глаза у нее черные,
Пря черезэашине,	Волосы у нее белые,
Судынезэвишкине,	Носик у нее маленький,
Турвинензэчовинеть,	Губки у нее тоненькие,
Потинензэкуинеть.	Груды у нее полненькие.

[Paasonen, 1977: 78].

У нее просили дождей во время засухи, грозящей недородом и голодом. Мордва считала, что обустройством человеческих судеб, вопросами любви и создания семьи занимается в первую очередь богиня воды. Так, в древности она верила, что «соединением любящих сердец и брачными делами ведает «Веды-ава» или «Ведень-азорава», хозяйка воды; она прядет посконные нити человеческой судьбы в смысле брака и сватает людей» [Майнов, 1885: 20]. Неслучайно ее поддержкой заручались «...девушки, стремящиеся выйти замуж, и парни, которые хотели поскорее жениться, а также бездетные матери семейств – все они прибегали к помощи Веды-авы, которой они никогда не забывали бросить в реку нитку, а то и целую пасму шерсти» [Майнов, 1885: 20].

У мордвы, как и у других народов Поволжья, земледельческий и праздничный календари были очень тесно связаны с временами года, явлениями природы и их покровителями. Фольклористами и этнографами отмечается, что свадьба – единственный из семейных обрядов, который приурочен к земледельческому календарю [Чистов, 1986: 396]. Так, эрзя и мокша считали браки более счастливыми, если они заключались на масленицу, в период весеннего солнцестояния, когда проводились праздники Веды-авы, богини воды и совокупления. Это время считалось наиболее удобным, поскольку покровительница воды «особенно заботится о людской

судьбе, будучи сама еще не оплодотворена» [Майнов, 1885: 39]. В период, называемый «масьялангс» («на масленицу»), когда «Ведь-ава спит непробудным сном, она полна сил и похоти – является тучный земной бог (Мастор-паз. – В. Р.), видит ее спящей и оплодотворяет ее во сне: она и рада стать матерью» [Майнов, 1885: 39].

К Ведь-аве обращались в ходе свадьбы. Так, к примеру, мокшане на второй день свадьбы отводили невесту к реке. Тропинку, ведущую к реке, кропили ритуальным напитком – медовым «пуре», с собой несли яства, напитки, дары. У водоема устраивали озкс (молян), которым руководили пожилые, знающие толк в ритуалах, женщины. Во время моления лили в реку пуре, бросали лепешки, кусочки хлеба, мяса, невеста и ее подружки кидали мелкие монетки, дешевые медные перстеньки. Иногда приносили в жертву курицу. Невеста трижды кланялась воде, просила покровительства в деторождении, семейного счастья.

К помощи Ведь-авы прибегали не только во время подготовки к свадьбе, но и в случае бесплодия. Тогда женщины в ходе моляна приносили в жертву петуха с перевязанными шелковой лентой ногами, к которым привешивался пайгоня (колокольчик). Бездетные женщины устраивали ведь-озкс – моление воде, во время которого обращались к покровительнице с молитвами и просьбами о «чадородии» [Мокшин, 1998: 57].

Этой богине, считавшейся покровительницей любви и деторождения, адресовались мольбы о рождении детей, ее гневу приписывали долговременное бесплодие женщин [Смирнов, 2002: 192]. По этой причине поклонение Ведь-аве было повсеместным, а благоговейное отношение таковым, что в честь нее эрзянами и мокшанами 29 июня устраивался молян «Бабань каша» [Смирнов, 2002: 210].

В мордовских мифах Ведь-ава оказывается замужем за Ведь-атей. У нее большая семья, много детей. Во время молений мордва, обращаясь к ним, уважительно говорила: «Парсейялав Ведь-ава, сияньсакал Ведь-атя» («Шелковолосая Ведь-ава, серебрябородый Ведь-атя») [Мокшин, 1998: 54]. Эрзяне и мокшане полагали, что эти мифологические персонажи, находясь в брачном союзе, имеют детей. Мордва не представляла покровителей без супружеской пары, их семью без многочадия [Смирнов, 2002: 189].

Богиня воды представлялась людям многоликой. Вера в нее была исключительно велика. Так, при тяжелых родах молодой женщины знахарка или повитуха, обойдя баню, где та лежала, просила: «Богиня бани, помоги мне в добром деле, облегчить рождение человека. Богиня воды, расширь еще больше матку женщины, чтобы ребенок мог выйти, как по широкой дороге! Мать богиня! Ты, которая высечешь однажды своих детей как искры из камня, сделай так, чтобы ребенок вышел так же легко» [Майнов, 1885: 52]. Богиня воды, по поверьям, сопровождала женщину на протяжении всей жизни. С молитвой о ниспослании детей к ней обращались молодожены. Их призывы отличались уважительностью и одухотворенностью, подобающей ситуации лиричностью: «Ведь-ава, матушка... сия ладсо лисят, сырнеладсокеверят, эрвямезешлятнардат, эрватаркасэряват...» («Богиня

воды, матушка... серебряным ключом бьешь, словно золото катишься, все моешь-вытираешь, во всяком месте нужна...) [Paasonen, 1941: 20-21].

Такой же старинный обряд, связанный с богиней воды – «ведьс кинь невтема» («указание дороги к воде»), зафиксирован в селе Малые Кармалы Буинского уезда Симбирской губернии, где он совершался весьма торжественно [Евсевьев, 1966: 302]. Схожий обычай существовал в мокшанских селах Алешкино и Алексеевка Самарской губернии до начала XX в. Молодую, невзирая на наличие колодца во дворе, выводили к речке, обязательно подальше от дома, даже если она протекала перед самым домом. Обычно праздничную процессию возглавляли старухи, которые несли разную снедь, ритуальные напитки: «пуре», брагу. За ними шли девушки с ведрами, ушатами, нестройною толпою двигались невеста, подруги, родственники и поезжане [Евсевьев, 1966: 302]. Некоторые имитировали езду на лошадях – скакали на палочках-криульках. На берегу речки устраивали моление Ведь-аве. В ходе церемониала сообщали имя молодой и просили не причинять ей вреда, когда та будет приходить сюда за водой или умываться.

Генетически родственный обряд можно было наблюдать и у другого финно-угорского народа – удмуртов, по мифологии которых хозяином воды был «вумурт». Опирающийся на представление о воде как основе мироустройства и уважение к ней как прародительнице жизни на земле, обряд удмуртов – сялтым предусматривал купание невесты. Поскольку та готовилась стать матерью, то должна была пройти обряд «причастия» водой, поэтому обязательно купали молодуху в реке. Даже когда свадьбу играли зимой, он не исключался, а переносился на время сенокоса, потому что «причащение» невесты к новому роднику, источнику воспринималось как причащение к новой жизни, новому роду [Ванюшев, 1986: 66].

В церемониальном отношении мордовский обряд был усложнен тем, что «одирьва» (невеста) одаривала Ведь-аву кольцом, бросая в воду со словами: «Будь ко мне благосклонна! Дай мне здоровья, счастья, много сыновей и дочерей» [Harva, 1952: 196]. После «озкса» (моления) начиналось игровое действие, в ходе которого молодая черпала воду, но поезжане, веселясь и кривляясь, стремились обрызгать ее, опрокинуть ведра и вылить воду. Это повторялось до трех раз, и лишь на четвертый молодушка, зачерпнув воды, шла домой. По пути от речки продолжалось веселье: молодежь, поезжане и гости плескались, брызгали друг на друга и невесту водой. Возможно, что со временем семантика обливания изменилась под воздействием русских, у которых оно обозначает проявление фаллического культа, половой акт, семяизвержение. Дома невеста обносила водой присутствующих: первый ковш подавала свекру, а потом уже другим.

Типологически сходный обряд «су юлы курсэту» существовал у татар-мишарей. В день свадьбы молодую водили к колодцу или речке «су юлы курсэту», где приносили в дар су иясе («хранительнице воды») пресные лепешки «кумэч» и серебряную монету, после чего она черпала ведрами воду, которой участники свадьбы обливались [Мухамедова, 1972: 172]. Как и в мордовском церемониале, у татар соблюдалась традиционная

магическая троекратность и лишь четвертую пару ведер молодуха несла домой. Обычай знакомства и поклонения богине у мордвы имел некоторые региональные особенности. У мокши невеста отправлялась на речку с наложенными на голову полотенцами, которые предназначались в дар Ведь-аве [ЦГА РМ ФР–267, д. 67, л. 43]. Подобное наблюдалось и у основательно обрусевшей мордвы-эрзи в селе Помаево Чувашии, где из множества старинных обычаев сохранились лишь некоторые и среди них – вывод молодухи на воду. В отличие от вышеописанного карнавального шествия невеста обряд выполняла сама, отправившись с новым полотенцем на родник или речку в сопровождении девочки или родственницы, где умывалась, утиралась и, положив полотенце на родник, оставляла его в подарок Ведь-аве [Евсевьев, 1966: 303–304].

Культ воды и поклонение хранительнице воды отмечается у большинства народов Среднего Поволжья и Приуралья [Корнишина, 2000: 93–94; Султангареева, 1994: 97]. Так, у башкир был обряд «һыу юлы» – показ пути к источнику. Он означал приобщение к чужому родовому культу, символизировал «оживление» в чужом роду для невесты, покинувшей свой род [Султангареева, 1994: 97]. Это, на наш взгляд, во многом было связано с магиико-религиозными представлениями о плодотворной силе воды. У башкир во время шествия к воде невеста должна была молчать. Можно указать и некоторые другие особенности. У татар и башкир в дар покровительнице воды приносится серебряная монета, тогда как у мордвы – кольцо. До набора воды башкирская невеста должна была «умилостливить» духов воды и обеспечить свою неуязвимость, бросив в воду монету со словами «Мине алма, уны ал» («Не трогай меня, а возьми вот эту монету») или «Сир-сырхауымды йот» («Унеси болезни и недуг») [Султангареева, 1994: 97].

Продолжение обряда у башкир аналогично мордовскому: невеста угощала принесенной водой свекра и свекровь, затем начиналось чаепитие с участием родственников и гостей, которое постепенно перерастало в свадебное пиршество [Султангареева, 1994: 97].

В свадебной обрядности и фольклоре мордвы мы имеем дело с Ведь-авой – антропоморфным существом. Но ученые предполагают, что первоначальной формой персонификации воды у финно-угров было зооморфное существо – бык. Это предположение находит подтверждение в удмуртских легендах [Ванюшев, 1986: 68-69]. Отголоски подобных представлений слышны в эстонском фольклоре, мордовской обрядовой культуре. Так, у мордвы в период цветения ржи проводился «буканьозкс» («моление быку»), во время которого животное испытывали водой: если животное после обливания вздрагивало, то оно было угодно богу. Бык олицетворял в данном случае не только мощь и силу, но и плодородие. В аналогичной роли, на наш взгляд, выступают быки, стоящие на страже подземных вод в «Калевале». У мордвы зооморфная персонификация воды нередко воплощается в образе коня. Об этом свидетельствуют коньковые привески из мордовских могильников [Мордовия, 1985: 10, 12], а также

усеченные снизу изображения коней с гусинными лапками, напоминающие водоплавающих птиц [Белицер, 1973: 48]. Этим можно объяснить то, почему часть ряженных во время обряда знакомства невесты с покровительницей воды скакала к реке на палочках-криульках, изображающих коней.

К культу Ведь-авы относится и такое обереговое действие во время свадьбы, как подпоясывание жениха и невесты куском бредня во избежание «порчи» со словами «Когда колдун сможет распутать все узелки, тогда лишь сможет напустить порчу» [Евсевьев, 1966: 93]. Схожий обычай встречался и у ижорцев: невеста под сарафаном подпоясывала себя куском сети [Косменко, 1988: 51]. С высокой долей вероятности можно утверждать, что «комбоня» – бисерная пелерина, укрывающая плечи мокшанской невесты в селе Кочетовка Инсарского района Мордовии и близлежащих селах этого «аймака» (куста), тоже имеет отношение к культу Ведь-авы. По форме плетения комбоня напоминает среднеячеистую сеть, состоящую из ромбических фигур – символов плодородия [Мордовия, 1985: 100–101]. Предназначение плечевого украшения – обереговое. Стилизованные изображения покровительницы в виде женской фигуры в ладье, носа, кормы лодки, весел можно увидеть на свадебной одежде невесты.

Хронологически культовый ритуал поклонения воде как источнику плодородия, на наш взгляд, возник в глубокой древности, когда преобладало религиозное мировоззрение, мифопоэтическое восприятие окружающей природы. Позже, с возникновением семьи, в обряде появился элемент приобщения молодой к новому для нее роду мужа. Обращение невесты с просьбой к покровительнице воды дать больше детей относится ко времени перехода человека от присваивающего хозяйства, охотничье-рыболовецкого быта к раннеземледельческому, когда появились воспроизводящее хозяйство и понятие о плодородии, тесно связанные с представлениями о живительной силе воды.

В свадебном обряде и фольклоре мордвы Поволжья культ обожествления воды имел наиболее яркое проявление на всех этапах. Обращение к божествам происходило как на до свадебном, так и после свадебном этапах. Как правило, это были поэтические речитативы, призванные поднять статус свадьбы, придать магический и вместе с тем торжественный характер обряду, в котором по языческим представлениям участвовали сами божества. Архивы сохранили материалы, указывающие на то, что когда-то мифологизация свадебного действия была значительной.

#### Литература

1. ЦГА РМ ФР–267, оп. 1, д. 67.
2. Белицер В.Н. Народная одежда мордвы / В. Н. Белицер. – М.: Наука, 1973. – 215 с.
3. Ванюшев, В.М. Отражение культа воды в фольклоре и литературе удмуртов / В.М. Ванюшев // Проблемы эпических традиций удмуртского фольклора и литературы. – Устинов, 1986. – С. 63–72.
4. Евсевьев М.Е. Мордовская свадьба / М. Е. Евсевьев // Избр. тр.: в 5 т. – Саранск, Мордов. кн. изд-во, 1966. – Т. 5. – С. 7–341.

5. Корнишина Г.А. Традиционные обычаи и обряды мордвы: исторические корни, структура, формы бытования / Г. А. Корнишина. – Саранск: МГПИ, 2000. – 150 с.
6. Косменко А.П. Текстильные изделия в свадебной обрядности ижорцев / А.П. Косменко // Обряды и верования народов Карелии. – Петрозаводск, 1988. – С. 37–52.
7. Майнов В.Н. Очерк юридического быта мордвы / В.Н. Майнов. – СПб. Тип. М-ва внутр. дел, 1885. – 267 с. (Зап. РГО: т. XIV, вып. 1.).
8. Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы: историко-этнографические очерки / Н. Ф. Мокшин. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. – 248 с.
9. Мордовия: Народное искусство. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1985. – 144 с.
10. Мухамедова Р.Г. Татары-мишари / Р.Г. Мухамедова. – М.: Наука, 1972. – 248 с.
11. Смирнов И.Н. Мордва: историко-этнографический очерк / И. Н. Смирнов. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2002. – 296 с.
12. Султангареева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор / Р.А. Султангареева / УНЦ РАН. – Уфа: Уфим. полиграфкомбинат, 1994. – 191 с.
13. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: очерки теории / К. В. Чистов. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1986. – 303 с.
14. Paasonen H. MordwinischeVolksdishtung / H. Paasonen. – Bd. III. – Helsinki, 1941. – IX+343 p.
15. Paasone H. MordwinischeVolksdishtung / H. Paasonen. – Bd. VI. – Helsinki, 1977. – XIV+236 p.
16. Harva U. Die ReligiosenVorstellungen der Mordwinen. / U. Harva. – Helsinki, 1952. – 456 p.

© Рогачев В.И., Налдеева О.И., 2023

**УДК 894.343**

*Сайранова Л. А.,  
учитель башкирского языка и  
литературы,  
МБОУ Башкирский лицей имени  
М. Бурангулова, с. Раевка  
(Альшеевский район, Россия)  
Сайранова Л. А.,  
башкорт теле һәм әзәбиәте укытыусыһы,  
М.Бурангулов ис. башкорт лицейы, Раевка,  
Әлишәй районы, Рәсәй*

## **ЭПОС «ЗАЯТУЛЯК И ХЫУХЫЛУ» В ФОЛЬКЛОРЕ БАШКИР РОДА МИН**

### **МЕҢЛЕ КӘБИЛӘҢЕ ФОЛЬКЛОРЫНДА «ЗАЯТҮЛӘК МЕНӘН ҢЫУҢЫЛЫУ» ЭПОСЫ**

**Аннотация.** В статье автор рассматривает известный башкирский народный эпос «Заятуляк и Хыухылу», который был записан в Альшеевском районе Республики Башкортостан. Это территория башкир минского рода. Здесь же в свое время записаны версии М.Гафури, В.В. Даля. Подробно рассматривая имеющиеся тексты этих вариантов и версий, в статье выделяются и анализируются такие общие мотивы, как «запрет – нарушение запрета – наказание», религиозные мотивы и др.



**Ключевые слова:** башкирский род Мин, эпос «Заятуляк и Хыухылу», варианты, версии, М. Гафури, В.В. Даль, сюжет, мотивы

Меңле кәбиләһе халкыбызға боронғо эпос өлгөһө – «Заятүләк менән Һыуһылыу»зы бүләк иткән. Был эсәр XIX быуат башында В.И. Даль тарафынан язып алына һәм «Башкорт һыуһылыуы» («Башкирская русалка») исеме астында урыс телендә «Москвитянин» журналында (1843, №1) басылып сыға. Эпостың варианттарын Л.В. Суходольский (1858; «Түләк тураһында башкорт легендаһы» – «Башкирская легенда о Туляке»), Р.Г. Игнатъев (1875; «Абдрахман улы Һары Сәхип тураһында әкиәт» – «Сказка о сыне Абдрахмана Хары Сахипе»).

С.Ғ. Солтанов (1902; «Заятүләк менән Һыуһылыу» – «Зая-Туляк и Су-Сулу»), Мәжит Гафури (1910; «Заятүләк менән Һыуһылыу», татар телендә) һ.б. бастыра; шулай ук К. Мәргән, Ф.А. Нәзершина, М.М. Сәғитов, Н.Д. Шоңқаров һ.б. язып алған «Заятүләк», «Түләк», «Балкантау» һ.б. варианттары билдәле. Эпос фрагменттары һалмак көй стилиндә башкарыла. Көй варианттарын К.Й. Рәхимов, П.Г. Рыбаков, Х.Ф. Әхмәтов язып алған һәм нотаға һалған. Эпостың БР-за, Ырымбур һ.б. өлкәләргә йыйылған 30-ға яқын варианты Ғилми архивта һаклана. Эпос мотивтары буйынса 1999 йыл Башкорт драма театрында С.Р. Суриһаның «Тылсымлы күл сере» («Заятүләк менән Һыуһылыу») спектакле (режиссеры Р.М. Назарова, куйыусы рәссамы И.Д. Бәкеров, композиторы И.М. Хәлилов) куйыла<sup>4</sup>.

Эпосты язып алыу тарихына күз һалайык. Барса эпик эсәрзәр араһында үзенең тылсымлы, ылықтырғыс романтикаһы, төзөк, матур сюжеты менән үзенсәлекле булған «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосы В. Даль, С. Суходольский, Г. Потанин кеүек арзаклы рус ғалимдары, языусыларын илһамландырған. М. Гафури Асылыкүл буйында ял иткәндә курайсыларзан язып алған вариант та билдәле. М. Гафуригә, «Заятүләк» тигән китап та бар, тип әйтеп куялар курайсылар. Ер егете менән һыу кызы ғишығына арналған эсәр кулязмаһын Татарстандың Оло Кәрим ауылы Мәғфүрә Хәсәнованан профессор М. Усманов күсереп ала һәм «Түләк батыр, уның оло мөхәббәте» тип бақтырып сығара. Азак башкорт эпосы «Татар халык ижады» «Дастаннар» томына ла инеп китә (Инеш, мәкәләнең авторы, искәрмә языусы Ф.В. Әхмәтова, ғилми мөхәррире М.Ғ. Усманов. Казан, 1984, 123–135-се бб). Әммә эсәрзең милли ерлегенә күз йомоп, авторзар уны ни ғилми йәһәттән, ни формаль яктан нигезләп тормай, «эпостың татарзар араһында киң таралған, йыш башкарылған булыуы бәхәсһез» тип кенә нигезһез һығымта яһайзар (Шунда ук, 368-се бит). Нигезһез, сөнки эпостың миллилеге уны тыузырған халықтың йәнле һөйләү телендә генә быуаттар буйы йәшәй һәм иң мөһиме – бер нисә варианттары менән башкарыла. Эпос варианты булыуы яланда үскән сәскә орлоғонан икенсе йыл шундай сәскәләр үсеп сығыуы менән бермә-бер бәйле. Шулай ук эпостың төрлө текстарын укыу, фольклор һәм лингвистика күзлегенән байкау был эсәрзең башкорт халык ижадынан булыуын раһлай.

Фәнгә иһә был варианттарзың күбәһе билдәһез. Ә. Кирәев, М. Сәғитов, Ә. Сөләймәнов, С. Галин, Ф. Нәзершина, Ш. Шәкүрова, Г. Юлдыбаеваларзың

<sup>4</sup> Башкорт халык ижады. 3-сө т. Эпос. Өфө, 1998; Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.

эпосты өйрәнеүгә бәйле фундаменталь хезмәттәре билдәле. Әммә был ғилем өлкәһендә комплекслы тикшеренеүҙәр алда эле. «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосының инде йәнле телдә һөйләнеләү традицияһы йәшәүе, тарихи Башкортостан һәм унан ситтә йәшәгән башкорттарҙың хәтерендә әсәрҙең күп варианттары булыуы, фәкәт эпоста сағылған төбөк реаллеге (Асылыкүл тирәһе), һөйләүселәрҙең тере хәтерендә, бигерәк тә Дәүләкән, Өлшәй, Миәкә райондары халкында эпостың әүзем булыуы – бына ошо күрһәткестәр эпостың Тыуған ере кайза икәнән раҫлай. Ижади тулылана килә, быуын-быуынға һөйләп еткерелә килә, «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосы башкорт халкының алтын мираҫы булып камиллаша.

Һәр кеше үз исемен әйткәндәй, һәр халыҡ үз эпосын һөйләй. Быға дәлилдәр бик күп. «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосының ташка баҫылыу тарихы ла зур ғына. Эпос башкорт телендә 1972 йылда донъя күрә, икенсе кат баҫмаға 1998 йылда сыға һәм бер нисә вариант-версиялары күрһәтелә. Рәсәй мазәниәте, фәне фонунда башкорт эпосы беренсе тапкыр рус телендә 1977 йылда донъя күрҙе, һәм был тәңгәлдә томды төзөүсә А. Мирбадалева, М. Сәғитов, Ә. Харисовтарҙың хезмәте ифрат баһалы. Бөйөк рус языусыһы В. Далден «Башкирская русалка» повесында башкорт халыҡ легенда, риүәйәттәренен, ырым-ышаныуҙарының органик берлеге һәм әсәрҙә эстетик, тарихи үзенсәлек һакланшы тураһында ла фекер әйтелде.

Фольклорсы Ф. Нәзершина эпостарға арналған хезмәттәрендә «Заятүләк менән Һыуһылыу»ҙың мифологик эпоска карауын, сюжет төзөлөшөндә боронғо формациялар, традицияларҙың һаклануын, мотивтарҙың сағылышын күзаллай. Ә. Сөләймәнов, төплө тикшеренеү нигезендә, эпоска бәйле күп кызыклы күзәтеүҙәр һәм фекер үстөрөп, яңы хезмәттәр язырлық концепцияларҙы алға сығара.

Эпостың кулъязма рәүешендә һакланған нөхсә буларак, 1989 йылда Дәүләкән районы Буранғол ауылы Фәүзиә Шафикованан Р. Солтангәрәева тапқан аманат мәғәр күләмлерәк һәм йөкмәткеһе яғынан да байыраҡ.

2019 йылда Р.Ә. Солтангәрәева язып алған «Заятүләк һәм Һыуһылыу» эпосының уникаль версияһы ысын мәғәнәһендә зур табыш булып һынала. Билдәле сәсәниә Зөләйрәм Туғашева (1952 йылғы, Өлшәй районы, Иҫке Аккулай ауылында тыуған) эпосты һөйләп кенә түгел, ә ике сәғәт дауамында көйләп, Балкантаузы мактап, билдәле бер ым-ишаралар менән тасуири башкара. Эпос тексы һәм уға бәйле тикшеренеүҙәр Р.А. Солтангәрәева китабында баҫылып сыға (Султангареева Р.А. Башкирский эпос в XXI веке, 2023).

Эпостың семантикаһы, фабула төзөлөшө һәм образдар, сюжет системаһы шулай ук Р.А. Солтангәрәеваның мәкәләһендә яңы фекерҙәр менән тәрән анализлана (Султангареева Р.А. Реконструкция, 2022).

Эпостың бөтә варианттарындағы йөкмәткеһе түбәндәгеләрҙән ғибәрәт. Ырыу-ара мөнәсәбәттәрҙең таркалыу процессы сағылыш тапқан. Төп тема – ғаилә короу, кешенең шәхси бәхете өсөн көрәше. Эпостың геройы Заятүләк, өлкән ағалары менән талашып, тыуған йортон ташлап сығып китә. Асылыкүл буйында ул, һыу аҫты батшаһы кызы Һыуһылыуҙы күрөп, ғашик була. Һөйгәнә менән бергә булыр өсөн Заятүләк, ата-әсәһенән, иң яҡын дуҫтарынан (аты менән

шоңкарынан) баш тартып, һыу асты батшалығына йәшәргә китә. Вақыт үтеү менән герой тыуған еренән алышта йәшәй алмауын аңлай һәм, һыу асты батшаһының фатихаһын һәм кәләшенең бирнәһен – өйөр-өйөр йылкыһын алып, һыуһылыу менән тыуған еренә кайта. Күл ярында урынлашкан һыуһылыу менән Заятүләк бәхетле һәм етеш йәшәй, әммә бер вақыт егеткә атаһы, үлеү сәбәпле, тәхет өсөн ағалары араһында башланған болалар тураһында хәбәр килеп етә. Иленә кайткан һәм ырыу мәшәкәтенә сумған Заятүләк катыны янына вәғәзәләшкән көнгә әйләнеп кайтып өлгөрмәй. Һыуһылыу һағышынан үлә; унһыз йәшәү мәғәнәһен тапмай, Заятүләк тә үз-үзен үлтерә. Заятүләк менән Һыуһылыузың кәүзәләре күмелгән Балкантау изге урын һанала.

«Заятүләк менән Һыуһылыу» – бик боронғо мотивтарзы үзәндә үзләштергән эпос, әммә мифологик, этногенетик сығанактары «Урал батыр», «Акбузат» йә иһә «Минәй батыр менән Шүлгән батша» әсәрзәренә йәнәшә куйыр вақыт катламына кермәй булһа кәрәк. Шулай ук романтик рухлы, Урта Азия язма дастандарына ла тартым мотивтар, мөхәббәт хисен алға куйып, «Йә ил, йә йәр» тигән дилемманы үзенсәлекле хәл итеүе айырым иғтибарға лайык. Мифологик эпостарзағы боронғо аң катламын, символик тел моделен сағылдырған ижадка тура килмәй был әсәр. Кеше хисен, тәкәтһез ғишык уттарын, күнел торошон тәрәндән психологик тәфсирләү – саф мифологик архаик мирасқа хас түгел. Был иһә – һуңғарак күренеш боронғо һүз сәнғәтендә. Ә «Заятүләк менән Һыуһылыу»за иһә ғишык тураһында һүз киң һүрәтләнеш таба.

Эпостың иң тәүге варианты, билдәләнеүенсә, «Москвитянин» тигән журналдың тәүге һанында «Башкирская русалка» тигән исем астында басылып сыға. Рус телле әзәбиәт һөйөүселәр бына шулай беренсе тапкыр башкорттоң ун бер ырыулы Мең кәбиләһе араһында киң таралған, тора-бара тотош милли эпик мирасыбыззың асыл бер өлгөһө булып шөһрәт казанған иртәгебеззең бер ни тиклем әзәби яктан эшкәртелгән версияһы менән танышыу мөмкинлеге ала. Уны шул хәләндә рустың күренекле лексикографы һәм языусыһы Владимир Даль ташка бастырған булған.

Һүз барған басма иркен итеп язылған инештән башлана. Унда Даль «башкорт» тигән этнонимға аңлатма бирә, шул этноним әйәләренең рухи доньяһы, тарихы, тәйәгенең географик үзенсәлектәре һәм башкалар хақында бай ғына мәғлүмәт теркәгән. Басманың төп өләшөн, әлбиттә, «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосының сюжеты алып тора.

Рус телле укыусыны күз уңында тотоп, башкорттоң ошо фольклор әсәрен укымлырак итеү ниәтенән, бер ни тиклем кул тыкһа ла, тәжрибәле фольклорсы ла буларак, В.И. Даль уның сюжет канваһын төп нөсхә теүәллегендә һаклаған. Ахырыһы, шул теүәлlege һәм йөкмәткәһенең оригиналлығы, башкорттоң милли этнографияһына бәйле мәғлүмәттәргә бай булыуы аркаһында, был басма тикшеренеүселәрзә зур кызыкһыныу уяткан. 1858 йылда Л.Суходольский, бер ни тиклем вақыт үтеүгә Г. Потанин, С. Ф. Солтанов шул ук әсәрзең айырым версия һәм варианттарын бастырып сығарған. Бөгөнгө көндә «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосының кулъязма хәләндәге һәм басылып сыккан утыззан артык версия һәм варианты барлығы мәғлүм .

«Заятүлөк менән Һыуһылыу» иртәге, ғөмүмән, XIX быуаттың икенсе яртыһынан алып тикшеренеүселәрҙең күз уңынан ысҡынғаны юк. Ошо эпосты баһтырғанда, Л. Суходольский үзенең күзәтеүҙәре менән дә уртаклаша. Тик шуныһы, башкорт һәм башка төрки халыктары эпосындағы мифологик башланғыстарҙы ул яңылыш аңлата. Уныңса, эпостың был билдәһе, йәнәһе, әсәрҙе ижад итеүселәрҙең мәғрифәт йәһәтенән артта калыуынан килә. Г. И. Потанин иһә, башкорт иртәгендәге «Һыу асты донъяһы» мотивы икенсе халыҡ эпосынан үтескә алынған күренеш, тип аңлата. Бындай караштың хата булыуын Кирәй Мәргән, Мөхтәр Сәғитов әйткәйне инде. «Заятүлөк менән Һыуһылыу» иртәгенең тик Асыл күл (урындағы фольклорҙа Асылыкүл шулай аталыусан) – Дим – Өршәк ареалында ижад ителеүенә шик юк. Унда тасуирланған хәл-вақиғалар был яктарҙан бик алышта, бер версия буйынса – Яйыҡ буйында, икенсәһенсә – Унсан уймат йортоңда, өсөнсөһөнсә – Төркөстан ханлығында башкаларында, ғөмүмән, көньякта башлана. «Ғөмүмән, көньякта» тигәнгә аптырайһы юк. Сөнки был эпосты ижад итеп, үзенең иртәкселек репертуарында һаҡлаған Мең кәүеменең килеп сығышы шул яҡ менән бәйлә. Әле биләгән билмәһенә был кәүем XIV быуат урталарында Сәнәкле бей етәкселегендә килеп ултырған. Шәжәрәләрҙә ул бей Урадас бей тигән кушаматы менән телгә алыныусан. Был хакта «Акмүлланы биргән Мең кәүеме фольклоры» тупламаһының беренсе томының инешендә әйтелгәйне инде.<sup>5</sup>

Эпостың сюжеты иңләгән вақиғаларҙың хәл иткес өлөшө Асылыкүл тирәһендә һәм ошо меңдәр өсөн борон-борондан изге иҫәпләнгән даръя төбөндә бара. Үзе әйтмешләй, «сыскан көтөп ултырған бесәй кеүек, ...башка нәмәләрҙе онотоп», тыңлап ултырған Ғафуриға күл янындағы бер ташты бөгөн булһын – Заятүлөк ташы, Балкан тауын уның кәбере яткан урын, тип күрһәтәләр. 1909 йылда ошо күл янында ял иткәнәндә, урындағы курайсы һәм йырау-йыраусылар Мәжит Ғафуриға йырҙар менән бер рәттән «Заятүлөк менән Һыуһылыу» иртәген дә ишеттерәләр.

Иртәктән В. Даль интерпретациялаған «Башкирская русалка» версияһы менән М. Ғафури версияһын сағыштырып карағанда, ярайһы ғына кызыклы күренештәргә юлығырға була. Меңле кәбиләһе башкорттарынан М. Ғафури язып аған верияһы «Заятүлөк менән Һыуһылыу» әсәренең киң билдәле варианттарының береһе. Уны йөкмәткәһендә эпик жанрға хас дөйөм мотивтарҙы ла, үзенсәлектә моменттарҙы ла күзәтергә мөмкин. Улар проф. Ә.М. Сөләймәновтың түбәндәге төп мотивтарҙы сағыштырма планда күрһәтә:

1) Заятүлөк менән Һыуһылыу» эпосының В.И. Даль һәм Мәжит Ғафури кулынан үткән версиялары халықтың йәнле ауыз-тел репертуарынан язып алынған башка варианттарынан үзәренең тел-стиль үзенсәлектәре, образлылығы (образлы сағыштырыуҙары, эпитеттары) йөзөндәге авторлыҡ башланғысының һизелеп тороуы менән айырыла. Мәжит Ғафури, оҫта телле художестволы фекерләүсә шиғырана рухлы эзиплегенә барып, төрлө төстәге бәзәк образлы сағыштырыуҙарҙы, төстәргә бай эпитеттарҙы файҙалана: бер яктан, реаль донъяға хас булмаған күренештәр хакында һүз алып бара (батша һарайы быяла стеналы, йәүһәр түбәле; йылғалары, шишмәләре төрлө төстә; улар матур таштар араһынан аға; һыуҙа алтын һәм көмөш кеүек ап-аҡ балыктар),

<sup>5</sup> Сөләймәнов Ә.М. Халыҡ шағиры М. Ғафури:ың башкорт фольклоры менән дус булғаны

икенсе яктан, барыһын да үзе барып күргәндәй итеп,»изәндәре мәрмәр таштан ине»; «күлдәр өстөндә кара төстәге өйрәктәр, аккоштар йөрөйзәр»; «балыктар уйнап йөрөйзәр ине», тип тасуирлай. «Хәйер, был фанастик батшалык илен үзегез зә барып күргәндәй булығыз за, үзегез фекер йөрөтөгөз,» – тигәндәй итә. Мәжит Гафуризың үзенең авторлык тасуирламалары менән сюжет үсешен туктатып-туктатып тороуы, уға тын яңыртырға форсат биргәндәй итә лә вакиғаларзың ағышына талғынайтыу эффекты тыузыра.

2) «Һыу астынан йылкы сығыу» мотивы халык-ара мифологик мотивтарзан исәпләнә. Ул башкорттоң «Йылкысыкканкүл», «Мауыззыкүл» ише легендаларына, «Акбузат», «Минәй батыр менән Шүлгән батша», «Кара юрға» ише эпостарына хас. Был мотив «Заятүләк менән Һыуһылыу» иртәгенен мәғлүм бөтә варианттарында ла тоторокло кабатлана: Заятүләк ер өстө донъяһына кәләше Һыуһылыузы озатып алып кайтканда, кызының бирнәһе итеп Асылкүл батшаһы уларға өйөр-өйөр йылкы эйәртә. Был йәһәттән языусыларзың версиялары эпостың төп нөсхәһенән әллә ни айырылмай, тик авторлык, әзәбилек башланғысы үзенең итә. «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосы сюжетына мөрәжәғәт иткән В. Даль эпостың был өлөшөндә ярға сығып өлгөргән йылкы өйөрө хақында былай ти: «От этих лошадей, подарка ачулинского падишаха, произошла порода лучших димских башкирских коней». Ошо этиологик мотив менән сикләнһә лә еткән кеүек. Быныһы ла сюжеттан тыш композицион алымдан ғибәрәт. Әммә языусы бының менән генә хушынырға теләмәгән. Шунда ук ошо аңлатманың үзенә аңлатма биреүзе кәрәк тапкан һәм былай тип өстәп куйған: «Ныне порода эта перевелась и переродилась; ныне лошади хотят корму и с трудом перемогаются зиму на тебеневке да на каизе, на рубленых древесных сучьях; древняя порода, которою славились димские башкиры со времен Зая-Туляка, бывала сыта с одного гону, а корму не спрашивала».

3) «Тыйыу» – «тыйыуһызыланыу» – «яза» мотивы. Эпос һәм тылсымлы әкиәттәргә, бигерәк тә героик әкиәттәргә, легенда һәм инанмыштарға (быличкаларға) «низелер эшләүзе тыйыу һәм геройзың тыйыузы бозоуы» («герой, тыйыуһызыланып, тыйылған ғәмәлдә кыла») мотивы хас, һәм ул сюжет хасил итеү кеүәһенә эйә. Был мотив «Заятүләк менән Һыуһылыу» иртәгендә лә урын алған. Әммә йәнле ауыз-тел ижады репертуарындағы версияһының варианттарында «Тыйыу» – «тыйыуһызыланыу» – «тыйыуһызылык өсөн яза алыу» бәйләнеше күзәтелһә лә, тотош алғанда, һүз барған мотив сюжет хасил итмәй. Ғәзәттә, иртәктең бүтән версияларында һыу асты батшаһы әйткәнсә, Балкантауға етмәйенсә, артына карамаска тейеш булһа ла, сызамай, Заятүләк боролоп карай. Шулар аркала, ер өстөнә сыккан мал ғына уға эйәрә, һыузан ярға сығып өлгөрмәгәнә кире сума. Шулар хакта нейтраль тонда бары хәбәр ителә генә. Мәжит Гафури версияһында ла был мотив бар. Унда ла уға сюжет хасил итеү функцияһы йөкмәтелмәгән. Уның карауы иртәктең йәнле репертуарзағы варианттарынан һәм В. И. Даль версияһынан айырмалы рәүештә, М. Гафури авторлык башланғысын артабан да көсәйтергә теләгәндәй, «Һыу астынан йылкы сығыу» һәм «Герой, тыйыуһызыланып, тыйылған ғәмәлдә кыла» мотивына нигезләнгән эпизодты тасуирлап тороп бирә. Әммә иртәктең йәнле репертуарзағы версияһының мәғлүм варианттарында, Балкантауға етмәйенсә,

артка карамай барырға кәрәк икәне, йәғни тыйыу үзе һәм уның үз көсөндә калыу вақыты герой барыр географик урынға (пунктка) тиклемге алыслык, икенсе төрлө әйткәндә, арауык менән аңлатылған вақыт төшөнсәһе Күл батшаһы тарафынан билдәләнгән. М. Ғафури иһә тыйыу менән вақыт төшөнсәлә арауыкты икегә бүлөп ике кешенән әйттерә. Ер өстөнә сыккас, тыйыусы вазифаһын һыуһылыу үтәй. Ул: «Әй, йәнем! Тау башына етмәй тороп, бер зә артка карама! Әгәр зә әйләнөп караһаң, безгә әйәрөп килә торған мал-тыуарзы харап итәрһең», – ти. Иғтибар итегез, иртәктөң телдән таралған варианттарында артка карау тыйыла, ни өсөн икәне әйтелмәй. Бары Заятүләк, сабырлығы бөтөп, артка боролоп карауы аркаһында, Күлдән сығып өлгөрмөгән малдың кире һыу төбөнә китеүен белгәс кенә, тыйыузың сәбәбенә төшөнәбез. Ә Ғафури тыйыузы ла, тыйыу сәбәбен дә бер юлы әйттертә.

Телдәге варианттар за иғтибар итеп еткерелмөгән йәнә бер мотивты билдәләп китергә кәрәк. В.И. Даль кеүек үк, М. Ғафури за Асылыкүлдән сыккан малды затлы мал тип таний һәм улар аркылы үзенәң баһаһында сағылған вакиғаларзың осон реалы ысынбарлыкка ялғап куя: «Бына был вақытка саклы Сәрмәсән һәм Дим буйы башкорттары (йәғни Мең ырыуы халкы), иң үткер малдарзы һыуһылыузың артынан сыккан һыу йылкыһы» тизәр.

3) Дини мотив. М. Ғафури үзенәң вариантында «Заятүләк менән Һыуһылыу» иртәгенәң сюжеты менән эш иткәнәндә лә, был башланғыс. фольклор әсәрен ул йыш кына дини мотивтар менән бәйләп ебәрә. Дөрөсәрәге, «бойомға ашасак төш күрөү» кеүек фольклор мотивы әсәрзә дини мотив менән үрелөп китеп, билдәлә бер микросюжет хасил итә. Бер нәмә белмәй йоклап ятқан Заятүләк төшөндә бер мосафирзы күрә. Ул геройға ағаларының уға карата ниндәй хөсөт кылырға әзерләнеүзәрә хакында көн элгәрә әшкәртеп, теләһә ниндәй бәлә-казанан коткара торған доғаны өйрөтөп, юк була. Төшөндә үзләштергән шул доға ярзамында егет өнөндә бәләнән котолоп кала: шул доғаны укыуы була – Акбузының табанына көнсөл ағайзары, хаслык уйлап, каккан казактар шаурап төшә лә куя; һыу асты батшалығына төшкәс, Һыуһылыу:

«Мин керәйем һарайға,  
Урын, түшәк йәйәйем,  
Һине сығып алайым,» –

тип, алдап, унан йәшенгәс, Заятүләк теге изге зат өйрәткән доғаны тағы укыуы була – «шунда ук күлдәр корой, шишмәләр кибә башлай». Һөзөмтә озак көттөрмәй: Һыуһылыу, һарай ишеген асып, егетте индерергә мәжбүр була. Индергәс иһә: «Әй, егет, инде мин – һинәң, һин – минәң булдык,» – ти. Берсә Түләкташ, берсә Һыуһылыу сәстарағанташ тип аталған «өй зурлығында»ғы «дүрт мөйөшлө өстәлгә окшашлы» таш өстөндә тәү күргәндә үк, унан котолоу ярауынан кыз тәкдим иткән бүләктән баш тартып, хас та халыктың ауыз-тел ижадындағы варианттарындағы һымак ук бары уның менән кауышыу хакына : «Төндә тороп имезгән, Ауыззан каймак ейзергән» әсәһенән дә, «Айры һакал үстөргән» атаһы Һарымыркыс хандан да, хатта уның иленән дә

«Барынан да бизәйем,...  
Көмөш йөзөк куш имсәкле  
Зифа буйың бизәгел,

Ул бүлөгөң кәрәкмәй –  
Зифа буйың теләгем,» –

тиһә, әле шул теләгенә ирешә. Аңлашылыуынса, Мәжит Ғафуризың художестволы концепцияһына ярашлы, Заятүләк был һөзөмтәгә бары доға ярзамында, икенсе төрлө әйткәндә, исламса, Көрһән Кәрим кушканса фекерләй башлауы, тимәк, Алланың берлеген таныуы аркаһында ғына ирешә, була. Күл төбөнән сыккас, аптыраңкырап қалған Заятүләк алдында пәйзә булған ақһкал менән төшөндә доға өйрәткән карт икеһе бер үк зат булғанға окшай. Күрәһең, Заятүләктең төшөнә кереп, үзе өйрәткән доғаны яқшы үзләштереуен, әйткәнәнән сыкмауына тамам төшөнгәс кенә, уның алдында пәйзә булыуы уға өнөндә үк кәңәш бирә башларға була тип белгән. Һәр хәлдә, Ғафури язмаһынан шулай аңлашыла.

Ғөмүмән, Меңле кәбиләһе башқорттарынан М. Ғафури язып алған эпос версияһы әсәрзең традицион варианттарынан хикәйәләүзә һәм персонаждар телмәрендә дини лексиканың, сюжетта иһә дини мотивтарзың урын алыуы менән айырылып тора. Мәсәлән, тыуған һыу асты донъяһын һағынып моңайған Һыуһылыуы йыуатып Заятүләк:

«... Бары ла Алла көзрәте,  
Шөкөр кәрәк, Һыуһылыу,  
Шөкөр кәрәк, Һыуһылыу,» –

тип, Ислам дине тәғлимәтенә хас булғанса, сабырлыкка, түземлеккә өндәй. Исламса фекерләү, дини лексика һәм дини мотивтарзың әсәрзә урын алыуы Ғафуризың шәхсән үзенең шәриғәт талабына ярашлы фекерләү кимәленән тайшанмауынан килә торғандыр. Шулаймы, нисек, һөзөмтә бер: дини мотивтар эпостың Ғафури ташка баһтырған версияһында вакиғаларға ғәзәттән тыш хәл төсә биреүгә булышыуы художестволы вазифа атқарған.

4) Эпик сюжетты М. Ғафуризың мәжүсилек билдәләренән «таһартканы» Риүәйәти йә легендар этиологик һәм «бойомға ашасак төш күреү» мотивтары ла «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосының М. Ғафури версияһына тиккә генә килеп инмәгән икән шул. Улар за «Көрһән Кәрим» һәм Рабғузиың «Киссасил әмбиә»һе йоғонтоһоноң һөзөмтәһе булып тора. Тимәк, улар за – эпоска уның йәнле ауыз-тел репертуарындағы варианттарына хас булмаған авторлык башланғысына миһал.

Дини мотивтарға мөһим урын биргәнғәме, дөрөсөрәге, фольклор сюжетын ижади үзләштергәндә, дини караштарзан сығып әш итеүзе принцип итеп алғанғамылыр, М. Ғафури «Заятүләк менән Һыуһылыу» иртәгенә хас мәжүси-мифологик башланғыстарға төзәтмәләр индергеләгән. Халык ижады варианттарында канатлы ат-толпар герой кыйын хәлдә қалған сактарза, телгә килеп, кәңәштәр бирә: ағайзанының хөсөт кылыуы, уларзан котолоу юлы хақында Заятүләк кәңәште толпарынан ала. Ә М. Ғафури версияһында ат телгә килмәй. Уның роле егеттең төшөнә кергән изге затка тапшырылған: изге кәңәш ролен иһә ул өйрәткән доға үтәй. Быныһы – бер булһа, икенсенән шул. Халык ижады эстетикаһы буйынса, әкиәт, эпос һәм башка жанрзарза 3, 7, 40, 99 кеүек сакраль һандар кулланылыусан булһа, Мәжит Ғафури был осракта ла мәжүсилек аңкып торған был мифик һандарзан қасып, кәрәк урында 6, 7, 8 –

һандарын ғына кулланған. Ауға сыкканда, тәуге тапкыр Заятүләктең шоңкары һигез һуна, икенсе тапкыр ете аккош тибә.

В.И. Даль үзенә «Башкирская русалка» язмаһында эпосты тасуирлау алдынан башкорт халқы һәм уның көнкүреше тураһында мәғлүмәттәр бирә. «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосының вариантын автор һүзмә-һүз түгел, ә ишеткәндәре буйынса сәсмә формала тасуирлай. Эпостың ырыу таркалышын һүрәтләүе һәм трагик мотивы В.И. Даль вариантында кызыклы рәүештә күрһәтелә, хәл-вакиғаларзың азағын тасуирлап автор түбәндәгеләрҙе яза: «Народъ и войско долго искали своего хана и засыпали его наконецъ землею въ изрытой имъ же самимъ могила. Братья Зая-Туляка резались за ханство и все погибли: с тех поръ народ утратил падишахов и ханов своих навсегда, растерялся, и разбрелся по отрогамъ и долинам Урала. Стало быть Ачулы–куль и вот поныне даром взволновался и залил широко и далеко все берега: Самар–ханъ выколол родному сыну своему глаза, потом могучий хан скончался – а за ним погибли Зая-Туляк, и бедная русалка, царевна Ачулы».

#### Әҙәбиәт

1. Әлшәй районы: экспедиция материалдары – 2004: Әлшәй районы. Яуаплы мөхәррире Г.Р. Хөсәйенова. Өфө, 2006.
2. Даль В.И. Башкирская русалка//Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1989. – Т. 1. – С. 172 – 188.
3. Гафури М. Заятүләк менән Һыуһылыу//Гафури М. Әсәрҙәр. - Өфө, 1959. – 2-се том. – 162-164-се биттәр.
4. Зефилов В. Рассказ башкира Джантюрки// Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1989. – Т. 1. – С. 408-411.
5. Сарайлы-минцы демской долины: взгляд в историю // Альшеевский вестник. – 2010. - №40.
6. Султангареева Р.А. Башкирский эпос в XXI веке. Исследования и тексты кубаиров на русском и башкирском языках с фотоиллюстрациями и видеозаписями. Дополненное изд. Уфа: «Самрау», 2023. – 332 с.
7. Султангареева Р.А. Реконструкция архаичного пласта башкирского эпоса «Заятуляк и Хыухылу»: миф, ритуал и видеоверсии в XXI веке // *Turkic Studies Journal*. 2021. Volume 3. Number 4. Nur-Sultan, 2021. P. 76-97. (Scopus).
8. Юматов В.С. Древние предания у башкирцев Чубинской волости//Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1989. – Т. 1. – С. 402-405.

©Сайранова Л.А., 2023

УДК 930.2:398.22(=512.141)

*Салихов А.Г.,  
к. истор. н., вед. н.с., ИИЯЛ УФИЦ РАН,  
г. Уфа, Россия*

### **НЕКОТОРЫЕ ВАРИАНТЫ ЭПОСА «ЗАЯТУЛЯК И ХЫУХЫЛУ» ИЗ ФОНДОВ УФИМСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ЦЕНТРА РАН**

**Аннотация.** В статье рассмотрены варианты башкирского народного эпоса «Заятуляк и Хыухылу», хранящиеся в фондах Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. В ней, в частности, приведены сведения о рукописном варианте эпоса, записанного на кириллице в 1985 году. Отдельно анализируется



рукописный вариант эпоса на арабской графике, переписанный в 1928 году с древней рукописи известным фольклористом Габдельхатом Вильдановым. По его словам, данный список был составлен в середине XVIII века.

**Abstract.** The article examines variants of the Bashkir folk epic *Zayatulyak and Khyukhylyu*, stored in the funds of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences. In particular, it contains information about the handwritten version of the epic, recorded in Cyrillic in 1985. A handwritten version of the epic in Arabic script, rewritten in 1928 from an ancient manuscript by the famous folklorist Gabdelakhat Vildanov, is analyzed separately. According to G. Vildanov, this list was compiled in the middle of the 18th century.

**Ключевые слова:** арабографичная рукопись, «Заятуляк и Хыухылу», эпос, фольклор, башкирское народное творчество, В.И. Даль, Мажит Гафури

**Keywords:** Manuscript in Arabic script, *Zayatulyak and Khyukhylyu*, epic, folklore, Bashkir folk art, V.I. Dahl, Mazhit Gafuri

Башкиры обладают богатым фольклором самого разнообразного жанра, многие из которых дошли до современности. Как известно, в ряде образцов башкирского народного творчества имеются местные топонимы, свидетельствующие о их важном месте фольклорных традиций в культурной жизни народа. Одним из подобных эпосов является эпос «Заятуляк и Хыухылу» дошедшая до нас в многочисленных записях и вариантах.

Еще в 1843 году эпос «Заятуляк и Хыухылу» был записан и опубликован на русском языке под названием «Башкирская русалка» в журнале «Московитянин» известным русским лексикографом и писателем В. Далем. В 1858 году также на русском языке был издан в журнале «Вестник Императорского русского географического общества» Л. Суходольским. Чуть позже к его изучению подключились российские краеведы Р. Игнатьев и М. Лоссиевский. Основы научного изучения эпоса были заложены в 1892 году известным ученым Г. Потаниным. Примечательно, что в 1901 году к эпосу проявил интерес венгерский тюрколог Вильмош Проле. Через год увидел свет вариант эпоса, записанный местным краеведом С. Султановым. Также достойно внимания вариант «Заятуляк и Хыухылу», опубликованный в 1910 году М. Гафури, впоследствии ставшим Народным писателем Башкортостана [Нэзершина, Юлдыбаева, 2020:169–171].

Изучение эпоса «Заятуляк и Хыухылу» продолжалось в течение XX столетия. Многие известные фольклористы и литературоведы неоднократно обращались к исследованию данного эпоса. В этот период в научное изучение эпоса внесли вклад известные ученые А. Усманов, А. Харисов, А. Киреев, М. Сагитов, С. Галин, Ф. Надршина, А. Сулейманов, Р. Султангареева, В. Котов, Н. Хуббитдинова, Г. Юлдыбаева, О. Ахмедрахимова [Нэзершина, Юлдыбаева, 2020:172–175].

«Заятуляк и Хыухылу» также вошел в многотомный свод «Башкирское народное творчество» в 1987, 1998 годах. В конце XX века эпос был издан А. Сулеймановым и Г. Ибрагимовым на башкирском и турецком языках в Турции. Исследователь башкирского фольклора Ф. Надршина наряду с другими эпическими произведениями опубликовала его в 2010 году в Уфе на башкирском, русском и английском языках.

В 2019 году сотрудники отдела восточных рукописей совершили археографическую экспедицию в Давлекановский район Республики Башкортостан. Во время экспедиции были собраны фрагменты рукописей и старопечатных книг на тюркском, арабском и персидском языках, опрошено более 80 информантов, записаны фольклорные, этнографические и исторические материалы. В деревне Бурангулово был обнаружен вариант башкирского эпоса «Заятуляк» в записи 1985 года. Этот рукописный вариант, сделанный на кириллице в 1980 году, хранился у Гульсимы Саитгареевны Муллагареевой (1957 г.р.). В конце записи имеется запись: «3 декабря 1985 года. Шафикова Фаузия. Рассказала Саня Ибрагимова. Записали вечером в доме снохи Рашиды [Ситдикова (1931–2005)]». По сообщениям информаторов, С. Ибрагимова (1911–1993) родилась в деревне Кыдрас указанного района. Она обучалась в медресе. Ф. Шафикова (1931–1992), родилась в деревне Канны-Тюркай того же района. Позже было выяснено, что десять лет раньше данный эпос был скопирован доктором филологических наук Р. Султангареевой и опубликован в 2012 году в Уфе в книге «Башкорт сәсэн мәктәбе» («Башкирская школа сэсэнов») [Письменные памятники, 2020:254].

От жительницы д. Бурангулово Давлекановского района Резеды Тимергалиевны Курбангалиевой (1962 г.р.) было получено стихотворное сочинение, созданное по мотивам эпоса. Обладая поэтическим даром, автор пересказала новым стихотворным стихосложением эпический образец народного творчества, в котором можно увидеть моменты, близкие к фольклору [Письменные памятники, 2020: 254–265].

Вариант эпоса и стихотворного произведения из д. Бурангулово были в 2020 году изданы совместно с вариантом эпоса 1936 года, изданного в Уфе издательством «Башгосиздат» в книге «Письменные памятники западных и северо-западных районов Башкортостана: статьи и материалы». В данном издании были отражены результаты исследований по указанному региону, особенно Туймазинскому и Давлекановскому районам. Материалы, связанные с эпосом, были подготовлены к изданию нами [Письменные памятники, 2020].

В фонде Научного архива Уфимского федерального исследовательского центра РАН хранится рукопись одного из старейших вариантов эпоса «Заятуляк и Хыухылу». Данный текст был переписан в 1928 г. известным фольклористом Габдельхатом Вилдановым. В конце переписанного текста имеется пояснение упомянутого ученого: «Оригинал рукописи был обнаружен в 1928 г. в чердаке мечети деревни Койо Зилаирского кантона. В рукописи отсутствует дата переписки. Судя по бумаге, на которой написан текст, он может быть написан примерно к 150–160 лет назад. Гауф (Габдельхат Вилданов) [НА УФИЦ РАН, Ф. 3. Оп. 5. Д. 62. Л. 1].

В данном небольшом комментарии содержится богатая информация. Во-первых, стало ясно, что оригинал текста эпоса был обнаружен в деревне Максют (Койо – старое название этой деревни), относящейся по современной административной территории к Кугарчинскому району РБ. В момент посещения Г. Вильдановым данная деревня, в том числе и многие другие

населенные пункты Кугарчинского района, входила в состав Зилаирского кантона.

Во-вторых, Г. Вилданов, учитывая качество бумаги рукописи, пришел к выводу, что рукописный вариант, с которого он переписал, которую можно датировать серединой XVIII в. Исходя как из особенностей самого произведения, как из особенностей рукописи можно предположить, что первоначальная запись была сделана еще в более ранние периоды. Можно сказать, что данный вариант является списком варианта, зафиксированного в средние века. Рукопись богата словами и выражениями различных тюркских языков и их диалектов. В ней присутствуют морфологические и лексические своеобразия, свойственные письменному тюркскому языку Средней Азии и Анатолии.

К сожалению, рассматриваемый рукописный вариант эпоса сохранился не полностью. Причиной тому является ее возраст, из-за которой она пришла в ветхость, страницы порвались, почернели и испачкались. Поэтому Г. Вилданов, переписывая с оригинала, неоднократно в скобках указал нечитаемые места, а в некоторых местах поставил многоточия.

Данный рукописный вариант эпоса «Заятуляк и Хыухылу» на башкирскую кириллицу в 1971 г. транскрибировал М. Рафиков. В 2021 году автором этих строк на основе современного башкирского письменного языка был подготовлен еще один вариант транслитерации, включенный в очередной том свода «Башкирское народное творчество».

Анализ текста показывает, что со временем рукопись рассыпалась, некоторые страницы были утеряны. Сохранившаяся часть была заново собрана и прошита. При прошивке были перепутаны страницы. В результате этого финальная часть оказалась в начале. Подобные путаницы встречаются и в других эпосах, сохранившихся в рукописной форме. В данном случае предполагаем, что текст, возможно, должен был бы начинаться с неопознанных страниц. Потому что со временем, по причине частого чтения, использования, первые страницы рукописи, оставшиеся без обложки, изрядно потрепались, испачкались, порвались. По нашему мнению, сохранившаяся часть эпоса по логике должна бы начинаться словами «Сағ булды. Һич кем ирсә бу серне тоймады...» [Остался здоровым. Никто не узнал эту тайну...]. А часть, следующая до них, должна быть их продолжением.

Таким образом, в статье были рассмотрены несколько вариантов башкирского народного эпоса «Заятуляк и Хыухылу», хранящиеся в фондах Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Анализ приведенных вариантов дополняет историю бытования, собирания и изучения эпоса.

#### Литература

1. Нәзершина Ф.А., Юлдыбаева Г.В. Башкорт халык кобайыр-иртәге «Заятуләк менән һыуһылыу»: язып алыу, баһтырыу һәм өйрәнеләү тарихы // Бөгөнгө донъяла халык мазәниәте: традициялар, сәсэнлек һәм йолалар: Халык-ара фәнни-гәмәли конференция материалдары (Өфө к., 30 октябрь, 2020 й.). – Өфө, 2020. – С. 169–176.

2. Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН (НА УФИЦ РАН). Ф. 3. Оп. 5. Д. 62. Л. 1–17.

УДК 811.512.141

**Салахова З.И.,**  
д. филол. н., профессор,  
Стерлитамакский филиал, УУНУТ,  
г. Стерлитамак, Россия  
**Сәләхова З.И.,**  
филол. ф.д., профессор,  
ӨФһТУ Стәрлетамак филиалы,  
Стәрлетамак к., Рәсәй

## РОЛЬ И МЕСТО АНТОНИМОВ В ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР»

### «УРАЛ БАТЫР» ЭПОСЫНДА КУЛЛАНЫЛҒАН АНТОНИМДАР

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию башкирского народного эпоса «Урал батыр». В статье рассматриваются особенности употребления антонимов в эпосе «Урал батыр». Анализируются корневые, производные и парные формы антонимов.

**Ключевые слова:** башкирский язык, эпос, антоним, корневые слова, производные слова, парные слова.

Антонимия – төрлө телдәрҙә һәм тел системаһының төрлө кимәлдәрҙә күзәтелгән универсаль күренеш. Билдәле булыуынса, антонимия төрлө аспекттарҙы (фәлсәфәүи, логик, психоллингвистик, лингвистик һ.б.) иҫәпкә алып өйрәнә. Антонимдар лексикологияла контрасты белдереүҙең төп сараһы булып тора. Контраст телмәр эшмәкәрлегендә мөһим роль уйнай, сөнки экспрессивлыҡты һәм образлылыҡты күрһәтеү менән бергә, контраст булдырыуҙың төп тасуирлау сараһы булып тора. Дөйөм тел ғилемдә лә, тюркологияла ла, башкорт телендә лә телсе-ғалимдар антонимдарҙы тикшергәндәр, улар тарафынан был мәсьәлә буйынса байтаҡ хезмәттәр язылған. Төрки тел ғилемдә Х.Г. Ахатова, Н.А. Баскаков, Н.К. Дмитриев, Р.М. Закирова, К. Насыри, А. Нуритдинова, Б.А. Серебренников, С. Усмонов, В.Н. Хангильдин, Л.Г. Хабибов һ.б. телсе-ғалимдар антонимдарҙың асылын һәм мәғәнә үзенсәлектәрен тикшергәндәр. Башкорт тел ғилемдә антонимдар мәсьәләһе теге йәки был кимәлдә Т.Х. Аслаев, М.В. Зәйнуллин, Ж.Ф. Кейекбаев, Н.Х. Ишбулатов, Х.Ф. Йосопов, Н.Х. Мәксүтова, Ғ.Ғ. Каһарманов, С.Ш. Поварисов, В.Ш. Псәнчин, З.Ғ. Ураксин, М.Ғ. Усманова, К.З. Әхмәр, М.Х. Әхтәмов, һ.б. ғалимдарҙың хезмәттәрҙә яҡтыртылған. Шулай булыуға карамаҫтан, антонимдарҙың телмәрҙәге функцияһы әзәби һәм фольклор әсәрҙәр миҫалында махсус тикшерәүҙе талап итә.

Билдәле булыуынса, *антоним* төшөнсәһе боронғо грек теленән алынған һүз (ἀντι–капма-каршылыҡты белдергән постпозитив элемент +

õvõca – «исем»), ул капма-каршылык мэгәнәнән белдергән һүзәр. Мәсәлән, *ак-кара, зур – бәләкәй, карт – йәш, тиз – яй, бейек – тәпәш, дөрөслөк – нахак, якишы – насар, һөйләү – өндәшмәү, арзан – кыйбат, көн – төн, иртә – кис, ултыра – тора* һ.б.

Антонимдарзы өйрәнәүгә арналған ғилми әзәбәйтгә антонимдарзың тәү сиратта сифат мэгәнәнән белдерәү үзенсәлеген күрһәтәләр. Мәсәлән, *озон-кыска, һыуык-әсе, зур-бәләкәй*. «Урал батыр» эпосында эш-хәрәкәттә (*йоклау-уяныу, килеү – китеү, алыу - биреү*), иҗәптә (*күн-аз*), әйберзә йәки предметты (*кул – аяк, ер – күк, һыу – ут, кояш – ай*), вакытты, тәүлек мәлен, пространствоның билдәнән (*алыс-якын, эстә-тышта, иртә – кис, көн - төн*), кешенәң йәки башка заттың хәл-торошон, кәйефен, тышкы киәфәтен, холкон, үз-ара мөнәсәбәтен (*батыр – куркак, якишы – насар, матур – йәмһез, дуҗ - дошман*) һ.б. капма-каршылыкты сағылдыралар.

Яһалыштары буйынса «Урал батыр» эпосында антонимдарзың *тамыр, яһалма* һәм *парлы* төрзәрә йыш кулланыла:

1. **Тамыр антонимдар:** *карт – карсык, кыз - егет, кыз – ул, ата – әсә, дуҗ – дошман, кояш – ай, оло – кесе, һыу – ут, ер – күк, ир – катын, якишы – насар, зур – бәләкәй, ак – кара, дуҗ – дошман, алыу – биреү, көн – төн, иртә – кис, ултыра – тора, карт – йәш, кил – кит, һул - уң* һ.б. тамыр Антоним иштәр тамыр исемдәрзән, сифаттарзан, рәүештәрзән, кылымдарзан, һандарзан һ.б. һүз төркөмдәрәнән яһалған. Миҗалдар.

*Унда булган, ти, борон,*

*Йәнбирзә тигән **карт** менән*

*Йәнбикә тигән бер **карсык***

(«Урал батыр» эпосынан).

*Шүлгән булган **олоһо**,*

*Урал булган **кесеһе**... («Урал батыр» эпосынан).*

*Ебәрегез һез мине,*

*Илемә мин **кайтайым**;*

*Йәнишишмәнәң һыу юлын*

*Һезгә әйтәп **китәйем**... («Урал батыр» эпосынан).*

*Ак һакаллы бер **картка***

*Былар барып еткән, ти,*

*Барып сәләм **биргән**, ти.*

*Карт каршы **алган**, ти... («Урал батыр» эпосынан).*

*Юк кешегә карама,*

*Кайтсы, кызым, **кайт**, әйзә,*

*Һарайыңа **кит** әйзә», –*

*Тип кызына әйткән, ти... («Урал батыр» эпосынан).*

*Бара-тора йыландың*

*Һис тәкәте калмаган*

***Йотһа**, мөгөз ебәрмәй,*

***Коҗһа**, кире тибәлмәй... («Урал батыр» эпосынан).*

*Беззең илдә бар кеше лә –*

*Өлкәне йәнә йәше лә –  
Барыһы ла тугандай,  
Бер әсәнән тыугандай... («Урал батыр» эпосынан).  
Үлем тигән яуызга  
Дуҫ, дошманын табырға,  
Илдә күп кан койорға  
Йола таба башланы... («Урал батыр» эпосынан).  
Инде күрзек күз менән  
Кешегә көн килгәнән,  
Дейеүең менән үзеңә  
Кара төндөң килгәнән... («Урал батыр» эпосынан).  
Һулға китеү – Уралға,  
Унға китеү – Шүлгәнгә  
Шыбагалы юл булған... («Урал батыр» эпосынан).*

2. **Яһалма антоним-иштәр:** *аслык – туклык, йәшәү – үлем, кайгы – шатлык, якшылык – яманлык, көндөз – кисен, яратыу - күрәлмау, эшләү – ял итеү, барыу – килеү, китеү – килеү, асыу – ябыу, көлөү – илау, ятыу – тороу, бейеклек – тәпәшлек, йәшлек – картлык, гүмер - үлем* һ.б. Антоним иштәр яһалма исемдәрзән, сифаттарзән, рәүештәрзән, кылымдарзән, һандарзән һ.б. һүз төркөмдәрәнән яһалған. Миҫалдар.

*Алтын сәсем таркаһам,  
Нурға илде күмәмен:  
Көндөз ергә нур һибәм,  
Кисен айға нур бирәм... («Урал батыр» эпосынан).  
Көшөзөнә – көслөһө  
Үлем була түгелме? («Урал батыр» эпосынан).  
Якшылыкка яманлык  
Була икән донъяла*

*Бергә барып күрәйем... («Урал батыр» эпосынан).  
Береһе үзен баш, тиә,  
Икенсеһе баш эйә*

*Көслө көшөззө ейә,  
Теләгәнсә кан коя. («Урал батыр» эпосынан).  
Урлап кан да эстең һин –  
Атам һүзен тотманың,  
Яуызлыкка ыкланың  
Якшылыкты ташланың. («Урал батыр» эпосынан).*

3. **Парлы антоним-иштәр:** *атай-әсәй, ай-кояш, коза-козагый, дуҫ-дошман, кыз-ул, аяк – кул, көн – төн, ата-әсә, килен-кейәү, килеү-китеү, алыш-биреш, көнөн – кисен, аллы – артлы, арлы – бирле, коза - козагый* һ.б. «Урал батыр» эпосындағы капма-каршы мәғәнәне белдереүсә антонимдарзың парлы формалары байтак осрай. Миҫалдар.

*Көн дә икәү кайгырып,*

*Аяк-кулын талдырып  
Беззе өйзә калдырып,  
Йөрәмәс ине һунар, тир... («Урал батыр» эпосынан).  
Мин атама ялындым,  
**Көнөн-кисен** ялбарзым,  
«Атай, шуны ал, – тинем,  
Һис булмаһа иленә  
Утлы яуың ас», – тинем. («Урал батыр» эпосынан).  
Күп йән тотоп, һунарзан  
**Ата-әсәһе** кайткан, ти. («Урал батыр» эпосынан).  
Урал, Шүлгән икәүләп,  
**Көн-төнөн**, ай-йыл һанап  
Тау артылып, һыу кисеп,  
Кара урмандар үтеп  
Һаман алға киткән, ти. («Урал батыр» эпосынан).  
**Катын-кыззы, ир-атты,**  
Айырмастан **йәш-картты,**  
**Кул-аяғын** бәйләте  
Арыузарын һайлатып,  
Йыл да бер кат йыйзыра,  
Һарайына алдыра... («Урал батыр» эпосынан).*

*Төркөм халык йыйылған,  
Аллы-артлы тезелгән,  
Ирзәр, кыззар айырылып,  
Урам-урам куйылған. («Урал батыр» эпосынан).  
Бер сак һарай тирәһе:  
**Эреһе-вағы, төрлөһө** –  
Йылан килеп тулған, ти... («Урал батыр» эпосынан).  
Икеһе лә иҫ йыйғас,  
**Арлы-бирле** йөрөгөләп,  
Тирә-якты кармалап,  
Һис сер белмәй альяғас,  
Шүлгән аптырап ултырган. («Урал батыр» эпосынан).  
Уйнап бергә, көлөшөп,  
**Коза-козагый** булышып  
**Йәше-карты** йоплашып,  
Канлы яузан тынышып,  
Байман табып, тын алып,  
Рәхәтләнен калған, ти. («Урал батыр» эпосынан).*

Шулай итеп, «Урал батыр» эпосында капма-каршы куйылған фекерзе сағылдырып тормоштағы, тәбиғәттәге, йәшәйештәге капма-каршылыкты күрһәтеү өсөн кулланылған антонимдар киң кулланылған. Эпоста кулланылған антонимдар башка төр тел күренештәре – күп мәғәнәле һүззәр менән, омонимия, синонимия, полисемия күренештәре менән дә тығыз

бәйләнештә. Шулай ук бирелгән антоним иштәр антитеза төзөүзә катнаша (дус – дошман):

*Атаң һиңә кот биргән,  
Әсәң һиңә һөт биргән;  
Дошманга таи йөрәкле,  
Дусыңа аи йөрәкле*

*Батыр итеп үстөргән...* («Урал батыр» эпосынан).

Антитеза алымы кулланылган һөйләмдә антонимдың ике ише лә кулланылырға тейеш, әгәр зә антоним иштең икеһе лә кулланылмай икән, ул антитеза була алмай. Һөйләмдә антоним иштәрзәң икеһе лә кулланылмаһа ла, ул һүз антоним булыузан туктамай, сөнки антонимдарға бер текст эсендә антоним иштең булыуы мотлак түгел.

### Әзәбиәт

1. Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. – М.: Наука; Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2007. – 231 с.
2. Ишбаев К.Г. Башкирский язык. Морфемика. Словообразование: учебное пособие. – Уфа: Гилем, 2000. – 247 с.
3. Кейекбаев Ж.Ф. Хәзәрге башкорт теленәң лексикаһы һәм фразеологияһы. – Өфө, Башкортостандың «Китап» нәшриәте, 1966. – 368 бит.
4. «Урал батыр». Башкорт халык эпосы. – Өфө: Китап, 2005. – 196 бит.
5. Әхтәмов М.Х. Башкорт теленәң антонимдар һүзлегә. 3-сө басма, тулыландырылған/ М.Х. Әхтәмов. – Өфө: Китап, 2009. – 352 бит.

© Сәләхова З.И

УДК 793.31.39.

*Султанова Н.И.,  
студент II курса, БГПУ  
им. М.Акмуллы (Научный рук.: к.  
филол. н., доцент  
Алибаев З.А.),  
г. Уфа, Россия*

*Солтанова Н.И.,  
II курс студенты, М.Акмулла ис. БДПУ,  
(гилми ет.: филол.ф.к.,  
доцент З.А. Әлибаев),  
Өфө к., Рәсәй*

## ИСТОРИЯ БАШКИРСКОГО НАРОДА В НАЦИОНАЛЬНЫХ ТАНЦАХ

### МИЛЛИ БЕЙЕҮЗӘРЗӘ ХАЛЫК ТАРИХЫ

**Аннотация.** В статье представлены танцы башкирского народа, бытовавшие в конце XIX – начале XX вв. Описание каждого отдельного танца предполагает характеристику движений, словесного текста, используемых атрибутов. При анализе



танца учитывались количество, пол, способы объединения участников, их размещение в пространстве.

**Ключевые слова:** танец, вид, история, особенности, движения, мелодия, исполнение, хореография, искусство, образ

Сәнғәт төрө буларак бейеү кешенең шатлығын һәм һокланыуын, кайғыһын һәм башка хистәрен сағылдыра. Ул үзенсәлекле саралар – хәрәкәт, ым-ишара, мимика, төрлө эш-хәрәкәт имитацияһы менән бирелә. Бейеү үзенсәлекле тел буларак һүзән алдарак барлыкка килде. Тәүге бейеүзәр кешенең язмышы, хезмәте, тирә-як донъя тураһында бер катлы фекерзәре менән бәйле була. Быуаттар буйына халык бейеүе формалары барлыкка килгән. Һәр дәүер бейеү телен үстөрөгә үз өлөшөн индәрзе.

### **Башкорт бейеүзәренең дөйөм характеристикаһы**

Башкорттарза бейеү иң популяр төрзәренең береһе булып тора. Унда хужалык тормошо, боронғо инаныулар менән бәйле, көнкүреш үзенсәлектәре тығызыраҡ сағылыш тапкан. Элек бейеүзәр төрлө байрамдарза, һунар, хәрби һәм башка йолаларза билдәле бер функциялар башкарған. Белеүебезсә, эпик әсәрзәр, әкиәттәр драматик пантомимдарза, бейеүзәрзә уйнатылды. Башкорттарзың хореография сәнғәте халыктың хезмәт һәм көнкүреш характерына бәйле була. Бейеүзәрзә хужалык тормошоноң үзенсәлектәре, тирә-як тәбиғәттә образлы аңлау, йәнлектәрзән, коштарзың, хайуандарзың кылыктарын бик якшы белеү сағылыш тапкан.

Башкорт хореографияһының айырыуса үсешкән формаларына яңғыз бейеүзәр әйә. Тап ошо бейеүзәр башкорт хореографияһының үзенсәлеген сағылдыра. Яңғыз бейеүзәрзән тематикаһы төрлө: һунар, көтөүсә, хәрби, эпик, туй, уйын. Дуәт бейеү-ярыштары ла киң таралған, уларза башкарыусылар бер-береһе менән яһалма рәүештә ярышкан. Трионың бейеүзәре «Өс мөйөш», «Өс таған» тип атала. Бәләкәй формалағы бейеүзәрзә «Дүрт мөйөш» кеүек бейеүзәр зә карай.

Розалия Солтангәрәева «Танцевальный фольклор башкир» китабында бейеүзәрзә биш зур төркөмгә бүлгән:

- 1) йола бейеүзәре (яңғыз );
- 2) йола бейеүзәре (күмәк);
- 3) әйтемләп бейеүзәр;
- 4) уйынлы бейеүзәр (күмәк);
- 5) уйынлы бейеүзәр (яңғыз )

### **«БАЙЫК»**

Риүәйәт буйынса, «Байык» бейеүе 1812 йылғы Ватан һуғышынан еңеп кайткан башкорт яугир-еңүселәрәнә бағышланған Байык Айзар исеме менән бәйле.

Тәүзә бейеү героик-эпик характерза була һәм шиғриәт, музыка, драма һәм пантомиманы үз эсенә ала. Байык сәсэн башкарғандан һуң был бейеү, эпос менән бәйләнешен юғалтып, үз аллы жанрға айырылып сықты. Профессиональ сәхнәгә бейеүзән үзенсәлекле версияһын тыузырған Ғ.Ғ.Ушанов башкарыуында XX-се быуаттың XXX-сы йылдарында сыға. Әлегә вақытта бейеүзән бер нисә варианты бар, әммә оло йәштәгеләрзән

оптимизмын юғалтмаған өлкән йәштәге ирзең образын булдырыу һәр вақыт дауам итә.

XVIII-се быуатта бейеү йыр менән башкарыла, ә XIX-сы быуат азағында бейеүзәрзә яңы хәрәкәттәр, образдар барлыкка килә. Уларға марш азымы, «намысты биреү», бойороктоң үтәләшенә әзерлек билдәһе итеп үксә менән һуғыу кеүек хәрәкәттәр үтеп инә. Был хәрәкәттәр рус армияһының хәрби көнкүреше менән бәйлә. Бейеүзең характеры ла яйлап үзгәрә. Хәрби походтарзан кайткан башкорттар бейеүзәрзә һәм йырзарза ауылдаштарына үззәренәң батырлыктары һәм хәрби алыштары тураһында һөйләнә. Был хикәйәләр кабатлана, ауылдаштарзың күз йәштәрен һәм шатлығын тыузыра.

Элекке батырзар, уларзың кәүзә хәрәкәттәре, егет кыззы кәүзәләндәргән һайын нығырак көлкөлөләнә барзы. Ниһайәт, был хикәйәләр үзенсәлекле бейеү формаһына әйләнде. Шулай итеп өлкән йәштәге башкарыусыларға беркетелгән тарихи йөкмәткеле импровизацияланған хикәйә-бейеү барлыкка килә. Бейеү акрынлап боронго эпик йырзар менән бәйләнәшен юғалта. Киреһенсә, унда көйләп әйтеһеүсе комик дүрт шиғырзар, төрлө үткер акыллы репликалар, күнелле имеш-мимештәр өстөнлөк итә башлаған. «Байык»ты башкарыусы иһә даими шаярткан.

Хәзерге заманда «Байык» бейеүе хәрби батырлыктар һақында үзенәң ролен юғалта һәм халык сәнғәте буларак кына һакланып кала.

#### **«КАРА ТАУЫК»**

Бейеү тарихы көнкүреш вакиғаға бәйлә. Бер заман ярлы кеше тауыклы була ла байығыу тураһында хыялдарға бирелә. «Тауык миңә ярты йөз йомортка һалып бирһә, унан утызлаған себеш сыкһа, уларзың һәр береһе иллеләгән йомортка һалһа, уларзың һәр береһе утызлаған себеш сығарһа, байығыр инем», – тип уйлай ул. Өйөнә кайтыу менән ул тауығын баһырға ултырта. Әммә бер аззан тауык тигәнә әтәс булып кыскырып ебәрмәһенме! Алтын йоморткалар көткән тауығы әтәс булып сыккаһс, уны һуйып бешереүзән башка сара калмай. Шулай итеп, ярлының байығыу һақындағы хыялдары юкка сыға.

«Кара тауык» пьесаһын дәрәтле бейеү көйө аһа. Мең себеш тураһында хәйерсә хыялы инә был. Көтмәгәндә бейеү кыркыу диссонанһс яңғыраған әтәс йыры менән өзөлә. Был – ярлының барлык иллюзияларының емерелеүе.

Ләкин был пьесаһың икенсә төрлө интерпретацияһы ла бар. 1976 йылда Йәүзәт Бикбирзиндың талантлы бейеүсәһә өсөн ошо хореографик миниатюраһы куйған Йәнғәли Вәхитов был пьесаһың мәғәнәһә бер аз бозолған тип иһәпләгән. Үз әшендә Йәнғәли Вәхитов халык бейеүзәренәң ныклығын һаклау принциптарын күз уңында тотта, башкорт халык бейеүзәренәң "тәбиғәткә окшашлык" принципын һаклай. Бейеүзәрзең күп элементтары тәбиғәттә һәм тирә-як мөхиттә һүрәтләй. Ул тарихты өйрәнә, мәғәнәһә эзләй, әһәрзең образына төшөнә. Бейеүзә әһәрзең «төп геройы» - ярлы түгел, ә әтәс, тип һанаған куйыусы.

Йәүзәт Бикбирзин һүззәренсә, бейеү куйғанда Йәнғәли Арыһлан улы кош хәрәкәтен күһереүгә түгел, ә «батыр»зың килеп тыуған хәлдә үзен

лайыклы тотоуын билдэлэгән бейеү элементтарына, хәлдә өйрәнеүгә, танып белеүгә баһым яһаған.

### «ӨС ТАҒАН»

Башкорттарзың боронғо хәрәфәттәрен һәм йолаларын сағылдырған күмәк катын-кыззар бейеүе.

Бейеү тарихы Башкорттарзың боронғо мифологияһына нигезләнгән бик боронғо бейеү. Уның тарихы быуаттар төпкөлөндә ята. «Бейеү өс быуын кешеләренәң берзәмлеген сағылдырыуҙан тыш, сменаны, быуындарзың тергезелеүен символлаштыра. Бейеүҙең мифологик тамырҙары кешелектән тыуыуы һәм үләме культы менән бәйлә. Бейеүҙең нигезендә өзлөкһөҙ тормош хәрәкәте сағыла».

Бейеү тарихы буйынса тағы бер версия. «Был бейеүҙең тамырҙары башкорттарзың боронғо күренешенәң үзенсәлеген сағылдырған ышаныуға бәйлә. Башкорттар малды иртә яҙза яланға сығарыр алдынан (башкорттарҙа ғына түгел, башка бик күп халыктарҙа ла ошо йола башкарылған) уны һаҡлау һәм тазартыу максатында ут аша үткәргән. Мал өс яктан тороусы өс кеше араһынан, уттар қағылмаған килеш, факел токандырып үтергә тейеш булған. Шулай итеп, малды тазартыу йолаһы башкарылған. Факелды өс яклап токандырыу сәбәбе өс һанлы тылсымлы көскә кайтып кала. Һуңынан был йоланың үзенсәлегенә ниндәйҙер кимәлдә "Треножник" бейеүендә лә сағылыш таба. Тәңре аллаһына (кояшка) табыныу, уға байлык, малдарҙы арттырыу, уның именлегенә теләп мөрәжәғәт итеү бейеүҙең төп мәғәнәләренәң берсә булып тора». (Р.Ә. Солтангәрәева, филология фәндәре докторы)

### Йомғаклау

Быуаттар дауамында башкорт халкы үзенсәлекле хореография сәнғәтен булдырған. Ул быуындан быуынға тапшырыла килә, шуға күрә безгә окшатып хезмәт, йола, туй бейеүҙәрен башкарырға тура килә. Башкорттарзың халыҡ хореографик ижады үсәше етештерәү характерына, көнкүреш үзенсәлектәренә, төбәктән тәбиғи-географик шарттарына бәйлә була. Күп быуаттар дауамында бейеү камиллашты, яңы образдар һәм формалар менән байыны. Башкорт хореографияһының нигезендә хезмәт практикаһы ята. Ир-егеттәрҙең дә, катын-кыздарзың да бейеүҙәрендә боронғо башкорттарзың малсылыҡ көнкүреш сағылдырылған. Үзләштерелгән бейеүҙәр присяжныйҙар менән башкарылды, был башкорт халыҡ хореографияһына хас түгел. Йырҙар пакеты, речитатив репликалар, башкарыу манераһы яңы ир-егеттәр бейеүенәң уйнау характерына баһым яһаны. Бейеү сәнғәтендә халықтың тормошто үзгәртеү, яқты киләсәк тураһындағы хыялдарын сағылдырған прогрессив башланғыс йәшәүен дауам итә. Артыҡлыҡ, назанлыҡ шарттарында халыҡ изгелектән көсөнә, тәбиғәттә лә, йәмәғәт тормошонда ла яуызлыҡты еңеүгә ышаныу сағылдырылған йырҙар, әкиәттәр, бейеүҙәр ижад итә.

Һәр бер бейеү үзенәң көйө, хәрәкәттәре буйынса оло мәғәнәгә эйә. Уларҙы өйрәнеү, халыҡка еткерәү – һәр замандың бурысы.

1. Нагаева Л. И. Башкирская народная хореография – Уфа: Башк. «Китап», 1995.– 144 с.
2. Султангареева Р.А. Танцевальный фольклор башкир. – Уфа: НИК Башкирская энциклопедия, 2013. – 128 с.
3. <https://kitaplong.ru/>

© Солтанова Н.И., 2023

УДК 398.22

*Султангареева Р.А.,  
д. филол. н., руков. НИЦ Башкирского фольклора,  
БГПУ им. М. Акмуллы,  
г. Уфа, Россия*

**В.В. ДАЛЬ И А.Г. БЕССОНОВ: ВКЛАД В СОХРАНЕНИЕ И  
ПОПУЛЯРИЗАЦИЮ БАШКИРСКОГО ЭПОСА  
(К 180-ЛЕТИЮ ИЗДАНИЯ ЭПОСА «ЗАЯТУЛЯК И ХЫУХЫЛУ»  
И 175-ЛЕТИЮ А. Г. БЕССОНОВА, ВПЕРВЫЕ ЗАПИСАВШЕГО  
ЭПОС «АЛПАМЫША»)**

**Аннотация.** В статье освещаются роль и значимость русских ученых, исследователей, внесших выдающийся вклад в традиционную культуру, историю, фольклор башкирского народа. Впервые записав крупные башкирские эпосы «Заятуляк и Хыухылу» (В.В. Даль) и «Алпамыша» (А.Г. Бессонов), исследователи зафиксировали состояние, сохранность эпосотворчества и особенности сказительских традиций башкир конца XIX в. Проводится сравнительный анализ версии В.В. Даля с аутентичными, записанными позже на языке оригинала (башкирском) вариантами эпоса, даются некоторые концепции по новому его прочтению. Определяется роль значимость А.Г. Бессонова в фиксации, издании эпоса «Алпамыша», фрагментарные сведения по историографии эпоса. В целом, в статье обозначена роль русских ученых в популяризации и издании башкирского эпоса.

**Abstract.** The article highlights the role and significance of Russian scientists, researchers who have made an outstanding contribution to the traditional culture, history, folklore of the Bashkir people. Having recorded for the first time the major Bashkir epics "Zayatulyak and Khyukhylyu" (V.V. Dal) and "Alpamysh" (A.G. Bessonov), the researchers recorded the state, preservation of epic creation and features of the Bashkir storytelling traditions of the late XIX century. A comparative analysis of the version of V.V. Dahl with authentic versions of the epic, recorded later in the original language (Bashkir), is carried out, some concepts are given for a new reading of it. The role of the significance of A.G. Bessonov in the fixation, publication of the epic "Alpamysh", fragmentary information on the historiography of the epic is determined. In general, the article outlines the role of Russian scientists in the popularization and publication of the Bashkir epic.

**Ключевые слова:** эпос, В.В. Даль, А.Г. Бессонов, «Заятуляк и Хыухылу», «Алпамыша», запись, издание, фольклор, быт, история

**Keywords:** epic, V.V. Dal, A.G. Bessonov, "Zayatulyak and Khyukhylyu", "Alpamysha", recording, publication, folklore, everyday life, history

Эпос «Заятуляк и Хыухылу» («Заятүләк менән һыуһылыу») – один из самых оригинальных произведений башкирского фольклора, овеянное яркой мифоромантической передачей сильной и страстной, всепоглощающей любви водяной девы и земного человека. Нелогичной и фантазийной кажется

эпическая коллизия, когда человек, восплавленный огнем внезапной любви, уходит под воду за русалкой, общается с владыкой озера Асылыкуль, мифическими братьями Хыухылу и живет по законам земных отношений (Хыухылу – водяная дева любит, ласкает Заятуляка, прячет в своей юрте, угощает кумысом, коротом и т. д.). Эпос – не литературное произведение, в котором действия и мотивы понятны, можно легко выстроить логику движения текста, чувств, помыслов персонажей по их словам, поступкам. А сюжет эпоса слагается веками в коллективном сотворчестве, вбирает несколько временных, идеологических религиозных, социокультурных пластов, сложные замыслы на языке символов и мифологизированные коды, разгадать семантику которых можно на фоне знаний многих дисциплин архаичных религий, истории, этнографии, этногенеза и др. Многовековые трансформации переживает сюжет, теряет сакральность, мифологизм и обретает доступные для интерпретации образные, бытописательные, художественно-поэтические решения. В эпосе «Заятуляк и Хыухылу» как показал анализ, заключены архетипические реалии древнейших инициальных испытаний героя, антропоморфизации подводного мира и его обитателей, мифологизация связей Природа-Человек-Космос, солярный культ и сакрализация людей высокого сана. Обширный ареал распространения эпоса (территория РБ, а также Оренбургская, Курганская области РФ) – свидетельство о большой значимости его в духовной жизни башкир. Известны более 45 вариантов и версий, которые поныне в науке являются предметом актуальных исследований.

Эпический памятник «Заятуляк и Хыухылу» впервые был записан в середине XIX в. русским лексикографом и бытописателем В.И. Далем, опубликован на русском языке в четырех изданиях, первое – в 1843 г. в журнале «Москвитянин» (№ 1) на русском языке под названием «Башкирская русалка» в авторском изложении, обнаруживает разительные отличия от башкирских вариантов, это: 1) язык, 2) сугубо повествовательный стиль изложения, 3) отсутствие стихосложных, речитативных форм, сюжетов переноса горы и восхвалений Балкантау, 4) наличие портретных характеристик фольклорных образов владыки вод на черном коне, хозяина Зари и подводного мира (братьев Хыухылу), 5) выраженная рельефность тематики дворцовых интриг и распрей между наследниками ханской династии, т. е. его сыновьями и Заятуляком.

Варианты и версии эпоса объединяют тематические и сюжетные универсалии:

- избегание героя от родных мест по причине зависти и заговора братьев и смена пространства на озеро Асылыкуль;
- всепоглощающая страсть и любовь к водяной деве и отказ от прежней жизни;
- локус жизни влюбленных молодых в юрте под водой;
- выход героя из-под озера Асылыкуль с неполным табуном водяных лошадей
- возвращение героя на родину и временное ханское правление;

– нарушение срока возвращения к супруге Хыухылу и смерть (в некоторых вариантах счастливый финал).

Владимир Даль, русский ученый, повествует сюжет на своем языке по пересказу информанта и полностью прозой, в стиле информативной передачи событий. Как прекрасный знаток ценностей народной словесности, традиций, сохраняет сюжет «вводит свои авторские новшества, поэтические обрамления образов, что нисколько не умаляет, а наоборот, обогащает сюжет произведения» [Хуббитдинова, 2011: 37], и это дает возможность ввести пересказ В.И. Даля в серию сказаний о Зая-Туляке» [Киреев, 1970: 11].

В. Даль внес в башкирскую духовную культуру неоценимый вклад, сохранив в рукописном виде эпос, впервые его записав в то время, когда он бытовал в активе башкирской духовности и народной Памяти, сказывался, что позволяет в современности проводить сравнительные исследования. Эпос включен в собрание сочинений В.И. Даля [Даль, 1861, 1897–1898] и в 1 том «Башкирия в русской литературе» [Башкирия в русской литературе, 1989: 172-178].

Аутентичные, т.е. записи, сделанные башкирскими просветителями, писателями (М. Гафури), учеными (М.М. Сагитов, А.М. Сулейманов, Ф.А. Надршина, М. Усманов и др.) позже от информантов на башкирском языке, представляют эпос как оригинальное, мифологической природы высоко поэтико-художественное произведение, основанное на архетипах образов, символов, древнейших культовых верований и т. д.

Диалоги Девы и Заятуляка, разговоры коня и человека, девы и водяного владыки = в аутентичных вариантах имеют обязательные стихосложные формы, но все они не зафиксированы в варианте эпоса В. Даля. Но ценность в том, что Владимир Даль внес огромный вклад в фиксацию эпоса на месте его рождения, от носителей башкирского языка и духовности, т. е. от творца эпоса уже в конце XIX века.

Особую ценность представляет еще то, что В. Даль – классик бытописания, реконструкции языкового мира народа, предоставляет не только сюжет эпоса, но и дает подробные описания ландшафта, географические названия местностей, воссоздает картину мифологической и фольклорной среды, в которой сложен бал эпос – панорамное творение минских башкир. Свидетельства эти особо важны в век, когда претензии на присвоения тех или иных национальных достояний становятся беспрепятственными. Пером В. Даля описаны и состав племен, обычаи, традиции демских башкир, особенности расположения Асылкуля в Давлекановском районе. «Разделяя долины Демы и Большого Ика, лежит озеро Ачулы, или, как башкиры, не выговаривающие буквы Ч, его называют Ассулы [Башкирия в русской литературе, 1989: 177], перечисляет горы Бурлы тау, Карагач, Угуз-куль, места Удряк, Тюлян, о соединении озера Кандра-куль, также Ачулы, Чукали, Чермасан, Нугуш, названия которых некоторые бытуют, а некоторые давно уже забыты. В. Даль будто готовит читателя к тому, что события мифической давности должны были случиться именно здесь на Асылкуле Это поистине необычное озеро, в одно время

оно спокойно в другое мгновение тотчас оно бушует, меняет цвет, волнуется. Сакральность озера суть его поведения В Даль объясняет тем, что «в озере жила когда-то ундины, баловливая русалочка [Там же: 178], а теперь живет вечною жизнью ее отец, падишах (царь) духов водяных и подводных существ».... дает даже характеристику его – «он добр, но угрюм и суров, он не играет и не шалит, но негодуя на злые дела, старик –падишах потрясает головой .... как следствие дел и замыслов наших, вздымает подвластную ему стихию, разливает ее через край и грозит затопить окрестности...» [Там же: 179. 178]. Писатель зафиксировал удивительную цепкость и прочность глубины исторической памяти башкир: «они способны перечислить все события с 1772 по 1860 гг до мятежа в Польше и «прихватят такую старину, что после того события разов по 7 уже погорели архивы .... многое забыто» [Там же: 179]. Все эти реалии – ценнейший источник для исследований края и истории башкир.

Историография дальнейшей записи эпоса довольно обширна :педагог и писатель Л.С. Суходольский в 1858 г. опубликовал эпос на русском языке [«Башкирская легенда о Тюляке»: 65–72], фиксируя песенную форму и переведя дословно, в 1875 г. этнограф Р. Г. Игнатъев издает вариант эпоса под названием «Сказка о Сары Сагибе, сыне Абдрахманове» [ЗООИРГО. Вып. 3: 207–211], уточнив, что аналогичный сюжет распространен среди башкир Уфимской губернии и что имя героя не Хары-Сахип, а Туляк, сын Хары-Мяркяся, информативны сведения о том, что «большую часть легенды сказитель исполнял как песню (стихами)» [Игнатъев, 1875: 211]. В 1901 г. тюрколог из Венгрии Вильмош Прёле, собирая в Башкирии материалы по башкирскому языку и фольклору, записал вариант «Заятуляк и Хыухылу», опубликовал в Будапеште перевел на немецкий и венгерский языки под названием «Вариант известной башкирской сказки».

В 1902 г. эпос в литературной обработке опубликован Х.С. Султановым в «Самарской газете» под названием «Зоя-Туляк и Су-Сулу», в 1909 г. во время отдыха у Асылыкуля башкирский писатель М. Гафури услышал эпическое сказание в исполнении кураистов близлежащих деревень Сапай и д. Туркай [БХИ, 1998: 357; БНЭ, 1977: 478] и в 1910 г. издал книгу на татарском языке [«Заятуляк берлә Сусылу»: 1–24].

Широкий ареал распространения, бытования вариантов и версий эпоса (с середины XX в. более сорока вариантов записаны на территории Башкортостана и в Оренбургской области РФ) свидетельствует о значимой роли и месте эпоса «Заятуляк и Хыухылу» в духовной жизни народа.

На башкирском языке эпос в подготовке и редакции известного историка А.Н. Усманова. в первый раз опубликован в журнале «Октябрь» (1938 г. № 6. С. 38–41). 1954 г. далевский вариант эпоса с дополнениями опубликован в трехтомном издании «Башкирское народное творчество» в разделе «Волшебные сказки» в переводе на башкирский язык А.И. Харисова [БХИ, 1954].

Записанный М.М. Сагитовым в 1964 г. в д. Мекеш Альшеевского района Башкортостана от сэсэн Б. Валиуллина вариант эпоса увидел свет в

1972 г., в книге «Башкорт халык ижады» [БХИ, 1972] и по полноте сюжета, содержания, поэтико-стилевой, композиционной цельности на сегодня считается основным.

Поистине удивительна генная память народа. Эпос поныне бытует в живых традициях сказывания. Нами записан вариант эпоса от Зулярам Тугашевой (уроженка дер. Ново-Аккулаево Альшеевского района, представитель минского рода, 1952 гр) в полном речитативном и напевном его исполнении, с песнопениями, которые еще не были зафиксированы. Текст опубликован в нашей книге «Башкирский эпос в XXI веке» (Уфа, «Самрау», 2023 г.). Еще один вариант, сохранивший очень древние пласты мифологизации, антропологизации природного мира записаны нами от М.Б. Салимова. Здесь действуют Владыка вод на черном коне, братья Хыухылу на алом и черном конях, состязания Лунного всадника с Всадником зари, имеют место близнечные культы, козни и отравления старухами ведьмами Хыухылу, превращение Заятуляка в камень и т. д.). Некоторые мотивы характерны версии В. Даля. Но примечательно и важно то, что эпос записан нами в живом, аутентичном варианте, изустном в сказывании от М. Бакирова в 2020 г. (Он уроженец Чишминского района дер. Старо-Ябалаклы, представитель минского рода). Именно в его сказывании обнаружены соответствия с далевской версией. Эти факты фиксации эпоса говорят о том, что тексты не только обнаруживают ценностные сходства с далевской версией, но и о том, что сказывания эпоса «Заятуляк и Хыухылу» имели непрерывные традиции до сегодняшнего времени именно на территории его сложения и распространения. Это в свою очередь, дает важные сведения о состоянии фольклорной памяти народа и его эпосотворчества, культуре кубаирского импровизаторства и главное – об этнической идентификации «Заятуляк и Хыухылу». Все эти обстоятельства отвечают требованиям ЮНЕСКО, когда эпос считается принадлежностью того народа, который изустно сказывает родной Эпос. Таким образом, эпос живет, напевно исполняется является ценнейшим гарантом высокой историко-духовной репутации народа.

Водный антимир – метафора локуса перехода и первотворения, появления человека с особым назначением. Качества земного человека Туляка, возможно, поздние и имя его – эпитет одного из могучих, покровителей Рода, который прежде чем стать царем, должен был пройти испытания (логика сюжета об этом). Это подтверждает тот факт, что «древнетюркское «төле», «теле», «тулы», «теле» – это почитаемая птица-тотем – династический каганский символ, лев племен народов, тигр простого народа, владелец гнедого коня, отец хана Ораза, зять хана Баяндур [Кондыбай 2005: 310]. Полагаем, что в образе Заятуляка сокрыт архетип могучего предводителя, прапредка, царя рода, уподобляемого солнцу (в мифах цари – заменители светила на земле). Отсюда глубинное прочтение архетипа образа Заятуляка логично в солярной космогонической схеме. Действует ясная суфийская символика (Балкантау имеет восьмигранную форму, прообраз храмового строения мироздания, специальное отчуждение



от родных мест – ритуал перехода в статус мужчин) движение Заятуляка понимается в солярной символике; образ благостных дней согласуется с восприятием Балкантау не столько как конкретного локуса, а материализованной модели священной веры (суфизма) и места перехода в высокий статус. В целом, восьмигранность – главный символ суфизма, пережил трансформации, продолжая свою жизнь в узорах, орнаментике. Архаичные корни восходят к дорелигиозным временам и «восьмичленный характер суфийского учения символизируется восьмиугольником». Так, эпос «Заятуляк и Хыухылу» имеет много пластов, мифозамыслов, которые системно нужно изучить в перспективе.

Эпос об Алпамыше, великане, мироустроителе, человеке необычайной силы и могущества являет популярный и универсальный сюжет в мировой эпике, представляет яркий образец героического эпоса. Идеал о могущественном силаче и защитнике составил общий эпос для многих тюркских народов: алтайцев, узбеков, казахов, каракалпаков, турков, таджиков, туркмен, татар. Известны основные версии эпоса об Алпамыше: 1) алтайская версия (алтайский богатырский эпос «Алып-Манаш»); 2) огузская версия («Бамси-Бейрек» в «Книге Коркута» и современные анатолийские народные сказки); 3) кыпчакская версия: входят башкирский эпос «Алпамыша и Барсынхылу», эпос западно-сибирских татар «Алып Мямшян» и казанско-татарская народная сказка «Алпамша»); 4) кунгратская версия. Это героический эпос «Алпамыш» в узбекской, каракалпакской и казахской версиях; 5) в тематический жанровый состав входят казахские богатырские сказки с разными именами главного героя («Джелкилдек», «Орак, сын Алеуко» и др., они включаются также в кыпчакскую версию [Жирмунский, 1960: 10].

Сюжеты, общие для многих народов, развиваются по-разному, соответственно конкретным национальным особенностям и являются идентично отражающими историю, язык, ментальность и мировоззрение народа-творца. Исторические типологические закономерности, одинаковые социальные условия и тесные культурные взаимосвязи сказались на том, что создавая «Алпамыша», тот или иной народ отражал свою историю, «свои этнические и традиционные особенности, свои идеалы о свободе и равенстве» [Мирзаев, 1999: 26].

Эпос «Алпамыша и Барсынхылу» популярный среди башкир, поныне сохраняется в активе памяти, записан в многочисленных вариантах, фрагменты исполняются фольклорными ансамблями. В Научном архиве Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, а также в фольклорном фонде кафедры башкирской литературы и фольклора Башкирского государственного университета хранится значительный рукописный фонд эпоса «Алпамыша», насчитывающий более 20-ти вариантов, каждый из них представляет национальное достояние духовной культуры башкирского народа.

В комментариях томов «Башкирского народного творчества» представлены 21 вариант эпоса и 6 легенд о богатырях-алыпах [БХИ, 1973:

325–332; БХИ, 1999. С. 350–357], записанных преимущественно в южных районах Башкортостана: в Кугарчинском, Бурзянском, Зианчуринском, Зилаирском, а также Оренбургской, Самарской, Саратовской и других областях РФ, где издавна компактно проживают потомки башкирских родов. Эпос «Алпамыша» распространен в Оренбургской области: из 19-ти вариантов, данных в IV томе «Башкирского народного творчества» 7 (!) записаны в различных районах этой области, а 3 варианта – в одной деревне – Мерясово Новосергиевского района области

А.Г. Бессонову – замечательному знатоку старины, писателю, собирателю принадлежит историческая заслуга первой фиксации эпоса. Он хорошо владел башкирским и татарским языками, изучил башкирские деревни Уфимской, Оренбургской и Пермской губерний, записывая сказки легенды, перевел их на русский язык. Первый башкирский вариант эпоса «Алпамыша и Барсынхылу» был записан А.Г. Бессоновым в 90-х годах XIX в. Однако сохранился лишь русский перевод сказания, который А. Бессонов подготовил к печати, но не успел опубликовать. Видный башкирский ученый-просветитель М.И. Уметбаев в своей книге «Яджяр» дает высокую оценку эпосу «Алпамыша», называет героя «Зур кәүзәле кеше» («Человек большого роста»), а произведение – «самой изумительной сказкой, являющейся собственно башкирской» [Өмөтбаев, 1984: 191].

Объектом научного внимания эпос об Алпамыше стал во второй половине 20-х гг. XX вв. (С.Г. Мрясов, Али Карнай, А.Н. Киреев (Кирей Мерген) и др.). Основная часть записей эпоса – башкирских вариантов совершена во время фольклорных экспедиций, организованных в 60–70-х годах сектором фольклора Института истории, языка и литературы Башкирского филиала Академии наук СССР и Башкирским государственным университетом. Особенно большой вклад в собирание, изучение эпоса внесли видные ученые, как А.Н. Киреев, М.М. Сагитов, Н.Д. Шункаров, С.А. Галин, С.Г. Сафуанов, Р. Ягафаров.

Один из вариантов эпоса об Алпамыше под названием «Сказка о Барсынхылу», записанный Сагитом Мрясовым, впервые публикуется на башкирском языке в 1928 г. [Мрясов, 1928: 9–15].

Версию А.Г. Бессонова, записанную им в конце XIX в., опубликовал известный тюрколог Н.К. Дмитриев [Башкирские народные сказки, 1941: 14]. Во 2-й том трехтомного свода «Башкирское народное творчество» (1959) помещен текст под названием «Алпамыша и Барсынхылу» [БХИ, 1959: 155–165]. Хотя составителями отнесен к числу бытовых сказок, он представляет собой один из вариантов эпоса об Алпамыше, опубликованного в журнале «Эдэби Башкортостан» (1956) как сводный текст, составленный А. Н. Киреевым от сэсэн Хайруллы Ишмурзина [Киреев, 1956], с привлечением записей С. Мрясова и А. Исламгулова.

В 1973 г. выходит в свет 2-я книга эпосов свода «Башкирское народное творчество» на языке оригинала [БХИ, 1973] (переиздается с дополнениями и исправлениями в 1999 г. [БХИ, 1999], в которой помещены эпосы преимущественно социально-бытового характера, в том числе 3 варианта

башкирского сказания «Алпамыша и Барсынхылу» под названиями «Алпамыша», «Шестилетний Алпамыша» («Алты йәшәр Алпамыша»), «Алпамыша». В комментариях даны ссылки на 18 вариантов и краткое содержание каждого из них. Первый вариант из опубликованных в данном томе, записан М.М. Сагитовым в 1968 г. в Бурзянском районе Башкортостана от известной сказительницы Уммухаят Кулдавлетовой, отличается полнотой сюжета, эпизодов, второй записан народным сэсэном Мухаметшой Бурангуловым от сказителя Хасана Бурангулова, жителя д. Верхне-Ильясово Бузулукского уезда Самарской губернии (ныне – Оренбургская область, Сорочинский район). После записали М. Бурангулов а в 1971 г. известным башкирским диалектологом С. Ф. Миржановой в д. Салих Кугарчинского района Башкортостана.

В 2006 г. выходит в свет 8-й том [БХИ. Т. 8: Эпос, 2006] нового научного свода, где публикуется 3 варианта эпоса об Алпамыше. Первый из них – «Алп-батыр» А.М. Сулеймановым раскрыл как жанр эпоса (раньше в исследованиях он именовался сказкой). Версия «Барсынхылу» совпадает с версией С. Мрясова; третий представляет собой сводный вариант эпоса, составленный А.Н. Киреевым.

Башкирские варианты сказания «Алпамыша и Барсынхылу» бытуют в разрозненном виде, что указывает на наличие ранее существовавшей целостной башкирской версии, значительно большей по объему (наподобие узбекской версии). В целях восстановления первоначального варианта сказания была проделана работа по объединению близких по содержанию сюжетов. К примеру, известный народный сэсэн, писатель, драматург и общественный деятель М. Бурангулов в 1922 г. написал пьесу «Алпамыша» по мотивам одноименного популярного сказания. Но это произведение было утеряно и не дошло до наших дней. По примеру сводного текста эпоса А.Н. Киреева поэт М. Хибат (Махмут Уразаев) собрал и опубликовал отдельной книгой авторское видение целостного первотекста на основе башкирских народных риваятов [Хибат, 1993].

В целом, собрание и изучение эпоса «Алпамыш» берет свое начало в XVIII в. связан с именем А. Бессонова, продолжается по сей день: «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка» В. М. Жирмунского (М., 1960), монография Р.Г. Ягафарова 2007. труды А.М. Сулейманова, Ф.А. Надршиной и др., освещающие проблемы сюжетных особенностей, типологии данного эпического полотна. Впервые проблемы изучения башкирского народного эпоса об Алпамыше были подняты в комментариях к сборнику сказок А.Г. Бессонова, сделанных проф. Н.К. Дмитриевым, в которых он подмечает поразительное сходство Алпамыша с Одиссеем [Башкирские народные сказки, 1941; Башкирское народное творчество, 1988].

В 1959 г. выходит ряд статей А.Н. Киреева «О башкирской сказке «Алпамыша и Барсынхылу» [Киреев, 1959: 187–196], «Об эпосе «Алпамыша» [Киреев, 1959: 175–183], посвященные поэтике некоторых вариантов эпоса. В монографии «Эпические памятники башкирского народа» [Кирэй Мәргән, 1961] исследователь рассматривает 9 вариантов башкирского сказания

«Алпамыша и Барсынхылу», выделяя общую идею, лежащую в основе сюжета – мотив формирования семьи и защиты родины. Рассматривает легенды и сказки об Алпамыше, бытующие среди башкир, которые, по его мнению, составляют подготовительную, первую ступень в создании более полного эпического произведения и его предысторию [Кирэй Мэргэн, 1961: 191–196]. В исследовании «Башкирский народный героический эпос» (Уфа, 1970) проф. А.Н. Киреев анализирует 11 вариантов национальной версии эпоса, выделяет варианты Х. Ишмурзина (1938) и Х. Селяусиновой (1960), отличающиеся целостностью, композиционной стройностью и завершенностью мотивов. Выделяя национальные особенности эпоса об Алпамыше, определяет место и значение сюжета в развитии жанра, прослеживает расширение действий героя эпоса от поисков невесты в мифическом мире до борьбы против устоев матриархата и задач «защиты всего племени, всех земель, пастбищ, говоря обобщенно, родного края, родной страны от посягательств иноземных завоевателей». Сказание «Алпамыша и Барсынхылу» ценно тем, что в нем находит полное завершение мотив борьбы против социальной несправедливости, выдвинутый еще в иртэке «Акбузат» [Киреев, 1970: 136–158].

Таким образом, А.Г. Бессонов и В.В. Даль внесли ценнейший вклад в башкирскую науку, духовную культуру.

#### Литература

1. Башкирия в русской литературе / сост., авт. предисл, библиограф. справок, комментариев М.Г. Рахимкулов. – Уфа: Башкнигоиздат, 1989. Т.1. 512 с.
2. Башкирские народные сказки / запись и пер. А.Г. Бессонова; ред., введ. и примеч. проф. Н.К. Дмитриева; под общ. ред. акад. И.Ю. Крачковского. Уфа: Башгосиздат, 1941. 368 с.
3. Башкирский народный эпос / сост. тома А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов; авт. предисл. А.С. Мирбадалева; отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М.: Наука, 1977. 519 с.
4. Башкирское народное творчество. Т. 3: Богатырские сказки / сост. Н.Т. Зарипов; вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага, Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Бараг. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1988. 448 с.
5. Башкирское предание «Зоя-Тюляк» и Су-сылу» // Самарская газета. 1902. № 83. С. 3–4.
6. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество = Bashkort people's creative activity = Baskurt halik folkloru: Т. 3. Эпос / төз. Ә.М. Сөләймәнов, инеш һүз авт. М.М. Сәғитов; һүз ахыры Ә.М. Сөләймәнов, Р.Рәжәпов; томдың яуаплы мөх. Н. Зарипов. Өфө: Китап, 1998. 448 б.
7. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество = Bashkort people's creative activity = Baskurt halik folkloru: Т. 4. Эпос / төз., аңлатмалар биреүсе М. Сәғитов, Б. Байымов; яуаплы мөх. Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1999. 400 б.
8. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество = Bashkort people's creative activity = Baskurt halik folkloru: Т. 4. Эпос / төз., аңлатмалар биреүсе М. Сәғитов, Б. Байымов; яуаплы мөх. Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1999. 400 б.
9. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество = Bashkort people's creative activity = Baskurt halik folkloru: Т. 8. Эпос: иртәктәр һәм эпик кобайырзар = Эпос: иртэки и эпические кубайры / төз., инеш мөкәлә һәм аңлатмалар авторы, һүзлек эзерләүсе Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 2006. 492 б.
10. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество: 2-се т. / төз., ред.,

инеш мэкәлә һәм аңлатмалар авт. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1959. 282 б.

11. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество: Эпос. 1-се китап = Эпос: кн. 1 / төз., инеш мэкәлә һәм аңлатмалар авт. М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. 242 б.

12. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество: Эпос: 2-се китап = Эпос: кн. 2 / төз., инеш мэкәлә һәм аңлатмалар авт. М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1973. 370 б.

13. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество: Эпос: 2-се китап = Эпос: кн. 2 / төз., инеш мэкәлә һәм аңлатмалар авт. М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1973. 370 б.

14. Башкорт халык ижады = Башкирское народное творчество: 1-се т. / төз., ред., инеш мэкәлә һәм аңлатмалар авт. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1954. 304 б.

15. Даль В.И. Полное собрание сочинений. СПб., 1861; СПб., 1897–1898.

16. Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: Изд-во Восточной литературы, 1960. 336 с.

17. Заятуляк // Октябрь. Уфа, 1938. № 6. С. 38–41.

18. Заятуляк берлә Сусылу. Уфа, 1910. С. 1–24.

19. Игнатъев Р.Г. Устные пересказы, собранные в Троицком, Верхне-Уральском и отчасти Орском уездах Оренбургской губернии // Записки Оренбургского отдела имп. Русского географического общества. Оренбург, 1875. Вып. 3. С. 210–219.

20. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос / отв. ред. М.Г. Рахимкулов. Уфа: Башкнигоиздат, 1970. 304 с.

21. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос / отв. ред. М.Г. Рахимкулов. Уфа: Башкнигоиздат, 1970. 304 с.

22. Киреев А.Н. О башкирской сказке «Алпамыша и Барсынхылу» // Об эпосе «Алпамыш». Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1959. С. 187–196

23. Киреев А.Н. Об эпосе «Алпамыш» // Вопросы башкирской филологии. М., 1959. С. 175–183.

24. Кирәев Ә.Н. «Алпамыша менән Барсынһылыу» эпик комарткыһы // Өзәби Башкортостан. 1956. № 8. 59–64 бб.

25. Кирәй М. Башкорт халкының эпик комарткылары = Эпические памятники башкирского народа. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1961. 388 б.

26. Кондыбай С. Казахская мифология: краткий словарь. Алматы: Нулы Алем, 2005. 272 с.

27. Мирасов С. Башкорт бейзәре һәм хандары мизгелендәге матур әзәбиәттән үрнәктәр // Сәсэн. 1928. № 11–12. 9–15 бб.

28. Мирзаев Т. Узбекские народные дастаны и героический эпос «Алпамыш» // Алпамыш: узбекский народный героический эпос / отв. ред. А. Мирбадалева. Ташкент: Фан, 1999. С. 7, 26, 49.

29. Һибәт, М. Алпамыша: башкорт дастаны / М Һибәт. Өфө: Китап, 1993. 395 б.

30. Өмөтбаев М. Йәдкәр = Памятки: Шиғырзар, публицистик язмалар, тәржемәләр, халык ижады өлгөләре, тарихи-этнографик язмалар / төз., баш һүз, аңлатмалар авт. Ғ. Кунафин; яуаплы ред. Ғ. Хөсәйенов. Өфө: БКН, 1984. 288 б.

31. Сказка о Сары Сагибе, сыне Абдурахманове // Записки Оренбургского отдела имп. Русского географического общества. 1875. Вып. 3. С. 207–211.

32. Султангареева Р.А. Башкирский эпос в XXI веке: бытование и исполнительские традиции. Уфа, «Самрау», 2023г

33. Суходольский Л. Легенда о Туляке // Вестник Императорского Русского географического общества. 1858 / ред. В.П. Безобразова. СПб.: В тип. Морского Министерства, 1858. Ч. 24, № 12. С. 65–72.

34.Хуббитдинова Н.А. Художественное отражение фольклора в литературе XIX века (к проблеме русско-башкирских фольклорно-литературных взаимосвязей). Уфа: Гилем, 2011. 123 с.

35.Ягафаров Р.Г. Башкирский народный эпос «Алпамыша и Барсынхылу»: генезис, специфика, поэтика: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук: 10 01 09. – Казань. 2007. 19 с.

© Султангареева Р.А., 2023

УДК 39.78

*Тулыбаева Н.Б.,*

*Зам. ген. дир. РЦНТ, рук. Центра сэсэн, г Уфа, Россия*

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ БАШКИРСКОЙ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ В XXI ВЕКЕ**

**Аннотация.** Праздники имеют свою историю. Однако с течением времени они подвергались изменениям, отражая социокультурные и исторические сдвиги. В статье освещаются особенности трансформаций традиций праздничной культуры. Рассматриваются некоторые праздники: Ыййын, Сабантуй, Башкорт аты, а также другие национальные праздники в комплексе с их составляющими.

**Abstract.** Holidays have their own history. However, over time they have undergone changes, reflecting sociocultural and historical shifts. The article attempts to show the reason for the transformation of the traditions of festive culture.

**Ключевые слова:** традиции, праздничная культура, трансформация праздника, Ыййын, Сабантуй, Башкорт аты и др.

**Key words:** traditions, holiday culture, holiday transformation

Праздничная культура сегодня имеет определенную тенденцию развития. Чтобы понимать данные изменения, нужно знать историю праздников. В словаре русского языка слово «праздник» означает – день торжества, установленный в честь или в память кого-нибудь, чего-нибудь. Это так же – день игр, развлечений. «Праздники – это дни отдыха и веселья, но их смысл гораздо глубже. Неслучайно с давних пор праздником считался не только «нерабочий день», но и, прежде всего день памятный – посвященный определенному событию. Праздники играли значительную социальную роль в жизни людей, являлись носителями ряда социальных функций – от консолидации соседних селений и деревень, образовательной функции, функции психологической разрядки, более того, историки отмечают и такую функцию праздника, как содействие продолжению рода».

Таким образом, основываясь на приведенных цитатах, можно сформулировать общее определение праздника, как – увеселительного мероприятия, посвященного определенному событию, значимому для группы, отмечающей это событие как значимое или важное, и несущее определенную социальную функцию.

История праздников уходит корнями в далекое прошлое. Они начались с обрядов, связанных с природными явлениями, такими как смена сезонов или солнечные и лунные циклы. Эти обряды служили для воспевания и почитания природы, а также для привлечения плодородия и защиты от бедствий.

С течением времени праздники стали связываться с религиозными верованиями. Многие праздники, которые мы знаем сегодня, имеют свои корни в религиозных обрядах и празднованиях. Например, Рождество и Пасха являются двумя известными христианскими праздниками, связанными с рождением Иисуса Христа и его воскресением. Такие праздники для наших народов всегда на радость и сегодня проводятся повсеместно.

Празднование Маулида – это мероприятие, которое мусульмане проводят для выражения радости по поводу рождения Посланника Аллаха Мухаммада, мир Ему. На проводимых нами мероприятиях превалирует тема воспитания, нежели заучивание религиозных песнопений. Таковыми являются Праздники исполнения мунажатов или Маулит байрамы (Стерлибашевский район, г. Сибай).

Однако с течением времени праздники также подвергались изменениям, отражая социокультурные и исторические сдвиги. Некоторые праздники приобрели новые значения и превратились в национальные или государственные праздники, отмечаемые в честь исторических событий или достижений. Ныне в республике очень богато представлена праздничная культура.

К примеру, наиболее древним праздником башкирского народа является «Йыйын». Он сложился как общественное собрание в праздничной форме башкир в недрах первобытнообщинного строя. В XVIII веке йыйын превратился в праздник, проводившийся в конкретный период времени (после посева и до начала уборки урожая). В современном варианте это традиционный национальный праздник Сабантуй – праздник плуга. Праздник сохранил в себе все самое ценное, что передавалось из поколения в поколение: подведение итогов весенне-полевых работ, проведение соревнований по национальной борьбе на поясах – курэш, конные скачки – бэйге, стрельба из лука, шуточные состязания, игры на ловкость и силу – бои на бревне мешками, набитыми сеном, бег в мешках, перетягивание каната. Особое место занимали раньше выступления сээнов, кураистов, ныне творческие конкурсы (певцы, музыканты, танцоры). Сегодня невозможно представить календарь национальных праздников республики без праздника земледельца. Отметим и то что, к сожалению, во многих местах содержание праздника оставляет желать лучшего. Видоизменился и праздник «Шәжәрә байрамы» – Праздник изучения родословной, вобрав в себя некогда популярное мероприятие «Һаумыһығыз, ауылдаштар». Он включает теперь серьезный отчет исследовательской работы одного человека или семьи (архивные исследования ревизских сказок, издание брошюр, книг, фото- видео материалы).

В Республике Башкортостан в дружбе и согласии живут представители более 100 национальностей, общественные объединения проводят крупные мероприятия республиканского масштаба: Фольклорный праздник «Салауат йыйыны», Республиканский фестиваль – лабораторий русского фольклора «Народный календарь», День деревенского танца горных мари «Ший кандра – серебряная веревочка, День национального костюма, праздник весеннего

солнцестояния «Навруз», некогда деревенский мужской праздник «Никола Вешний», латышский «Лего» и многое другое.

В настоящее время нельзя не отметить влияние современных технологий на празднование. Сегодня мы являемся активными пользователями технологий, которые облегчают нам жизнь в плане организации праздничных мероприятий, (онлайн-заказы подарков, призов, украшений, аксессуаров). Социальные сети и интернет позволяют людям не только обмениваться поздравлениями (к слову, полностью вытесняя традицию послания открыток к праздникам) и участвовать в праздничных мероприятиях виртуально, расширяя границы праздничной сопричастности.

Праздники выполняют очень важную функцию в вопросе сохранения нематериального культурного наследия многонационального региона. Через праздники и крупные зрелищные мероприятия действеннее доносить до населения информацию о бесценном духовном богатстве. До недавнего времени open air фестивали были роскошью для уфимцев и гостей, то сегодня отдых под открытым небом стал доступен любому желающему. Мероприятие транслируется через канал «Башкирское спутниковое телевидение». Потому мы констатируем факт, что Международный фестиваль искусств «Сердце Евразии» ежегодно собирает порядка 200 тысяч человек. Среди участников в разные годы были – 11 стран, 10 регионов России. В 2021 году в рамках фестиваля «Сердце Евразии» состоялся Праздник национального костюма, где участниками костюмированного парада стали представители около 40 народов. Участники выстроились в хоровод и был зафиксирован новый рекорд России «Самый массовый спиральный хоровод в национальных костюмах» из 1192 человек. «Сердце Евразии» – это «Симфонические ночи» с участием Национального симфонического оркестра Башкортостана и Молодежного симфонического оркестра республики, а также солистов оперных театров России, стран Европы и Азии; праздник национального костюма, «Ufa-Kuraifest», «Этноночь» с мировыми этно- и фолк-коллективами, работающими в жанре «world music». Данный праздник – еще одно доказательство тому, что культура объединяет, формируют новую молодежную культурную среду, вызывая неподдельный интерес к народному творчеству в условиях мегаполиса.

Важная часть духовной культуры народа традиционные игры, отражающие полукочевой образ жизни башкир. Жизнь башкира сложно представить без коня, который служил ему и транспортом и верным другом. Бережное отношение башкир к лошадям выросло в культовое почитание. Очень богато представлены в современной жизни фольклорные игры, связанные с конем. В век глобализации самым действенным методом сохранения себя как представителя той или иной нации, выступает изучение родного языка, занятие традиционными народными ремеслами, творчеством. Сохранение праздничного наследия становится важной задачей в современном мире.



Среди трендовых праздников выделяется Республиканский фестиваль лошадей башкирской породы «Башкорт аты». В рамках данного праздника проводятся и традиционные конные скачки (бэйге), джигитовка, выставка кумыса и другие тематические мероприятия. Популярная игра «Блак», широко известная в мире как «Кок бору» – «Кок пар» – козлодрание, до недавнего времени была предана забвению. В последние годы, игра возрождается. Ряд районов (Абзелиловский, Баймакский, Кармаскалинский, Учалинский районы) имеют свои команды и проводят турниры, и получают приглашение принять участие на Всемирных играх кочевников в Кыргызстане. Во время праздников люди соблюдают традиции и обычаи, передаваемые из поколения в поколение. Праздники стимулируют сохранение и продолжение культурных традиций и обеспечивают их передачу будущим поколениям.

В последние годы в республике активно развивается стрельба из традиционного лука, как один из видов башкирских игр. Учатся стрелять из лука и дети и взрослые. «Угатар» – «Юный лучник» так называется турнир среди детей. Проводится Международный фестиваль конно-верховой стрельбы и стрельбы из лука «Мэргэн уксы» – «Меткий лучник». За короткое время он стал популярным не только в республике, но и далеко за ее пределами.

Одно из проявлений современного мира – коммерциализация праздников. Праздники используются для продажи товаров и услуг (массово покупаются подарки, украшения и атрибутика). Услуги ведущего, аниматора на детские праздники, костюмированные сцены смело проникают в традиционные праздники). Пожалуй, самой заметной трансформацией праздника был Первый Всероссийский фестиваль игрушек «Айда играть», который состоялся в Уфе этой осенью.

Программа большого праздника была обширной (выставка-ярмарка игрушек, их тест-драйв, конкурсы, кинопробы, мультпарад и праздничный флешмоб с участием героев «Союзмультфильма», обучающие мастер-классы, интерактивная площадка «Народные игры» и многое др.). Наряду с традиционными играми была представлены современные игры. Так, настольная игра Баттлблок и Трикс вызвал неподдельный интерес к себе. Например, приглашенные мастера декоративно-прикладного искусства из регионов России и Башкортостана провели платные мастер – классы и продали рукотворные игрушки.

Таким образом, изменения праздничных традиций влияет на современную праздничную культуру. Но традиция (устойчивая форма, смысл, особенности) остается как неотъемлемый элемент праздника. Сегодня уже нельзя рассматривать традицию праздника как нечто неизменное. В неизменном виде традиция существует относительно короткое время. Меняются сами способы передачи знания и опыта. Праздник – значимое явление в жизни общества, поэтому происходящие в обществе процессы трансформируют и праздник.

#### Литература

1. Блинова Г.П. Народная художественная культура: русские народные праздники и обряды: (Теория и история). М., 1997. 90 с.
2. Галяутдинов И.Г. Башкирские народные детские игры (на башк. и рус. яз.). Кн. первая. 2-е изд., с изм. Уфа: Китап, 2002.
3. Каткова Т.Е. Тенденции трансформаций праздничных традиций // Культура и цивилизация. 2018. Том 8. № 2А. С. 212-220.
4. Шагапова Г.Р. Опыт системного анализа игровой культуры этноса: На примере башкирских народных игр. Уфа.. 2007. Автореферат канд. диссертации.
5. Народные игры в историко-этнографической литературе 70-80-х годов XX в. //II Международный конгресс этнографов и антропологов. – Уфа, 1997.

©Тулыбаева Н.Б., 2023

**УДК 80/84**

*Тухватуллин И.К.  
МГУ им.В.М.Ломоносова,  
г. Москва, Россия*

*Тухватуллин И.К.,  
М.В.Ломоносов ис. МДУ,  
Мәскәү к., Рәсәй*

## **ФОРМЫ ПРАВЛЕНИЯ И ТИПЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА В БАШКИРСКОМ НАРОДНОМ ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР»**

### **«УРАЛ БАТЫР» БАШКОРТ ХАЛЫК ЭПОСЫНДА ИДАРА ИТЕУ ФОРМАЛАРЫ ҺӘМ ДӘҮЛӘТТӘРЗЕҢ ТӨЗӨЛӨШ ТӨРЗӘРЕ**

**Аннотация.** В данной статье исследуются формы правления и типы государственного устройства, описанные в башкирском народном эпосе «Урал батыр». Анализируя структуры этих государств, мы можем с уверенностью сказать, что политико-правовое учение, знания о социальных отношениях, политическая мысль древних башкир формировались уже с ранних времен.

**Ключевые слова:** эпос, аристократия, тирания, демократия, коммунизм, экспансия

Урал батыр эпосы халкыбыздың милли хазинаһы, бөйөк комарткыбыз. Эпоста башкорт халкының донъяға карашы, уны күрә белеүе, йолалар, гөрөф-ғәзәттәре, шулай ук, хатта дәүләт төзөлөштәренәң формалары һәм төрзәре тураһында тәрән фекерҙәр һалынып киткән. Кешене дәрәсләккә өндәгән, һәр сак ғәзелләккә сакырған, төрлө донъяуи ауырлыктар алдында үзенде нисек тоторға, нисек шуларҙы үтергә өйрәтәүсе изге китабыбыз, тип әйтһәк тә хата булмаҫ.

Белеүебезсә, эпостың сюжеты ифрат катмарылы, хәл-вакиғалар өс арауыкта бара: күк, ер өстө һәм ер аҫты. Был халкыбыздың фекерләү кимәлен, философик караштарының байлығын күрһәтәүсе бер өлөш. Ошо барлык вакиғалар өс арауыкта барһа ла, бер-береһенә окшаш, йәғни геройҙарҙың образдары, унда күрһәтелгән төрлө илдәрҙең уртаҡ төзөлөш формалары һәм башкаһы.

Был эшемдә «Урал батыр» эпосында күрһәтелгән төрлө илдәрҙең, йәғни батшалыктарҙа алып барылған сәйәсәт, идаралыҡ формаларын, ер бүлешәү ысулдарын асыҡларға тырышам. Халкыбыз борон-борондан бик күп ерҙәрҙе биләгән, үз ерҙәрен бирмәгән, күрше халыктарҙыҡына ла үрелмәгән. Бөгөнгө көндә, башкорт халкының үз теле, ере, иле бар икән, тимәк, ата-бабаларыбыз борондан ук ижтимағи-сәйәси эштәрҙе дөрөс алып барған. Милләтебезҙең паспорты тип һаналған «Урал батыр» эпосында һүрәтләнгән илдәрҙең төрҙәрен, уларҙың етәкселәренең сәйәсәтен тикшереп, ата-бабаларыбыҙҙың ошо өлкәләге карашын күрә аласаҡбыз.

Эпоста осраған ерҙәр:

- |                                     |                       |
|-------------------------------------|-----------------------|
| 1) Урал батыр тыуған ер;            | 5) Әзрәкә һәм Кәһкәһә |
| 2) Уның ата-әсәһе борон йәшәгән ер; | ерҙәре;               |
| 3) Катил батша ере;                 | 6) Яңы ил (Урал батыр |
| 4) Самрау батша ере;                | калдырған ил;         |

Урал:

– Үзем йәп-йәш булһам да,  
Биш ил барын белдем мин:  
Берендә үзем тыузым,  
Икенен йөрөп күрзем мин,  
Калған тағы икәүһен  
Күрергә тип сыктым мин.

Кайза ғына барһаң да,  
Кемде генә күрһәң дә,  
Беренә үзен баш, тиә,  
Икенсә баш әйә,  
Көслө көсһөзгә ейә,  
Теләгәнсә кан қоя.

Эпоста иғтибарға лайыҡ зур мөгжизәләрҙең беренә – ул барлыҡ хайуандарҙың бер қорға йыйылыуы. Был йыйынға бит бөтөнләй бер-беренә менән ысын донъяла дошман булған йәнлектәр йыйыла. Тормош күзлегенән қараһаҡ, был уларҙың фекерләү кимәлен, киләсәкте күзаллай белеүе менән бәйлә, кешелектең сәйәси һәм ижтимағи йүнәлештә үсәүен күрһәтәүсә бер әйбер. Ул вақытта әле Уралдың да, Йәнбирҙенәң дә абруйҙары зур булмаған була, шулай за, үз-ара дошман булған йәнлектәрҙе йыйа алалар.

Был осорҙа ниндәйҙер сәйәси-ижтимағи идаралыҡ юҡ икәнлеген күрәбез, Урал да, Йәнбирҙе лә, хайуандар за бер тигез һүз тоталар. һөйләшәү процесы ла йомшак формала бара. Ә артабан нисә йыйылыш булһа ла, төп һүзгә кемгәлер бирәләр.

Борондан безҙең ата-бабаларыбыз ил кимәлендә ниндәй генә зур һорауҙар күтәрелмәһен, ниндәй генә қурқыныслықтар астында қалмаһындар, ошо қилеп сыққан һорауҙарҙы йыйындарҙа хәл итергә ынтылғандар. Ә йыйын вақытында барлыҡ һуғыштар туктатылып торған.

Урал батыр менән Шүлгән юлға сығалар, аҡ һақаллы бабай уларға ике юлды өйрәтә, иң беренсә һүрәтләнгән ил ул – Самрау батша иле:

Һулға қитһән, юл буйы –  
Уйын-көлкә төн буйы,  
Қайғы-этлек күрмәйсе,  
Барлығын да белмәйсе,

Рәхәт йәшәй байманда;  
Бүрә, һарық яландә,  
Төлкә, тауық урманда  
Бергә йәшәп, дуҫ булып,

Самрау кошка баш эйеп,  
Кан да эсмэй, ит еймэй,  
Нис Үлемгә юл куймай

Йәшәп килгән бер ил бар;  
Якшылыкка якшылык  
Кыла торған йола бар.

*Самрау батша иле* боронго грек фәйләсүфе, Плотондың идеал дәүләт «*Идеальное государство*» теорияһының төп принципы «ғәзеллек» системаһында төзөлгән ил тип эйтһәк тә була. Шулай ук, ғалимдың уйлауынса иң якшы идара итеү системаһы ул «аристократия», йәғни дәүләт иң якшылардың, белемләләрҙең кулында булыуы. Самрау батшалығында ла шул төрҙө күрәбез, беренсенән, барлык коштардың батшаһы; икенсенән, уның катындары «Кояш» һәм «Ай» тип күрһәтелә; тимәк, калған батшаларға карағанда абруйлыраҡ та, көслөрәк тә. Барыһы ла үз-ара татыу, бер кемдә икенсе йәндең хокуғын бозмай, ихтирам итеүзә, хөрмәттә төзөлгән ил.

Эпостың сюжеты буйынса, Шүлгәнгә юлында бер карт осрай, был бабай за илде ошолар тасуирлап китә:

Безҙең илдә бар кеше лә –  
Өлкәнә йәнә йәше лә –  
Барыһы ла туғандай,  
Бер әсәнән тығандай;  
Илде талап йөрәмәскә,  
Кеше канын коймаһка;  
Ил ынйыһын йәшереп,  
Ергә күмеп куймаһка;  
Тапкан-таянған бары

Нис айырым булмаһка;  
Көслөнөкө – байман, тип,  
Есерҙе сит күрмәскә;  
Кызға әсә булғанды  
Хур әсә, тип кәмһетеп,  
Балаларын һыуға атып,  
Ундай йола кылмаһка, –  
Тигән илдең анты бар.

Был юлдар коммунизм идеяһына нығыраҡ тура килә, белеүебезсә, кешелек үсешенә тәүге осорҙарында мөлкәттең уртаҡлығына нигезләнгән тәү-тормош коммунизмы йәмғиәттең берҙән-бер формаһы була.

Италия сәйәсәтсеһе, язуысы Эррико Малатеста 1917 йылда ошолар тип яза: «Коммунизм йәмғәт ойошмаһының бер формаһы, кешелек бер максат астында берләшергә тырышып ята сәк, сөнки тап берләшеү илдең көсөн үстерә, тимәк, һәр кешенә шәхси байлығы ла, рухи казаныштары ла артасак, шулай ук ер, ер асты байлыктары, тәбиғәт барлык нимә тоташ кешелектең уртаҡ байлығы тип һыналасак, ә айырым байзарҙыҡы түгел» [Малатеста, 8].

*Катил батша илен* карап үтәйек: Тоталитар сәйәси режимында төзөлгән, йәғни барлык ошо ерҙә йәшәүсә кешеләрҙең көн-күрешә, ижтимағи тормоштары бер кешенә кулында. Катил батша илендә диктатура формаһындағы идаралыҡ ныклы диспатия барыһын да күрәбез. Батшаға илдә хөкөм итеүендә уның күп һанлы ярандары (армияһы) һәм батырҙары ярҙам итә:

Уңға китһәң, юл буйы –  
Илау-һыктау йыл буйы;  
Яуызлыкта дан алған,  
Батшаһынан, башкаһынан  
Кайғы, этлек күреүсе,  
Канлы йәшен түгеүсе  
Катил батша иле бар;  
Тау-тау кеше һөйәге,  
Канға баткан ере бар

Илдә барған ошо кот оскос канһызлыкты һәм канунһызлыкты был батшалыкта йола менән бәйләгән булалар:

Һәр йыл батша тыуған көн  
Ата-әсәһе хакы өсөн  
Батша тыуғас, һыу алып,  
Йыуған койоһо өсөн  
Корбан бирер йола бар.  
Батшаның тыу бизәге –  
Кара козғон кошо бар,  
Шул коштарзы йыл һайын  
Һыйлай торған көнө бар

Боронғо Көнсығыш һәм Африка илдәрендә деспотияға королған илдәр: Ассирия, Вавилон, Боронғо Мысыр, Кытай империяһы, Фарсылар дәүләте. Бынан тыш, классик деспотиялы тип грек тиранияһы һәм Һиндостандағы бөйөк Монголдар империяһы, Ғосман дәүләте һынала.

Һәр дәүләттең үсеш һәм юкка сығыу ваҡыты була, Катил батшаның тоталитар режимының да һуңғы көнө килеп етә.

Киләһе Урал батыр барған ил – *Кәһкәһәнең иле*, унда уны Зәркүм алып бара. Сюжеттан аңлауыбызса был ерзәрзә лә касандыр ябай халык көн-күреп йәшәгән, уларзы баһып алып азатлыктан мәһрүм иткәндәр.

Кәһкәһә был илде баһып алһа ла, уға каршы ябай халык араһындағы батырзар йылдар буйы баш күтәрәп, яузар аһып торғандар. Шулай ук, ошо ук өзөктә без илдә яңы батшаның килеп сығыу ысулын күрәбез, бында инде демократия алымдары аһык күренә:

Илдең барын йыяйык,  
Күмәкләп туй кылайык,  
Арағыззан берәүзе  
Башлык итеп куяйык.  
Йыланға каршы яу тоткан,  
Күп йыл буйы һуғышкан  
Алғыр тигән ир булған, –  
Шуны башлык кылған, ти.

4-се бүлектә, Шүлгәндең дейеү батшаһы Әзрәкә иленә барып эләккәнән күрәбез. *Әзрәкәнең иле* бик зур ерзәрзә биләй, хатта Йәншишмә

һыуы ла уның ерендә. Шулай ук, Кәһкәһә лә уға бойһона, тимәк, Өзрәкә күмәк илдәрзән торған ил менән идара итә, йәғни «империя» быны без киләһе юлдарза күрәбез:

Буз ат менер ир таһнак,  
Кыз теләһә, кыз биреп,  
Мал теләһә, мал биреп,  
Баш булам тип ымһынһа,  
Берәй илгә баш кылып,  
Ул егетте арбаһак,—  
Без Уралды еңербез.

Империя (лат. imperium власть) тарихи дәүләт төрөнөн беренче. Тышкы сәйәси экспансия ойоштороу, шул иҗәптән яңы территорияларзы баһып алыу, колониялар булдырыу, башка илдәр өстөнән сәйәси, йәки иктисади контроль урынлаштырыу өсөн хәрби көстө кулланыуға нигезләнгән дәүләт төрө» [Гаджиев, 3].

Урал батыр Катил батша, Өзрәкә, Кәһкәһә илдәренендәге тоталитар сәйәси режимын кыйраткас, йыйынға халыкты сақырып, фекерләшеп бер етәксене һайлайзар. Был инде Демократия (халык идаралығы) режимының асык күренеше. Өгәр зә, ул тик батырзарзы ғына, йә акыл эйәләрен генә йыйған буһа, был автократия режимына тап килер ине.

Кызғаньска күрә эпос азағында шундай көслө, акыллы Урал батыр за хаталана:

Батырлыкка маһайып,  
Кәңәш короп торманым,  
Яңғыз башым уйланым,  
Уңмаһ юлды һайланым.  
Яуызға юлдаш булмағыз,  
Кәңәшһез эһ кылмағыз.

Тип, Урал батыр безгә һуңғы һүззәрен әйтеп калдыра, тимәк халыктың, илдең бөгөнгөһөн һәм киләсәген билдәләр һораузар, тик халык аһа ғына хәл ителергә тейеш.

Бөгөнгө көндә лә, илебеззең төп кануны, Конституцияһы буйынса халык беренсе урында тора: «Рәсәй Федерацияһының күп милләтле халкы властың берзән-бер легитим сығанағы булып тора» [Конституция, 5].

Бөйөк грек ғалимы Аристотель демократия режимы тураһында былай тигән: «Демократия режимында йәшәүсә йәмғиәт дөйөм файза һәм дөйөм мәнфәғәттәрзә кәнәғәтләндерәү өсөн үзидаралык алып бара» [Аристотель, 1].

Былар халыкты йыйғандар,  
Дүрт батырға бүлгәндәр;  
Дүрт йылғаны буйлатып,  
Торлак короп таралып,  
Айырым донъя корғандар.

Шулай итеп, халкыбыздың бөйөк «Урал батыр» эпосы аһа, без милләтебеззең борондан тотош ил төзөлөшө буйынса, идара итеү ысулдары тураһында тәрән фекер йөрөтөп, алдыңғы карашлы булыуын күрәбез.

Шуның өсөн дә бөгөнгө көндә үз туған телебеззә аралашып, үз илебеззә йәшәп киләбеззәр.

Башкорттар һәр сак үз аллы, көслө, рухлы, иманлы, алдыңғы карашлы милләт булғаны, тап Урал батыр калдырған акыл менән бәйлелер. Бөгөнгө көндә цивилизациялы ил тип, демократия режимы булған илде әйтәләр, ә бит беззәң милләт быны борондан аңлаған. Хатта Рәсәйгә лә ата-бабаларыбыз электән килгән башкорт ерендәге йолалар, канундар менән кушылғандар!

#### Литература

1. Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т.4.- М.: Мысль, 1983. С. 376
2. Башкирское народное творчество: обрядовый фольклор / Сост., авт. вст. сл., ком. А.М. Сулейманова, Р.А. Султангареевой. – Уфа: Китап, 1995. т.1. – 560 с.
3. Гаджиев К.С. Политика, Научно-образовательная 2008, 153с
4. Галин С. А., Башкирский народный эпос. Уфа, 2004
5. "Конституция Российской Федерации" (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020)
6. Солтангәрәева Р.Ә. – Башкорт эпосы 21 быуатта: һақлануы һәм башкарыу традициялары (қобайырзар, тикшеренеүзәр һәм видеоязмалар). – Өфө: “Самрау” нәшриәте, 2022 -162 бит.
7. Шакурова Ш. Р. Башкирский народный эпос «Урал-Батыр». Архивный первоисточник и его текстологический анализ. Уфа: Гилем, 2007.
8. Эррико Малатеста «Краткая система анархизма в 10 беседах» (1917).

©Тухватуллин И.К., 2023

УДК 069.4 (09)

*Утарбаева З.Р.,  
вед. специалист, ГБУК РБ РЦНТ,  
г.Уфа, Россия*

## ЕДИНЫЙ РЕЕСТР ОБЪЕКТОВ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН: РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ В СОХРАНЕНИИ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

**Аннотация.** В данной статье раскрываются особенности экспертной работы по составлению Единого Реестра объектов нематериального культурного наследия народов Республики Башкортостан.

**Abstract.** This article reveals the features of maintaining a Unified Register of objects of intangible cultural heritage of the peoples of the Republic of Bashkortostan.

**Ключевые слова:** культура, нематериальное культурное наследие, реестр, объект.

**Keywords:** culture, intangible cultural heritage, register, objects.

Понятие «нематериальное культурное наследие» (далее – НКН) для научного сообщества Башкортостана, как и в России, является понятием, которое настоящее время только проходит процесс научного, правового оформления. Согласно определению Международной конвенции ЮНЕСКО, нематериальное культурное наследие – это обычаи, формы, представления и выражения, знания и навыки, а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, признанные сообществами, группами и в некоторых случаях, отдельными лицами в

качестве части их культурного наследия. Это, прежде всего, разнообразные проявления народной традиционной культуры. Формами нематериального культурного наследия являются устные традиции и язык, исполнительские искусства, обычаи, обряды, празднества, знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной, связанные с традиционными ремеслами.

Федеральный Закон о нематериальном этнокультурном достоянии Российской Федерации принят Государственной Думой 4 октября 2022 года. Особенность нематериального культурного наследия заключается в том, что его невозможно подсчитать и в процентах определить степень его сохранности.

В соответствии с Конвенцией Генеральной конференции ЮНЕСКО, в Российской Федерации создается Единый Реестр объектов нематериального культурного наследия народов России, где все объекты группируются по следующим пяти жанровым направлениям:

а) устные традиции и формы выражения (эпос, сказки, поговорки, пословицы, сказы, былины и пр.)

б) исполнительские искусства:

- вокальное искусство;
- инструментальный жанр (народные музыкальные инструменты);
- народный театр;
- хореография;

в) обычаи, обряды, празднества (описание обрядовых действий);

г) знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной (народные приметы, сельскохозяйственный календарь и пр.);

д) знания и навыки, связанные с традиционными ремеслами:

- народное декоративно-прикладное художественное творчество;
- традиционный костюм;
- традиционная кухня;

Порядок защиты (принятие новых правовых актов) бесценных образцов народного достояния у нас в республике вводится поэтапно. Министерством культуры Республики Башкортостан изданы 2 приказа:

– «О создании Единого Реестра объектов нематериального культурного наследия народов Башкортостан», от 24 октября 2012 года № 399;

– Приказ «О создании Экспертного Совета при министерстве культуры РБ», от 25 декабря 2012 года № 490.

В 2020 году Государственным Собранием – Курултайем Республики Башкортостан одним из первых, наряду с такими субъектами как Алтай, Татарстан, Республика Башкортостан приняла Закон о нематериальном культурном наследии. (Закон РБ от 29 июня 2020 года № 290-з).

Во исполнение данных законов ведется большая работа. Согласно Закону о нематериальном культурном наследии в Республике Башкортостан принят подзаконный акт – Порядок формирования и ведения реестра объектов нематериального культурного наследия в Республике Башкортостан (постановление Правительства Республики Башкортостан от 22 октября 2020 года № 631).



Порядком утверждаются:

1. Критерии для включения объектов нематериального культурного наследия в Реестр;

– долговременное существование объектов на территории Республики Башкортостан;

– историческая и культурная значимость объектов для населения или части населения Республики Башкортостан;

– уникальность, неповторимая и художественная ценность объектов;

– самобытность, преемственность и распространенность объектов среди населения (передача от поколения к поколению);

– риск (угроза) исчезновения.

2. Полномочия Экспертного совета по проведению экспертизы объектов нематериального культурного наследия народов Республики Башкортостан.

– проводит экспертизу объекта на соответствие критериям, рассматривает заявления, по результатам рассмотрения заявления и проведенной экспертизы выносит заключение

3. Полномочия Министерства культуры Республики Башкортостан.

– принимает решение о включении, либо об отказе во включении объекта в Реестр. Решение оформляется приказом Министерства. Приказом Министерства утверждается персональный состав Экспертного совета, рабочей группы по формированию реестра ОНКН и Положение об Экспертном совете.

4. Полномочия подведомственного Министерству культуры РБ государственного учреждения (Республиканский центр народного творчества)

– организует работу Экспертного совета, рабочей группы;

– организует сбор, запись, систематизацию, хранение и изучение объектов нематериального культурного наследия.

Единый Реестр объектов нематериального культурного наследия народов РБ создан в целях государственного учета объектов, их сохранения, изучения, популяризации и использования; декларирования имеющихся в Республике Башкортостан зафиксированных объектов; возрождения, выявления, изучения и использования объектов; защиты объектов от фальсификации, некорректных интерпретаций, искажений; обеспечения государственной поддержки в сохранении и дальнейшем изучении объектов, включенных в Реестр; а также обеспечения свободного доступа заинтересованных лиц к информации об имеющихся в Республике Башкортостан зафиксированных объектах.

В едином Реестре все объекты группируются по следующим видам:

1) устное народное творчество, устные традиции и формы выражения, включая язык в качестве носителя нематериального культурного наследия, обычаи, обряды, произведения фольклора, народные праздники, знания и навыки, относящиеся к природе и вселенной, связанные с традиционными ремеслами и народными художественными промыслами;

2) уникальные формы исполнительских искусств, в том числе словесного, вокального, инструментального и танцевального;

3) знания и навыки, связанные с традиционными ремеслами: изготовление предметов народного декоративно-прикладного искусства, музыкальных инструментов, предметов быта, технология изготовления национальных блюд;

4) национальное культурное пространство: идеалы и ценности, этические нормы поведения, символы национальной культуры, исторические географические названия, художественные каноны, реализующиеся в исторически сложившихся сюжетах, образах и стилистике их воплощения;

5) традиционные народные игры, состязания, забавы.

Критериями для включения объектов в Реестр являются: долговременное (не менее 20 лет) существование объектов на территории Республики Башкортостан; историческая и культурная значимость объектов для населения или части населения Республики Башкортостан; уникальность и художественная ценность объектов; самобытность, преемственность и распространенность объектов среди населения (передача от поколения к поколению); риск (угроза) исчезновения объекта.

Реестр объектов НКН Республики Башкортостан включает в себя уникальные объекты, характеризующиеся бытованием на территории Башкортостана, зафиксированные в исторических документах, описаниях путешественников и исследователей региона, фотографиях, фольклорных источниках и сведениях информантов, сохранившиеся вплоть до наших дней.

Сегодня работой по формированию и ведению Реестра объектов НКН РБ занимается специальный отдел Республиканского центра народного творчества. Для выдвижения объектов Башкортостана в единый Российский реестр при Министерстве культуры Республики Башкортостан создан Экспертный Совет и рабочая группа. Состав Экспертного совета утверждается Приказом Министерства культуры РБ. Согласно последнему приказу Министерства культуры РБ от 25 марта 2022 года, в состав Экспертного совета входят 27 человек.

Ежеквартально проводятся заседания Экспертного совета по внесению объектов нематериального культурного наследия народов Республики Башкортостан в Единый реестр РБ и рекомендацией уникальных в Федеральный каталог РФ. Согласно принятому решению Экспертного Совета, рабочая группа занимается заполнением анкет объектов. Реестр размещен на сайте «Единый реестр объектов нематериального культурного наследия народов Республики Башкортостан» <https://nknrb.ru/>

С декабря 2018 года по сентябрь 2023 года проведено 14 заседаний Республиканского Экспертного Совета. На данный момент в Реестр ОНКН внесено 125 объектов. По итогам 14 Экспертного заседания, прошедшего 28 сентября 2023 года, в Реестр будут внесены еще 38 объектов по традиционным блюдам народов РБ. Два блюда традиционной башкирской кухни «Юрма» (рулет) и «Торнэк» (завертыш), представленные Баймакским районом, по решению Экспертного совета будут предложены на

рассмотрение в федеральный Экспертный совет для внесения в электронный каталог объектов НКН народов Российской Федерации.

Особенностью Реестра объектов НКН является разнообразие объектов представленных народов: башкиры (76), русские (12), татары (1), чувашаи (7), марийцы (8), мордва (2), удмурты (8), украинцы (2), белорусы (2), латыши (1), крашены (2), мишари (2).

Президентом РФ Владимиром Путиным еще в 2019 году 2022 год был объявлен «Год народного искусства и нематериального культурного наследия народов России», и поэтому год выдался, особенно насыщенным на мероприятия. Из более значимых это – X открытое заседание Экспертного совета по внесению в реестр ОНКН РБ, рамках культурного форума «АРТ-Курултай» 25 марта 2022 года в Конгресс-холле «Торатау». Для организации мероприятия были экспедиции г. Сибай, Белокатайский, Мишкинский, Балтачевский, Баймакский, Абзелиловский, Бурзянский, Зианчуринский, Ишимбайский районы РБ. На фото – видео фиксировались изготовление конской упряжи, каменные мельницы, изготовление марийского традиционного инструмента шовыр, приготовление традиционного мишарского блюда «майаш», песенное творчество народного фольклорного коллектива «Берестиночка». Паспорта ОНКН «Метод охоты на волков в Баймакском районе РБ», «Песенное творчество народного фольклорного коллектива «Берестиночка» были направлены для рассмотрения в Федеральный реестр объектов НКН РФ, которые впоследствии были включены в него. В данное время готовятся материалы по паспорту ОНКН «Традиционная национальная борьба башкир «Курэш» для рассмотрения и внесения в Федеральный реестр.

В 2022 году был издан информационный сборник «Нематериальное культурное наследие народов Республики Башкортостан. Часть 1», куда вошли описания 32 объектов нематериального культурного наследия народов РБ. Сборник был подготовлен рабочей группой Отдела по работе с НКН ГБУК РЦНТ РБ и утвержден Экспертным советом Единого Реестра объектов нематериального культурного наследия народов Республики Башкортостан.

С января 2023 года рабочей группой по фиксации и ведению Единого электронного каталога объектов НКН РБ проведено 11 выездов в Абзелиловский, Аскинский, Баймакский, Бурзянский, Гафурийский, Стерлитамакский, Туймазинский районы республики.

С 2021 года осуществляются этнографические экспедиции в регионы с компактным проживанием башкир с целью выявления и фиксации уникальных объектов нематериального культурного наследия в сфере традиционных технологий ремесел, народного исполнительства, обрядовых комплексов и праздников, народных знаний, игр, состязаний и др. Материалы, собранные во время экспедиций, представляются Экспертному совету и рабочей группе ОНКН для определения их уникальности. Так, состоялись выезды в Курганскую (2021), Челябинскую (2022), Саратовскую (2023) области. В июне 2023 года состоялась фольклорно-этнографическая экспедиция в Саратовскую область. В состав рабочей группы вошли и

ученые-фольклористы Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН. За время экспедиции была проведена комплексная работа по изучению фольклора, фото- и видеофиксации обрядов, костюмов, традиций, песен и традиционной кухни саратовских башкир для дальнейшей регистрации их в качестве объектов нематериального культурного наследия. За 3 дня экспедиции рабочая группа побывала в 6 деревнях Перелюбского и Пугачевского районов с компактным проживанием башкир. Фонд пополнился уникальными объектами национальной кухни («Кытырма», «Кыйыкса», «Көлсә»), были зафиксированы «забытые» детские игры прошлого столетия («Ухаядыр кәритә», «Куянҗолак»), протяжные песни, образцы семейно-бытовых, сезонных обрядов, народной медицины, сказок, поверий.

Специалисты отдела НКН проводят семинары для работников муниципальных учреждений культуры «Методика работы с объектами нематериального культурного наследия». Было проведено 3 семинара в онлайн формате и 2 выездных семинара в Салаватском районе и в городе Сибай.

Одно из направлений работы рабочей группы связано с патентованием объектов или брендингом. Вся процедура проходит согласно «Постановление Правительства РФ от 21.03.2012 N 218 (ред. от 21.04.2022) «О Федеральной службе по интеллектуальной собственности». Проекты «Башкирская пуховая шаль», «Башкирские национальные костюмы» направлены в Роспатент на государственную регистрацию обозначения. Получено свидетельство о духовом музыкальном инструменте Курай.

В год культурного наследия народов России Государственный Российский дом народного творчества осуществил масштабный проект «Антология народной культуры». Издание содержит описания 100 объектов нематериального культурного наследия, раскрывающих многообразие народных традиций страны. Республику Башкортостан в антологии представляют материалы о технологиях изготовления народного музыкального инструмента курай.

Продолжается работа по выявлению региональных брендов и их последующей регистрации. Патентование помогает популяризировать уникальные бренды на территории происхождения товара. В данный момент ведется работа по регистрации башкирской пуховой шали и башкирского национального костюма в качестве наименования места происхождения товара.

#### **Литература**

1. Нематериальное культурное наследие народов Республики Башкортостан. Информационный сборник. Часть 1 / сост. Ф.Г. Галиева, Р.А. Нафиков, Р.Ф. Газизов. – Уфа, 2022. – 203 с.

©Утарбаева З.Р., 2023

*студент 1 курса, БГПУ им.  
М.Акмуллы  
(Научный рук.: к. филол. н., доцент  
З.А. Алибаев),  
г. Уфа, Россия  
Хисамова Ю. Ю.,  
1-се курс студенты, М. Акмулла ис. БДПУ  
(Филми ет.: филол. ф. к.,  
доцент, З. А. Әлибаев),  
Өфө к., Рәсәй*

## **ОСОБЕННОСТИ ПОЭЗИИ ФАНЗИЛЯ САНЪЯРОВА**

### **ФӘНЗИЛ САНЪЯРОВ ШИҒРИӘТЕ ҮЗЕНСӘЛЕКТӘРЕ**

**Аннотация.** В статье дается краткая характеристика творческой деятельности Заслуженного учителя Республики Башкортостан, Отличника образования РБ и РСФСР Фанзиля Санъярова. Он прошел длинный и нелегкий путь становления как личности, является не только ученым, педагогом, но и поэтом, человеком с тонкой душевной организацией.

**Ключевые слова:** поэт, учитель, стихи, деревня, детство, земля

Фәнзил Бүләк улы Санъяров 1953 йылдың 17 февралендә Кыргызкалы районының Бишауыл-Уңғар ауылында донъяға килә.

Ул бала сағында Төбәк малайзары менән бергә футбол тибеп, ослокай һуғып, Кайырлыкүлдә балык кармаклап, кышын өй бейеклек карза окоп яһап, һуғыш уйыны уйнап мәж килеп ускән. Тыуған ауылы, Төбәк урамы, Кайырлыкүле сикһез кәзерле, Ғүмеренең якты хәтирәләре, матур хыялдары ауылы менән бәйлә. Шуға ла йыш кайта Фәнзил Бүләк улы ауылына. Сәстәре салланған, олпат кәүзәле, көс-кеүәте ташып торған ир-узаман ауылына кайтып, Төбәк урамына аяк баһтымы, шунда ук бала сактарына кайткандай була. Фәнзил Бүләк улы озайлы юлдар үтеп, тормош тәҗрибәһе туплап, фән донъяһының ишектәрен асып инергә базнат итә. Төмән тарафтарында ла сынығыу ала, Ғ. Әлмөхәмәтов исемендәге республика музыка гимназия-интернатында ла, Р. Ғарипов исемендәге республика башкорт гимназия-интернатында ла ең һызғаньп эшләгән. Һәләтле тел һәм эзәбиәт укытыусыһы, эшлекле етәксе итеп күрһәткән үзен. 1993 йылда «Йыл укытыусыһы» республика конкурсында гран-при яулап, 1994 йылда «Рәсәйҙең йыл укытыусыһы» билдәһенә лайык булығы шуның асыҡ сағылышы ул. Хезмәтенә күрә хөрмәте, ти халкыбыз. Ф. Санъяровтың педагогик эшмәкәрлеге лә Башкортостан Республикаһының атказанған укытыусыһы, Башкортостан Республикаһы һәм РСФСР-зың мәғариф алдынғыһы тигән мактаулы исеждәр менән лайыклы баһаланған.

Фәнзил Бүләк улы Санъяров БДУ, Свердловск дәүләт педагогия институтын, Башкорт Республикаһы Президенты карамағындағы дәүләт хезмәте һәм идара итеү академияларын тамамлай. 2000 йылда академик Марат Вәли улы Зәйнуллин етәкселегендә «Урал батыр» эпосы буйынса кандидатлык диссертацияһын яклай. Бөгөнгө көндә Өфө күп профилле

һөнәри колледжының юғары категориялағы укытыусыһы. Рәсәй Федерацияһы һәм Башкортостан Республикаһы Журналистлар һәм Языусылар союздары ағзаһы, республикабыздың купселек гәзит-журналдарының йыл лауреаты.

Фәнзил Бүләк Улы "Бәлки коштар үтә бәхетлелер, оса улар иркен күктәрзә" циклына ингән шиғырзарза үзенең ябайлығы эсендә булған бөйөклөк, гәзәти хәл-вакиғалар аша донъяның йәме, йәшәү тәме сағылыш ала, донъяла ниндәй генә проблемалар булыуына карамастан ихласлык мөһим урын ала.

Алтылагы-алтмышта, ти,  
Ташламаһын ихласлык.  
Шулай уземде хаклайым, –  
Донъялар бит иларлык.

«Тормош тәжрибәһе», «Манкорт башкортка», «Юл ярамын» Шиғырзарында языусы үзенең тормош тәжрибәһе артыуын, акты-каранан, якшыны-ямандан айырыуы, башкорт теле өсөн янып көйөүе, тарихын, шәжәрәһен белмәгән кешеләр борсой:

Илен, телен һанламаған  
Нык тейә асыуыма  
Халкың һис тә гәфү итмәс,  
Кайтмаһаң асылыңа.

Гүмер үтеүе, кешеләрзең бер беренә тойғоһо, татыулыкта берзәмлектә икәнән күрһәтә.

Тын калайык, әгәр, язған булһа  
Серләшерзәр беззең серле күззәр.

«Бәхет» Шиғырында Фәнзил Санъяров туған ерендә бәхетле икәнән, ерзә лә осоп йөрөүен, башкаларға бәхет өләшеүе образлы сағылдыра.

Халкы алдында үзен бурыслы тойоуы ниндәй генә каршылыктар булһа ла, дөрөслөккә юлдар ярыуы асык күренә:

Өмөт утым һүнмәй әлдә,  
Бары алға атлап барам,  
Уятырға кешеләрзе  
Дөрөслөккә юлдар ярам.

Шулай итеп, Фәнзил Санъяровтың шиғырзарында эске донъяһы байыуы, туған телгә булған һөйөүе, эсә телебеззе һаклау һәм уның кулланылыу даирәһен артабан киңәйтеу, донъяға караштары, тәбиғәт менән гармоник мөнәсәбәте күренештәре һүрәтләненеләүгә өстөнлөк бирә.

#### Әзәбиәт

1. Агидель. 2022. №10. – 33-36-сы бб.

© Хисамова Ю. Ю. 2022

## **ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА МЕЛОДИЗАЦИИ В БАШКИРСКОЙ ПОЭЗИИ XIX В.**

**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению особенностей мелодизации стихотворений башкирских поэтов XIX в. Традиция мелодизации, исполнения стихотворений на распев восходит к традиционной культуре народа по исполнению сэсэнами-сказителями эпических произведений. Поэты предлагали свои стихотворения читать на мотив определенных башкирских народных протяжных песен. В своей основе в башкирской поэзии сохранялось традиция исполнения эпических и поэтических народных произведений в мелодичном речитативе.

**Abstract.** The article is devoted to consideration of the peculiarities of melodization of poems of Bashkir poets of the 19th century. The tradition of melodization, the performance of poems and songs goes back to the traditional culture of the people by the performance of epic works by speakers-narrators. Poets offered to read their poems to the motif of certain Bashkir folk songs. At its core, Bashkir poetry preserved the tradition of performing epic and poetic folk works in melodic recitative.

**Ключевые слова:** поэты, стихотворения, традиция, мелодизация, культура, исполнение, речитатив, народные песни, эпос, кубаир, священная книга

**Keywords:** poets, poems, tradition, melodization, culture, performance, recitative, folk songs, epic, Kubair, holy book

В традиционной культуре исполнение сказаний, эпоса, кубаира у башкир происходит на распев в сопровождении какого-то музыкального инструмента, мелодичного речитатива (хамаклау). Как известно из записей выдающегося башкирского фольклориста и сэсэна-сказителя Мухаметши Бурангулова (1888–1966), во время фиксации им башкирских эпосов «Урал-батыр», «Идель и Яик», «Акбузат», «Хары мулла», «Кусякбий», «Тамьян», «Батырша», «Карахакал», «Салават», а также множества песен, легенд и преданий, исполнитель сэсэн Габит Аргынбаев в нужный момент согласно сюжету мог всплакнуть, где нужно рассмеяться, забывал себя полностью. Затем немного успокоившись играл любимую мелодию на курае. Вообще курай он использовал для того, чтобы связать оборвавшуюся нить мыслей, привести их в порядок [Бурангулов, 1995: 102].

Как верно отмечает известный кыргызский исследователь эпоса «Манас» и манасчи Т.А. Бакчиев, «...Звук является прародителем музыки и музыкальных произведений. Все священные тексты звучат в сопровождении особого музыкального речитатива, ритма... Словесный и музыкальный текст взаимодополняют друг друга» [Бакчиев, 2021: 176]. Так и у башкир существовала традиция исполнения поэтических произведений на распев или на известную народную мелодию. В такой манере, например, исполняли «Книгу Йусуфа». Известно также, что и священную книгу Коран, суры из него также исполняли на распев. «Религиозные тексты, в частности, тексты молитв и обрядов обычно рассчитываются на чувственно-эмоциональное воздействие. Не случайно, что Коран считается великолепным образцом

классической поэтики; в священной книге и других религиозных текстах довольно широко представлены образно-поэтические элементы» [Геюшов, 1992: 133].

Это, в свою очередь, было связано с тем, что «...мелодизация ... оказывается той сферой, где также главенствуют принципы и нормы красоты и совершенства, но воплощенные уже в омузыкаленном звуке: понятие *адап* по отношению к чтению Корана предписывает красивое мелодичное интонирование» [Имамутдинова, 2007: 87]. Среди башкир до сих пор жива традиция исполнения коранических сур на мелодию народных песен. В этом, возможно, кроется значение самой башкирской песни – йыр, котрый, как отмечает Р.А. Султангареева, «в генотипических своих истоках возникает в качестве катартического бращения к Богу и высшим силам, формируется как астрально-символического назначения медитативный акт, разделяющий, отрывающий (йырыу, йырылыу) на время пения от суетного и соединяющий человека с возвышенным, одухотворенным» [Султангареева, 2018: 424].

Со слов А.М. Сулейманова известно, что в годы войны (имеется ввиду Великая Отечественная война. – Н.Х.) пришедшие с фронта письма также читались нараспев под какую-нибудь мелодию\*.

Традиция исполнения стихотворений на распев было распространенным явлением и в литературе. 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» [Кунафин, 1999: 24-25].

Действительно, в творчестве башкирских поэтов этого периода данная народная поэтическая традиция применялась мастерски и подчинялась законам жанра народная песня – йыр или предлагалось исполнять стихи на мотив, мелодию той или иной 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-Тамъяни 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. Возможно, в этом кроется семантическая основа, природа башкирского йыр, состоящий в его «медитативно-магическом характере» и особенностях реалий происходящего. «Медитативно-магического характера свойство остается главным в башкирском йыр и потому предоставляет в певческом искусстве возможность наиболее полно отобразить реалии, драмы и трагедии, случившиеся в сложнейшие периоды жизни народа. Именно это качество

---

\* из личного общения. – Н.Х.



создает непередаваемое, но не оставляющее никого равнодушным слово «МОң» [Султангареева, 2018: 424].

В этом отношении особенно выделяется поэзия Фазыла Туйкина (1887-1938), у которого стихи, как отмечает Р.Т. Бикбаев, с одной стороны, являются «самостоятельными художественными произведениями, с другой – в них ясно видна общность со стилем и звучанием башкирских песен» [Бикбаев, 1995: 59]. Однако Ф. Туйкин все же поступал в этом поприще новаторски. Он не ограничивался предложением исполнять его стихотворение под ту или иную мелодию определенной песни, как это делали другие поэты, а поступал по своему индивидуально: в эпиграфе приводится отрывок из народной песни, а в основной части стихотворения, согласно творческого замысла автора, стилизованно продолжается идейно-тематическое содержание народной песни. В результате, эпиграф, с одной стороны, дает произведению известный поэтический фон, с другой стороны, «поясняет основной смысл, содержание, тему» авторского стиха [Тимофеев, 1955: 164]. Например, в эпиграфе к стихотворению «Агидель» Ф. Туйкиным приводится строфа из народной песни «Воды Агидели» («Ағизел һыуы»):

Ағизелкәй алкын, һыуы һалкын,	Полноводна Агидель, холодна ее
Якын барма, тулкын какмаһын,	вода,
Ағын һыу – Ағизел һыуы.	Не подходи близко, не коснулась бы волна,
	Быстротечная вода – вода Агидели.

Поэт дает свою интерпретацию известной народной застольной песне «Вода Агидели», в которой он сперва восхваляет красоту берегов 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:

...Бөткән инде хәзер, тормағандар,	...Закончилось все, не живут теперь,
Бары калған уның һыузары.	Осталась лишь ее (Агидели) вода.
Ағын һыу, Ағизел һыуы	Быстротечная вода – вода Агидели.

[Туйкин, 1997: 38].

Исполнение данного стихотворения под мелодию означенной народной песни «Воды Агидели» позволило автору, следуя песенной традиции Ыыр, дать возможность не только восхититься природой родного края, но и через традиционную песню и мелодию выразить «трудно высказываемые эмоционально-чувственные, образно-поэтические проявления таких понятий как Любовь, Родина, красота, ненависть, проклятие, боль и т.д.», отобразить реальное положение обнищавшего своего народа. Опустели теперь берега реки Агидели, не звучат протяжные песни, звуки мелодичного курая, не льется рекой белоснежный кумыс, не раздаются веселые голоса живущих привольно башкир и т.д. Так, поэт, как бы логически продолжив тему и

содержание народной песни, попытался поэтизировать современные для его времени реалия.

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» [Кунафин, 1999: 49].

Следовательно, писатели, с одной стороны, сохраняли народную традицию исполнения своих стихотворений под мотив народных песен или мелодий, с другой стороны, таким образом, сближались с народом, приобщались к его устно-поэтическому творчеству, занимались их популяризацией и пропагандой. Так, в творчестве поэтов сохранялась традиционная культур исполнения народного эпического памятника, авторских стихотворений в данном случае.

#### Литература

1. Бакчиев Т.А. Новые грани эпоса «Манас». Бшкек: Алтын тамга, 2021. 179 с.
2. Бикбаев Р.Т. Шайхзада Бабич: Жизнь и творчество. – Уфа: Китап, 1995. – 304 с.
3. Бурангулов М. Завещание сэсэн / Сост., авт. вст. сл. Б. Баимов. – Уфа: Китап, 1995. – 352 с.
4. Геюшов, Н.Д. Мистические элементы в фольклорных и письменных традициях // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды Международной конференции. – Казань, 1992. – Т.2. – С.133-135.
5. Имамудинова З.А. Профессиональное и непрофессиональное в устных музыкальных традициях мусульман Урало-Поволжья // Народное творчество стран Востока. – М.: Ком-Книга, 2007. – С. 85-105.
6. Кунафин Г.С. И песней, и сатирой. Развитие жанровой системы башкирской литературной песенной и сатирической поэзии XIX– нач. XX в. – Уфа: Китап, 1999. – 256 с.
7. Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Уфа: Башк. энцикл-я, 2018. – 520 с.
8. Тимофеев Л., Н.Венгеров. Краткий «Свод» литературоведческих терминов. М., 1955. – 179 с.
9. Туйкин Ф. Сыны Отечества / Сост., авт. вст. сл., текстол. иссл., ком. М.Х. Надергулов. – Уфа: Китап, 2007. – 200 с. (на баш. яз.).

©Хуббитдинова Н.А., 2023

*Хусаинова Л.М.,  
д. филол. н., декан,  
Давлеткулова Г.Ш.,  
к. филол. н., зам. декана,  
Шагапова Г.Р.,  
к. истор. н., зам. декана,  
БГПУ им. М. Акмуллы,  
г. Уфа, Россия*

## УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ ДЛЯ ДОШКОЛЬНЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ «СЕРЛЕ ӨНДӘР ДОНЬЯҢЫНДА»

**Аннотация.** В статье представлено пособие «Серле өндәр доньяһында» («В мире волшебных звуков»), выполненное по проекту Акмуллинского университета «Педагогическая мастерская воспитателя «Остаз» («Наставник»), получившая грант Фонда содействия гражданскому обществу Республики Башкортостан на сохранение и развитие языков народов республики в 2023 г. В пособие включены фольклорные материалы и образцы башкирской этнопедагогике – народные сказки, народные прибаутки, игры, детские стихи башкирских поэтов и др., которые играют важную роль в башкирской детской культуре. Они не только помогают развивать физические и когнитивные навыки, но и учат детей взаимодействовать друг с другом и узнавать о своей культуре и традициях.

**Abstract.** The article presents the manual «Serle Өндәр donyahynda» («In the world of magical sounds»), made according to the project of the Akmuллин University «Pedagogical workshop of the teacher «Ostaz» («Mentor»), which received a grant from the Civil Society Assistance Fund of the Republic of Bashkortostan for the preservation and development of languages of peoples republics in 2023. The manual includes folklore material and examples of Bashkir ethnopedagogy - folk tales, folk jokes, games, children's poems by Bashkir poets, etc., which play an important role in Bashkir children's culture. Not only do they help develop physical and cognitive skills, but they also teach children to interact with each other and learn about their culture and traditions.

**Ключевые слова:** проект, Акмуллинский университет, пособие, игры, сказки, этнопедагогика, фольклор

**Key words:** project, Akmuллин University, manual, games, fairy tales, ethnopedagogy, folklore

С 2020 года на факультете башкирской филологии активно разрабатывается методика обучения башкирскому языку в дошкольных учреждениях. Цель, поставленная коллективом факультета, высокая и предполагает организацию научно-педагогического сопровождения работы воспитателей детских садов региона. За прошедшее время успешно реализован Проект Акмуллинского университета «Педагогическая мастерская воспитателя «Остаз» («Наставник»), получившая грант Фонда содействия гражданскому обществу Республики Башкортостан на сохранение и развитие языков народов республики на 2 млн рублей.

И, наконец, в 2023 году в республиканском издательстве «Китап» вышло учебно-методическое пособие и рабочая тетрадь «Серле өндәр

донъяһында» («В мире волшебных звуков»). Авторами первой части издания «Серле өндәр донъяһында. Методик кулланма» стали преподаватели ФБФ БГПУ им. М. Акмуллы Г.Ш. Давлеткулова, Л.М. Хусаинова, Г.Р. Шагапова и воспитатель Башкирского детского сада № 51 г. Уфа – Ш.С. Ярмуллина. Авторами рабочей тетради являются Г.Ш. Давлеткулова, Л.М. Хусаинова. Таким образом, перед нами итог совместной работы преподавателей факультета башкирской филологии БГПУ имени М.Акмуллы и Башкирского детского сада №51 г. Уфа.

Пособие предназначено для воспитателей подготовительных групп дошкольных образовательных учреждений. В издании предлагается оригинальная методика обучения правильному произношению звуков башкирского языка в игровой форме. Методическое пособие насыщено сказками, скороговорками, стихами популярных детских башкирских писателей, в том числе и детскими стихами одного из авторов пособия – Гульфии Давлеткуловой. Авторы предлагают проводить физкультминутки в виде веселых народных игр, тематических стихов и присказок.

Методика, предлагаемая в пособии, учит ребенка не только правильно произносить башкирские звуки, но и запоминать много стихов, сказок, игр, скороговорок на башкирском языке.

В сентябре 2023 года детские сады Республики Башкортостан получают данное учебно-методическое пособие тиражом более 32000 экземпляров и смогут организовать занятия по башкирскому языку.

Методическое пособие «Серле өндәр донъяһында. Методик кулланма» было рассмотрено на заседании Министерства образования и науки РБ и получило высокую оценку.

В пособие включено немало фольклорного материала и элементов башкирской этнопедагогики: народные сказки, народные прибаутки, детские стихи башкирских поэтов и др. К примеру, сказка о ленивой девочке говорит сама за себя, а загадки учат не стандартно мыслить. Игровые физкультминутки предлагаются проводить не только при помощи привычных упражнений, но и использовать элементы этнопедагогики, а именно пальчиковые игры.

Отдельно идет речь о башкирских играх, адаптированные для детей детского сада. Приведенные девять вариантов жеребьевок позволяют городским детям не только познакомиться с башкирским фольклором, но и закрепить пройденные материалы, оттачивать знание языка. Часть игр предназначена для игры исключительно на свежем воздухе – Мәскәй әбей, Ак тирәк, күк тирәк, гөрөлдәк и др. Эти игры развивают и укрепляют физическую форму, учат выносливости, ловкости, формируют командный дух. Некоторые игры и в традиционной культуре воспроизводились в помещении. К таким относятся игры «Осто-осто-осто!», «Һуқыр тәкә», «үғез йозок» и др. народные игры для детских садов интересны и тем, что практически не требуют инвентаря, а если он необходим, то всегда находится под рукой.

Обучение детей языковым навыкам является важным этапом их развития. Языковые навыки помогают детям выражать свои мысли и идеи более точно и четко. Скороговорки – это один из методов, которые могут помочь детям улучшить свои языковые навыки, поскольку они содержат в себе множество похожих звуков и слогов и могут быть использованы для тренировки произношения и улучшения артикуляции. Скороговорки также помогают детям развивать слуховое восприятие и память. Одним из примеров скороговорок для детей может быть фраза «Һара һарыкларға һаламһалғанда һәнәк һабын һуғып һындырған». Эта скороговорка содержит множество слов, которые начинаются на букву «һ», что может помочь детям развить свои языковые навыки. Есть аналогичные скороговорки на букву «у», «т» и пр. Скороговорки, изобилующие звуками башкирского языка, позволяют улучшить их произношение и артикуляцию. Активация внимания педагогов и общественности на башкирских скороговорках фактически позволяет возродить угасающий жанр фольклора.

Как видим, игры выполняют важную роль в башкирской детской культуре. Они не только помогают развивать физические и когнитивные навыки, но и учат детей взаимодействовать друг с другом и узнавать о своей культуре и традициях.

©Давлеткулова Г.Ш., Хусаинова Л.М., Шагапова Г.Р., 2023

УДК 398.22

*Хусаинова Г.Р.,  
к. филол. н., научный сотрудник,  
Национальная библиотека Республики Татарстан,  
г. Казань, Россия*

## **РУКОПИСЬ XVII ВЕКА «ДАСТАНЕ ДЖАЙЭ»: ОБЩИЙ ОБЗОР И АНАЛИЗ БАЗОВЫХ КОМПОНЕНТОВ ЖАНРА**

**Аннотация.** «Дастане джайэ» – бесценный образец фольклора и литературы, дошедший до нас из глубины веков. Сюжет дастана перекликается с произведением «Мэликэ китабы» («Книга Малики»), ранее распространявшейся в народе в рукописном виде, а позже многократно переиздававшейся и любимой читателям в виде книги малого формата. Содержание данного эпоса также сходно с одним из произведений поэта золотоордынского периода Ибрагима и рассказ «Кыз хикэяте» («Сказание девушки»).

В статье автор определяет основную тему произведения, идею, систему образов, обнаруживает элементы многовековой письменной культуры и признаки тюркского устного эпоса. Подчеркивает, что дастан является важным духовным наследием татарского народа.

**Abstract.** «The dastane jaye» is an invaluable example of the tatar people, which has been preserved for several centuries. The plot of dastan echoes the work «Malika Kitaby» («The Book of Malika»), previously distributed among the people in handwritten form, and later repeatedly reprinted and loved by readers in the form of a book. Also, the plot echoes one of the works of the poet of the Golden Horde period Ibrahim and «Kyz hikayate» («The Legend of a girl»).

In the article, the author defines the main theme of the work, the idea, the system of images, discovers elements of centuries-old written culture and signs of the turkic oral epic. Emphasizes that dastan is an important spiritual heritage of the tatar people.

**Ключевые слова:** рукопись, духовное наследие, дастан, сюжет, образ, мотив, фольклор, литература

**Keywords:** manuscript, spiritual heritage, dastan, plot, image, motive, folklore, literature

В отделе рукописей и редких книг Национальной библиотеки Республики Татарстан хранятся рукописные дастаны, вобравшие в себя бесценное наследие татарского народа. Большое количество и богатая тематика этих памятников письменности, являющихся результатом проведенных в разные годы археографических экспедиций, свидетельствуют о том, что татары, проживающие на территории Поволжья, издавна являются просвещенным народом.

В 2016 году во время экспедиции, организованной сотрудниками отдела рукописей и редких книг по селам Арского района РТ, был обнаружен дастан, имя которого до сих пор было неизвестным. Рукопись находится в сборнике, переданном жителем села Верхний Пшалым Нургали Зариповым. Этот памятник, называемый «Дастане джайэ», относится к XVII веку и состоит всего из 58 листов [Дастане жайэ, ед. хр. 2221-Т: 2]. Дастан издан сотрудниками библиотеки в 2017 году как 19-я книга в серии «Татарская археография». Сопровождается подробной статьей, вариантом транслитерации текста на современном татарском литературном языке, факсимиле и описанием рукописи [Дастане жайэ, 2017: 1].

В найденном рукописном сборнике представлены татарские, арабские тексты, посвященные основам исламского вероучения. О низкой степени сохранности дастана свидетельствует то, что листы рукописи содержали дефекты и в отдельных местах были поврежденными.

Важно отметить, что, несмотря на то, что текст дастана многие годы оставался неизвестным в полном виде и назывался «Дастане джайэ», нельзя отрицать, что в истории литературы существуют прозаические и поэтические произведения, имеющие сходное содержание с этим сюжетом.

Например, в Татарском поселении сокращенный вариант рассматриваемого нами дастана широко известен как «Мэликэ китабы» («Книга Малики»). Известно, что с 1846 года до начала XX века вышло более десяти его изданий. Стоит отметить еще одно произведение, схожее по содержанию с «Дастане джайэ». Поэтический рассказ «Кыз хикэяте» («Сказание девушки») опубликован в 10 книгах серии «Татарская археография» [Кыз хикэяте, 2012: 3]. Статья об этом произведении появилась и в последнем издании многотомника «История татарской литературы» [История татарской литературы, 2014: 5]. Этот рассказ основан на сюжете произведения, написанного поэтом Ибрагимом в эпоху Золотой Орды (1382 год). «Дастане джайэ» имеет много общего с произведением Ибрагима и «Кыз хикэяте» («Сказание девушки»). Особенно схожи с этими произведениями начало и окончание дастана. Что касается «Книги Малики», то этим частям не уделяется слишком много внимания. Тем не менее, с

основной частью «Дастане джайэ», состоящей из вопросов и ответов, в печатных текстах «Мәликә китабы» сходство все же преобладает.

Исходя из названия произведения «Дастане джайэ» читателю довольно сложно понять или предположить его смысл. Раиф Марданов во вступительной статье о значении этого названия пишет:

*«Слово джайя» в названии произведения не повторялось в тексте ни разу. Но по содержанию дастана можно догадаться о его значении. Слово «джай» в персидском языке имеет значение «место», а слово «джэа» в арабском языке - «приход, возвращение, исполнение». Поэтому слово «джайя» в названии произведения можно трактовать как означающее «расположение, достижение места в обществе - возвращение». Возможно, в слове «джая» в этом названии выпала какая-то буква (например, «р»), и оно могло быть записано как «джария». Однако, поскольку слово «наложница» обычно употребляется в значениях «служанка», «рабыня», весьма сомнительно, что оно использовалось в произведении по отношению к царской дочери. Также, если бы в написании слова «джайя» была опущена какая-либо буква, она была бы добавлена и исправлена переводчиком или читателями рукописи. К такому выводу приводит тот факт, что в основной текст произведения были внесены дополнения и исправления» [Дастане жайэ, 2017: 2].*

По нашему мнению, первое предположение текстолога достаточно близко к истине, в сюжете описывается достижение юношей высокого положения в обществе после долгих испытаний.

Как известно, татарские книжные дастаны сформировались под влиянием двух разных источников: тюркской эпической традиции и литературы Древнего Востока. Эпические сюжеты татарский народ заимствовал из древневосточного фольклора и литературы, общетюркского эпического фольклора и вносил в них свои изменения. В результате сложился замечательный пласт, хронологически уходящий корнями в глубь веков, охватывающий неисчерпаемое эпическое творчество и литературное наследие многих народов, географически связанных с татарским народом [Мухаметзянова, 2014: 3]. Не лишен этих качеств и сохранившийся в рукописном виде «Дастане джайэ». Например, дастан начинается с мотива, используемого в восточной традиции – восхваления Аллаха, молитвы за честь пророка Мухаммеда и его семью:

*«Ике дөнъяның хуҗасы Аллаһы Тәгаләгә шөкерләр булсын. Һәм тәкъва бәндаләргә хәерле ахырлар сорыйбыз. Иң камил зат Мөхәммәдкә һәм барлык нәсәбәнә дога һәм сәламнәр булсын» [Дастане жайэ, 2017:1].*

(«Слава Аллаху, владыке двух миров. И мы просим богобоязненным наилучшего исхода. Пусть будут молитвы и приветствия самому совершенному Мухаммаду и всем его потомкам»)

Здесь также наблюдается древнетюркский эпический мотив – мотив бездетности:

*«Әмма бел һәм хәбәрдар бул, дөнъяда күпне күргән-белгәннәр сөйләгәннәр: Рум шәһәрәндә бер патша бар иде, исеме Гасаран иде, улы-*

*кызы юк иде. Кэгъбэгъ барып, кырык корбан чалып, Олуг һәм Бөек Аллаһка ялварды: «Әй, бер Ходаем! Миңа угыл яки кыз бирсәңче?!» – дип теләде. Тәңре Тәгалә догасын кабул кылды. Өенә килсә, бер кыз пәйда булды, исемен Мәликә дип куйды. Гадәттән тыш акыллы, зирәк һәм гүзәллек иясе, аның кебек белемле кыз юк иде» [Дастане жайә, 2017:1].*

(«Но знай и будь осведомлен, говорили те, кто много видел в мире: в городе Рум был один царь, его звали Гасаран, у него не было сыновей и дочерей. И, придя в Каабу, он принес сорок жертв и воззвал к Аллаху Великому: «О Боже! Даруй мне сына или дочь!». Бог принял его молитву. Когда он пришел домой, появилась девочка и назвал ее Малика. Она оказалась необыкновенно умной, проницательной и прекрасной, такой смышленной девушки, как она, еще не было»)

Сильное влияние Ислама в тексте не ограничивается использованием определенных мотивов, символов, а переплетается с сюжетом произведения. Мироззрение героев, вопросы, которые девушка задает парню, основаны на религиозном учении, в диалогах упоминаются имена многих пророков – все это является доказательством правильности нашего суждения.

Рассмотрим краткое содержание дастана. Когда-то жил человек, который никогда в жизни не испытывал нужды и не знал счета своему богатству. И вот этот человек неожиданно теряет все свое имущество. У него был мудрый сын по имени Абдулла. «Пойдемте куда-нибудь, пока не умрем в этом положении», – сказал сын родителям и семья отправилась в путь.

Здесь следует обратить внимание на то, что материальное богатство – явление неустойчивое, нельзя с уверенностью сказать, что оно сохранится на всю жизнь, а знание не теряется в любой период жизни, наоборот, помогает преодолевать трудности. Таким образом, в основе дастана лежит идея о том, что знание является наиболее значимым понятием для человека. Пережитая нужда, голод, выпавшие трудности, которые пришлось испытывать семье юноши, помогают преодолеть все трудности благодаря тому, что герои уповают на Аллаха, верят в его помощь, берутся за большие дела, глубоко знают законы шариата.

Главная героиня Малика предстает как девушка с красивым лицом, обладающая большими знаниями. После ее рождения отец скрывал свою дочь в подземелье и до 20 лет передавал знания. Когда пришло время выдавать ее замуж, девушка поставила условие, что выйдет замуж только за такого образованного человека, как она сама. Отец не возражал дочери.

После смерти отца дочь взошла на трон, и однажды объявила бекам, что выйдет замуж только за того, кто ответит на ее сотню вопросов, и сказала: «Царь ли, дервиш или простой человек – условия не изменятся». Это сообщение распространяется по разным городам и странам. Все ученые начинают собираться, чтобы ответить на вопросы девушки. И только Абдулла смог ответить на все ее вопросы, используя свои глубокие знания.

Большая часть произведения «Дастане джайэ» написана в форме вопросов и ответов юноши и девушки. Здесь, кроме двух главных героев, вспомогательным героям места отведено существенно мало. В начальной



части дастана дается информация об их родителях. Также упоминаются образы пожилой женщины, у которой юноша останавливался ночевать, наложницы, изготовителя перстней. Как видим, количество героев в произведении довольно ограничено. Дастан заканчивается тем, что юноша, женившись на царской дочери, воссоединяется с родителями и приумножает свое богатство.

В этой статье представлен краткий обзор произведения «Дастане джайэ». Обладая сходными вариантами и сохраняя в себе эпические элементы и восточные традиции, это произведение заслуживает включения в группу книжных дастанов. Здесь большое внимание уделяется таким понятиям, как знание, усердие, терпение, послушание Богу. Благодаря этим качествам главные герои достойно преодолевают все трудности.

Данный дастан стоящий между литературой и фольклором, является чрезвычайно богатым источником для проведения исследовательской работы. Эта ценная реликвия татарского народа, переписанная много веков назад и дошедшая до наших дней, нуждается в более глубоком изучении и популяризации среди населения.

#### Литература

1. Дастане жайэ (Мәликә китабы) / төз. Р. Мәрданов. – Казан: «Милли китап» нәшрияты, 2017. – 148 б. – («Татар археографиясе» сериясе, 19 нчы китап).
2. Дастане жайэ // Отдел рукописей и редких книг Национальной библиотеки Республики Татарстан. – Ед. хр. 2221-Т.
3. Кыз хикәяте / төз. – авт. Р. Мәрданов. – Казан: «Милли китап» нәшрияты, 2012. – 184 б. – («Татар археографиясе» сериясе; 10 нчы китап).
4. Мухаметзянова Л.Х. Понятие «Книжный эпос» в мировой фольклористике и татарские книжные дастаны / Л.Х. Мухаметзянова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. – 2014. – Вып. 5. – С. 141-144.
5. Татар әдәбияты тарихы. Сигез томда. 2 том: XV–XVIII гасырлар. – Казан: Татар. китап нәшр., 2014. – 469 б.

© Хусайнова Г.Р., 2023

### **ФОЛЬКЛОРИСТИКА В ТАДЖИКИСТАНЕ В XXI ВЕКЕ**

**Аннотация.** Статья "Фольклористика в Таджикистане 21 веке" рассматривает состояние и развитие фольклористики в современном Таджикистане. Авторы обсуждают роль фольклора в культуре народа Таджикистана и его влияние на идентичность таджикской нации. Они также исследуют современные методы сбора, хранения, изучения и распространения фольклора в Таджикистане, включая использование современных технологий и социальных сетей.

Статья представляет интерес не только для фольклористов, но и для культурологов, историков и всех тех, кто интересуется культурой народов Центральной Азии.

**Abstract.** The article "Folklore Studies in Tajikistan in the 21st century" examines the state and development of folklore studies in modern Tajikistan. The authors discuss the role of folklore in the culture of the people of Tajikistan and its influence on the identity of the Tajik nation. They also explore modern methods of collecting, storing, studying and distributing folklore in Tajikistan, including the use of modern technologies and social networks.

The article is of interest not only for folklorists, but also for culturologists, historians and all those who are interested in the culture of the peoples of Central Asia.

**Ключевые слова:** фольклористика, Таджикистан, народные традиции, сохранение традиций

**Keywords:** folklore studies, Tajikistan, folk traditions, preservation of traditions

Фольклористика – это наука, которая изучает устное и письменное народное творчество, включая народные песни, сказки, предания, обряды, ритуалы и другие элементы культуры. В Таджикистане народное творчество имеет богатую и многовековую историю, которая до сих пор продолжает жить в народной памяти и находить отражение в современной культуре. В настоящее время, фольклористика в Таджикистане имеет свою актуальность, а также проблемы и перспективы.

Итак, фольклористика играет важную роль в сохранении культурного наследия народов и является ключевым инструментом для изучения и понимания духовной и социокультурной жизни народов Таджикистана. В 21 веке фольклористика становится особенно актуальной, так как социальные и технологические изменения оказывают сильное влияние на традиции и обычаи, что требует новых подходов к сохранению и популяризации фольклора.

Актуальность изучения таджикского народного творчества в XXI веке заключается в том, что оно отражает культурное наследие народа, его историю, суеверия и верования. Во многих областях Таджикистана народное творчество продолжает жить и развиваться, и оно играет важную роль в социокультурной жизни страны. Кроме того, изучение народного творчества

позволяет понимать уникальные культурные особенности таджикского народа и развивать глубокое уважение к культуре и традициям этой нации.

Таджикский фольклор обладает тысячелетними традициями и изобилует разнообразием жанров, включая героические эпосы, трудовые песни (майда), колыбельные песни, обрядово-календарные, обрядово-праздничные и траурные народные песни (суруд)[1]. Народными поэтическими формами, такими как рубайи и сказки, пользуются особой популярностью, а также распространены юмористические рассказы-анекдоты (латифы). Один из циклов эпических песен, "Гуруглы", исполняется под аккомпанемент дутара и содержит более ста тысяч рифмованных строк. Исполнители этого эпоса наслаждаются уважением и популярностью в народе[2].

Сказочный жанр также широко представлен в народном таджикском творчестве, включая волшебные и сатирические сказки. Большинство рассказов с юмористическими мотивами направлены против феодального гнета и бесправия трудового народа. Герой сатирических рассказов (латифа) Мушфики, который появился на свет во второй половине XVI века, превратился в иконы оппозиции феодальной власти.

Культура таджиков тесно связана с духовной традицией и устным творчеством предков этого народа. Большинство легендарных героев древних героических сказаний, таких как Рустам, написанных в согдийской письменности первых веков нашей эры, интегрированы в классическую литературу таджиков в IX-X веках, во времена государства Саманидов [3].

Одной из основных проблем фольклористики в Таджикистане является недостаточное финансирование и поддержка таких исследований. В настоящее время научные исследования народного творчества часто финансируются из собственных средств и зачастую не имеют поддержки государства. Это может привести к ограничению деятельности фольклористов и к сокращению количества научных исследований в этой области.

Так же из актуальных проблем в современной фольклористике Таджикистана является недостаточная систематизация и документация фольклорных материалов. Сложность сбора, анализа и интерпретации этого материала требует специализированного образования и знания языков, что сильно ограничивает количество и качество исследований в данной области. Кроме того, современное общество переживает сильное влияние массовой культуры и информационных технологий, что может привести к потере интереса к фольклору и его забвению.

Кроме того, народное творчество находится под угрозой забвения. Социокультурные изменения, происходящие в Таджикистане, такие как глобализация и массовая культура, могут стать причиной постепенного исчезновения народного творчества. Однако, огромное количество материалов о народном творчестве уже собрано и изучено, и они могут стать основой для дальнейших исследований.

Перспективы фольклористики в Таджикистане связаны с дальнейшим изучением народного творчества, сохранением и передачей культурного наследия будущим поколениям. Для этого необходимо обеспечивать финансирование и поддержку научных исследований народного творчества, проводить целенаправленную работу по популяризации культурного наследия страны и сохранению уникальных традиций и обычаев. Кроме того, следует учесть факторы, влияющие на сохранение народного творчества и внедрение новых подходов для сохранения и адаптации народной культуры в новых социальных условиях.

Однако в Таджикистане наблюдаются перспективы в развитии фольклористики. В последние годы были созданы научные и образовательные учреждения, специализирующиеся на изучении фольклора и народной культуры. Это позволяет создавать условия для научных исследований, сбора и сохранения фольклорных материалов. Кроме того, развитие информационных технологий предоставляет новые возможности для документирования и обмена фольклорными материалами.

Одной из перспектив развития фольклористики в Таджикистане является использование современных методов и подходов к изучению фольклора. Это включает в себя использование электронных баз данных фольклорных материалов, создание интерактивных мультимедийных ресурсов для популяризации фольклора, а также привлечение молодежи к изучению и сохранению народных традиций.

Фольклористика Таджикистана в XXI веке является актуальной и важной областью, которая помогает сохранить и передать культурное наследие народов страны. Несмотря на проблемы, существуют перспективы для развития фольклористики, включая систематизацию и документацию фольклорных материалов, использование современных методов и подходов, а также привлечение молодежи к изучению и сохранению фольклора. Важно продолжать привлекать внимание к этой области и развивать сотрудничество между учеными, образовательными учреждениями и общественностью, чтобы обеспечить сохранение и популяризацию фольклора в Таджикистане.

В заключении, фольклористика в Таджикистане – это важная научная область, которая позволяет понимать уникальную культуру и традиции этой нации. Несмотря на проблемы, связанные с ограниченным финансированием и забвением народного творчества, фольклористика в Таджикистане имеет свои перспективы и может сделать большой вклад в сохранение культурного наследия этой страны.

#### **Литература**

1. Амонова С. Образы и сюжеты эпоса «Таджикского фольклора» в письменной литературе // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М.: АН СССР, 1958. – С.16-21.
2. Асроров В.А. Народ и литература. – Душанбе: Ирфон, 1968. – 167 с.
3. Болдырев А.Н. Таджикский фольклор в литературе Советского Таджикистана // А.Н. Болдырев. – М., 1935. – 136 с.

© Умбаров С.Н., Хусаинова Л.М., 2023

## **ИДЕИ И ОПЫТ НАРОДНОЙ ПЕДАГОГИКИ В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ АКАДЕМИКА РАО Г.Н.ВОЛКОВА**

**Аннотация.** Авторы статьи рассматривают идеи и опыт народной педагогики как содержательную основу созданного академиком РАО Г.Н.Волковым научного направления в педагогике – научной этнопедагогической школы. Анализируется научный путь известного ученого от разработки проблем этнопедагогики родного чувашского народа до создания этнопедагогической пансофии. Совокупность этнопедагогических работ Г.Н.Волкова представлена как многоуровневая система, на конкретных примерах показана глобальность и масштабность видения ученым этнопедагогизации учебно-воспитательного процесса.

**Abstract.** The authors of the article consider the ideas and experience of folk pedagogy as the substantive basis of the scientific direction in pedagogy created by Academician of the Russian Academy of Education G.N. Volkov - the scientific ethnopedagogical school. The scientific path of the famous scientist from the development of problems of ethnopedagogy of the native Chuvash people to the creation of ethnopedagogical pansophia is analyzed. The totality of G.N. Volkov's ethnopedagogical works is presented as a multi-level system; specific examples show the globality and scale of the scientist's vision of ethnopedagogization of the educational process.

**Ключевые слова:** народные традиции, народная педагогика, народное воспитание, этнопедагогика, гармонизация межнациональных отношений, национальное самосознание

**Keywords:** folk traditions, folk pedagogics, ethnopedagogics, folk rearing, harmonization of the interethnic relations, ethnic and national consciousness

Доктор педагогических наук, профессор, академик РАО Геннадий Никандрович Волков (1927-2010) – общепризнанный авторитет в педагогике, успешно трудился на ниве просвещения и педагогической науки более 60 лет, стал основателем научной этнопедагогической школы. Наиболее широкую популярность получили такие его работы, как «Этнопедагогика чувашского народа», «Педагогика жизни», «Педагогика любви», «Этнопедагогическая пансофия» и др. Труды Г.Н.Волкова получили высокую оценку как в нашей стране, так и за ее пределами – в Болгарии, Чехословакии, Венгрии, Польше, Монголии, на Кубе и т.д. Он – участник многих международных симпозиумов и конгрессов. В его этнопедагогических трудах обобщающего характера можно выделить десять взаимосвязанных фундаментальных проблем:

1. Основные педагогические понятия народа (уход, воспитание, самовоспитание, перевоспитание, наставление, обучение, учение, приучение).

2. Ребенок как объект и субъект воспитания.

3. Функции воспитания (подготовка к труду, формирование нравственных черт характера, развитие ума, забота о здоровье, привитие любви к прекрасному).

4. Факторы воспитания (природа, труд, быт, обычаи, искусство, религия, родное слово).

5. Методы воспитания (убеждение, пример, требование, приказ, разъяснение, поверье, приучение и упражнение, пожелание и благословение, заклинание, клятва, просьба, совет, намек, одобрение, упрек, укор, уговор, запрет, угроза, проклятие, брань, побои).

6. Средства воспитания (потешки, считалки, загадки, пословицы, поговорки, песни, сказки и легенды, предания и т.д.).

7. Идея совершенства человеческой личности и ее реализация в системе народного воспитания.

8. Организация воспитания (трудовые объединения детей и молодежи, молодежные праздники, общенародные праздники).

9. Педагогическая роль коллективных форм жизнедеятельности людей (семья и род, община, племя, народ, человечество).

10. Народные воспитатели (родители, старшие дети, общественные педагоги, безымянные, малоизвестные педагоги, их деятельность и мысли).

Деятельность Г.Н.Волкова многогранна. Кроме основной темы – народная педагогика, большое внимание он уделяет разработке актуальных вопросов теории и практики отечественной педагогики: семейному, нравственному, эстетическому воспитанию, развитию педагогического наследия русских и советских педагогов (К.Д. Ушинского, И.Я. Яковлева, А.С. Макаренко, В.А. Сухомлинского) и т.д. [Волков, 1999; Волков, 2009].

Но ведущей темой его исследования является народная педагогика, которая представляет собой совокупность педагогических идей и воспитательного опыта, выработанных многими поколениями людей, и является носителем высокой культуры. Поэтому данная тема сейчас столь актуальна, ибо осознание опыта прошлого каждого из народов имеет подлинный смысл не только для познания настоящего, но и для предвидения будущего, т.к. прошлое, настоящее и будущее взаимосвязаны, взаимообусловлены. В народной педагогике отражаются мысли, думы, чаяния трудового человека, она является художественной летописью и хроникой строительства новой жизни. Во многих своих работах Г.Н.Волков утверждает: нельзя успешно воспитать личность, не приобщив ее к самобытной педагогической культуре своего народа. По его мнению, жизнь убеждает в том, что необходимо каждому ценить опыт старших поколений, проявлять внимание к его прогрессивным традициям, обычаям, житейским нормам и правилам.

Ученый на конкретных примерах показывает, что народная педагогика – это составляющая часть педагогического опыта, выработанного на протяжении тысячелетий народами нашей страны. Многие народные традиции уходят корнями в глубокую древность, а прогрессивные положения народной педагогики являются тем источником, откуда на протяжении веков

люди черпали идеи, формировавшие сознание подрастающего поколения. Поэтому не случайно и сегодня большое внимание уделяется народной педагогике в школе – изучению, например, устного народного творчества (народных сказок, песен, пословиц, загадок, легенд), в котором прослеживаются идеи трудового, нравственного, умственного, физического и эстетического воспитания» [Хайруллин, 2009: 85-93].

Народная педагогика учит, подчеркивает ученый-исследователь, что воспитывать младенца следует начинать еще с колыбели; в раннем возрасте одним из действенных средств воспитания детей была колыбельная песня, которая, как обычно, исполнялась матерью, бабушкой или старшей сестрой (но наибольшее предпочтение отдавалось матери), притом непосредственно у колыбели. В ней содержались самые нежные и самые человечные чувства, мать словом и голосом показывала всю силу, все душевное богатство своей любви. Эти мысли перекликаются со словами Расула Гамзатова: «Песня матери – главная песня в мире, начало всех человеческих песен. Если бы не было ее, колыбельной, не было бы на свете и других песен. И, может быть, меньше в мире стало бы радости, меньше счастья, меньше поэзии». Постепенно кругозор ребенка расширяется, колыбельная сменяется сказкой, сказки постоянно сопровождают его: ведь они освещены светом народной души, светом веры в жизнь, в справедливость, разум, светом надежды. В них всегда побеждает правда, а несправедливость терпит поражение. Они насыщены оптимизмом, жизнелюбием; в них заложены и огромная художественная сила, большая правда жизни.

Опыт народной педагогики подтверждает, что родители всегда стремились начать воспитание детей с раннего возраста, особое внимание при этом уделялось развитию у них хороших задатков, способностей. С учетом этого они стимулировали их любознательность, поддерживали и развивали возникающие интересы; пробуждали в детях стремление и настойчивость к преодолению трудностей, связанные с успешным овладением данным видом деятельности. Ученый-педагог показывает в своих публикациях роль родителей, старших в воспитании детей, подчеркивая, что семья – первичная ячейка общества, которая закладывает фундамент, основу личности: «Семья – ключ к счастью» – говорится в азербайджанской пословице.

Многовековой опыт целых поколений убедительно показывает, отмечает ученый, какое огромное значение имеет трудовое воспитание (как физическое, так и умственное) с раннего возраста. Развить в детях элементарные трудовые навыки, научить уважению к труду старших возможно, по его мнению, только благодаря раннему включению детей в различные виды трудовой деятельности. При этом особая ответственность по трудовому воспитанию учащихся, подчеркивает Волков, лежит и на школе.

Особое место в исследованиях ученого занимает умственное воспитание. Он констатирует, что в глубине сознания народных масс, всегда таилось огромное стремление к знанию, образованию, науке, т.е. умственное воспитание подрастающих поколений всегда было предметом

первостепенной важности. Поэтому, не случайно великие педагоги всех народов (Коменский, Ушинский, Дистервег, Л.Толстой) в определении содержания умственного воспитания исходили из народной педагогики, интересов народа. Умственное воспитание Г.Н. Волков, как и его предшественники, рассматривает в тесной связи с нравственным, эстетическим и физическим воспитанием. «Сегодня, – подчеркивает известный исследователь народной педагогики, – наставник не может успешно организовать воспитательный процесс, не вобрав весь положительный опыт народной педагогики. Он пишет, что обычаи – те же законы, их создавали люди по договоренности друг с другом, выбирая наиболее прогрессивные. Чем больше добрых обычаев, тем больше добрых людей. И далее: чем больше в человеке от человеческой истории, тем богаче человеческая личность» [Хайруллин, 2009: 85-93].

В народной педагогике суммарно выражен народный идеал совершенного человека, в ней отразились представления народа об общественно одобряемых нормах и моделях поведения и в образной форме сформулирован его нравственный кодекс.

Главное достоинство народной педагогики, подчеркивает ученый-исследователь, – правдивость, ибо успешно воспитывать, учить подрастающее поколение можно только на правде, искренности, без этого любая традиция отмирает. Народные традиции, далее отмечает он, являются голосом сердца и совести, голосом правды и надежды. Слова правды и искренности очень созвучны нашему времени, сегодняшнему дню.

В педагогическом творчестве Г.Н. Волкова находит глубокое развитие ставшая педагогической аксиомой общая закономерность воспитания, согласно которой ребенок развивается как личность и гармонично входит в культуру, только будучи уверенным в доброжелательности и любви к нему. Эта закономерность воспитательного процесса в этнопедагогике приобретает характер всеобщности и универсальности. Идея добра и любви в ней – одна из главенствующих. Здесь под словом «любовь» понимаются не только и не столько сентиментальные чувства, не только привязанность к родным, но также чувство благодарности, дружбы, восхищения, сострадания и уважения, расположения, являющиеся источником доброго отношения ко всем людям, природе. Наполненность такой любовью – основа духовного роста, гармонизации чувств, профилактики дезадаптации личности, невротических реакций и сопряженных с ними психосоматических болезней» [Цаллагова, 2013, 188].

Не декларируя всех своих соображений на эту глубокую и важную тему, Г.Н. Волков всего одним тезисом предотвращает упрощенческое ее развитие: «Не слова, а поведение, доказывающее истинность чувств, – вот что превыше всего ценится в крестьянской среде. Формированию такого отношения к проявлению чувств надо бы оказывать специальное внимание и в школе. Представляется весьма перспективной высокогуманная, демократическая методика приучения детей к деловому, доброжелательному общению друг с другом. При этом надо бы усилить в общении



этнопедагогический компонент». И тут же приводит пример: «Слово «любовь» – в двух вариантах: «юрату», «саву» – чувашами произносится крайне редко. Эти слова священны, они выражают божественные состояния души, и их нельзя произносить всуе. Эта мысль серьезно внушалась детям» [Волков, 1999: 139].

Проповедуемая Г.Н. Волковым педагогика – «педагогика любви», где слова, обращенные к ученикам – «я вас всех люблю», – не только и не столько признание им в любви и уважении, а прежде всего наставление, указ, просьба строить, выверять свою судьбу, свою деятельность, свою дорогу в жизни по законам Любви, Добра и Справедливости. Особая эффективность наказа в том, что он латентен, глубоко скрыт, отвечая одной из главных закономерностей воспитательного процесса, сформулированной академической педагогикой [Хайруллин, 2009: 85–93]. Актуализируя следующую закономерность академической педагогики и еще одно даваемое им неформальное определение педагогики («педагогика – это пример и любовь») – личный пример педагога, он реализует его не только в научно-педагогической, но и практической профессорско-преподавательской деятельности, как руководитель более сотни соискателей, аспирантов и докторантов, призывы которого подставить вторую щеку, если ударили по первой, излучать любовь и незлобие, не расходятся с делом. Кто-то, видя явно неадекватную реакцию на его доброту, спросил, стоит ли таким подставлять щеку? Волков ответил притчей, фразой-афоризмом своей матери, мудростью которой никогда не перестает восхищаться: «Если все будут подставлять щеку, то рук (чтоб ударить) не будет хватать».

В своих работах, адресованных практическим работникам образования и будущим учителям, Г.Н. Волков, акцентируя их внимание на важности позитивных эмоций и сопутствующих им мыслей и творческих проявлений, сопровождает изложение материала соответствующими заданиями, призванными включить в учебный процесс не только аналитическую мысль, память, логические формулы, но и воспоминания, личный опыт эмоционального восприятия мира, активизировать и обострить процесс эмоционального переживания жизни.

По его мнению, основанное им крупное научное направление в педагогике – этнопедагогика, исследующая систему народного воспитания, является «педагогикой национального развития, подъема, возрождения, одновременно – это и педагогика этнического самовоспитания, созидая личность патриота, сына народа с высокоразвитым чувством национальной гордости и человеческого достоинства» [Волков, 1999: 166]. Подчеркивая диалектическое единство, нерасторжимую связь этнического и общечеловеческого, ученый отмечает, что при наличии гармонии между национальным и интернациональным чем больше национального в воспитании, тем сильнее, культурнее, духовно богаче нация.

Научные положения, фактический материал, примеры, иллюстрирующие генеральные тезисы этнопедагогической концепции Г.Н. Волкова, принадлежат самым разным народам мира, представленные в

ней народно-воспитательные традиции охватывают самые разные регионы земного шара: это и Россия, и Чувашия, Китай, Япония, Бразилия, Чехия, Германия, Швеция, Куба, Уругвай, Голландия, Кавказ, Литва, Средняя Азия и т.д. Этнопедагогическое учение Г.Н. Волкова пронизано диалогами. Это научные диалоги автора и классиков, но самый главный диалог ведут сами культурно-воспитательные традиции представляемых автором народов, и этот этнопедагогический диалог подчеркивает межнациональное, общечеловеческое в этнических духовно-нравственных ценностях, свидетельствует о том, что в народных культурах нет материала для межнациональной розни, наоборот, в народной педагогике сконцентрирована могучая сила гармонизации межнациональных отношений [Волков, 1999: 154].

Глобальность виденья материала, умение выбрать самые яркие, самые информативные, ареально и хронологически характерные этнопедагогические явления позволяют ученому строить не только диалоги народно-педагогических культур синхронно существующих цивилизаций, но и показать диахроническую эстафету этих культур, когда духовно-нравственные ценности, воспитательные традиции передаются из века в век, от древних этносов к более молодым, генетически им родственным: «Эта связь по форме напоминает преемственность родителей и детей, но по существу, конечно, несравненно сложнее: ни один народ не является потомком только одних или даже однородных предков. При благоприятных условиях даже казалось, исчезнувшие народы могут воспрянуть вновь. Воскреснут их герои, мифы и предания. Духовный заряд скифов, гуннов, алан, половцев, хазаров, шумеров, печенегов сохраняется в русских, украинцах, грузинах, осетинах, абхазах, чувашах и многих других родственных и соседних с ними народах, сохраняется в человечестве как в единой многонациональной семье» [Волков, 1999: 33].

Как представитель чувашского народа Г.Н. Волков начинал с исследования проблем этнопедагогики родного народа, с тем, чтобы в дальнейшем, обобщив воспитательный опыт других народов, создать, подобно Я.А. Коменскому, «Этнопедагогическую пансофию», труд широкого обобщающего значения. Г.Н. Волков писал: «Этнопедагогическая культура любого и каждого из народов является пансофическим феноменом мировой, общечеловеческой цивилизации» [Волков, 1999: 154].

Масштабность виденья педагогического процесса автором проявляется и в гармоничной включенности в образовательное пространство этнопедагогики вершинных произведений духовной жизни человечества. В списках авторов, к которым Г.Н. Волков обращается с целью аргументации, поиска аналогий, примеров, доказательств, не только классики педагогики, культурологии, этнологии, психологии, современные этнопедагоги, публицисты, писатели, учителя-новаторы, но и «Живая этика» Рерихов, труды академика медицины Н.М. Амосова, работы К.Э. Циолковского, А. Швейцера, «Учение Будды», Евангелие » [Волков, 1999: 94].

При таком глобально-ориентированном подходе, нацеленном на решение образовательных задач современности и расстановку главных педагогических акцентов, актуализируются воспитательные цели и перспективы этнопедагогического образования и основные концептуальные положения этнопедагогике: «...близость общечеловеческих духовных сокровищ народной педагогики к метапедагогике, к той сфере педагогических знаний, которая включает сверхинформацию, не имеющую временных и территориальных границ, переходящую из века в век, из страны в страну; педагогическая сверхинформация в общей структуре человекознания и обществознания; конкретные национальные педагогики всех времен как частные случаи общечеловеческой вечной общей науки, развивающейся в ноосфере, в этносфере» [Волков, 1999: 89].

Педагогические традиции и традиционность воспитания Г.Н.Волков рассматривает в аспектах, сопряженных со спецификой функционирования народной педагогической культуры, ее полем (территорией) и пространством. «Территория»... связана с современным функционированием народной педагогики, это своего рода географическая горизонталь конкретной эпохи, а пространство – это историческая вертикаль, которая складывается от эпохи к эпохе, вбирая в себя ценнейший народный, этнический педагогический опыт, превращая его в межнациональный, а затем – во вне временное, общечеловеческое достояние, что подтверждает общий, вечный характер воспитания. Однако «поле» и «пространство» друг с другом тесно связаны, ибо опыт многих поколений, эпох может быть концентрированно представлен в тот или иной исторический период, и в результате поле (территория) может оказаться просто проекцией «пространства» или его части» [Волков, 1999: 86].

Практическая направленность народной педагогики состоит в том, что одним из ключевых моментов, актуальных в условиях многонационального общества, «является формирование у людей чувства уважения к другому народу, его традициям и культуре. Однако прежде этого у обучаемого должно быть сформировано национальное самосознание и чувство собственного достоинства» [Хайруллин, 2009: 90], чему также немалое место отводится в системе народного воспитания, разработанной Г.Н. Волковым.

В процессе анализа этнопедагогического наследия Г.Н. Волкова становится очевидной вся глубина, логичность и стройность созданной им системы. Особенно продуктивной является идея этнопедагогизации учебно-воспитательного процесса, предполагающая, что традиции народного воспитания должны принижывать всю систему подготовки молодого поколения к жизни в современном обществе.

#### **Литература**

1. Волков Г.Н. Этнопедагогика: Учебник для пед. учебных заведений. М.:Academia, 1999.
2. Волков Г.Н. Этнопедагогическая пансофия. Элиста, 2009.
3. Хайруллин Р.З. Формирование культуры межнационального общения и толерантности в молодежной среде. – Мир психологии, 2009, С.85-93.
4. Цаллагова З.Б. Афористическая этнопедагогика народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2013.

© Цаллагова З.Б., Екеева Э.В., 2023

## **О ПОЛИЛИНГВАЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН\***

**Аннотация.** В Республике Башкортостан реализуется полилингвальное образование, изучение образовательной дисциплины «башкирский язык» в средней школе позволяет постичь особенности истории и культуры коренного народа, выступает средством познания общечеловеческих ценностей, усвоения универсального социокультурного опыта.

**Abstract.** Polylingual education is being implemented in the Republic of Bashkortostan, the study of the educational discipline "Bashkir language" in secondary school makes it possible to comprehend the peculiarities of the history and culture of the indigenous people, acts as a means of cognition of universal values, assimilation of universal socio-cultural experience.

**Ключевые слова:** Полилингвальное образование, башкирский язык, средняя школа

**Keywords:** Multilingual education, Bashkir language, secondary school

Внедрение полилингвального образования в средней общеобразовательной школе – требование времени. Изучение дисциплины «башкирский язык», изучение родных и иностранных языков в средней общеобразовательной школе способствует приобщению учащихся к культурному наследию коренного народа Башкортостана, а также воспитывает в детях интерес к своим родным языкам и в целом к этническому многообразию, формирует уважительное отношение к различным культурам по формуле «регион-страна-мир». Так же, что немаловажно, полилингвальное образование повышает конкурентоспособность выпускников на рынке труда, что является одной из основных задач общеобразовательной школы.

В ноябре 2020 года в Республике Башкортостан была утверждена Концепция развития полилингвальных многопрофильных общеобразовательных организаций РБ. Сейчас в республике полилингвальное обучение ведется на русском, башкирском, английском, немецком; французском, китайском языках, а также на родных языках учащихся среднеобразовательных школ.

Таким образом, в рамках избранной стратегии развития образования в республике открываются полилингвальные школы, создаются учебники и методические пособия, проводятся конкурсы, образовательные проекты. Вся информация, направленная на развитие полилингвального образования и популяризацию государственных языков республики Башкортостан

---

\* Статья подготовлена в рамках реализации госзадания Министерства просвещения РФ № 073-03-2023-010 от 26.01.2023 г.

аккумулируется на портале-навигаторе «Мир родного языка» (<https://bash-mir.ru/>).

Как показала практика, полилингвальное образование, будучи новым направлением, нуждается в новых актуализированных методических разработках, соответствующих конкретным требованиям учителей общеобразовательных школ. На проблему в этой области уже указывали исследователи республики [Хабибуллина, 2022: 337]. Для решения этой проблемы профильный институт – Институт развития образования РБ (*здесь и далее* ИРО РБ) – регулярно проводит конференции, форумы учителей родного языка не только нашей республики, но и сопредельных областей, в которых изучается башкирский язык (нужно отметить, что вне пределов республики башкирский язык изучается факультативно). Так, в сентябре 2022 года двести восемьдесят педагогов, директоров школ, воспитателей дошкольных учреждений из республик Башкортостан, Татарстан, Пермского края, Челябинской и Оренбургской областей собрались на Межрегиональный форум с целью обмена опытом по совершенствованию системы изучения и преподавания государственных и родных языков РБ. Таким образом, проблема, касающаяся методических разработок, решается как с помощью специалистов-теоретиков из высшей школы, так и силами самих практиков. Например, поиски путей решения этой проблемы осуществляются при помощи проведения конкурсов. Так, Ресурсный центр по национальному образованию ИРО РБ дал возможность учителям республики поделиться имеющимся бесценным опытом и наработками в области полилингвального обучения, организовав республиканский конкурс «Лучший полилингвальный урок «Дэрес.ru»». Конкурс был приуроченный к Международному дню родного языка и получился масштабным: в нем приняло участие 150 учителей. Конкурсанты предоставили конкурсной комиссии разработки уроков на полилингвальной основе как в номинации «Лучший видеоурок» (двадцать три урока), так и в номинации «Лучшая методическая разработка» (сто двадцать семь уроков).

### Литература

1. Концепции развития полилингвальных многопрофильных общеобразовательных организаций Республики Башкортостан. – Уфа: Министерство образования Республики Башкортостан, 2020. – 56 с.
2. Полилингвальное образование в школах России: сборник материалов научно-практической конференции. – Саранск, 2021. – 318 с.
3. Портале-навигатор «Мир родного языка» <https://bash-mir.ru>
4. Хабибуллина Н.И. Развитие полилингвального образования путем реализации учебной дисциплины «башкирский язык»// «Теория и практика современной науки». 2022. №12(90).– С.337-340.

©Шакурова Ш.Р., 2023

## **КРУГОВОЕ ДВИЖЕНИЕ В КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДАХ БАШКИР КАК СПОСОБ АКТИВАЦИИ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ**

**Аннотация.** Статья посвящена ритуальным, коллективным круговым движениям, танцам в календарных обрядах башкир как способам активизации благопожеланий. Круг является одним из самых универсальных и архаичных магических действий в традиционной культуре многих народов. Актуальность и новизна работы заключается в том, что эта тема в башкирском фольклоре малоизучена и представляет определенный предметный интерес. Выявлено, что круговые движения, танцы занимают в календарных обрядах центральное место, предназначены для единения масс, усиления и активации благопожеланий, обновления психоэмоционального мира участников. Значение, место, функции, основные кинетические особенности кругового хода восходят к осознанию индивидом частью целостной живой природы, Вселенной.

**Abstract.** The article is devoted to ritual, collective circular movements, dances in the calendar rites of the Bashkirs as ways to activate good wishes. The circle is one of the most universal and archaic magical actions in the traditional culture of many peoples. The relevance and novelty of the work lies in the fact that this topic has been little studied in Bashkir folklore and is of a certain substantive interest. It has been revealed that circular movements and dances occupy a central place in calendar rituals and are intended to unite the masses, strengthen and activate good wishes, and renew the psycho-emotional world of the participants. The meaning, place, functions, and main kinetic features of the circular motion go back to the individual's awareness of being part of an integral living nature, the Universe.

**Ключевые слова:** благопожелания, круг, движение, обряд, тенгрианство, Нардуган, Науруз, охранная семантика, психоэмоциональное обновление

**Key words:** good wishes, circle, movement, ritual, Tengrism, Nardugan, Nauruz, security semantics, psycho-emotional renewal

Круговые движения во время календарных праздников как культурный феномен башкирского народа, представляют большой интерес. Во многих обрядах, особенно в календарных, поныне водятся хороводы – тунэрэк, как популярная, самая устойчивая традиция. При этом семантика, функции, особенности и трансформации во времени, особенно роль Слова в кругу еще целенаправленно мало изучены.

Более глубокое научное исследование башкирских круговых движений отражено в первом томе монографии Р.А. Султангареевой «Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции: Миф. Обряд. Танец. Сказительство [Султангареева Р.А., 2018: 345]. Работа посвящена актуальным и неизученным проблемам башкирской фольклористики, в том числе в особой части освещается место круговых движений в календарных обрядах. Круг и круговое действие имеют архаичные истоки и смыслы.

По мнению Р.А. Султангареевой: «В магических обрядах башкир заложена охранная семантика круга. Так, ночлег в поле очерчивают кругом, первый гром встречают, проводя круговые обходы дома, хлева; больного окуривают, обходя вокруг несколько раз, «переноса его болезни» на неживое; перед отъездом невеста три раза обходит родной дом; в игре «Абак» во время погони быстро прочерчивают вокруг себя круг, создавая

таким образом неприкосновенное пространство – никто туда не может войти» [Султангареева Р.А., 2005: 233]. Автор подчеркивает охранную семантику круга.

Н.С. Шагиева тоже обращает внимание на эту функцию: «Многие башкирские танцы исполнялись с сохранением движения по кругу. Согласно башкирским легендам и преданиям, круг символизировал собой оберег от злых сил, болезней, бедствий» [Шагиева Н.С., 2018: 85].

Круговые движения – самые популярные и традиционно значимые модели поведения участников во время календарных обрядов таких как «Карғатуй», «Кәкүк сәйе», «Нардуған», «Науырыз» и т.д.

В круговых танцах, символизирующих жизненный круг, актуализируются ключевые идеи того или иного обряда. Участницы обряда обычно выстраиваются в круг, держатся за руки, двигаются по солнечному движению (символика позитива и исполнения желаний). Основные элементы кругового движения происходят под определенную музыку или под скандирования знаковых сильных Слов. Круг – самая популярная модель единения и усиления слов, благопожеланий в их коллективном исполнении, речитировании. Отсюда особая сила и эффект воздействия слов, произносимых в среде круга или кругового танца. В календарных обрядах Слово, произнесенное в кругу, в коллективной форме, оказывает особый эффект. Потому слова, словесные формулы и благопожелания обязательно произносили вместе, держась за руки. Поэтому мы обращаем внимание, акцентируем силу и значимость функций слов, благопожеланий в обрядах и актуальность проведения в нынешнее время.

Во время весенних празднеств «Карғатуй», «Кукушкин чай», осеннего праздника «Сюмбюля» и ныне популярны произнесение благопожеланий. Например, во время летнего солнцестояния 21 июня 2023 г, в праздник «Кояш байрамы» обряд кругового хождения и благопожеланий провела руководитель НИ Центра Башкирского фольклора ФГБОУ ВО «БГПУ им. М. Акмуллы» Р.А. Султангареева со студентами и преподавательским составом факультета башкирской филологии на площади «Айгөл иле» (Страна Айгуль). Композиция движений проста, но в проведении круга имеются свои правила – нельзя разрывать руки с соседями до окончания обряда, надо обязательно соединяться в коллективные благопожелания. В совершении этих круговых действий прочитываются идеи усиления воли, обретения приподнятого эмоционального состояния, веселого бодрого духа. Все, кто участвует в таковых круговых хождениях, говорят, что «обрел радость, силу и очищение энергетических сил, веселый настрой на будущее. «Такие обрядовые хождения я провожу с детьми, взрослыми уже с 2003 года. Начинала во время встреч с детьми в лагере «Яйляу» в Гафурийском районе», – говорит Р.А. Султангареева – « Каждый раз я осознаю то, как мудры и чисты сердцем были наши предки, когда с первобытных времен, с охотничьих, промысловых, боевых традиций, из века в век передавали поколениям эту могучую модель Круга – Туңәрәк йөрөү – модель усиления позитива, жизненного пафоса, способа солидаризации масс и великого

почитания живой Природы», – признается видный ученый и практик, вложивший много сил и знаний в пропаганду ценностных традиций предков Р.А. Султангареева. В кругу реализуются идеи почитания стихий, регулируются человеческие отношения и привлекаются добрые силы.

В кругу, который двигается под музыку, характерны «переменный ход» и «дробь с притопом», щелчки пальцами рук, повороты, быстрые взмахи руками динамичные кружения, громкие дробы.

Примечательны общие черты круговых движений в календарных обрядах: массовость, эмоциональное и духовное единение людей, медленное движение с ускорением, громкие скандирования благопожеланий,

- Пусть будет мир! – кличет ведущий круга.
- Пусть будет (Булхын) – повторяют громко другие участники.
- Пусть будет урожай! – кличет еще ведущий.
- Пусть будет булхын – вторят участники круга.

Такие произнесения благопожеланий действуют как инструменты усиления коллективного Духа и эффекта действий во имя исполнения желаний.

Динамичные кружения, громкие дробы. Р.А. Султангареева считает, моделью отражения жизни Вселенной, природы, а также акцентирует подражания, имитации как яркие части благопожеланий, произносимых в круговых действиях: «Интересен и хороводный танец «Пожелания дождя» («Ямғыр теләү»), где участники движения, играя кистями рук, имитируют проливной дождь [Султангареева Р.А., 2013: 401].

Ямғырқайым, яу, яу! Дождик, лей, лей, лей,  
Майлы бутка бирермен, Дам масляную кашку,  
Тәтәй кашык бирермен, Дам красивую ложку,  
Ямғырқайым, яу, яу! Дождичек мой, лей, лей!  
Без булайык һау, һау! Будем мы здоровы, здоровы!  
Яу иләктән, Лей через сито,  
Яу силәктән! Яу! Яу! Лей из ведра! Лей! Лей!

Сила воздействия слова и исполнение пожеланий достигается коллективным участием, коллективным проживанием ситуации «Основной идеей обряда является массовое молитвенное обращение к богу дождя при засушливой весенней или летней погоде. По условиям обряда, никто не должен оставаться сухим. При невозможности попасть в дом – обливали через трубу, если не могли попасть во двор – плескали через забор, опрыскивали хлева, плетни, изгороди, дворы. Все это сопровождалось произнесением пожеланий дождя:

Лей ты из ведра,  
Лей ты из сита! Лей! Лей!

Многочисленное повторение односложного слова «Яу» («Лей»), яростные, вдохновенно громкие произнесения пожеланий дождя, как искреннее сотворчество в единении многих людей в одной обрядовой ситуации дает могучий эффект и силу произнесенным словам. В волшебную магию Слова (как доброго и дурного) всегда предки верили и свято



соблюдали. Предписания и нормы произнесения. Ритмичные притопы, вышагивания, взмахи соединенных рук и активизируют благопожелания.

Похожие мотивы солидаризации и усиления слов прослеживаются в башкирском обрядовом круговом танце «Поклонение Солнцу». Участники танца поднимают руки к Небу и водят круг по солнечному движению. Внутри большого образуется малый, который динамично движется против движения внешнего круга. «Подобными действиями обыгрываются идеи первотворения космоса и ход противоречивой жизни» [Султангареева Р.А., 2013: 402].

Круговое хождение имело свои правила и нормы проведения. По мнению Р.А. Султангареевой, «движение по солнцу должно было символизировать ускорение исполнения желаний, а ход против означал поклонение духам во имя возрождения в новом качестве» [Султангареева Р.А., 2013: 402]. В кругу традиционные действия в зависимости от его целей. В игровых танцевальных кружениях ходят с приподнятыми руками, играя кистями рук, поднимают их высоко над головой, подражая полету птиц или направляют вниз, «показывая» почитание Земли-Матери, трясут кистями, подергивают плечами, хлопают, выполняют движения дружеских пожатий.

Круговое хождение – искони способ культового поклонения Горе, камням, деревьям, священным местам и т.д. Во время обряда «Карға буткаһы» обычно хоровод водили вокруг украшенного дерева, произнося благопожелания. Во время праздника обращались к природе и птицам с просьбами об изобилии и благополучии.

После совместной трапезы обрядовой кашей обмазывают стволы деревьев, кладут кашу под дерево, произнося благопожелания:

Ашағыз, туйығыз, Кушайте досыта,  
Илгә именлек килтерегез! Родимой земле благодать принесите!  
Бер бойзайға – ун бойзай, За одно зерно – десять зерен,  
Ун бойзайға – мең бойзай! За десять зерен – тысячу!

В действиях проводится позитивное отношение вещей к птице: примечали, что чем больше угощаешь ее, тем лучше, благополучнее будет год.

Позже в эпизоды праздника включались обряды вызывания дождя. После угощения приготовленной обрядовой кашей все «обращались к ворону с просьбой даровать дождь». В заклинаниях дождя подразумевается могущественная сила и влияние ворона на стихию. Дети водили хоровод, держась за руки громко скандировали слова.

Кар-кар, карғалар, Кар-кар, вороны,  
Ямғыр яу, тип теләгез! Дождя пожелайте!  
Ашлыктар сәселгән сак, Пришла весенних посевов пора,  
Ямғыр яуып үтер сак. Пришла веселых дождей пора,  
Яу, яу, яу ямғырым! Дождик лей, лей, лей!

Таким образом моделировалось исполнение желаний. В кругах-хороводах во время «Каргатуй» дети танцевали, подражая птицам, громко просили благ, урожая.

Карга эйтэ кар кар  
Каргтауйга бар,бар  
Телэктэр кабул була  
Бергэ эйтэ бар бар

(Записано Р.А.Султанареевой в Ишимбайском районе ).

Проводимый весной обряд «Карғатуй», таким образом, обнаруживает идею оплодотворения земли, освободившейся после зимней спячки. В обряде прочитывается древнейший культ умирающей и воскрешающейся Природы, а круговые действия многократно усиливали значение ритуального действия и магию доброго Слова. «Ритмичные удары, хлопки в обрядовом исполнении имеют семантику закрепления, утверждения сопровождающего слова или телодвижения, мелодии, игры и т. д.» [Надыршина Ф.А., 1992: 10]. Двигаясь в кругу, люди открывали глубокие связи с духом танца и силой круга, проникались древними ритуалами и символами трансформации сознания в позитивной динамике.

Другим фактором, характерным для круговых танцев является достижение экстатического состояния во время исполнения обряда. Участники кругового танца достигали особого состояния души – психоэмоционального очищения и обновления, так как круговые движения исполнялись на особом подъеме чувств, во всеобщем восторженном настроении. Круговой ход придавал участникам мощный эмоциональный и энергетический заряд, так как во время движения и скандирования каждое слово усиливается в несколько раз. Круговое движение является сильной и уникальной психотехникой, которая передана нашими предками. Поднятие настроения происходит из-за того, что участники находятся в кругу людей, близких по духу и чувствуют их мощную поддержку. Важным фактором сильного эффекта от кругового движения является и замкнутость в круге, который концентрирует, собирает духовные, эмоциональные, творческие, благожелательные потенциалы всех участников воедино и в одно Время. И эта замкнутая форма усиливает в разы энергетическое наполнение в несколько раз, происходит своего рода коллективная оздоравливающая медитация.

В наше время профессиональные и самодеятельные фольклорные коллективы все больше вводят в свой репертуар различные варианты календарных обрядов. Некоторые обряды, имевшие в древности религиозно-магический смысл, со временем утратили ритуальный смысл и превратились в бытовые, которые выражают радость, хорошее настроение. Поэтому на национальных праздниках, на различных фольклорных фестивалях, когда собираются представители не только всех районов республики, но различных стран, то можно увидеть всю мощь, красоту, силу Добродетели, которые активизируются в время исполнения этих Тунэрэк – башкирских хороводов. Содержательная, идейная, солидаризирующая массы, обновляющая эмоции и поднимающая коллективный Дух наполненность круга актуальны и сегодня. Пример тому – многонациональные Хороводы – Тунэрэк возле Конгресс-холла в Уфе рекордной по форме, глобальности количеству участников

разных национальных культур стал круговой танец-хоровод на Всемирной Фольклориаде, прошедшей в июле 2021 году в Республике Башкортостан. Самый большой хоровод состоялся в г. Уфе и установлены два новых мировых рекорда – по числу участников в этом хороводе и по числу национальностей.

Мировым рекордом стало то, что в хороводе приняли участие представители 71 национальностей, более 2700 человек из 57 стран участников, представители 37 иностранных государств. Они произносили благопожелания миру, народам Природе, дружбе народов. Эти модели, инструменты Круга сильны уже тем, что они исполняются.

В замыслы, архитектонику, исполнительный язык этого самобытного танцевального и кругового движения башкирской культуры тунэрэк заложены ценности и механизмы гармонизации мира, имеющие общечеловеческое значение. Эти ценности сегодня остро актуальны и остро нужны для воспитания патриотизма, усиления любви к родной стране, продвижению идей коллективизма и единения. Нам важно и нужно не только знать, сохранять, но и усилить практики применения в современных сферах образования, культуры, науке эти традиции.

#### Литература

1. Башкирское народное творчество. т.1. // Отв. редактор Г.Б. Хусаинов. – Уфа: Китап, 1995. – 560 с.
2. Наши праздники, обряды // Составитель Аюпова Р. – Уфа: Китап, 1985. – 208 с.
3. Нэзершина Ф.А. Рухи хазиначар. Өфө: Китап, 1992. – 76 бит.
4. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. – Уфа: Гилем, 2005. – 344 с.
5. Султангареева Р.А. Мировозренческие основы башкирского кругового танца // Культурология. Теория и практика общественного развития. 2013. -№11. – С. 401-403.
6. Султангареева Р.А. «Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции: Миф. Обряд. Танец. Сказительство». – Уфа: Башк. энцикл., 2018. – 520 с.
7. Шагиева, Н. С. Танец и музыка в художественной культуре саратовских башкир / Н. С. Шагиева // Культурология в современной России: школы, концепции, персоналии: Сборник статей молодых ученых. – Саратов: Издательство «Саратовский источник», 2018. – С. 83-87.

©Шарафитдинова Л.И., 2023

*Алибаев З.А.,  
к. филол. н., доцент, БГПУ  
им. М. Акмуллы,  
г. Уфа, Россия  
Әлибаев З.А.,  
филол. ф. к., доцент,  
М.Акмулла ис. БДПУ,  
Өфө к., Рәсәй*

## **ВКЛАД Ф.А. НАДРШИНОЙ В РАЗВИТИЕ БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА**

### **БАШКОРТ ФОЛЬКЛОРЫН ҮСТЕРЕҮЗӘ Ф.А. НӘЗЕРШИНАНЫҢ РОЛЕ**

**Аннотация.** Башкирский фольклор богат и разнообразен. В начале XX века началась работа по сбору и систематизации народного творчества. Доктор филологических наук Ф.А. Надршина внесла весомый вклад для изучения и популяризации башкирского фольклора. В статье анализируется научный путь ученого.

**Ключевые слова:** фольклор, жанры фольклора, башкирское народное творчество, легенды, собиратель, культура

Башкорт фольклористикаһы үзенең бай традициялары, төрлө жанрҙарҙы өйрәнеүзәге эшмәкәрлеге, халыктан туплаған материалдары һәм, әлбиттә, донъяла киң билдәле белгестәре менән дан алған. Мөхтәр Сәғитов, Кирәй Мәргән, Нур Зарипов, Салауат Галин, Әхнәф Харисов, Әхмәт Сөләймәнов кеүек белгестәрҙең хезмәттәре аша халкыбыҙҙың ауыз-тел ижадын киң даирәлә беләләр. Улар араһында Фәнүзә Айытбай кызы Нәзершинаның да роле баһалап бөткөһөз.

Фәнүзә Айытбай кызы 1936 йылдың 7 февралендә Ауырғазы районы Моразым ауылында тыуып үскән. Ауылда урта мәктәпте тамамлағас, Стәрлетамак дәүләт педагогия институтына уҡырға инә. Тырыш, егәрле кыз уҡыу йортон 1959 йылда кызыл дипломға тамамлай. 1954–1959 йылдарҙа Ауырғазы районында рус теле һәм әҙәбиәте уҡытыусыһы, ВЛКСМ-дың район комитетында бүлек мөдире булып эшлэй. 1959 йылда СССР Фәндәр академияһының Башкортостан филиалы Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтына аспирантураға уҡырға инә. Башкорт афористик жанрҙарын кандидатлык теманы итеп һайлай. Мәкәл, әйтемдәр тураһында төплө генә хезмәттәр бөтөнләй юк тиерлек, ләкин үзе ошо теманы бик яратып, теләп һайлай. Артабан халыҡ ижады тип аталған сикһез рухи донъяла эзләнеүзәр, туплауҙар һәм дә тикшерәүзәр башлана.

1962 йылдан – СССР Фәндәр академияһының Башкортостан филиалы Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтында (хәҙер Рәсәй Фәндәр академияһы Өфө федераль тикшерәүзәр үзәгенең Тарих, тел, һәм әҙәбиәт институты) эш башлай. Фәнүзә Айытбай кызы ошо фәнни мәктәпкә ғүмер буйы тоғро кала. Был инде бик һирәк күренеш. Ф.А. Нәзершина 1973 йылдан – өлкән ғилми

хезмәткәр, 1999 йылдан – төп ғилми хезмәткәр, 2005 йылдан – баш ғилми хезмәткәр булып эшлэй. Хәзер инде алты тиҫтәнән артык фән докторы үзе һайлаған өлкәлә арымай-талмай хезмәт итә.

Фәнүзә Нәзершинаның ғилми эшмәкәрлеге башкорт фольклорының афористик һәм сәсмә жанрҙарын өйрәнеү менән бәйлә. Фольклор буйынса халык-ара һәм төбәк конференцияларында, симпозиумдарҙа катнаша. Бер нисә монография авторы. Халык ауыз-тел ижады әсәрҙәрен йыйыусы, башкорт фольклорын руссаға тәржемә итеүсә буларак кин билдәлә.

Ғалим күп томлыҡ «Башкорт халык ижады» исемле башкорт фольклоры өлгөләренә системалаштырылған ғилми басмаһын әзерләп нәшер итеүзә катнаша. Уның тарафынан был серияның «Риүәйттәр, легендалар» (1-се том, 1980; 2-се том, 1997), «Йомактар» (1979), «Мәкәлдәр һәм әйтемдәр» (1980) китаптары төзөлә һәм уҡыусыға тәкдим ителә. Ошо ғилми хезмәт өсөн Фәнүзә Нәзершина ғалим-фольклорсылар Әхнәф Харисов, Нур Зарипов, Лев Бараг, Мөхтәр Сәғитов һәм Әхмәт Сөләймәнов менән берлектә 1987 йылда Башкорт АССР-ының Салауат Юлаев исемендәге дәүләт премияһына лайыҡ була. Ф.А. Нәзершина 1993 йылда башкорт фольклорының тағы бер жанры «Хөрәфәти хикәйә» жанры буйынса ғилми хезмәт тәкдим итә.

Ғалимә халык йырсыһы Флүрә Килдейәрова менән берлектә «Халкым йыры» тигән китап сығарҙы. Йыйынтыкка 38 башкорт халык йыры тупланған. Шулай уҡ 1997 йылда «Башкорт халык йырҙары, йыр-риүәйттәре» тигән йыйынтыкты музыка белгесе Гөлһаз Галина менән башкорт-инглиз телдәрәндә баһтыралар. Фәнүзә Айытбай кызы башкорт фольклорын популярлаһтырыуҙа зур эштәр баһкара. Бигерәк тә инглиз телендәге йыйынтыктары менән. Уның З.Биишева исемендәге Башкортостан «Китап» нәшриәтендә башкорт, рус, инглиз телдәрәндә «Башкорт халык риүәйттәре, легендалары», «Башкорт халык кобайыр-иртәктәре», «Башкортса-инглизсә мәғәнәләш мәкәлдәр һәм әйтемдәр һүзлегә» китаптар баһтырылды. Шулай уҡ ғалимә «Урал батыр» тигән китап нәшер иттә. Ф.А. Нәзершина 2008 йылда «Салауат башкорт фольклорында» тигән ике томлыҡ йыйынтығы башкорт, рус һәм инглиз телдәрәндә баһтырып сығара. Беренсе томда Салауат тураһында легенда, риүәйттәр һәм хәтирәләрҙә ете бүлектә бирә. Аңлатмалар, фольклорҙы язып алыусылар, тәржемәселәр һаҡында ла мәғлүмәттәр бар. Икенсе томда эпостар, йырҙар һәм бәйеттәр тупланған. Фольклорҙың бай өлгөләре бар тулылығында бирелгән. «Шулай за йәберләүзәргә, эзәрлекләүзәргә карамаһтан, бөйөк шәхес, уның тормошо һәм тарихи яктан әһәмиәтле данлыҡлы ғәмәлдәре тураһындағы мәғлүмәттәр халыҡ күңеләнән бер һасан да юғалмаған. XIX быуатта уҡ рус фәнненә һәм мәҙәниәтенә алдыңғы һарашлы шәхестәр тарафынан Салауат Юлаев һаҡында тәүге фольклор материалдары теркәлгән. Ф.Д. Нефедов, М.В. Лоссиевский, Р.Г. Игнатиев кеүек ғалимдарҙың халыҡ риүәйттәрен, легендаларын, тарихи материалдарҙы һәм Салауаттың рус телендәге тәржемәлә килеп еткән шиғырҙарын өйрәнеү һигезендә язылған хезмәттәре

үззәренәң ғилми, танып белеү киммәттәренә тиклем юғалтмаған», – тип билдәләй ғалимә.

Һуңғы йылдарҙа был өлкәлә тағы ла «Башкорт халыҡ ижады. X том. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр» (2019), «Сал Урал хазиналары» (2019) китап-альбомы, «Тел гәүһәрзәре. Башкорт, рус, инглиз, немец, француз телдәрәндә башкорт халыҡ мәкәл һәм әйтемдәре» (2020) йыйынтыктарын З. Бишшева исемдәгә «Китап» нәшриәтендә әзерләп, баҫтырып сығара. 2022 йылда Мәскәүҙә «Российская национальная литература» серияһында ул әзерләгән «В мире мудрых мыслей» тигән мәкәлдәр һәм әйтемдәр китабы донъя күрҙе.

Ф.А. Нәзершина озак йылдар халкыбыҙың рухиәтен өйрәнәүгә арнаған хезмәттәре лә юғары баһалана. Уға Башкорт АССР-ның Салауат Юлаев исемдәгә дәүләт премияһы, Башкортостан Республикаһының Мактау грамотаһы, Башкортостан республикаһының атказанған фән эшмәкәре, Салауат Юлаев ордены, Башкортостан Республикаһы фәндәр академияһының почетлы академигы тигән исемдәр бирелгән. Өле лә Фәнүзә Айытбай кызы фән юлында оло эзләнәүзәр алып бара.

### Әзәбиәт

1. Башкорт халыҡ ижады. Йомактар. Төз., инеш мәкәлә һәм аңлатмалар авторы Ф.А. Нәзершина. – Өфө, 1979. – 352 б.
2. Башкорт халыҡ ижады. Йомактар. 9-сы том / Төз., инеш мәкәлә, аңлатмалар авторы Ф.А. Нәзершина. – Өфө, 2007. – 416 б.
3. Нәзершина Ф.А. Халыҡ хәтерә. – Өфө: Башк. китап нәшр., 1986. – 192 б.
4. Нәзершина Ф.А. Халыҡ һүзә. – Өфө: Башк. китап нәшр., 1983. – 160 б.
5. Нәзершина Ф.А. Халыҡ хәтерә (Башкорт халыҡ риүәйәт, легендаларының тарихи ерлегә, жанр үзәнсәлектәре) / Тулыландырылған икенсе баҫма. – Өфө, Ғилем, 2006. – 320 б.
6. Салауат Юлаев халыҡ хәтерәндә: 2 томда. – Уфа, Информреклама, 2008. – 336 б.

© Алибаев З.А., 2023

## РЕЗОЛЮЦИЯ

### II Международной научно-практической конференции «Фольклор и фольклористика XXI в.: актуальные направления и перспективы исследовательских практик», посвященной Году педагога и наставника в России.

19 октября 2023 г. в ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы» прошла II Международная научно-практическая конференция «Фольклор и фольклористика XXI в.: актуальные направления и перспективы исследовательских практик», посвященная Году педагога и наставника в России. Организаторами выступили Научно-исследовательский центр Башкирского фольклора и Факультет башкирской филологии. Конференция привлекла внимание ведущих ученых из Башкортостана, регионов Российской Федерации, республик ближнего Зарубежья, представляющих различные научно-исследовательские организации, высшие учебные заведения гуманитарного профиля.

Целью форума стало обсуждение актуальных проблем традиций и преемственности фольклора, перспектив развития фундаментальной фольклористической науки, социальной роли фольклора в условиях современных трансформаций, его места в образовательной и воспитательной деятельности.

На конференции в частности рассматривались такие направления, как изучение эпоса, возрождение исполнительских традиций, 180-летие издания В.В. Далем башкирского народного эпоса «Заятуляк и Хыухылуу», 175-летие А.Г. Бессонова (1848-1917), впервые записавшего башкирский эпос «Алпамыша», актуализация роли, места фольклора в системе образования и воспитания, педагогики и наставничества, мифология, обряд и их архетипы, трансформации во времени и практики, фольклоризм в литературе и идейно-художественные тенденции времени и т.д.

В рамках конференции прошли пленарное и секционные заседания. На пленарном заседании с приветствиями выступил Ректор Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы С.Т. Сагитов. В пленарной части конференции было озвучено 7 докладов ученых из Кыргызской, Казахской, Узбекской, Калмыцкой республик, Республики Башкортостан, г. Москвы, на трех секционных заседаниях – около 40. Заседания работали в смешанных – очный/дистанционный – форматах.

Участники конференции из Кыргызстана, Казахстана, Узбекистана, Башкортостана, Республики Алтай, Калмыкии, Татарстана, отметили высокий уровень научных докладов и сообщений, внесших значительный вклад в исследование актуальных проблем фольклора и фольклористики XXI в., а сама конференция направлена на концептуально новый уровень консолидации научных, образовательных, культурных сфер.

Практическая значимость конференции состоит в том, что результаты, выводы и рекомендации исследований могут быть использованы в дальнейшем изучении эпоса, эпосоведения, сказительского искусства, фольклора, проблем фольклористики в целом внесут важный вклад в развитие и укрепление федеративных, межнациональных отношений в Российской Федерации.

Учитывая актуальность проблем, связанных с фольклором, фольклористикой XXI в., и в целях дальнейшего сохранения научного и культурного наследия народов России, участники Международной научно-практической конференции приняли решения о следующем:

- на уровне федеральных округов и субъектов Российской Федерации последовательно принять программы по поддержке собирания, изучения, популяризации фольклора, традиций, культур народов страны;
- позиционировать ценности фольклора, наследия предков в системе образования, воспитания, обучения;
- расширять и углублять исследовательские концепции изучения фольклора с учетом мировых достижений;
- в целях реконструкции, сохранения и популяризации сказительских традиций среди школьников рекомендовать Министерству образования и науки Республики Башкортостан оказать содействие по созданию Школы сэсэнов в общеобразовательных учреждениях РБ;
- во исполнение Указа Президента Российской Федерации В.В.Путина от 9.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» рекомендовать Министерству образования и науки Республики Башкортостан организовать углубленное изучение башкирского народного творчества в рамках предметных областей «Родной язык и родная литература» и в рамках внеурочной деятельности в общеобразовательных организациях Республики Башкортостан.

Принято на II Международной научно-практической конференции  
«Фольклор и фольклористика XXI в.: актуальные направления и перспективы  
исследовательских практик», 19 октября 2023 года



## СОДЕРЖАНИЕ

Приветственное слово ректора БГПУ им. Акмуллы Сагитова С.Т.	3
Предисловие. Народное творчество: время новых достижений, прочтений и практик в современности. <i>Султангареева Р.А.</i>	6
<i>Алдырханова-Кәримова Ә.Р.</i> «БЫРЫМДАР» ТЕМАҒЫНДА УҚЫУСЫЛАРЗЫ ЭЗЛӘНЕУ ЭШЕНӘ ӨЙРӘТЕУ (Обучение исследовательской деятельности учащихся на примере башкирских народных примет)	11
<i>Аманбаева З.С.</i> «БОЛЬШОЙ УРАЛ-БАТЫР»: КОНЦЕПЦИЯ А.М. СУЛЕЙМАНОВА	15
<i>Баймурзина В.И.</i> ВЗАИМОСВЯЗЬ ФОЛЬКЛОРА И ВОСПИТАТЕЛЬНЫХ СРЕДСТВ БАШКИР	20
<i>Бакчиев Т.А.</i> РОЛЬ ЭПОСА В ОБЩЕСТВЕ	30
<i>Басангова (Борджанова) Т.Г.</i> ЖЕНСКОЕ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО В КАЛМЫЦКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (СКАЗОЧНИЦЫ)	37
<i>Борлыкова Б.Х.</i> ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕСНИ ИЗ РУКОПИСНОГО СБОРНИКА XIX ВЕКА «КАЛМЫЦКИЕ ПЕСНИ»	42
<i>Булдыбай А.С.</i> ГЛУБОКИЕ КОРНИ ЭПИЧЕСКОГО СКАЗИТЕЛЬСТВА ТЮРКСКОГО НАРОДА	47
<i>Бухарова Г.Х.</i> ИМЕНА МИФИЧЕСКИХ ПЕРВОПРЕДКОВ В ОНОМАСТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ БАШКИРСКОГО ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»	56
<i>Бухарова Г.Х.</i> РОЛЬ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР» В ФОРМИРОВАНИИ КАМЕРТОННОЙ КУЛЬТУРЫ ОБУЧАЮЩИХСЯ	65
<i>Гайсина Ф.Ф.</i> БАШКОРТ ФОЛЬКЛОРЫНДА «ТӨШ ЮРАУ» МОТИВЫ (ЭКСПЕДИЦИЯ МАТЕРИАЛДАРЫ НИГЕЗЗЕНДӘ) (Мотив «толкования сна» в башкирском фольклоре (на основе экспедиционных материалов))	71
<i>Галиева А.А.</i> РЕАЛИЗАЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО КОМПОНЕНТА В СФЕРЕ ОБРАЗОВАНИЯ	76

<i>Галяутдинова Р.Р., Закирова Г.У.</i> РОЛЬ ЭТНОПЕДАГОГИКИ В ОБУЧЕНИИ И ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ	79
<i>Гильманов М.А.</i> ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ШКОЛЫ МОЛОДЫХ СЭСЭНОВ (СКАЗИТЕЛЕЙ) В ГБОУ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЛИЦЕЙ-ИНТЕРНАТ ИМЕНИ ТИМЕРА ЮСУПОВА: ОПЫТ РАБОТЫ	81
<i>Григорьева В.Г.</i> ОБ ОПЫТЕ РАБОТЫ ПО НОТИРОВАНИЮ ЭПИЧЕСКИХ ПЕСНОПЕНИЙ С АУДИОЗАПИСЕЙ АМГИНСКИХ ОЛОНХОСУТОВ	85
<i>Давлетишина Л.Х.</i> МИФОЛОГИЗАЦИЯ УМЕРШИХ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАР: КАТЕГОРИИ ПЕРСОНАЖЕЙ	91
<i>Дильмухаметова Г.Б., Молчанов С.Г., Торпой И.Л.</i> БАШКИРСКАЯ НАРОДНАЯ ПЕДАГОГИКА В ФОРМИРОВАНИИ ПАТРИОТИЧНОСТИ ДЕТЕЙ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА	99
<i>Илшиева Р.Х.</i> БАШКОРТ ШИҒРИӘТЕНЕҢ МИҒОПОЭТИК ЫҒЗАТТАРЫ (Мифопоэтика башкирской поэзии)	111
<i>Иткулова Л.А.</i> АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ТРИКСТЕРА В СКАЗКЕ	116
<i>Канатова А.К.</i> ИЗУЧЕНИЕ ЭПОСА В КЫРГЫЗСТАНЕ	119
<i>Каюмова Г.Ф.</i> ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АЛЛЮЗИИ И ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ В ПОЭЗИИ МУХАММАДА МИРЗЫ	122
<i>Коньратбай Т.</i> ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ КОРКЫТА В ТЮРКСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ	128
<i>Котлогаламов Р.К.</i> НӘБИ ТАРИХЫ – ИЛЕМ ТАРИХЫ (Из истории деревни Набиево Бурзянского района Республики Башкортостан)	144
<i>Кульсарина Г.Г.</i> РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КОНЦЕПТА «БАТЫР» В ТЕКСТАХ БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА И ПРОЕКЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ	147
<i>Кунафин Ф.С.</i> БӘЙӨК МӘҒРИФӘТСЕ М. ӨМӨТБАЕВ ИЖАДЫНДА ФОЛЬКЛОР, УНЫҢ ИЖТИМАҒИ ӨҒӘМИӘТЕ, ТАРИХЫ ҺӘМ ТЕОРИЯҒЫ МӘСҠӘЛӘЛӘРЕ САҒЫЛЫШЫ (Отражение фольклора, вопросов его общественного значения, истории и теории в творчестве выдающегося просветителя М. Уметбаева)	152

<i>Кунафин Ф.С.</i>	159
МӘҒРИФӘТСЕ М.БИКСУРИН: ИЖАДИ ЭШМӘКӘРЛЕГЕНЕҢ XIX БЫУАТТЫҢ I ЯРТЫҒЫ БАШКОРТ РУХИ-МӘЗӘНИ ТОРМОШОНДА УЙНАҒАН РОЛЕ (Роль творческой деятельности просветителя М. Биксурина в башкирской духовно-культурной жизни первой половины XIX века)	
<i>Мулляярова Э.Р.</i>	166
ХАЛЫК ИЖАДЫ МИҘАЛЫНДА ШӘХЕСТЕ ТӘРБИӘЛӘУ (Роль народного творчества в воспитании личности)	
<i>Мухаметзянова А.А.</i>	168
ВЕРСИИ И ВАРИАНТЫ ДАСТАНА «КУР УГЛЫ» КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ЛИТЕРАТУРНО-КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ	
<i>Мухаметзянова Л.Х.</i>	173
СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР: ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ ТЕКСТОВ И ЛОКАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИЙ	
<i>Наева А.И.</i>	179
О РОЛИ ЖАНРА БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ В АЛТАЙСКОМ ЭПОСЕ	
<i>Назаров Н.А.</i>	192
РОЛЬ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ЛАКАЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА	
<i>Нурисламов И.М.</i>	199
ШАҒИР РУХЫ МӘҢГЕ ЙӘШӘЙ (Дух поэта живет в памяти народа)	
<i>Ондар М.В.</i>	202
ЧИСЛИТЕЛЬНЫЕ В ТУВИНСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ	
<i>Петров К.В.</i>	206
СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ЧУВАШЕЙ СЕЛА ТЯТЕРБАШ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ	
<i>Рогачев В.И.</i>	211
К ВОПРОСУ ТИПОЛОГИЧЕСКОЙ СВЯЗИ СВАДЬБЫ И ПОХОРОН НА РИТУАЛЬНОМ И ТЕКСТОВОМ УРОВНЯХ	
<i>Рогачев В.И., Налдеева О.И.</i>	217
К ВОПРОСУ О БЫТОВАНИИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ И ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ	
<i>Сайранова Л.А.</i>	223
МЕНҘЕ КӘБИЛӘҘЕ ФОЛЬКЛОРЫНДА «ЗЯТҮЛӘК МЕНӘН ҒЫҠҠЫЛЫУ» ЭПОСЫ (Эпос «Заятуляк и Хыухылу» в фольклоре башкир рода Мин)	

<i>Салихов А.Г.</i>	231
НЕКОТОРЫЕ ВАРИАНТЫ ЭПОСА «ЗАЯТУЛЯК И ХЫУХЫЛУ» ИЗ ФОНДОВ УФИМСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ЦЕНТРА РАН	
<i>Сәләхова З.И.</i>	235
«УРАЛ БАТЫР» ЭПОСЫНДА КУЛЛАНЫЛҒАН АНТОНИМДАР (Роль и место антонимов в эпосе «Урал-батыр»)	
<i>Солтанова Н.И.</i>	239
МИЛЛИ БЕЙЕҮЗӨРЗӘ ХАЛЫК ТАРИХЫ (История башкирского народа в национальных танцах)	
<i>Султангареева Р.А.</i>	243
В.В. ДАЛЬ И А.Г. БЕССОНОВ: ВКЛАД В СОХРАНЕНИЕ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЮ БАШКИРСКОГО ЭПОСА (К 180-ЛЕТИЮ ИЗДАНИЯ ЭПОСА «ЗАЯТУЛЯК И ХЫУХЫЛУ» И 175-ЛЕТИЮ А. Г. БЕССОНОВА, ВПЕРВЫЕ ЗАПИСАВШЕГО ЭПОС «АЛПАМЫША»)	
<i>Тұлыбаева Н.Б.</i>	253
ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ БАШКИРСКОЙ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ В XXI ВЕКЕ	
<i>Тухватуллин И.К.</i>	257
«УРАЛ БАТЫР» БАШКОРТ ХАЛЫК ЭПОСЫНДА ИДАРА ИТЕҮ ФОРМАЛАРЫ ҺӘМ ДӘҮЛӘТТӘРЗЕҢ ТӨЗӨЛӨШ ТӨРЗӨРЕ (Формы правления и типы государственного устройства в башкирском народном эпосе «Урал-батыр»)	
<i>Утарбаева З.Р.</i>	262
ЕДИНЫЙ РЕЕСТР ОБЪЕКТОВ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН: РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ В СОХРАНЕНИИ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА	
<i>Хисамова Ю.Ю.</i>	268
ФӘНЗИЛ САНҖЯРОВ ШИҒРИӘТЕ ҮЗЕНСӘЛЕКТӘРЕ (Особенности поэзии Фанзиля Санъярова)	
<i>Хуббитдинова Н.А.</i>	270
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА МЕЛОДИЗАЦИИ В БАШКИРСКОЙ ПОЭЗИИ XIX В.	
<i>Хусаинова Л.М., Давлеткулова Г.Ш., Шагапова Г.Р.</i>	274
УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ ДЛЯ ДОШКОЛЬНЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ «СЕРЛЕ ӨНДӘР ДОНҖАҢЫНДА»	
<i>Хусайнова Г.Р.</i>	276
РУКОПИСЬ XVII ВЕКА «ДАСТАНЕ ДЖАЙЭ»: ОБЩИЙ ОБЗОР И АНАЛИЗ БАЗОВЫХ КОМПОНЕНТОВ ЖАНРА	
<i>Умбаров С.Н.</i>	281
ФОЛЬКЛОРИСТИКА В ТАДЖИКИСТАНЕ В XXI ВЕКЕ	

<i>Цаллагова З.Б., Екеева Э.В.</i> ИДЕИ И ОПЫТ НАРОДНОЙ ПЕДАГОГИКИ В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ АКАДЕМИКА РАО Г.Н. ВОЛКОВА	284
<i>Шакурова Ш.Р.</i> О ПОЛИЛИНГВАЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН	291
<i>Шарафитдинова Л.И.</i> КРУГОВОЕ ДВИЖЕНИЕ В КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДАХ БАШКИР КАК СПОСОБ АКТИВАЦИИ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ	293
<i>Әлибаев З.А.</i> БАШКОРТ ФОЛЬКЛОРЫН ҮСТЕРЕҮЗӨ Ф.А. НӨЗЕРШИНАНЫҢ РОЛЕ (Вклад Ф.А. Надршиной в развитие башкирского фольклора)	299
<i>Резолюция</i>	302

**ФОЛЬКЛОР И ФОЛЬКЛОРИСТИКА XXI В.:  
АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И  
ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПРАКТИК**

Р.А. Султангареева (отв. ред.),  
Редакционная коллегия:  
Г.Х. Бухарова, Н.А. Хуббитдинова, Ш.Р. Шакурова,  
З.С. Аманбаева.

Подписано в печать 06.12.2023  
Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. – 13,2. Уч.-изд.л. – 13,0.  
Электронное издание. Заказ № 42