

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

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

Материалы
IV Международной научно-практической конференции, посвященной
70-летию доктора филологических наук
Р.А. Султангареевой

Уфа, 2025

УДК 398
ББК 82
Ф 75

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

Под общ.ред. Р.А. Султангареевой

Ответственный редактор: Ш.Р. Шакурова

Составители: З.С. Аманбаева, Ш.Р. Шакурова, Л.И. Шарафитдинова.

Рецензенты: д.филол.н. Л.Х. Самситова (АН РБ),
к.ист.н. Г.Р.Шагапова (БГПУ им.М.Акмуллы)

Фольклор и фольклористика XXI в.: актуальные направления и перспективы исследовательских практик. Материалы IV Международной научно-практической конференции, посвященной 70-летию доктора филологических наук Р.А. Султангареевой (28 мая, 2025 г., г. Уфа) / под общ. ред. Р.А. Султангареевой; сост. З.С. Аманбаева, Ш.Р. Шакурова, Л.И. Шарафитдинова. – Уфа: Издательство «Самрау», 2025. – 300 с. – ISBN 978-5-00251-042-9.

В сборнике представлены статьи известных ученых-исследователей в области отечественной и зарубежной фольклористики, литературоведения, лингвистики, этнографии, археографии и др. Сборник рекомендуется для ученых-специалистов, преподавателей и студентов вузов, а также широкого круга читателей, интересующихся вопросами гуманитарной науки, жизнью и деятельностью известного фольклориста Р.А. Султангареевой.

УДК 398
ББК 82

ISBN 978-5-00251-042-9

© Коллектив авторов, 2025



Розалия Асфандияровна Султангареева

ПРИВЕТСТВИЕ РЕКТОРА БГПУ ИМ. М.АКМУЛЛЫ С.Т. САГИТОВА



Многоуважаемые коллеги, гости, участники IV Международной научно-практической конференции «Фольклор и фольклористика XXI в.: актуальные направления и перспективы исследовательских практик»! Выражаю вам признательность и благодарность за участие на Конференции!

Конференция посвящена 70-летию видного башкирского и российского ученого-фольклориста, доктора филологических наук, кавалера ордена Салавата Юлаева, почетного

профессора Актюбинского университета им.С.Баишева, почетного академика Академии «Манас» Кыргызской Республики, заслуженного работника культуры Башкирской АССР, Заслуженного деятеля науки Республики Башкортостан, лауреата премий им.М.Акмоллы, Г.Альмухаметова, лауреата Международных и Всероссийских конкурсов, народного сэсэна Розалии Асфандияровны Султангареевой.

Р.А. Султангареева – руководитель НИ Центра Башкирского фольклора ФГБОУ ВО «БГПУ им. М. Акмоллы», внесла огромный вклад в науку, культуру, общественную жизнь как талантливый ученый, сэсэн-сказитель, крупный общественный деятель. Более 28 монографий, пособий, 500 научных трудов – это серьезные и ценные исследования обрядового фольклора, народных песен, танцев, игр, сказительства, мифологии, в целом традиционной культуры башкир. Сказительская деятельность Р.А. Султангареевой, начатая в 1987 году и успешно продолжающаяся по сей день – особо значимая историческая заслуга, ценность и феноменальность которой сохранит свою актуальность на долгие годы.

Народное творчество представляет бесценную кладезь знаний и мудрости, традиций, служивших веками своим творцам и поныне представляют собой руководства, живые учебники жизни. Постижение духогенеза, истории народа, ярко отразившихся в фольклоре, раскрытие духовно-нравственных, глубоких философских, мифопоэтических кодов востребовано во все времена. Объективные результаты исследований напрямую связаны с поддерживанием гармонии в жизни общества, эволюции человечества, которое может процветать только на основе идеологии Якшылык-Добродетели. В фольклоре нет двойных стандартов, всегда побеждают справедливость, честь – Намыс, Добро и Правда.

Общество все больше обращается к наследию предков как доказательным знаниям не только в целях исследовательского изучения, но и как к практическим инструментам пользования во благо общества, воспитания поколений на принципах высших человеческих качеств и умения выбрать верный путь служения. В XXI веке особо важно и актуально собиране,

дополнение, комплексное изучение и систематизация мифов, эпоса по новой методологии, пропаганда, вовлечение молодежи в фольклор и возвращение народу посланий предков, высоко-ценностное к ним отношение. Все это представляется как программные задачи для прогрессивной линии жизнедеятельности обществ.

Башкортостан, Урал являются особой территорией сложения духовных сокровищ общечеловеческого значения. На основе разных научных дисциплин учеными доказаны архаичные пласты духогенеза протобашкир, связанные с финно-угорским, индоиранским, древнетюркским компонентами в материальной, духовной культуре. Феномен евразийства нашло четкое отражение в фольклоре, языке башкир, определив уникальность, величие национального творчества. Собранный на священной уральской земле огромный фонд составил корпус многотомника «Башкорт халык ижады» на двух языках.

Современная гуманистика должна быть междисциплинарна, опираться не только на филологические подходы, а для объективного постижения, расшифровки кодов культуры охватывать антропологию, этнопсихологию, социологию, археологию, биогенетику, этнографию, историю, что предоставит обществу актуальную систему опорных знаний и подвижнический инструмент для пользования во имя процветания и будущности стран.

Фольклор каждого народа является сложным архетипом творений интеллектуалов многих цивилизаций и искусством жизненесущей мысли и благородного слова, что призывает не только передовые методы изучения, но и высокую гражданскую позицию ученого. Фольклорные ценности важны ныне в образовании, культуре, практике празднеств и т.д. Фольклористика – наука, конкретнее чем другие, имеет огромный потенциал воспитания патриотизма, отчизнолюбия, образования духа, механизмы по сохранению ценности родного языка и этико-поведенческие нормы личности.

Преемственность научной мысли и духовно-подвижнической деятельности исследователей, представителей разных народов в XXI веке – это гарант солидарности ученых сообществ и цивилизованного развития общества. На IV Международной фольклористической конференции принимают участие видные ученые Кыргызстана, Алтая, Башкортостана, Татарстана, Якутии, Казахстана, Калмыкии, Хакасии, Мордовии, труды которых широко известны и востребованы.

Выражаю уверенность, что теоретические, методические, практические исследования и решения внесут весомый вклад как в фольклористику, так и в дальнейшее созидательное развитие нашего общества

Желаю всем плодотворной работы, здоровья и новых открытий!



ЧАСТЬ I

УДК: 894.343

*Хуббитдинова Н.А.,
д.ф.н., гл. науч. сотр. БГПУ им. М. Акмуллы, г.Уфа*

РОЗАЛИЯ СУЛТАНГАРЕЕВА – УЧЕНЫЙ, ПРАКТИК И СЭСЭН: ТРИ ИПОСТАСИ ЛИЧНОСТИ

Аннотация. В статье дан обзор биографии и научно-исследовательской, культурно-просветительской деятельности видного башкирского и российского ученого-фольклориста Султангареевой Розалии Асфандияровны. В частности, отмечается о том, что Р.А. Султангареева широко известна общественности Республики Башкортостан, России и стран СНГ в трех ипостасях: как замечательный ученый, практик и одаренный сэсэн-сказитель. В статье раскрываются эти грани ее деятельности, указываются успехи и достижения.

Abstract. The article is devoted to the coverage of the biography and scientific research, cultural and educational activities of the famous Bashkir and Russian folklorist Sultangareeva Rozalia Afandiyarovna. In particular, it is noted that R.A. Sultangareeva is known to the public of the Republic of Bashkortostan, Russia and the CIS countries in three roles: as a scientist, practitioner and sesen-storyteller. The article reveals these aspects of her activities, indicates her successes and achievements.

Ключевые слова: ученый, практик, сэсэн-сказитель, Р.А. Султангареева, наука, исследования, открытия, эпос, обрядовый фольклор, фольклор.

Keywords: scientist, practitioner, sesen-storyteller, R.A. Sultangareeva, science, research, discoveries, epic, ritual folklore, folklore.

Султангареева Розалия Асфандияровна – известный башкирский и российский ученый-фольклорист, видный общественный деятель и народный сэсэн-сказитель, родилась в 1955 г. в дер. Ново-Сепяшево (Кайып) Альшеевского района БАССР. После завершения учебы в Башкирском государственном педагогическом институте (ныне – БГПУ им. М. Акмуллы) окончила заочную аспирантуру БФАН СССР, с 1982 г. работала в Институте истории, языка и литературы нынешнего УФИЦ РАН, где от младшего научного сотрудника выросла до должности главного научного сотрудника. В 1988 году защитила кандидатскую на тему «Башкирская свадебно-обрядовая поэзия: особенности и традиции», в 2003 году – докторскую диссертацию на тему: «Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа».

С 2022 г. – главный научный сотрудник, руководитель Научно-исследовательского центра Башкирского фольклора БГПУ им. М. Акмуллы.

В научном мире есть такая избитая фраза: есть кабинетные ученые теоретики, есть – практики, ученые-полевики. Розалия Асфандияровна долгие годы не разделяет, а органично совмещает в своей жизнедеятельности эти две

ипостаси. Уникальность и отличительный успех ее научной деятельности объясним неразрывностью сильного теоретика и неустанного полевика-исследователя. Все ее монографические труды по большому счету основываются не только на архивных, но и на ее практических изысканиях, материалах, долгие годы по крупицам собранных во время фольклорных, фольклорно-этнографических экспедиций и на непрерывной деятельности по возвращению народу ценных достояний.

Розалия Султангареева – ученый широкого профиля. Кроме обрядового фольклора, в ее исследовательскую орбиту вот уже многие годы вошли изыскания в области игрового, хореографического, эпического, песенного, сказительского, религиозного фольклора, также широко и неотрывно подробно рассматриваются мифология, семантика артефактов, образов. Эпическое наследие, целительские, заговорные практики, семантико-структурные компоненты освещаются в комплексном единстве мифопоэтических, этнографических, лингвистических, исторических и др. данных, т.е. с упором на междисциплинарность. Этот метод, самый актуальный ныне, осваивают немногие ученые. Для расшифровки загадок фольклорных образов, мотивов, сакральных слов она применяет комплексность, т.е. – для понимания сути и функций фольклорных, этнографических, традиционных артефактов и единиц привлекает визуально-антропологические, археологические, мифологические, также социокультурологические, этнопедагогические, этнопсихологические и др. данные. И это – не предел. Потому многие ученые не только Республики Башкортостан, но регионов России, Алтая, Якутии, Хакасии и зарубежья – Кыргызстана, Казахстана, Бурятии, Монголии признаются, что благодаря трудам Р.А.Султангареевой полнее постигли основы семантики функций, мотивов, мифопоэтики фольклора своих народов.

Своим даром сочинительского, исполнительского искусства Р.А.Султангареева впервые возродила забытые было в XX веке национальные сказительские традиции башкир. С 1986 года сказительство в Республике Башкортостан как из пепла возродилось благодаря ее таланту и начинаниям за многие лета прерванного периода. Ее пламенные импровизации, яркие выступления с кубаирами собственного сочинения явились феноменом доказательства о неумирающей традиции сказительства-сэсэнства башкир. Эти глубоко философские, поэтические, вдохновенно, страстно исполняемые кубаиры-импровизации – откровения сэсэн, возникшие в конце XX века, в годы перестроечной эпохи, встрепенули общество, заставили очиститься, посмотреть каждого на себя и пробудить совесть, честь и идею служения народу, родной земле, культуре как жизнесмысловую. Каждый ее выход на сцену был ожидаем народом, встречи с Розалией Султангареевой и исполнения кубаиров превращались в акты воспитания и защиты народа в тревожные и решающие моменты истории. Сегодня многие состязания, конкурсы – айтышы сказителей-сэсэнов в республике проходят благодаря ее методическим консультациям и практической поддержке, мастер-классам и регулярным встречам с молодыми и старшего возраста импровизаторами.

Прорыв в научно-исследовательском мире достигнут Розалией Султангареевой благодаря многомерному, многоуровневому комплексному анализу и установлению архетипов жанров, мифозамыслов, образов народных произведений в неразрывности связей с жизненными реалиями. Ей позиционируется проведение обрядов, праздников, народных собраний строго соблюдая правила их реконструкций и норм пользования в современности. Приоритетное направление науки – обрядовый фольклор благодаря ее новой многоуровневой и глубокой аналитике открыт как гарантийный инструмент для гармонизации общества, воспроизводства духовно-нравственных ценностей и солидаризации народов Республики Башкортостан, России в целом. Методология комплексного, мифосемантического постижения фольклора, традиционной культуры Р.А. Султангареевой признана в российской науке и успешно используется учеными самых разных дисциплин.

Научно-теоретические исследования были обобщены в многочисленных публикациях Розалии Султангареевой. Она – автор более 500 научных трудов, в том числе более 25 монографий, книг по обрядовому, танцевальному, игровому, песенному, религиозному, сказительскому фольклору, мифологии, целительским традициям, также сборников, учебных пособий. Самые крупные монографии среди них: «Башкирский свадебно-обрядовый фольклор» (1994), «Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа» (1998), «Башкирская юрта» (2002), «Жизнь человека в обряде» (2006), «Башкирский народный куреш» (2009), «Башкирская школа сказительства» (2012), «Танцевальный фольклор башкир» (2013), «Йола – система и нормы жизневедения башкир» (2015), «Башкорт халык бейеуе» (2009), «Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции» в 2-х томах (1 том, 2018; 2 том, 2019), «Башкирский народный эпос в XXI веке: бытование и исполнительские традиции», монографическое исследование с фотоиллюстр., с видеофлешкой» (Уфа: Самрау, 2022, 140 с.), «Башкирский народный эпос в XXI веке: бытование и исполнительские традиции» (Уфа: Самрау, 2023 II изд. Доп., на русском и башк. языках, 235 с.).

Р.А.Султангареева – член редколлегии энциклопедии «Фольклор народов Башкортостана» (2020), Скопус и ВОР журнала СВФУ им. Аммосова «Эпосоведение», Международного научного журнала «Эпос» и мн. др.

Розалия Султангареева – составитель, автор предисловий и комментариев томов из серии многотомного академического издания «Башкирское народное творчество» – «Башкорт халык ижады» на башкирском и русском языках (Йола фольклоры. 1т. Уфа, 1995; Обрядовый фольклор. XII т. 2010; Мөнәжәттәр. XV том. Уфа, 2018), сост., авт. вступ.ст. и ответственный редактор научного сборника «Башкирский фольклор: исследования и материалы» (VI вып., 2011), руководитель Проекта и ответственный редактор тома «Фольклор и искусство» из серии «Духовная культура башкирского народа» (Башэнцикл.2018).

Р.А. Султангареева – ученый с передовым взглядом и убеждениями о том, что профессиональным фольклористом можно стать только при систематической, долговременной и целенаправленной собирательской работе,

используя четкую методику и принципы фиксации. Именно по инициативе и большой организаторской инициативе Р.А.Султангареевой после 14-летнего перерыва (1989-2003) в ИИЯЛ УНЦ РАН была возрождена работа экспедиций, совершено более 42 научных командировок и экспедиций (в 35-ти – руководитель), некоторые из них были осуществлены при финансовой поддержке научных грантов РФФИ, РНФ. Она – автор Проектов, предисловий и составитель сборников «Экспедиционные материалы» и собраний «Фольклор гайнинских башкир» (2013), «Духовные сокровища башкир Саратовской и Самарской областей» (2008), «Фольклор учалинских башкир» (2014), «Экспедиция материалдары-2018: Салауат районы («Экспедиционные материалы – 2018: Салаватский район. Исследования и материалы» в двух томах (2022), «Фольклор башкир столицы Республики Башкортостан» (2024). Книга «Башкорт алғыштары, теләктәр» (Башкирские благопожелания» (2024), которые были осуществлены в рамках ее инициатив. Таким образом, в ее материалах и исследованиях реконструирован полный корпус многожанровой башкирской традиционной культуры, фольклора, собранного по живой памяти народа и с соблюдением единства этнографических, языковых, антропологических, мировоззренческих, диалектальных компонентов.

Статьи Розалии Султангареевой часто публикуются в журналах, рекомендованных ВАК, цитируемых на платформах Скопус, ВОР, научных журналах России и зарубежом.

Р.А.Султангареева успешно совмещает научно-исследовательскую деятельность с преподавательской работой. Так, в период преподавания в Уфимском государственном институте искусств им.З.Исмагилова в 2008-2009гг. получила звание доцента, а с 2009-2013 гг. – профессора кафедры этномузыкологии института; с 2004-по 2006 гг. – профессор кафедры социально-культурной работы в Восточном институте экономики, гуманитарных наук, управления и права (ВЭГУ, в 2008 г. переименован на Академию ВЭГУ). Отмечая высокие заслуги в науке, преподавании и пропаганде знаний присвоены звания Почетный профессор Актюбинского университета им. С.Баишева (Казахстан, 2012 г.), Почетный академик Академии «Манас» Кыргызской Республики (2023 г.), а в 2025 году – «Залуженный деятель науки Республики Башкортостан».

Розалия Асфандияровна создала свою научную школу. Под ее руководством подготовлены два кандидата наук. На очереди – подготовка и защита диссертаций ее нынешних аспирантов.

Розалия Султангареева, как многогранная личность, имеет большие достижения и в области культуры. Свои научные знания и опыт она с успехом внедряет в творческую деятельность. Получили высокую признательность ее работы в постановках фольклорных произведений на сценах ведущих театров Республики Башкортостан («Башкорт туйы», «Сәсәндәр», «Колыбель желаний», «Урал-батыр» (реж Р. Хакимов) и вторая постановка – с мировой известности режиссером Борисовым А.С. (2018, БГАТД), «Шаура» (Молодежный театр им М.Карима). «Кара юрга» («Черный иноходец» (Русский

госдрамтеатр, реж.М.Рабинович), спектаклей по собственному сценарию на основе народных песен, игр, обрядов: «Акбузатка атлан, башкортон!» (реж. Р.А. Исмагилов 1995 г.), «Рух асылы» (Стерлитамакский драмтеатр, 2018) и мн. др. Р.А.Султангареева – автор, сценарист телевизионных фильмов «Сабантуй», «Башкирские йола», «Башкирская свадьба», «Календарные обряды» (четыре фильма), вошедших в золотой фонд ТВ РБ.

Вот уже более тринадцати лет Р.А.Султангареева является неизменным руководителем снискавшей звания Народной студии «Школы сәсәнов» БГПУ им. М.Акмуллы, ставшей лауреатом многих Всероссийских, Международных конкурсов.

Р.А. Султангареева активно внедряет научные знания в масштабных практиках: разработаны Положения Республиканских фольклорных конкурсов «Зову вас, сәсәны!», «Ашкадар тандары», «Праздник эпоса Урал-батыр», сама является бессменным председателем жюри конкурсов чтецов эпоса «Урал-батыр», фольклорных ансамблей, Всероссийского конкурса сәсәнов и сказителей (2018, 2020, 2022); тесно сотрудничает с общеобразовательными организациями, проводит семинары по фольклору, мастер-классы, выступал во многих городах Республики Башкортостан и России. Под ее руководством были заключены соглашения о сотрудничестве с гимназиями и лицеями муниципальных районов Альшеевского, Салаватского, Татышлинского, Дюртюлинского, Гафурийского, Бурзянского, Дуванского районов.

Розалия Султангареева – видный общественный деятель. В 2010-2017 гг. – председатель Региональной общественной организации «Общество башкирских женщин» РБ, сегодня – заместитель председателя Общества.

Заслуги Р.А. Султангареевой были высоко оценены в Республике Башкортостан. Она награждена Почетной Грамотой Российской Академии наук (2002); Почетной грамотой УНЦ РАН (2010); Почетной Грамотой Госсобрания РБ (2011), Почетной Грамотой Республики Башкортостан (2016), Почетной грамотой Администрации городского округа г. Уфа (2020). Она – Кавалер ордена Салавата Юлаева (2005), медали Всемирного курултая (конгресса) башкир «Ал да нур сәс халкыңа!», заслуженный работник культуры БАССР (1990). Розалия Асфандияровна – мать двоих детей. Сын Ильшат Муслимов, музыкант-скрипач, народный артист Республики Башкортостан, концертмейстер и Первая скрипка Национального симфонического оркестра РБ, дочь – Гульназира Муслимова, выпускница РГГУ г. Москвы (факультет международных отношений).

За большой вклад в развитие науки, высокий профессионализм, долголетний добросовестный труд во имя как благ Республики Башкортостан, так и России в целом доктор филологических наук Р.А. Султангареева удостоена высокого звания «Заслуженный деятель науки Республики Башкортостан». Искренне поздравляем юбиляра и желаем одаренной личности, многогранному таланту и неустанному труженику науки, культуры, образования, общественности и сәсәнию, которую всегда ждет и любит народ – еще долгого служения Добродетели-Якшылык!

Асыл юбилейығыз котло булһын, озон ғүмерегез бәрәкәт һәм именлектә дауам итһен, хөрмәтле Розалия Әсфәндиәр кызы!

©Хуббитдинова Н.А., 2025

Бакчиев Т.А.,
*д.ф.н., манасчи, доцент Кыргызско-Российского
Славянского университета им. Б.Ельцина
г. Бишкек, Кыргызстан*

ЭПОС ВЫБИРАЕТ УЧЕНОГО И СКАЗИТЕЛЯ

Р.А. Султангареева, как один из видных эпосоведов Российской Федерации и как выдающийся ученый башкирского народа, впервые обращается к башкирским народным сказителям XXI века, к их творческой лаборатории и мастерству. Следует понимать, что во все времена сказители являлись не только творителями эпоса, но и носителями национального духа и поэтому они и являлись духовными лидерами своего народа. В этой связи закономерно, что автор в своей книге затрагивает вопрос о национальной идеологии, ярко получившей отражение в эпосе. Этим самым Р.А. Султангареева даёт достойную оценку народному эпосу, который выработан в национальном сознании башкир и с которым неотрывно жил народ столетиями. Сегодня, когда человечество находится в состоянии глубокой трансформации, наука, которая занимается изучением духовного наследия народов, должна внести свой вклад в формирование здорового, духовно-нравственного общества. И в этом отношении Р.А. Султангареева, как патриот своей страны, как носитель такого духовного явления, как народный эпос, достойно выполняет свою высочайшую миссию, распространяя сакральные идеи башкирского народа, народа, обладающего древней духовной матрицей.

Остановлю внимание на новой монографии ученой, особенно заинтересовавшей меня как эпосоведа. В книге содержатся тексты кубаиров и анализ редкого явления как живое сказывание великого башкирского эпоса «Урал-батыр» в современности, а также других крупных эпических сказаний. Этот факт обнаружения автором великого эпоса «Урал-батыр» и записи в аутентичном живом сказывании весьма значителен и феноменален, т.к. отражает состояние и формы сохранения великой традиции сказительства у башкир. В книге глубоко, всесторонне изучены особенности памяти и передачи эпоса, история его преемственности, также стиль, язык, манеры сказителей А. Усмановой, З. Тугашевой, М. Салимова, Г. Мамлеевой. Примечательно то, что апробирована методология аудиовизуального фольклористического описания процесса сказывания с охватом всего культурного поля – т.е. уклад жизни, родословная сказителя, одежда, состояние здоровья, настроение, а в переносе на бумагу соблюдены и фиксированы все тонкости рассказчика вплоть до вдоха, остановок, передышек, поведения, движений в подаче пересказываемого им текста. В научной аналитике даны расшифровки мифологических кодов, древних смысловых основ и символики мотивов, образов эпических произведений. Исследовательские выводы сделаны на основе найденных новых текстовых аргументов об архетипах небесного коня

Акбузата, Хумай, детей Урал-батыра, а в «Заятуляк и Хыухылу» – подробно исследована сакральность горы Балкантау, мифологемы «юрта в воде», семантические коды сюжета и мн. др. Народные напевы, мелодии, записанные по живому исполнению, представляют особый интерес, т.к. являются собственно-эпическими, переданными из поколения в поколение. Исследование уникально еще и тем, что в него вложена флешка с видеозаписями эпососказывания сказителей. Асма Усманова сказывала эпос «Урал-батыр» почти два часа, напевала мелодии, отображала содержание в телодвижениях, несмотря на свой пожилой возраст. Именно видеофиксация такого культурного факта о бытовании народной традиции и предметное исследование делает книгу особо актуальной, ценной и фундаментальной в науке. По сути, в истории башкирской фольклористики это самое крупное экспедиционное открытие за последние полвека. Потому как не только текст, но и мелодии, и исполнительские манеры, и родословная сказителя зафиксированы на видеоноситель, впервые проведено тщательное аудиовизуальное, фольклористическое и мифопоэтическое исследование. Все это делает этот труд особо значительной вехой в многолетней плодотворной научной деятельности Р.А.Султангареевой, свидетельствует о важном ее вкладе не только в национальную, но и отечественную фольклористику. Ведь для обнаружения таких редкостных явлений народной культуры необходимы большой опыт, интуиция, высокий профессионализм и такой феномен как яркий дар сказителя – самого ученого. Потому как настоящий ученый находит то, что хранит память народа, интуитивно об этом знает и хочет его найти, а народ оказывает высокое доверие именно сказителям и одаренным личностям для передачи сокровенных знаний. Это мне хорошо знакомо как собирателю, исследователю и манасчи. Пусть такие находки ждут исследователей.

В исследовательских концепциях, научно-аналитическом содержании книги «Башкирский народный эпос в XXI веке: бытование и исполнительские традиции» (Уфа, 2023 г.) не только раскрываются идеи общенационального значения, но и предлагаются практики, эффективные пути продвижения эпоса как инструмента воспитания масс в духе отчизнолюбия, гуманизма.

© Бакчиев Т.А., 2025.

УДК 398.22 (470.57)+004.93

Садалова Т.М.

*д.ф.н., ответственный секретарь
Национального Комитета по делам
ЮНЕСКО в Республике Алтай*

**АКТУАЛЬНОСТЬ АУДИОВИЗУАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПОСА В
ЕГО СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ
(ПО КНИГЕ РОЗАЛИИ СУЛТАНГАРЕЕВОЙ)**

В фольклористике в настоящее время наиболее противоречивыми остаются вопросы, связанные с современным устным бытованием исполнения эпических сказаний. В связи с этим значение книги «Башкирский народный эпос в XXI веке: бытование и исполнительские традиции» Р.А. Султангареевой возрастает, так как в нее включены тексты, как раз зафиксированные в последнее десятилетие. Они, во-первых, подтверждают аутентичное бытование сказаний в современный период, можно даже допустить, что в отдельных случаях это были записи от информаторов, когда источниками текстов могли быть книжные варианты. Но, перейдя в устную форму пересказа, они снова становятся сказаниями, передаваемыми в традиционной манере исполнения. Изустная достоверность исполнения текстов автором подтверждается приложением аудио-видеозаписей. Так, в данной книге Р.А.Султангареевой впервые башкирский народный эпос в современном его бытовании представлен в комплексном единстве – история записи, биография сказителя, текст эпоса с аутентичным переносом на бумагу и на двух языках (на языке оригинала и русском), видеоприложение и системное научно-теоретическое исследование с сравнительным анализом с известным, опубликованным ранее эпосом «Урал-батыр». Такому же анализу подвержены все представленные в книге эпические сказания.

Таким образом, применение современной методики фиксации текстов с частью их теоретического анализа способствует комплексному подходу поставленной задачи издания. В связи с этим книга Р.А. Султангареевой «Башкирский народный эпос в XXI веке: бытование и исполнительские традиции» будет востребована не только у башкирских фольклористов, но и у специалистов других регионов, исследующих современное состояние эпического наследия своих народов.

© Садалова Т.М., 2025.

УДК 398

*Кульсарина И.Г.,
к.ф.н., доцент УУНУТ, г. Уфа*

ВКЛАД Р.А. СУЛТАНГАРЕЕВОЙ В СОХРАНЕНИЕ И ИЗУЧЕНИЕ БАШКИРСКИХ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ

Аннотация. В статье рассматривается вклад Р.А. Султангареевой в сохранение и изучение башкирских благопожеланий. Анализируется составленный ею научно-популярный сборник «Башкорт алғыштары. Теләктәр» («Башкирские благопожелания») (Уфа, 2024). Отмечается научная и практическая значимость работы, уникальность приведенных в ней фольклорных текстов. Особое внимание уделено тематическому разнообразию материала и композиционному оформлению сборника.

Abstract. The article discusses the contribution of R.A. Sultangareeva to the preservation and study of Bashkir good wishes. The popular science collection “Bashkort algyshtary. Telakter” (“Bashkir good wishes”) (Ufa, 2024) compiled by her is analyzed. The scientific and practical significance of the work, the uniqueness of the folklore texts presented in it are noted. Particular attention is paid to the thematic diversity of the material and the compositional design of the collection.

Ключевые слова: башкирские благопожелания, Р.А. Султангареева, научно-популярный сборник, фольклорный текст.

Keywords: Bashkir good wishes, R.A. Sultangareeva, popular science collection, folklore text.

Благопожелания как древний жанр фольклора основаны на вере людей в силу и магию слова. Речевые формулы, используемые в функции пожелания, благословения человека по какому-нибудь поводу, занимают особое место в духовной жизни каждого народа, о чем свидетельствует активное применение этих паремиологических единиц в живом общении и в наши дни. По своему генезису традиционные благопожелания связаны с обрядовым комплексом, в некоторых случаях имели и религиозное значение. В современном мире благопожелания уже не воспринимаются как молитвы или обрядово-религиозные формулы, а используются чаще как добрые ситуативные пожелания.

В башкирской филологии жанр благопожелания изучался в разном аспекте. Так, в лингвистике известны работы Г.Х. Бухаровой, З.И. Саяховой и др. [Бухарова, 2008; Саяхова, 2022]. В них отмечается особый стихотворно-мелодический ритм, поэтическая образность и функционально-семантические особенности указанных речевых формул.

Особое внимание уделила этому жанру в своих трудах известный исследователь башкирского фольклора, доктор филологических наук Р.А. Султангареева. В ее монографиях благопожелания неоднократно рассматривались в составе башкирского обрядового комплекса [Султангареева, 2005; 2018]. Она отмечает важную роль благопожеланий в фольклоре брачного союза, выделив определяющую идейную направленность этого жанра – благословение, нравоучение: «Эмоционально-экспрессивный строй и форма благопожеланий граничит с заговорами, заклинаниями, т.к. в их истоках также лежит верование в магию слова. Слово здесь как жертвоприношение, заклинание, кодирование желаемого» [Султангареева, 2005: 125].

В 2024 году увидел свет научно-популярный сборник Р.А. Султангареевой «Башкорт алгыштары. Теләктәр» («Башкирские благопожелания»), в котором собран и систематизирован уникальный материал. В аннотации к изданию отмечается, что работа состоит из архивных и опубликованных материалов, а также фольклорных текстов, собранных автором-составителем за время многолетних полевых экспедиций в районах Республики Башкортостан, а также в Курганской, Оренбургской, Челябинской и др. областях Российской Федерации. Научно-практическая ценность сборника

заключается в том, что он представляет собой одно из первых специализированных изданий башкирских благопожеланий и часть фольклорных текстов увидела свет впервые. Как известно, язык и стиль пожеланий отличается метафоричностью, иносказательностью и лаконичностью. В них отражены гуманистические идеи и мудрость предков, переданные из поколения в поколение. Автор-составитель сохранила самобытность народных текстов, сохранив их фонетическое произношение и диалектные особенности.

Научно-популярный сборник снабжен предисловием, комментариями и списком использованной литературы. В своей вступительной статье «Башкирские благопожелания – школа совести и души народа» («Башкорт алғыштары – милләтнең намыс һәм рух мәктәбе») Р.А. Султангареева размышляет о специфике данного жанра в фольклоре, приводит его терминологическое определение в тюркских и русском языках. Отмечая функциональное его сходство в фольклоре разных народов, она указывает на древность происхождения, семантическую широту и масштабность термина «благопожелание» («алғыш») по сравнению со словом «пожелание» («теләк»). По справедливому мнению исследовательницы, возникновение и функционирование благопожеланий на первый взгляд имеет прагматическую цель, при этом в них содержатся высокие морально-этические ценности [Султангәрәева, 2024: 9]. Они являются результатом словесно-поэтического оформления богатого опыта народа и представляют собой основу башкирского национального кодекса этики.

Представленный в сборнике материал распределен по нескольким группам:

1. Древние благопожелания, встречающиеся в известных эпических сказаниях («Урал-батыр», «Идукай и Мурадым» и др.).

2. Благопожелания, относящиеся к календарно-обрядовым празднествам: словесные формулы, произносимые новой луне, солнцу, радуге, первому дождю и др. Особый интерес у читателей вызовут, на мой взгляд, благопожелания, произносимые во время праздников Науруз, Нардуган, Сямбюля и т.д. Как известно, в последнее время в культурных центрах и образовательных учреждениях особое внимание уделяется воспроизведению элементов традиционных народных праздников. В анализируемом сборнике собран богатый материал, который может стать хорошим подспорьем в составлении театрализованных сценариев народных обрядов и обычаев.

Большой практической ценностью обладает также раздел, состоящий из благопожеланий, произносимых на свадьбе. В него вошли речевые формулы, связанные с благословением молодых. Например, невесту в доме жениха встречали такими словами:

«Акка бат, таштай бат,
Акка бат, таштай бат.
Төплө аяғың менән,
Төплө фекерең менән,

“В белое утони, камнем утони,
В белое утони, камнем утони,
С легкой ноги,
С разумной думою,

Тәүфиғең менән кил!
Көләс битлә бул!
Тәмле телле бул,
Шәфкәтле бул,
Ырыуға кеше бул,
Кешелекле бул,
Кеселекле бул!»

С благочестием войди!
С ликом светлым будь!
Сладкоязычной слыви,
Милосердную будь,
Роду нашему членом стань,
Человечной будь,
Добросердечной будь!”

Приговаривая так, угощают маслом, медом или преподносят муку в посуде, куда невестка должна погрузить руки [Солтангәрәева, 2024: 50]. Метафоры “в белое утони”, “камнем утони” являются производными от ритуальных действий и примечаются к магии белого, значит, светлого и сытного будущего; примечается навечно как камень оставаться в доме мужа. В сборнике приведен фонд обрядовых благопожеланий, связанных с фольклором инициации невесты и жениха.

3. Благопожелания, произносимые вповседневной бытовой и духовной жизнедеятельности человека: напутствия в дорогу, пожелания перед новой работой (они сгруппированы по тематике, видам и назначению), перед началом и после завершения трапезы (табын теләктәре) и др.

Безусловно, в собранном фонде благопожеланий особое место занимают словесные формулы, связанные с трудовой и хозяйственной деятельностью башкир, что повышает практическую ценность сборника (добрые пожелания строящему дом, новоселам; слова, произносимые при выгоне скота на пастбище, при сбивании масла, во время посева и др.). Например, надевшему новую одежду, говорили:

«Кейемен тиз тузһын,
Ғүмерең озон булһын!
Бешеге булһын,
Бешеге булһын!
Күлмәгең – сүплеккә,
Үзең – күплеккә!»

Одежда пусть изнашивается,
А жизнь будет долгой!
Пусть одежда добротной будет,
Пусть одежда добротной будет!
Платье – в мусорную,
А тебе самой – жизни долгой!
[Солтангәрәева, 2024: 69].

В коротких изречениях, лаконичных фразах уместятся пространные мысли о том, чтобы одежда изнашивалась в здоровье, а хозяину примечается долголетие.

Стилеобразующими средствами благопожеланий традиционно являются формулы “Будь!”, “Пусть будет!”, а также использование повторов, приемов иносказательности и метафоризации.

Благопожелания являются важным источником для изучения ментальных ценностей народа и его национального этикета. Материал научно-популярного сборника может быть использован как в культурно-образовательной сфере, так и в повседневной жизни каждого человека. Автор Р.А.Султангареева точно и лаконично называет алгыш-благопожелания как «поэтический кодекс башкирской народной чести и национального этикета».

В сохранении жанра башкирских благопожеланий огромна роль самой Розалии Султангареевой как поэта-сказителя. Она не только пополняет арсенал благопожеланий за счет создания новых сочиненных самой же текстов, отражающих реалии нынешнего времени, но и внедряет их в практику во время фольклорных праздников, массовых мероприятий. Так, Р.А.Султангареева произносит на всех значимых мероприятиях алгыш и проводит флешмобы по благопожеланиям. Они везде ожидаемы уже и воспринимаются с большим воодушевлением участников. Ее называют уже в народе алгышсы. телэксе, как было ранее принято в народе. Эти обряды коллективного благопожелания эффективно действуют на обновление эмоций, увеличение радостных ощущений и волевых качеств, дают прилив новой жизненной энергии. Образцы народной мудрости, переданные поэтическим языком, благотворно влияют на человека, вызывая положительные эмоции как у адресанта, так и у адресата. Ведь главная цель благопожеланий – сделать добро другому человеку: пожелать ему здоровья, удачи в делах и счастья, увеличения его волевых, духовно-эмоциональных сил.

Книга Р.А.Султангареевой «Башкорт алгыштары, теләктәр» – первое в национальной науке собрание, в котором системно представлены ценные тексты пожеланий, произносимых по самым разным событиям жизни и ситуациям. Благопожелания важны и нужны каждому человеку как для произношения, так и для приятия, потому что остро актуальные в повседневной жизни человека слова, навеянные пронзительной добротой и теплом, найдут применение для широкого круга читателей. Книга имеет важное значение как для научных исследований, так и для пользования широким массам населения, увеличения позитивного настроения, эмоционального обновления людей в сегодняшней жизни.

Литература

1. Башкорт халык ыжады. Йола фольклоры. I том / Төз., баш һүз, аңлатмалар авторлары Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 1995. – 560 б.
2. Бухарова Г.Х. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: когнитивно-дискурсивный и концептуальный анализ: монография. – Уфа: Вагант, 2008. – 352 с.
3. Саяхова З.И. Традиционные башкирские благопожелания (алгыш) // Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири: материалы V Международной научной конференции, посвященной 160-летию со дня рождения выдающегося востоковеда, тюрколога Н.Ф.Катанова. – Абакан: Хакасское книжное издательство им. В.М.Торосова, 2022. – С. 127-129.
4. Солтангәрәева Р.Ә. Башкорт алгыштары, теләктәр. – Өфө: М.Акмулла ис. Башкорт дәүләт педагогия университеты, 2024. – 96 б.
5. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. – Уфа: Гилем, 2005. – 344 с.
6. Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Т.1: Миф. Обряд. Танец. Сказительство. Шаманский, религиозный, музыкальный фольклор. Современные традиции. – Уфа: Башкирская энциклопедия, 2018. – 520 с.

© Кульсарина И.Г., 2025

*Кунафин F.C.,
ф.ф.д., ОФ һәм ТУ профессоры, Офө к.
(д.ф.н., профессор УУНУТ, г. Уфа)*

РОЛЬ УЧЕНОЙ Р.А. СУЛТАНГАРЕЕВОЙ В ИЗУЧЕНИИ БАШКИРСКОГО ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА

ҒАЛИМӘ Р.Ә. СОЛТАНҒӘРӘЕВАНЫҢ БАШКОРТ ЙОЛА ФОЛЬКЛОРЫН ӨЙРӘНЕҮЗӘГЕ РОЛЕ

Аннотация. Обрядовый фольклор как сложная синкретическая форма начала формироваться в дородовой период жизни человеческого общества. У каждого этноса он кроме типологических черт имеет особенности в своем историческом развитии и видоизменении. В этой статье основное внимание уделяется освещению роли доктора филологических наук Р.А. Султангареевой в изучении обрядового фольклора древнего башкирского народа. Она впервые в истории башкирской фольклористики начала твердо придерживаться метода системного, комплексного исследования этого сложного синкретичного вида народного творчества, являющегося многовековым сводом социально-экономической, бытовой и духовно-культурной жизни народа.

Ключевые слова: башкирский обрядовый фольклор, метод системного исследования, вклад Р.А. Султангареевой в изучение обряда – синкретичного вида народного творчества.

Йола фольклорыкешелек йәмғиәтенең ырыусылык корошоно тиклем үк формалаша башлаған синкретик тәбиғәтле катмарлы ижад төрө. Һәр этностың тарихи үсеше барышында ул үзгәргәндә ниндәйҙер дәйәм, типологик һыпаттарҙы һаҡлау менән бер рәттән бик тә үзгәргәндә һыпат-сифаттарға, үсеш-үзгәртеүгә эйә була барған. Башкорт фольклористикаһы тарихында боронғо дәүерҙәрҙә үк формалашкан халҡыбыҙҙың бына ошо йолалары менән кызыкһыныу осраҡтары урта быуаттарҙан калған сығанаҡтарҙан уҡ күргә ташлана. Мәҫәлән, ғәрәп сәйәхәтсе зыялылары Ибн Фазлан (X б.) менән Әбү-Хәмит әл-Ғарнати (XIII б.) сәйәхәтнамәләрендә башкорттарҙың төрлө илаһи заттарға, тәбиғәт күренештәренә, алпамышларға инаныуы кеүек мәжүсизмгә хас йолалары телгә алына [4; 8]. Башкорт йолаларын сағылдырған мәғлүмәттәр урта быуаттарҙа иғтибарҙарын башкорт иленә йүнәлткән Юлиан, Карпини, Рубрук, Масса, Витсен кеүек көнбайыш миссионерҙары һәм ғалимдары, рус тикшеренеүселәре В. Татищев, П. Рычков, И. Георги, И. Лепехин язмаларында ла осрай. XIX – XX быуат баштарында инде Рәсәйҙә капиталистик мөнәсәбәттәрҙең үсә барыуына бәйле рәүештә Башкортостан менән кызыкһыныу бермә-бер көсәйә барған шарттарҙа рус ғалим-әҙиптәренең төп халықтың йолаларына иғтибар итеүе әүҙемләшә төшә (П. Кудряшев, В. Даль, П. Размахнин, В. Черемшанский, Л. Берхольц, Р. Игнатьев, С. Рыбаков, Д.

Зеленин, И. Салтыков, С. Руденко һ. б.) [1, с. 39–48; 2, 7–8-се бб.; 11, с. 3–14]. Башкорттардың үзгәре араһынан сығкан укымышлылардың да тыуған халкының йолаларына иғтибар итеүе, күпмелер кимәлдә йыйыу эштәре XIX быуаттың һуңғы сиреге – XX быуат баштарында ярайһы күзәтелә (П. Назаров, Б. Юлыев, М. Өмөтбаев, Ғ. Вилданов, Н. Таһиров, Х. Ғәбитов, Ғәббәс Дәүләтшин, З. Вәлиди-Туған, Ф. Сөләймәнов (А. Инан) һ.б. Был изге эште артабан XX быуаттың 30 – 80-се йылдары һузымында күп кенә фольклорсыларыбыз, әзәбиәтселәребез, тарихсы-этнографтарыбыз дауам итә (Ғ. Амантай, Ә. Харисов, К. Мәргән, М. Сәғитов, С. Галин, Н. Шоңқаров, Ф. Нәзершина, Әхмәт һәм Риф Сөләймәновтар, Г. Хөсәйенова, Б. Байымов, Р. Кузеев, Н. Бикбулатов, Л. Нагаева һ.б.) [11, с. 3–14; 16, с. 3–13].

Башкорт йола фольклорын системалаштырып *ғилми йәһәттән* өйрәнәү эше уны йыйыуға карағанда һуңғарак башланһа ла, үткән быуат һузымында был йүнәлештә байтак кына эштәр башкарылған. Был яктан М. Буранғоловтың туй йолаларының тасуирламаһы, Ә. Харисовтың сеңләүзәрзең поэтикаһы, Л. Лебединскийдың улардың музыкаль тәбиғәте, Кирәй Мәргән менән С. Галиндың башкорт йолаларының иң мөһим күренештәре, улардың этнографик һәм поэтик тәбиғәте хақындағы хезмәттәре вә күзәтеүзәре иғтибарға лайык [2, 8–10-сы бб.].

Өммә, нисек кенә булмаһын, беззә XX быуаттың 80-се йылдарына тиклем башкорт йолаларын бик катмарлы, күп функциялы ижади күренеш буларак ғилми планда *максатка ынтылышлы, системалы өйрәнәү* етешмәне әле. Ошо вакытта мәсьәләнең мөһимлеген тәрәндән аңлап, ең һызғаньп эзләнеүзәргә тотаноусы кеше Розалия Әсфәндиәр кызы Солтанғәрәева булды. 4–5 йыл буйына эзләнеүзәре, материал туплауы, уларҙы системаға һалып, классификациялар яһап ғилми баһалама биреүе һөзөмтәһе буларак 1988 йылда уның башкорт туй йолаларының тарихи, мифологик нигеҙҙәрен, поэтик репертуарын тулайым күзаллаған кандидатлык диссертацияһы һасил булды һәм дәррәү хуплау астында Алма-Ата калаһында якланды. “Башкорт туй-йола поэзияһы” тигән был диссертация эшен ғалимә артабан да камиллаштыра, яңы материалдар һәм фекер-күзәтеүзәр менән байыта барып, 1994 йылда “Башкирский свадебно-обрядовый фольклор” тигән монография рәүешендә баһтырып сығарҙы [11].

Максатка ынтылышлы, ныкышмал тәбиғәтле ғалимә был хезмәте менән генә хушһынып калмай, халык ижадының зур бер төркөмөн тәшкил иткән бик тә *үзенсәлекле, мифологик тәрән тамырлы, синкретик* тәбиғәтле йола фольклорын эзмә-эзлекле өйрәнәүзе дауам итә. Хәтерем яңылышмаһа, 2002 йылда инде ул “Башкорт халкының ғаилә-көнкүреш йолаһы фольклоры” тигән темаға язылған докторлык эшен Башкор дәүләт университетында тикшереүгә куя. Бына ошонда йола фольклорының мин әле генә телгә алған *синкретик* тәбиғәтле, төрлө *этнографик, мифологик элементтардың катнашлығында һасил булған* халык ижады төрө булыуын аңлап бөтмәүзең бер ғибрәтле күренеше хақында әйтеп китеүзе урынлы, тип таптым. Диссертация хақында фекер алышыу барышында тәжрибәле генә әзәбиәт белгесе, кафедра мөдире

эштең фольклористика буйынса куйылыуының урынлы булыуына шиген басым яһай-яһай белдереп, уны яклауға этнография буйынса ғына сығарырға булалыр, тип әйтеп һала. Уның фекерен йөпләүселәр, көйөн көйләүселәр зә табыла. Ләкин әллә күпме фольклор экспедицияларында катнашкан йә үзе үк уларзы етәкләгән, йола һәм йоланан тыш фольклорзың уртақ вә айырмалы яктарын анык күзаллаған, уларзың өлгөләрен туплауза һәм фәнни-теоретик планда өйрәнеүзәнен тәжрибә туплаған, башкорт фольклористикаһы тарихында 1995 йылда беренсе тапкыр күренекле фольклорсы Ә.М. Сөләймәнов менән берлектә йола фольклорының өлгөләрен бығасанан айырмалы булған төркөмдәргә классификациялап – (а) *хәрәфәттәр, боронго ызан йолалар*; б) *тәбиғәт-ызан йолалары, халык байрамдары*; в) *гаилә-көнкүреш йолалары* – айырым зур том итеп донъяға сығарған [2], шул ук йылда шул ук фольклорсы ғалим менән берлектә халкыбыззың йыйындары һүрәтләмәрен [5], ике йылдан һуң, йәғни 1997 йылда, йола уйындарын айырым йыйынтыктар итеп бастырған [3] ғалимә базап калманы, бер йыл тигәндә докторлык эшен Мәскәүзә М.А. Шолохов исемендәге дәүләт педагогия университетындағы диссертация советында тап *фольклористика* йүнәлешендә уңышлы якланы ла кайтты. Эште баһаларға билдәләнгән төп ғилми учреждениеһы ла ниндәй бит әле: М. Шолохов ис. Мәскәү Дәүләт Гуманитар Университеты (2015 йылдан МПДУ). Ә яклау вакытында диссертация эшен юғары баһалап, йола фольклорын өйрәнеүсә профессор, РФА академигы, Университет ректоры, исеме донъяға билдәле Ю.Г. Круглов авторефератына иһә былай тип язып куйған: “Нам, российским фольклористам, надо у Р.А. Султангареевой учиться расшифровывать загадки обрядового фольклора. Комплексное изучение с охватом этнографии только дает объективные выводы в исследовании фольклора в целом”. Хәйер, быға аптырайһы ла түгел, сөнки уның докторлык диссертацияһының бөтә асылын билдәләгән күләмле монографияһы 1998 йылда ук донъя күргәйне [16] һәм ғилми йәмәғәтселектә лә, халык ижады менән кызыкһыныусыларза ла киң хуплау тапкайны. Тикмәгә генә уның үрзә телгә алынған монографиялары, Ә.М. Сөләймәнов менән берлектә бастырып сығарған йола фольклоры өлгөләре тупланмалары Башкортостандың Мәзәниәт министрлығы тарафынан традицион мәзәниәтте ғилми-теоретик планда күзалларға булышлык итеү, мәзәни-ағартыу эштәрен практик тормошка ашырыуосөн ярзамсы кулланма әсбаптар сифатында иң төп итеп тәкдим ителмәгән бит.

Ғөмүмән, Розалия Әсфәндиәр кызы – халкыбыззың әлмисактан формалаша башлаған, үзендә мифология һәм сәнғәтте, художестволы-эстетик категорияларзы, тормоштоң прагматик, ғәмәли-практик сара-күренештәрен, ташка язылмаған кағизәләрен берләштергән йола фольклорын өйрәнеү эшенең торғаны бер *фанатик бөтмөрбикәһе* ул. Асылда, ул уны, фольклорзы тегеләй-былай һибелеп ятқан айырым өлгөләр итеп кенә түгел, ә *төзөк бер системаға, тәртипкә килтерелгән ғилми-методологик нигез таштарын һалыусыһы* булды. Тап уның хезмәттәрендә фольклористикабыз тарихында бығаса кайһы бер функциональ яктары һәм идея үзенсәлектәре бер аз каралып кына килгән йола

фольклорының жанр-формалары беренсе тапкыр тарихилык принцибы позицияһынан уларҙың генезистарын, үсеш-үзгәрештәрөн, мифологик тамырҙарын, эпизодтарҙың үз-ара логик бәйләнештәрөн, һәр элементтың мәғәнәһен асып өйрәнелә. Унда иһә халықтың ижтимағи-тарихи, философик, боронғо мифологик караштары, социаль-иктисади һәм рухи-мәҙәни тормошо үзенсәлектәре айырылғыһыз бер логик бәйләнештә карау ерлегендә бер бөтөн этнографик, тәрбиәүи, ижтимағи күренеш рәүешендә тулайым, йәғни, комплекслы өйрәнелә. Йола жанр итеп кенә түгел, ә милләттә тотта торған мәшһүр мәктәп, рухи, ғәмәли корал рәүеше икәне асыклана. Быны уның үрҙә телгә алынған күләмле хеҙмәттәре менән бер катарҙан рус телендә донъя күргән “Кеше тормошо йолала” [14], “Башкорт халыҡ көрәше” [9], “Башкорт халыҡ бейеүе” [10], “Башкорт халқының бейеү фольклоры” [17], “Йола – башкорттарҙың тормош алып барыуының системаһы һәм нормалары” [15] һәм башка монографиялары асыҡ дәлилләп тора. Ә инде ғалимәнең “Бөтә донъя фольклориадаһы – 2020”гә арнап 2018 һәм 2019 йылдарҙа уҡ сығарған ике томдағы “Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции” [12, Т.1; 13, Т.2] тигән хеҙмәтте ошо йүнәлештәге, ғөмүмән, башкорт фольклористикаһы өлкәһендәге фундаменталь хеҙмәтте, тәрән эзләнеүҙәренән бик сағыу бер балкышы булды. Ундағы зур-зур бүлектәрҙең ошондай атамалары ғына ла быға асыҡ ишара яһап тора: “Башкорт йола фольклоры: функциялары, семиотикаһы һәм мифопоэтикаһы”, “Палеохореографияның актуаль мәсьәләләре һәм хәл итеү перспективалары”, “Дини фольклор: сығанаҡтары, үзенсәлектәре һәм үзгәрештәре”, “Музыкаль фольклор: рухи-әхлаки традициялары”, “Башкорт эпосы. Сәсэнлек һәм башкарыу традициялары”, “Хәҙерге трансформацияла йола фольклоры” һ.б. Ғалимәнең был ике томлығына карата шәхсән минең фекер-карашым шундай: ул уның үзенең ғилми эзләнеүҙәренән тәрәнлеген, офоктарының киңлеген генә түгел, бәлки бөгөнгө башкорт фольклористикаһының фәнни-теоретик һәм ғәмәли-практик кимәлен дә сағыу күрһәтеп торған фундаменталь хеҙмәт булып тора.

Ошонда үрҙә әйтелгәндәргә күпмелер кимәлдә туранан-тура бәйле булған бер күренеш хақында ла әйтеп үтеү урынлы булып. Эш башы шунда: безҙә Розалия Әсфәндиәр кызының ошондай эзмә-эзлекле, тәрән һәм киң коласлы ғилми эзләнеүҙәренә кәҙәр йола фольклорын өйрәнеүҙе мәктәп программаһына индереү хақында уй, асылда, бөтөнләй булманы. Бары 2016 йылда ғына һүз сәңгәтебезҙең 1917 йылға тиклемге үсеш-үзгәреш тарихын яҡтырткан 9-сы класс өсөн минең М.Х. Изелбаев менән берлектә яҙылған дәреслеккә “Йола фольклоры” бүлексәһе индереп ебәрелде [7, 20–22-се бб.]. Уғаса донъя күргән 9-сы (элекке 8-се) класс дәреслектәренән берендә лә халыҡ ижадының был үзенсәлектә төрө хақында ләм-мим һүз булманы. Хатта фольклор буйынса вуз программаһы, дәреслеге һәм укуы әсбаптарында ул ярым-ярты, урыҡ-һурыҡ сағылыш тапты. Мәсәлән, күренекле фольклорсы, яҙыусы Кирәй Мәргәннен 1981 йылда вуздар өсөн бастырып сығарған “Башкорт халыҡ ижады” дәреслегендә (был хеҙмәт, асылда, бөгөн дә вуздарҙа төп сығанаҡ булып йөрөй) ул “Йола поэзияһы” исеме менән генә бирелә, төп

иғтибар уның аткарылыу мәлен, мөхитен, ниәт-максатын асыклауға ғына йүнәлтелә [6, 32–56-сы бб.].

Бында мин юлайкан Розалия Әсфәндиәр кызының башкорт һүз сәнғәте, художестволы-эстетик, әхлаки-этик фекере тарихында 1917 йылға тиклемге дәүерзә гөрләп торған сәсэнлек институтының совет осоронда акрынлап бысқый, һүнә барған осконон 1986-1987 йылда ук яңынан дөрләтеп ебәреүгә ифрат зур өлөш индереуен дә билдәләп китмәй булдыра алмайым. Был инде ғалимәнәң был физакәрлегенә үзе бер айырым һөйләшеүзе, уртаға һалып фекер алышыузы талап иткән тулы канлы ижади һәм фәнни-ғәмәли эшмәкәрлеге өлкәһе. Ошо эшмәкәрлеге менән ул хаклы рәүештә Башкортостандың халык сәсэнә исеменә лайык булды (2019), әллә күпме кешене импровизаторлык донъяһына әйзәнә, үзенәң сәсэнлек мәктәбен тыузырзы, Шуға дәлил рәүешендә, ситкә китмәйерәк кенә, үземә үк бәйлә булған бер фактты килтереп үтәйем әле. Минәң 75 йәшлек юбилейым уңайынан Ғафури районы сәсәндәр мәктәбе етәксеһе Фәүзиә Котлогилдина шиғри бәйге ойштора. Шуныһы ғәжәп вә кыуаныслы: шарт буйынса биш көн әсендә ойшторолған котлау әйтешә шул кысқа ғына вакыт араһында ләтәбәк-ара бәйгегегә әйләнәп китә, Силәбе, Ырымбур өлкәләренән, Өфө, Салауат, Стәрлетамак, Белорет калаларынан, Әбйәлил, Бөрйән, Учалы, Баймак, Ғафури райондарынан сыккан сәсэн-сәсәниәләр миңә арналған 25 кобайыр койоп ук ташлай [18]. Был инде ана шул Розалия Солтанғәрәеваның сәсәндәр мәктәбе йоғонтоһоноң, традициялары дауам иттерелешә һәм үстөрелешенәң, бәләкәй генә булһа ла, бер сағыу күрһәткесә.

Розалия Әсфәндиәр кызы Солтанғәрәеваның башкорт йола фольклорын өйрәнәүзәге роле хакындағы кыскаса әйтелгән фекер-күзәтеүзәрәмдә ошондайырак тезмәүер, йәғни шиғри юлдар менән тамамлап куйыу урынлы булыр, тим:

*Әй, кәрзәшем, һин шуны бел:
Кешене кеше аяһа,
Рухландырһа, һанлаһа,
– Афарин! – туп, хөрмәт кылһа,
Бына шул булыр инсанлык!*

*Әй, кәрзәшем, һин шуны бел:
Йолаға таянһа кеше,
Алға барыр илдең эше.
Йолалы ил – әзәпле ил,
Шунда уның рухи көсө!.*

Әзәбиәт

1. Башкиры / Отв. редакторы Кузеев Р. Г., Данилко Е. С. – М.: Наука, 2016. – 662 с.
2. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры / Төзөүселәре Сөләймәнов Ә., Солтанғәрәева Р. – Өфө: Китап, 1995. – 560 бит.
3. Башкорт халык йола уйындары / Төзөүселәре Сөләймәнов Ә., Солтанғәрәева Р. Баш һүз авторы Солтанғәрәева Р. – Өфө: РФА ӨФҮ, 1997. – 118 бит.

4. Иванов В.А. Путь Ахмеда ибн-Фадлана. – Уфа: Китап, 2010. – 64 с.
5. Йыйындар. Башкорт халкының йола байрамдары, йыйындары һүрәтләмәре / Төзөүселәре Сөләймәнов Ә., Солтангареева Р. Баш һүз авторы Сөләймәнов Ә. – Өфө: РФА ӨФҮ, 1995. – 96 бит.
6. Кирзев Ә.Н. Башкорт халык ижады. Вуздарзың филология факультеттары өсөн дәреслек. – Өфө: БДУ, 1981. – 232 бит.
7. Кунафин Ғ.С., Изелбаев М.Х. Башкорт әзәбиәте. 9-сы класс өсөн дәреслек. – 2016. – 296 бит.
8. Путешествие Абу Хамида аль-Гарнати в Восточную и Центральную Европу / Перевод с арабского, вступительная статья Большакова О. Г. – М.: Наука, 1971. – 134 с.
9. Султангареева Р.А. Башкирский народный куреш. – Уфа: Китап, 2009. – 142 с.
10. Султангареева Р.А. Башкирский народный танец. – Уфа: Белая река, 2009. – 110 с.
11. Султангареева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Уфа: УНЦ РАН, 1994. – 191 с.
12. Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Миф. Эпос. Танец, Сказительство. Шаманский, религиозный, игровой фольклор и современные традиции Т.1. – Уфа: Башк. энцикл., 2018. – 520 с.
13. Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Календарный фольклор: миф и ритуал Т.2. – Уфа: Башк. энцикл., 2019. – 296 с.
14. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде – Уфа: Гилем, 2006. – 343 с.
15. Султангареева Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир. – Уфа: Китап, 2015. – 216 с.
16. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. – Уфа: Гилем, 1998. – 241 с.
17. Султангареева Р. А. Танцевальный фольклор башкир. – Уфа: Гилем, 2013. – 127 с.
18. Сәсэн, шағирзәр тауышы. Кунафин кунактары. – Өфө: БДУ РНУ, 2021. – 64 бит.

© Кунафин Ғ.С., 2025

УДК: 894.343

Назаров Н.А.,
д.ф.н., профессор Чирчикского государственного
педагогического университета
г. Чирчик, Узбекистан

УЧЕНАЯ, КОТОРАЯ СТАЛА НЕОТЪЕМЛЕМОЙ ЧАСТЬЮ СЕРДЕЦ ЛЮДЕЙ, ИЗУЧАЯ НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Аннотация. Статья посвящена широко известной башкирской и российской ученой, фольклористке Султангареевой Розалии Асфандияровне.

Ключевые слова: Сказительская традиция, сәсэн-сказитель, Р.А. Султангареева, фольклор, башкиры, эпические школы, эпосы, обрядовый фольклор, народы Евразии.

Обычно, когда речь идет о человеческих качествах ученого, первое, что приходит на ум, – это знания о деле всей его жизни, о его исследованиях и творчестве. Отсюда и отношения, которые возникают в результате знакомства с

этой работой. Когда мы говорим о докторе филологических наук Розалии Асфандияровне Султангареевой, мы представляем себе филолога, впитавшего в себя народную мудрость всем своим существом. В то же время ее ораторское мастерство и уникальный голос в сочетании с концептуальными теориями, размышлениями на ряде международных симпозиумов и конференций (я был в них участником) свидетельствуют овысоком научном, педагогическом и организаторском потенциале почетного профессора Розалии Султангареевой. Все это говорит о таланте, многогранности жизненного пути ученого, также свидетельствует и её многолетней деятельности по обеспечению связи теории науки с многолетними полевыми исследованиями.

По сути, гуманизм – это способность пропагандировать свою национальную культуру среди других народов и наций, также показывать ее положительные и феноменальные стороны. На совместных участиях доктора филологических Розалии Султангареевой в международных филологических и тюркологических конференциях мне еще раз посчастливилось увидеть доказательства широты и глубины ее знаний и мышления, а также умения использовать тонкие возможности фольклора там, где это необходимо. А эти аспекты являются свидетельствами об умении излагать глубокие мысли красивым, грамотным языком, т.е. о научно-ораторских способностях и высоком потенциале ученого. Гуманистическая деятельность проявляется не только на лекциях и выступлениях, она проявляется в практической деятельности личности, также обогащает мышление других людей позитивным отношением к окружающим.

Выступления Розалии Султангареевой на трибунах международных конференций как исследователя и пропагандистки башкирской мудрости вызывают у нас, ее коллег, а также у представителей молодого поколения, чувство радости и гордости, мы открываем для себя качества и значения фольклорных образов, о которых не знали.

Особенно книги ученого «Свадебно-обрядовый фольклор» (1994) и «Жизнь человека в обряде» (2006) содержат ценную информацию о свадьбах, обычаях и традициях башкирского народа. Труды Р.А. Султангареевой обогащают наши знания, расширяют в сознании народов Евразии целостные представления о мировоззрении, о традициях башкирского народа. Её работы последних по времени лет дополнили, развили предыдущие концепции и определили особую ценность исследований ученого. Они свидетельствуют еще большее усовершенствование её научных взглядов, концепций и потому обогатили мировоззрение, знания читателей по постижению не только фольклора, но и мифологии, философии, этнолингвистики. Её труды «Башкирский фольклор: семантика, функции, традиции» (изданы в двух томах в 2018-2019 гг.) отличаются насыщенностью научных выводов и богатством содержания, новизной и смелостью взглядов, являясь логическим продолжением предыдущих исследований ученого. Вышеперечисленные работы не только отражают обычаи, традиции и обряды, свойственные только башкирскому народу, но и способствуют формированию у исследователей

знаний и умений по теоретическим и логическим аспектам анализа фольклорного материала своих народов, дают ценные методологии по сбору и систематизации фольклорных материалов и изданию, возвращению народу и читателям.

В целом, Розалия Асфандияровна своими научными и практическими исследованиями предоставила не только ценную информацию о традиционном образе жизни, обычаях и традициях башкирского народа и не только представителям своего народа, но и народам России и также Евразии. В ее трудах дана не только информация, а представлены глубоко научные теоретические положения, систематика взглядов, мифологических кодов и философии башкир на материале фольклора. Такая обширная и многогранная деятельность заслуживает всяческой похвалы.

Если бы меня спросили: Что главное вы почерпнули из устного творчества этого народа и произведений, ему посвященных? Не задумываясь, я бы ответил: Толерантность и креативность. И здесь я бы также сослался на труды Почетного профессора Розалии Султангареевой и других искренних исследователей, подобных ей. Без сомнения, Розалия Султангареева воплощает в себе самые яркие стороны феномена талантливой личности благодаря широте и глубине мыслей, свойственных мудрому ученому.

Чтобы стать настоящим ученым, недостаточно просто прочитать много книг и придерживаться какой-либо школы. Ученый также должен обладать глубоким мышлением и способностью многогранно изучать, анализировать и передавать плоды этих исследований окружающим. Эти качества Розалии Султангареевой сделали ее известной за пределами Башкортостана и Российской Федерации. Почетный профессор Актюбинского Университета Казахстана и почетный академик академии “Манас” Кыргызской Республики Розалия Асфандияровна как плодотворная ученая, автор десятков монографий, книг и многих сотен научных статей, заслуживает уважения за свои благородные усилия по популяризации мудрейших образцов башкирского народного устного творчества по всей Евразии.

Стоит также признать заслугу в изучении устного народного творчества в Башкирском государственном педагогическом университете им. М. Акмуллы, а так же тот факт, что во главе НИ Центра Башкирского фольклора и фольклористической школы стоит Розалия Султангареева. Так как, было бы правильно подчеркнуть, что эта личность, несущая в одной руке бремя знаний и креативности, а в другой – человечности и наставничества, с гордостью и достоинством, свойственными Томирис, и великодушием, свойственным народам Евразии – она является отражением гуманистического феномена в образе конкретной личности.

О широте мышления Розалии Асфандияровны, как искреннего человека, свидетельствует тот факт, что она использует возможности устного народного творчества в кругу друзей и коллег, чем приносит радость в сердца других людей. Искренность учителя свидетельствует о глубине человеческой культуры и натуры этого ученого.

Человечность человека также отражается в его отношении к другим. Равное и уважительное отношение Розалии Асфандияровны ко всем окружающим показывает, что она равнодушна к своим друзьям и коллегам, а также к своим ученикам и воспитанникам. Готовность Розалии Султангареевой брать на себя ответственность и не обижать чувства других в трудные времена также является ее характерной чертой, и потому она является образцом подражания для других.

Мы также желаем ей успехов в её работе в данной области, поскольку она продолжает обеспечивать связь между наукой, т.е. мудростью и воспитанием молодых поколений в духе взаимовыручки, патриотизма и гуманизма.

У народов Евразии возраст семидесяти лет почитается как символ благословения, гармоничного сочетания знаний и опыта. Поэтому мы можем ожидать гораздо большего от Розалии Асфандияровны в деле продвижения нашей Евразийской науки и духовности. Так как это является признаком чистоты сердца и широты мыслительных возможностей, характеризующих зрелого ученого.

Благословенные семьдесят лет профессора Розалии Асфандияровны Султангареевой – время научной и творческой зрелости ученого и педагога. Большинство великих произведений, ставших достояниями человечества, были созданы именно в такие годы. Да пусть будет так – булсын!

Поэтому мы желаем Розалии Асфандияровне крепкого здоровья и творческого духа, успехов в покорении новых научных горизонтов, еще не покоренных учеными!

© Назаров Н.А., 2025

УДК 398:821 (470.57)

*Хусаинова Г.Р.,
д.ф.н., зав. отделом фольклористики
ИИЯЛ УФИЦ РАН г.Уфа*

АКТИВНЫЙ СОБИРАТЕЛЬ БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА: К 70-ЛЕТИЮ Р.А. СУЛТАНГАРЕЕВОЙ

Аннотация. В истории башкирской фольклористики хорошо известно имя Р.А. Султангареевой, а ее исследования популярны и высоко цитируемы. Важная область фольклора – источниковая база, которая постепенно пополняется за счет полевых исследований фольклористов. Огромный вклад внесла в источниковую базу башкирского фольклора и Р.А. Султангареева, за плечами которой несколько десятков как индивидуальных, так и экспедиционных выездов с целью сбора образцов устно-поэтического творчества башкир – и не только. Среди ее материалов имеют место сведения об истории, быте, материальной культуре народа. В статье дан краткий экскурс

в ее собирательскую, а также публикационную деятельность по башкирскому фольклору, основанную на ее собственных записях.

Abstract. In the history of Bashkir folklore, the name of R.A. Sultangareeva is well known, and her research is popular and highly cited. An important area of folklore is the source base, which is gradually being replenished through field research by folklorists. R.A. Sultangareeva also made a huge contribution to the source base of Bashkir folklore, which has several dozen individual and expedition trips to sample Bashkir oral poetry, and not only. Among its materials there is information about the history, way of life, and material culture of the people. In this article, we provide a brief overview of her collecting and publishing activities on Bashkir folklore based on her own recordings.

Ключевые слова: собиратель и популяризатор, башкирский фольклор, индивидуальные и экспедиционные выезды, материалы экспедиций, источниковая база башкирского фольклора

Keywords: collector and popularizer, Bashkir folklore, individual and expedition trips, expedition materials, source base of Bashkir folklore

В истории башкирской фольклористики полевые исследования всегда занимали важное место. Это были и индивидуальные выезды, и групповые, и экспедиционные, о чем довольно подробно изложено в одной из статей автора этих строк [Хусаинова, 2022]. Любой выезд башкирских фольклористов всегда был результативным и способствовал пополнению фольклорного фонда. Вспоминая с благодарностью имена предшественников-фольклористов, чьи полевые материалы, исследования являются бесценными для последующих поколений, также необходимо отдать должное активной научной деятельности современных фольклористов.

В начале 1980-х годов сектор фольклора Института истории, языка и литературы Башкирского филиала Академии наук СССР пополнился сразу на три молодых сотрудника, которые навсегда связали свою судьбу с институтом и с фольклористикой. Одной из этих сотрудников была ныне известный фольклорист с многочисленными регалиями, огромным научным багажом, несколькими десятками книг и монографий, большим количеством статей по актуальным проблемам разных жанров башкирского фольклора Розалия Асфандияровна Султангареева. В одной статье невозможно охватить ее многогранную научную и творческую деятельность, поэтому остановимся на одном из важных направлений фольклориста – собирательской.

По правильному утверждению калмыцкой коллеги, “Р.А. Султангареева с самого начала работы до сегодняшнего дня – активный собиратель фольклора, народных знаний, этнографических материалов” [Басангова, 2020: 172]. Собирательская деятельность будущего фольклориста началась с экспедиции в Белокатайский, Мечетлинский и Дуванский районы (1982, рук. Н.Д. Шункаров) и индивидуальных выездов в Баймакский (1983), Бакалинский, Туймазинский (1984) районы. Объемные материалы этих командировок и последующих, а также экспедиций обработаны и сданы Р.А. Султангареевой в НА УФИЦ РАН.

Ей повезло в том, что она успела поработать в составе настоящих экспедиций с опытными старшими коллегами-фольклористами. Это были экспедиции, уже упомянутая выше в Белокатайский, Мечетлинский и Дуванский районы (1982, рук. Н.Д. Шункаров), Баймакский район (1984, рук. М.М. Сагитов, Бирский, Мишкинский и Караидельский районы (1988, рук. Ф.А. Надршина), в Давлекановский район (1989, рук. Ф.А. Надршина). Из каждой экспедиции Розалия Асфандияровна возвращалась с богатым материалом. Из всех упомянутых с 1982 по 1989 гг. командировок и экспедиций хотелось бы остановиться на материалах командировки в Баймакский район объемом 140 машинописных страниц [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 887], потому что этот район один из немногих в плане богатства и сохранности фольклорного наследия. Именно баймакские материалы, особенно раздел сказок, 23 сказки были записаны в ту поездку Р.А. Султангареевой, сразу привлекли внимание опытного фольклориста Н.Т. Зарипова, на тот момент работавшего над составлением томов сказок двенадцатитомного свода “Башкирское народное творчество” на русском языке. В томе “Богатырские сказки” как варианты учтены следующие сказки Р.А. Султангареевой: “Кагарман-катил”, записанный в дер. Нижне-Идрисово от Маннанова Г.С., 1909 г.р., “Кинья-батыр”, записанный в дер. Верхне-Идрисово от Утябаевой М.С., 1922 г.р. [БНТ, 1988: 413, 423]. Достойны внимания и другие сказки, записанные Р.А. Султангареевой во время этой командировки. Это вариант сказки сюжета “Мачеха и падчерица”. К сожалению, начало сказки не записано, даны лишь сведения: “*ебәк менән сүбәк ептәр темаһы кабатлана*” (повторяется тема шелка и пакли), “*урманға үгәй кыззы ярык һауыттар менән озатыу темаһы*” (тема проводов девушки в лес с треснутой посудой). В отличие от других вариантов, в этой сказке необычен хамак о новорожденном, разлученным с матерью:

Карас күзле Комбәмбәт*	Черноглазый Комбамбат
Күз йәше түгеп илайзыр.	Плачет, слезами обливаясь,
Байзың кырк бишнөгәре	45 телохранителей бая
Бәүетһә лә тынмайзыр	Качают в люльке, не могут успокоить.

Такой хамак ни в одном варианте этого сюжетного типа еще не встречался. Сказка еще интересна тем, что муж подмененной жены (мачеха подменяет ее своей родной дочерью) спрашивает у своей жены, с чего все началось. Услышав в ответ: “*Һиңә озатылып килгәндә ярык калак, йыртык күлдәк, тишек иләк, аккан күнәк бирзе*” (В приданое мне положила треснутую ложку, порванное платье, сито с дырой, дырявое ведро), отвозит дочь мачехи домой с треснутой ложкой, дырявыми сито и ведром и с предупреждением никогда не показываться ему в глаза. Это тоже не встречающийся ранее в

*Текста исем шулай бирелгән. Коломбәт түгел.

других вариантах сказки эпизод. Отправление девушки с треснутыми, порванными и дырявыми вещами символизирует ее отправление на тот свет.

Далее ею были записаны также сатирическая сказка “*Тотам*”, волшебная сказка “*Өс һақау әкиәте*” от Ягудиной Р.Х. (1911 г.р.), богатырские сказки “*Кырам батыр*”, “*Каһарман Катил*”, записаны от Маннанова Г.С. (1909 г.р.), “*Кинйә батыр*” – от Утябаева М.С. (1922 г.р.), “*Сәлимәкәй*”, “*Күк һыйыр*”, “*Алты таз*”, “*Алтынсәс*” – от Мухитовой Закии. (1940 г.р.) и др., еще более десяти сказок. Среди них – очень популярные в народе сказки на сюжет АТУ 403 “Подмененная невеста”, АТУ 485 А “Мачеха и падчерица”, АТУ 402 “Царевна-лягушка”, АТУ 533 “Подмененная служанкой царевна” и т.д.

Судя по году рождения и репертуарам информантов, это были хорошие носители и хранители фольклорной традиции того времени в своем регионе.

Во время этой поездки Р.А. Султангареевой в деревне Куянтау от Якупова А.Х. (1912г.р.) был записан также вариант эпического сказания “*Кузыйкүрпәс менән Маянһылыу*”, в котором привлекают внимание наличие трех братьев Маянхылу, у которых сестренка, думая, что они убили ее возлюбленного, спрашивает:

Кузыйкүрпәсте үлтереп,	Убив Кузыйкурпьяса,
Канъяғалар кан булып,	Торока все в кровь измазав,
Үсең канып, йәнең тынып,	Отомстив, душу отвел и -
Килдеңме һин, ағай?	Пришел что ли. брат?

Братья отвечают, что не трогали его. Затем она обращается к приближающемуся Карагулу:

Канъяғаларың кан булып,	Торока вся в крови,
Кара үсең тонсоғоп,	Захлебываясь своей черной мстью,
Кузыйкүрпәсте үлтереп,	Убив Кузыйкурпьяса,
Киләһеңме, Карағол?	Возвращаешься, Карагул?

Тот, ликуя, признается, что убил Кузыйкурпьяса:

Зиһененде сихырлаған,	Разум твой заколдовавшего,
Акылыңды әүрәткән,	Умом твоим завладевшего,
Йолкош каскын көтөүсеңде	Нищего, беглого пастуха твоего
Мин үлтерзем.	Я убил.

Все три хамака записанного варианта являются оригинальными, как и завершение сказания. На могиле влюбленных, как и в других вариантах, вырастает парный тополь. Отличие в том, что “*Кәбер өстөнә үлән үсмәй, һәр сак бер яра һымак тора икән. Тирәкте киҗеп караһалар, кызыл ком һымак һыу ага икән*” (на могиле не растет трава, она незажившую рану напоминает. Если на тополе надрез делали, из него текла вода, похожая на красный песок),

символизируя трагичную историю любви, завершившуюся смертью влюбленной пары.

Судя по записям хамаков из эпических сказаний “*Заятүләк менән Һыуһылыу*”, “*Аһнак-кола*” (два варианта), “*Куңыр буга*” [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 887. ЛЛ. 12-13; 13-15; 15-16; 27], можно предположить, что в свое время в регионе бытовали и эти эпические сказания.

Довольно интересен раздел легенд и преданий. Особое внимание привлекают легенды о батырах “*Каһым түрә*” (два варианта), “*Сура-батыр уғы*”, предание “*Баяс-батыр көйө*”, [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 887. ЛЛ. 20-22].

Добрую часть материалов тома составляют интереснейшие образцы свадебного фольклора (78 машинописных страниц). Это “*килен һөйөү такмактары*”, “*шаян такмактар*”, “*төртмә такмактар*”, “*йыуаса йырзары*”, “*сеңләүзәр*”, “*сыбырткылау һамактары*”, “*һыу баишлатыу йырзары*”, а также описание самой свадьбы.

Из протяжных песен записаны “*Абдулла ахун*”, “*Сәлимәкәй*” (два варианта), “*Талкаш күле*”, “*Кәкүккәй*” (два варианта), “*Әйһәйлүк*”, “*Ғилмияза*” и.б.

Настоящее боевое крещение и благословение, на наш взгляд, Р.А. Султангареева получила в 1984 году в команде опытных к тому времени башкирских фольклористов Н.Д. Шункарова, М.М. Сагитова, Ф.А. Надршиной, Р.С. Сулейманова, в фольклорной экспедиции в Баймакский район, которая стала для нее уже четвертым по счету выездом, и тоже вернулась с богатым материалом. В НА УФИЦ РАН хранятся записанные в этой экспедиции образцы фольклора, составившие два солидных тома, хранящихся сегодня в НА УФИЦ РАН [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 890, 891]. Среди записанных в той экспедиции материалов Р.А. Султангареевой также есть очень популярная в народе по сегодняшний день сказка “*Сүлмәк апай*” на сюжет “Мачеха и падчерица”, “*Таз*” и др. [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 890. Л. 12-13; 17-19].

Надо отметить, что нами одной из первых две сказки упомянутой экспедиции введены в научный оборот при рассмотрении проблемы разновременных записей. Одна из них под названием “*Йылан-малай*” была записана Р.А. Султангареевой в мае 1984 года в деревне Иткулово Баймакского района от Махмузы Ибрагимовой, 1901 г.р. [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 890. Л. 14-16]. Именно эту сказку мы выбрали для исследования сохранемости сказки во времени и 7 июня 1990 г. сами осуществили запись из уст этого же информанта, уточнив при этом, как часто она ее рассказывает [Хусаинова, 2000: 71-72]. Данная информация свидетельствует о том, что выявленные и записанные Р.А. Султангареевой фольклорные произведения с первых лет ее полевых исследований оказались значимыми и дополнили не только фольклорный фонд института, а вошли в научный оборот.

В середине 1980-х годов полевые исследования продолжались малыми группами под руководством Р.А. Султангареевой в Учалинский (1986), Миякинский (1987) районы.

Темой исследования Р.А. Султангареевой по решению сектора и с ее согласия стал обрядовый фольклор, поэтому этот жанр в комплексе с обрядами стоял на первом месте во время ее полевых исследований. С удивительным упорством, с большим интересом и старанием она выявляла и фиксировала материалы по обрядовому фольклору, большая часть которых была новой в башкирском фольклоре, т.е. обнаружена впервые. Фактически она возродила целостную картину обрядового фольклора башкир. В скором времени ею совместно с А.М. Сулеймановым был составлен первый в истории башкирской фольклористики объемный том *“Йола фольклоры”*, который увидел свет в издательстве “Китап” в 1995 году и с восторгом принят не только научной общественностью, но и широкими массами читателей Республики Башкортостан.

Невероятная трудоспособность Розалии Асфандияровны позволила ей не только собирать, обрабатывать, систематизировать, но и издавать материалы, т.е. возвращать народу ее этнокультурное достояние в виде книг *“Йыйындар”* (1995), *“Башкорт халык йола уйындары”* (1997), *“Мин – табигәт балаһы”* (2001), *“Хәтер көйө”* (2003).

В 1990-е годы выезды с целью сбора фольклора были приостановлены по объективным причинам. Несмотря на это, Р.А. Султангареева упорно продолжала выезжать. Так, по ее инициативе состоялись выезды с целью сбора фольклора в Салаватский (1994), Мелеузовский (1995), Гафурийский (1999) районы, Челябинскую обл. (2001). Здесь необходимо отметить, что в отличие от других коллег, Р.А. Султангареева фиксировала сведения не только по духовной, но и по материальной культуре народа. На основе изначально разработанной ею методики комплексного сбора народных знаний фольклорист создавала базуданных, касающихся этнографии, этнологии, антропологии, этнолингвистики, в целом, мировоззренческому миру, истории, бытохозяйству и мн.др.

Начало XXI века характеризуется активизацией фольклорных экспедиций. С 2003 года, т.е. после 15-летнего перерыва, по инициативе и организации Р.А.Султангареевой возобновились полевые исследования фольклористов. Состоялись экспедиции под руководством Р.А. Султангареевой в Зилаирский (2003), Альшеевский (2004), Караидельский (2007), Абзелиловский (2008, 2009), Учалинский (2010), Белорецкий (2011), Нуримановский, Иглинский (2012), Зианчуринский (2013), Ишимбайский (2014, 2016), Салаватский (2018 летом и осенью), Куюргазинский (2019) районы Республики Башкортостан, Самарскую и Саратовскую области (2005), Пермский край (2003, 2006). Она также принимала участие в работе экспедиций под нашим руководством в Янаульский (2005), Бураевский (2006), Хайбуллинский (2010) районы Башкортостана. Наиболее значимые на взгляд Р.А. Султангареевой образцы башкирского фольклора, выявленные и записанные ею во время выездов с 1982 по 2004 г., отмечены в биобиблиографическом указателе исследователя [Султангареева, 2005, с. 28-34]. Часть ее полевых материалов XXI в. опубликованы с сборниках

материалов экспедиций [ЭМ], первые пять сборников из этого перечня подготовлены к изданию по инициативе и под научным руководством Р.А. Султангареевой. Перечень экспедиций показывает активность и широту ареала исследованных территорий Р.А. Султангареевой. Одновременно в рассматриваемых нами направлениях ее деятельности она вела работу по подготовке томов научного свода “Башкирское народное творчество”. Так, в 2010 г. увидел свет том, посвященный обрядовому фольклору на русском языке [БНТ, 2010], в 2015 г. – том “Мунажаты” на башкирском языке [БХИ, 2018]. На основе собственных записей изданы книги по народной хореографии “Башкорт халык бейеуе”(в соавт. 2009), ”Танцевальный фольклор башкир, 2013), издано множество научных работ, а также фундаментальная монография в двух томах “Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции“ (2018 г. 1-ый, 2019 г. 2-ой том) [Султангареева, 2018, 2019]. В научный оборот здесь внесены полевые материалы, редкие образцы этнокультуры, собранные по целенаправленному опросу и освещающие еще неизученные аспекты башкирской гуманистики. Подготовлен ею также том “Игровой фольклор и народный спорт”, который еще не издан. Все тома, подготовленные Р.А. Султангареевой, являются первыми в истории башкирской фольклористики и состоят из большого объема ее собственных записей, т.е. благодаря ей, сегодня мы имеем богатую источниковую базу по башкирскому обрядовому фольклору и мунажатам, народной хореографии, играм, мифологии, песенному, религиозному фольклору, а также народной медицине, заговорно-заклинательному фольклору и мн др.

Таким образом, вышесказанное дает представление о собирательской деятельности известного башкирского фольклориста Р.А. Султангареевой, внесшей огромный вклад в башкирский фольклор и фольклористику в период работы в Ордена Знак Почета Институте истории, языка и литературы УФИЦ РАН и продолжающей успешно работать в должности Руководителя НИ Центра Башкирского фольклора БГПУ им М.Акумлы. Уверена, в будущем о ее жизни и творчестве будут написаны не одна диссертация и монографии с глубоким и всесторонним анализом.

Литература

1. Басангова Т.Г. Ученый и сказитель Р.А. Султангареева // Эпосоведение. 2020. – № 2 (18). – С. 171-173.
2. Башкирское народное творчество. Т.3. Богатырские сказки / Сост. Н.Т. Зарипов. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988. – 448 с.
3. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры / Төз. Ә.М. Сөләймәнов, Р.А. Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 1995. – 560 б.
4. Башкирское народное творчество. Т. 12. Обрядовый фольклор / Сост., авт. вст. сл., ком. Р.А.Султангареевой, А.М. Сулейманова. – Уфа: Китап, 2010. т.1. – 592 с.
5. Башкорт халык ижады. XV том: мөнәжәттәр / Төз., инеш мәкәлә, аңлатмалар авторы – Р.А. Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 2018. – 296 б.
6. НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 890
7. Султангареева Розалия Асфандияровна: Биобиблиографический указатель. – Уфа: Гилем, 2005. – 56 с.

8. Султангареева Р. А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Т.1. – Уфа: Башк. энцикл., 2018. – 520 с.
9. Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Календарный фольклор: миф и ритуал Т.2. – Уфа: Башк. энцикл., 2019. – 296 с.
10. Хусаинова Г.Р. Поэтика башкирских народных волшебных сказок. – М.: Наука, 2000. – 247 с.
11. Хусаинова Г.Р. Вековая история башкирской полевой фольклористики // «Академическая гуманитарная наука в XX – начале XXI в.: Достижения, тренды и перспективы развития (К 100-летию Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН)». – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2022. – С. 274-280.
12. Экспедиционные материалы: 1) Һамар, Һарытау өлкәһе башҡорттарының рухи хазинаһы / Төз. Солтангәрәева Р.Ә., Сәлмәнова Л.К., Ғайсина Ф.Ф., Юлдыбаева Г.В. – Өфө, 2008. – 284 б.; 2) Ғәйнә башҡорттары фольклоры / Авт.-төз. Р.А. Солтангәрәева, Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө: БР ФА “Ғилем” нәшриәте, 2012. – 172 б.; 3) Учалы башҡорттары фольклоры (Ҡыуакан, тиләү, барын-табын, кара-табын ырыуҙары) / Төз. Солтангәрәева Р.Ә., Ғайсина Ф.Ф., Зинурова Р.Р., Ваһапова Р.Р. – Өфө: Ғилем, 2014. – 252 б.; 4) Экспедиция материалдары – 2018: Салауат районы (материалдар һәм тикшеренеүҙәр). I китеп / Төз.-ре, филми мәкәләләр авт.-ры Солтангәрәева Р.Ә., Юлдыбаева Г.В., Ишкилдина Л.К., Сәләмова З.Р. – Өфө, 2022. – 332 б. 5) Экспедиция материалдары – 2003: Йылайыр районы / Төз. Хөсәйенова Г.Р., Солтангәрәева Р.Ә., Сәлмәнова Л.К., Әхмәтшина Г.М., Юлдыбаева Г.В., Ғайсина Ф.Ф., Файзуллин Т.И., Ғәлиева Р.Р. – Өфө, 2006; 6) Экспедиция материалдары – 2004: Әлшәй районы / Төз.: Солтангәрәева Р.Ә., Хөсәйенова Г.Р., Юлдыбаева Г.В., Ғайсина Ф.Ф. – Өфө, 2006; 7) Экспедиция материалдары – 2005: Яңауыл районы / Төз.: Хөсәйенова Г.Р., Солтангәрәева Р.Ә., Юлдыбаева Г.В., Сәлмәнова Л.К., Хәкимйәнова А.М., Ғайсина Ф.Ф., Г.Р. Якупова. – Өфө, 2009; 8) Экспедиция материалдары – 2006: Борай районы / Төз. Хөсәйенова Г.Р., Солтангәрәева Р.Ә., Әхмәтшина Г.М., Юлдыбаева Г.В., Ғайсина Ф.Ф., Сәлмәнов А.С. – Өфө, 2008.

© Хусаинова Г.Р., 2025

ЧАСТЬ II

УДК 398.2.

*Аманбаева З.С.,
БГПУ им. М.Акмуллы, г. Уфа*

БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ ЭПОС: ЦИКЛИЗАЦИЯ И КЛАССИФИКАЦИЯ

Аннотация. В статье рассматривается проблема циклизации башкирских эпосов, основанная на объединении отдельных эпических сюжетов в циклы. Особое внимание уделяется башкирскому эпосу «Урал-батыр», образцу устно-поэтического творчества, сформированного объединением нескольких сюжетных линий, а также связанному с другими эпическими произведениями хронологически и через общие мотивы и образы. В статье также представлена классификация башкирских эпосов и краткий анализ эпического цикла об Урал-батыре.

Abstract. The article explores the issue of cyclicity in Bashkir epics, which is based on the consolidation of individual epic plots into cycles. Special attention is given to the Bashkir epic «Ural-batyr», which serves as an example of oral poetic creativity formed by combining multiple plot lines and interconnected with other epic works chronologically and through common motifs and images. The article also includes the classification of Bashkir epics and a brief analysis of the epic cycle about Ural-batyr.

Ключевые слова: циклизация, башкирские эпосы, устное народное творчество, формирование эпоса, «Урал-батыр», классификация.

Keywords: cyclicity, Bashkir epics, oral folklore, epic formation, "Ural-batyr," classification.

Циклизация башкирских эпосов подразумевает процесс объединения отдельных образцов устного народного творчества в циклы, что способствует их структурной и тематической организации.

Разные эпосы народов на своем пути формирования проходят несколько этапов: от отдельной песни, основанной на конкретном историческом событии, до цельного органического эпического произведения. Впервые о развитии жанра героического эпоса упомянул Ф. Вольф [3], анализируя гомеровские поэмы. Позже его идеи были использованы К. Лахманом при исследовании германского эпоса «Песни о Нибелунгах». В дальнейшем Гастон Парис и Леон Готье применили их концепции к старофранцузскому эпосу. Теория, предложенная Вольфом и Лахманом, сводится к тому, что эпос формируется из отдельных кантилен (кратких лирико-эпических песен), которые связаны между собой как главы одного произведения, образованные из редакционного собрания безымянных песен [1], авторы которых остаются неизвестными.

Формирование башкирского эпоса «Урал-батыр», как и других национальных эпических произведений, происходит благодаря объединению нескольких связанных сюжетных линий или расширению одного основного сюжета. Эти сюжеты, возникающие из событий или коллективной фантазии народа, переплетаются друг с другом, создавая единое эпическое произведение.

Тема об Урал-батыре оформилась как эпическое сказание «в результате объединения относительно мелких сюжетов вокруг одного, сравнительно крупного события – борьбы Урал-батыра за освобождение своей родины от мифических сил» [2, с. 65]. Под мелкими сюжетами подразумеваются легенды, смыкающиеся с эпосом «Урал-батыр» как по мотивам, так и по идейно-тематическому содержанию. А.Н. Киреев предполагал, что сюжет иртэка «Урал-батыр» не имеет цельности, в виду того, что он скомпонован из нескольких отдельных отрывков и кусков [2].

Связь между мелкими сюжетами и эпосом «Урал-батыр» проявляется через общие мотивы и темы, которые объединяют различные сказания и легенды. Эти мелкие сюжеты могут служить фрагментами, дополняющими и обогащающими основную сюжетную линию «Урал-батыр». Они позволяют глубже понять культурный контекст и идеологию, отраженные в эпосе. Кроме того, как упоминал А.Н. Киреев, составные элементы этих мелких сюжетов могут быть разрозненными [2, с.70], что свидетельствует об их гибкости и адаптивности в рамках большой эпической структуры.

Структурные элементы (т.е. «краткие лирико-эпические песни») не только укрепляют композицию, но и обеспечивают преемственность в устной традиции. Социально-культурный контекст также является фактором, оказывающим влияние на формирование циклов. Традиции, исторические события, а также общественные ценности и нормы, присущие конкретному сообществу, формируют специфическую структуру произведений, адаптируя их к историческим и культурным реалиям. Это, в свою очередь, влияет на особенности самих циклов и создает уникальные для отдельных культурные следы. Исполнительская практика носителей устного творчества представляет собой еще одну значимую составляющую. Мастера этого жанра часто подстраивают свои произведения под специфические циклы, что упрощает процесс запоминания и исполнения. Такой подход не только облегчает работу исполнителя, но и поддерживает традиционность и аутентичность произведений, поскольку обеспечивает их актуальность и легкость восприятия. Наконец, эстетические предпочтения аудитории также могут способствовать формированию новых циклов. Восприятие и предпочтения слушателей могут влиять на структуру произведений. Таким образом, циклы в устном народном творчестве формируются не только под воздействием традиционных элементов, но и в соответствии с изменяющимся вкусом и восприятием аудитории.

Таким образом, цикл представляет собой набор произведений, объединенных несколькими общими признаками, такими как тема, используемые материалы, общее настроение или повторяющиеся герои [6]. В сущности, цикл – это комплекс элементов, объединенных в единую структуру.

Хотя каждое эпическое произведение может рассматриваться как самостоятельное и отдельное от других, они могут находиться в тесной связи с другими произведениями на уровне идеи и тематики. Это соединение формирует группу или цикл эпических рассказов, которые отражают общие, схожие мотивы, являющиеся косвенным показателем единства и закономерной эволюции общественного сознания [2, с. 70].

А.М. Сулейманов башкирские эпические памятники условно делит на несколько гнезд или циклов. Его классификация приведена по принципу локализации. Гнездо Асылыкул-Уршак-Дим: «Заятүләк менән Ыуһылыу» («Заятуляк и Хыхылу»), «Һанайһары менән Шайтанһары» («Санай-сары и Шайтан-сары»), «Илеүкәй, Келәйле, Яйык батырзар» («Илеукей, Келяйле, Яик батыры»), «Изеүкәй менән Моразым» («Идеукей и Мурадым»), «Киссы веков» («Заманалар киссаһы»), «Казанфари заманы – ике Килмәт низағы» («Время Казанфари-бея – спор двух Кильметов»). Гнездо Табын – Юрматы: «Акташ хан», «Хан кызы Алтынсәс» («Дочь хана Алтынсес»), «Әбрәй батыр һәм албирмәс Аласабыр» («Абрай-батыр и неуловимы Аласабыр»), «Татыгәс бей» («Татыгес-бий»), «Кинйәкәй» («Кинйекей»). Гнездо Ай – Юрузань: «Юлай менән Салауат» («Юлай и Салават»), «Байык Айзар сәсэн» («Баик Айдар сәсэн»). А также эпос «Кузыйкурпәс менән Маянһылыу» («Кузыкурпяс и Маянхылыу») широко был известен в Челябинском и Курганском областях. От представителей племен Барын-Табын, Кубаляк-Теляу, Тунгаур (Учалинский, Абзелиловский районы) были записаны «Куңыр буға» («Кунгыр буга»), «Карас менән Акша» («Карас и Акша»), «Билал менән Дүсән» («Билал и Дусан»), «Әбдрәш батыр» («Абдраш-батыр»). К гнезду или циклу Бурзян относятся эпосы «Урал-батыр», «Изел менән Яйык» («Идель и Яик»), «Акбузат» («Акбузат»), «Минәй батыр менән Шүлгән батша» («Миней-батыр и царь Шульген»), а так же «Кара юрға» («Кара юрга») и «Акхак кола» («Акхак кула»), локально связанные с озером Шульген (или Ыылкысыкканкуль), пещерой Шульген и его окрестностями [5].

А.С. Мирбадалова, предположив существование единого цикла вокруг имени Урал-батыра, пишет о возможности заключительной части эпоса «Урал-батыр», где повествуется о сыновьях Урала – Яике, Иделе, Нугуше и Хакмаре, быть отрывком из самостоятельного сказания «Идель и Яик», попавшим в сказание «Урал-батыр» в результате контаминации сюжетов [4].

Известно, что от сәсэн-сказителя Габита Аргинбаева М.А. Бурангуловым был записан кубаир «Изел менән Яйык» («Идель и Яик»). Однако его запись не сохранилась. Гайса-сәсэн Хусаинов создал критический сводный текст этого эпоса, который впервые был опубликован в журнале «Ватандаш». В 2001 г. в архиве известного сәсэна Мирхайдара Мугаллямова был обнаружен вариант эпоса «Миней-батыр и царь Шульген». Если эпос «Изел менән Яйык» («Идель и Яик») является продолжением эпоса «Урал-батыр», то «Акбузат» хронологически занимает последующее положение, а в эпосе «Минәй батыр менән Шүлгән батша» («Миней-батыр и царь Шульген») события разворачиваются уже после подвигов Хаубена, героя сказания «Акбузат». Так

же сказание «Куңыр буга» («Кунгыр буга») является непосредственным продолжением последнего.

Обладающий титанической силой Урал-батыр, преодолевая невероятные трудности, уничтожает дэвов и змей, добывает «живую воду» для того, чтобы победить смерть во имя вечного существования человека и природы. Одним из предсмертных заветов Урал-батыра, является призыв к объединенной борьбе (что им самим не проводится). Слова-покаяния Урала о том, что он, «успехом своим упоенный, совета не спрашивал у других, решал все собственным умом» («меня лишь вините в ошибках моих»), являются поздним привнесением в сюжет. Эпический культурный герой, демиург, совершает великие деяния обычно один. (В якутском олонхо архаического типа «Эр-Соготох» это обстоятельство отражено даже в самом названии: «Эр-Соготох» переводится как одинокий мужчина). Пожелание батыра начинает действовать – сыновья и племянник вместе рассекают реки.

Такая формальная концовка дает начало новым сюжетам. Так как созданная Урал-батыром суша нуждается в окультуровании. Так рождаются эпосы «Изел менэн Яйык» («Идель и Яик»), «Акбузат» («Акбузат»), «Минэй батыр менэн Шүлгән батша» («Миней-батыр и царь Шульген»). В эпосе «Урал-батыр» поднимаются проблемы глобального характера: экологии (земли и воды), добычи водных источников для жизни на земле, обеспечения вечной жизни поколений и т.д., т.е. тема связана с общечеловеческой проблемой поисков живой воды, чтобы покончить со Смертью. Как известно, понятия «живая вода», «живой родник» связаны с мифологическими воззрениями многих народов, в том числе тюркских. В подвиге героя башкирского эпоса высвечиваются глубинные пласты первобытного мышления. Урал-батыр, победивший смерть, является одним из величественных образов башкирского фольклора.

В центре сюжетной линии эпосов «Урал-батыр», «Акбузат» («Акбузат»), «Минэй батыр менэн Шүлгән батша» («Миней-батыр и царь Шульген») стоит борьба эпических героев с темными силами, нечистью, угнетателями во имя бессмертия природы и счастья людей на земле.

Эпические сказания, такие как «Алпамыша», «Кузыйкурпәс менән Маянһылыу» («Кузыкурпяс и Маянхылыу»), «Алдар менән Зөһрә», («Алдар и Зухра») проповедуют идею кровно-родственного единства и согласия. В некоторых других произведениях устного народного творчества, например, «Акхак кола» («Акхак кула»), «Кара юрға» («Кара юрга»), «Куңыр буга» («Кунгыр буга»), «Заятүләк менән Ыыуһылыу» («Заятуляк и Хыухылыу»), в характерной для башкир поэтической форме изображаются приключения героев, поиск и выбор ими невесты, воспевается любовь между молодыми.

Так, башкирские эпосы можно рассматривать в двух аспектах. Во-первых, эпосы, имеющие прямое отношение к образу Урал-батыра, где герои этих продолжают дела, начатые их отцом, прадедом. В отличие от первого поколения, которое сталкивалось с глобальными человеческими проблемами,

представители второго и третьего поколений сосредотачиваются на более узких идеях, акцентируя внимание на социальных вопросах, поднятых Урал-батыром.

Во-вторых, эпосы продолжающие традиции, зародившиеся в древности, касающиеся вопросов, с которыми Урал-батыр сталкивался. В любом случае, центральной темой всех эпосов остается идея служения народу. Таким образом, сегодня существует единый цикл эпосов, объединенных вокруг фигуры Урал-батыра. Их связывают не только общие образы, такие как птица-дева Хумай, крылатый конь Акбузат и чудесный алмазный меч Урал-батыра, но и ряд географических объектов: Уралтау, реки Агидель, Яик, Нугуш, Хакмар, а также озеро и пещера Шульген и подводное царство Шульгена.

Циклизация башкирских эпосов – это значимый процесс, объединяющий отдельные элементы устного творчества в целостные произведения с общими тематическими и структурными характеристиками. Это способствует сохранению и развитию культурного наследия башкирского народа, подчеркивая единство и разнообразие эпического творчества через пересекающиеся мотивы и героические идеи.

Таким образом, формирование эпических циклов определяется множеством ключевых факторов, каждый из которых играет значимую роль в организации и структурировании эпосов. Во-первых, тематика и содержание произведений имеют решающее значение, так как определенные темы и эпические мотивы, могут регулярно встречаться в различных сказаниях, что создает условия для появления циклов. Эти повторяющиеся темы становятся основой для создания не только сюжетных линий, но и характеров персонажей, что способствует их многократному использованию в разных контекстах. Во-вторых, структурные элементы также служат важным аспектом в образовании циклических форм. Наличие повторяющихся сюжетных элементов, таких как мифологические мотивы, типовые конфликтные ситуации или характерные действия персонажей, создает устойчивые схемы, способные объединять различные произведения в циклы.

Литература

1. Жирмунский, В.М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки / В.М. Жирмунский. – М.; Л.: Гос. изд-во художеств. лит., 1962. – С. 33.
2. Киреев, А.Н. Башкирский народный героический эпос / А.Н. Киреев. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1970.
3. Лосев, А.Ф. Гомер: Жизнь замечательных людей / А.Ф. Лосев. – Изд: Молодая гвардия, 2006. – С.56.
4. Мирбадалева, А.С. Башкирский народный эпос / А.С. Мирбадалева. – 1977. – С.33, 50.
5. Сөләймәнов, Ә.М. Урал батыр образы тирәһендә кобайырзар хасил булғаны / Ә.М. Сөләймәнов // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: Материалы Международной II научно-практической конференции, посвященной Году укрепления межнационального согласия в Республике Башкортостан. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН. – 2011. – С. 104.
6. Краткий словарь литературоведческих терминов / ред. сост. Л.М. Тимофеев, С.В. Туроев. – М.: Просвещение, 1985. – С. 193.

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ХАКАСОВ КАК СИСТЕМНАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ

Аннотация. Статья посвящена анализу развития хакасской национальной культуры как феномена в условиях взаимодействия процессов глобализации и деглобализации. Методологической основой исследования стало рассмотрение национальной культуры как открытой динамически развивающейся, сложноорганизованной и саморазвивающейся системы.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the development of the Khakass national culture as a phenomenon in the context of the interaction of globalization and deglobalization processes. The methodological basis of the research was the consideration of national culture as an open dynamically developing, complexly organized and self-developing system.

Ключевые слова: глобализация, деглобализация, национальная культура, синергетика, система, хакасы.

Keywords: globalization, deglobalization, national culture, synergetics, system, khakas people.

Стало «общим местом» ссылаться на *глобализацию*, ведущую к ассимиляции народов, как малочисленных, так и считающих себя «великими». Действительно, под влиянием научно-технического прогресса, политических, экономических, социокультурных процессов мирового масштаба национальные культуры теряют способность к сопротивлению и перспективному развитию. Усугубляющими ассимиляцию факторами становятся цивилизационные, геополитические, внутривнутриполитические, экономические, демографические, социокультурные процессы. Справедливая обеспокоенность национальных акторов этими «перспективами» способствует стремлению к восстановлению национальной культурной целостности в той или иной форме. Именно поэтому ученые, а также акторы – практики (индивидуальные и институциональные) все больше говорят о *деглобализации* как реальном мировом феномене. Эти два процесса развиваются не параллельно и независимо друг от друга, а находятся в противоречивом взаимодействии друг с другом. Потребность в осмыслении вышеперечисленных процессов для формирования эффективной системы *восстановления целостности* национальной культуры различных народов *во времени и пространстве* проявляется все чаще и настойчивее.

Сообщества, возникая в определенной природной среде, формируют этническую культуру как систему эффективной адаптации к ней. Хозяйственная деятельность, кровно-родственные отношения, политические и экономические элементы, искусство, религиозные и нравственные аспекты культуры в синкретическом единстве формируют традиционную культуру *как*

целостность. Как правило, одним из глубинных маркеров традиционной культуры становится сохраняющаяся сакрализация всех сфер жизни общества.

Использование методов синхронно-диахронного анализа в единстве позволяет рассмотреть процесс возникновения и развития национальной культуры как *складывающейся системной целостности во времени и пространстве*. В этом случае применение синергетического подхода позволяет исследовать развитие культуры национальных сообществ как открытых, динамически развивающихся, сложноорганизованных, саморазвивающихся систем. Чрезвычайно полезным становится своевременное выявление состояний *открытости-закрытости, простоты-сложности, хаоса-порядка, поведение системы в точке бифуркации, субъектности – внесубъектности акторов, роли и места сложных и случайных аттракторов* и т.п.

Сообщества, возникая в определенной природной среде, формируют традиционную культуру как форму *адаптации* [1] к ней. Хозяйственная деятельность, кровно-родственные отношения, искусство, политические и экономические элементы, религиозные и нравственные аспекты культуры в *синкретическом единстве* [2] формируют традиционную культуру как целостность. Как правило, одним из явных маркеров традиционной культуры становится сохраняющаяся *сакрализация* всех сфер жизни общества [3]. Защитный пояс культуры сообщества (традиции, ритуалы, символы и пр.) играет доминирующую роль во всех сферах, что неизбежно приводит к тому, что традиционная культура является закрытой, простой и малодинамичной структурой, в которой акторы (творцы), как правило, не субъектны. Они в своей деятельности выполняют охранительную функцию (следование традициям, канонам, догматам), не *являются новаторами*, формирующими стратегические цели (аттракторы) [4].

По мере развития традиционных сообществ появляются новые тенденции в культуре народов, связанные с созревшими внутренними противоречиями (хаос, точка бифуркации), межкультурным взаимодействием и растущей секуляризацией культуры, проникновением общецивилизационных форм культуры (система образования, наука, светское искусство и мораль и пр.). Постепенно формируется национальная культура, совмещающая в себе, в противоречивом единстве, традиционные и национальные аспекты культуры. Национальная культура, в отличие от традиционной, является открытой, динамически развивающейся сложноорганизованной, саморазвивающейся системой. И если творцы традиционной культуры, как правило, анонимны и выступают как коллективные акторы, то в национальной культуре они становятся активными субъектами, влияющими на динамику развития культуры народа, определяющими стратегические цели развития культуры и сообщества.

Методологические аспекты исследования национальных культур в современных условиях не могут не носить системный характер. На наш взгляд, культура –многофункциональная система, вбирающая в себя разнообразные аспекты человеческой деятельности. Поэтому национальная культура – это

также совокупность форм коллективной деятельности членов нации как целостности во времени и пространстве. Структура национальной культуры, по нашему мнению, это ценностное ядро, элементы (экономика, политика, право, мораль, искусство, религия и пр.), «защитный пояс» (традиции, обряды, ритуалы). Она обладает определенной консервативностью и иерархичностью. Национальная культура выполняет многочисленные функции. Перечислим лишь основные, базовые:

- *интегративную* – формирование оснований устойчивого, коллективного существования, накоплению социального опыта и расширенного воспроизводства членов нации;

- *познавательную* – накопление социально значимых для нации знаний;

- *коммуникативную* – обмен информацией и социальным опытом между людьми, в виде процессов символизации объектов и явлений (формирование понятий, слов, знаков, символов и пр.);

- *психотерапевтическую* – использование принятых норм и форм охраны здоровья, в том числе психической коррекции членов этноса.

Осмыслим вышеназванные процессы на примере хакасского народа.

Этноним. До 1917 г. хакасы называли себя «тадарлар». По инициативе ученого и общественного деятеля С.Д.Майногашева на 1-2 съездах хакасского народа (апрель, июль 1917 г.) было принято решение об общем этнониме «хакасы», который отождествлял коренных жителей Хакасии с енисейскими кыргызами (родом, возглавлявшим народ в Средневековье). По-видимому, была принята китайская транскрипция. В китайских источниках династии Тан (9-10 вв.) слово «кыргыз» произносилось как «хягас».

Материальная и духовная культура хакасов. Территория Хакасско-Минусинской котловины, чрезвычайно богатая памятниками археологического наследия, репрезентируется современными хакасами как *сакральная Родина*. Материальная культура хакасов (хозяйственная деятельность, национальные пища, одежда и пр.), в целом, сохранялась в сельской местности до середины XX века.

Современная хакасская письменность основана на русской графике, но в период Средневековья хакасы имели свою, орхоно-енисейскую письменность, которая полностью утрачена. Создан литературный хакасский язык (в некоторой степени, искусственный), однако он преимущественно используется как язык СМИ и образования. К сожалению, богатейший язык хакасского героического эпоса все больше становится архаикой, мало понятной большинству населения.

Духовная культура народа представлена богатейшим наследием. Многообразны и высокохудожественны жанры хакасского фольклора: героические сказания и сказки, легенды и предания, пословицы и поговорки, загадки, лирические песни. Гордостью народа является героический эпос. Богатыри и богатырки ведут нескончаемую борьбу Добра со Злом. Сказители – хайджи вели свое повествование речитативным горловым пением (хай), сопровождая себя на музыкальном инструменте – чатхане. К сожалению, после

1960-х годов хакасские хайджи долгое время не были посланы народу Великим Синим Небом.

Демографические процессы. Современные хакасы, коренной народ Республики Хакасия, составляет ок. 12% населения региона, что привело к тому, что здесь ускоренными темпами развернулись и продолжают разворачиваться ассимиляционные процессы (утрата родного языка, культуры и девальвация национального самосознания). В течение 20 в. произошла коренная ломка всех видов традиционной деятельности хакасов. Существовавшие ранее скотоводство и земледелие в рамках возникших совхозов и колхозов значительно видоизменились, появились новые отрасли хозяйства. На территории Хакасии в советское время был размещен мощный Саянский территориально-производственный комплекс. Это, в решающей степени, привело к тому, что доля коренного населения в общем населении региона катастрофически снизилась. Ассимиляционные процессы второй половины XX века стали практически необратимыми.

Научные исследования хакасского этноса. Теоретической базой исследования динамики становления национальной культуры хакасов служат публикации российских, советских и современных ученых.

Одной из важнейших составляющих культуры каждого народа является язык. Открытая и переведенная впервые в Хакасии орхоно-енисейская письменность, была исследована как дореволюционными, так и советскими учеными [Кормушин, 2020; Малов, 1951; Древние письмена Хакасии... 1970]. Дореволюционные исследователи хакасского языка, больших и малых форм фольклора В.В. Радлов [Образцы народной литературы... 1907; Наречия урянхайцев (сойотов)... 1907], Н.Ф. Катанов [Катанов, 2000], С.Д. Майногашев [Майногашев, 1913, 1914, 1916] и др. описали диалекты хакасского языка, традиции и обычаи народа.

Труды Бутанаева В.Я., в которых представлены результаты исследований хакасской традиционной культуры как объекта этнографического исследования, рассмотрели сложившуюся систему традиций как «защитного пояса» хакасской традиционной культуры. [Бутанаев В.Я., 2003; 2015; 2020].

Труды доктора философских наук, родоначальника культурологии в Хакасии Котожекова Г.Г. [Котожеков, 1984; 1991] были посвящены развитию культуры хакасского народа в XX веке.

Синергетический подход, использованный нами в исследовании хакасской культуры, позволяет выделить три бифуркационных процесса:

- влияние русской, православной культуры в течение 17-19 вв., приведшее к «двоеверию»;
- становления и развития хакасской национальной культуры в 20 веке, в которой практически исчезла традиционная этническая культура;
- процесс *конструирования* хакасской культуры под влиянием глобализации (к. 20-нач. 21 вв.) как крайне противоречивый, однако, позволяющий испытывать осторожный оптимизм, связанный с ревитализацией этнической культуры хакасов как базис развития национальной культуры.

Таким образом, с конца XX века хакасская культура испытывает радикальные, прямо противоположные тенденции: ускоренная универсализация всех сфер жизни народа с внедрением разнообразных новаций (глобализация); в то же время идет постоянный поиск современного подхода по сохранению и популяризации художественного наследия, в том числе, воссоздания национальных традиций (деглобализация).

Однако пока *целостного исследования роли традиций и новаций* в динамике развития культуры хакасского народа во времени и пространстве не осуществлено. И в этом смысле, **можно только порадоваться впечатляющим успехам российского и башкирского ученого**, фольклориста, доктора филологических наук, руководителя Научно-исследовательского Центра Башкирского фольклора БГПУ им. М. Акмуллы Р.А. Султангареевой. Простое знакомство с библиографическим списком исследователя поражает разнообразием тематики, знакомство с самими трудами – глубиной проникновения в материал. Знакомя нас с уникальным феноменом культуры башкирского народа, автор пишет: «вся духовная, правовая, жизненно-бытовая, художественно-поэтическая, образовательная, здравоохранительная бытность башкирского народа регламентировалась йола – принципами и правилами, установленными издревле. Жесткая дисциплинарность, демократизм и высокая гуманность института йола, поддерживаемые народом, образованной знатью и аксакалами, обеспечили поразительную жизнестойкость духа и нравов башкирского народа, пережившего многие годы лихолетий, социальных бедствий и религиозных гонений» [Султангареева, 2015: 20].

Литература

1. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2003. – 260 с.
2. Бутанаев В. Я. Будни и праздники тюрков Хонгорая. – Абакан, 2015. – 316 с.
3. Бутанаев В. Я. Национальная одежда хонгорцев. – Абакан, 2015. – 336 с.
4. Бутанаев В. Я. Древнее искусство Саяно-Алтая. – Абакан, 2020. – 112 с.
5. Котожеков Г.Г. Художественная культура народностей СССР: диалектика развития / Г.Г. Котожеков. – Москва: Мысль, 1984. – 137 с.
6. Котожеков Г.Г. Генезис национальной культуры: (Опыт филос.-социол. и ист. анализа на материале культуры народов Юж. Сибири) / Г.Г. Котожеков; Акад. обществ. наук при ЦК КПСС, Каф. теории и истории культуры. – Абакан: Краснояр. краев. изд-во: Хакас. отд-ние, 1991. – 192 с.
7. Катанов Н.Ф. Таллап алган піліг тогыстары. Хакас фольклорынын паза этнографиянын тексттері = Избранные научные труды. Тексты хакасского фольклора и этнографии / предисловие, составление, подготовка научных статей и текстов, перевод, редактирование В.Е. Майногашевой; подбор научных статей В.Н. Тугужековой. – Абакан: Хакаское книжное изд-во, 2000. – 551 с. – На хакас., тур. и рус. яз.
8. Кормушин И.В. Язык орхонских и других рунических памятников как древнетюркское литературное койне смешанного-уйгуро-огузского характера// Mongolica. Том XXIII, 2020, №2: СПб: Петербургское востоковедение, 2020. С. 26-29.
9. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.-Л., 1951; Древние письмена Хакасии / Хакассий научно-исследовательский. институт языка, литературы и истории; составители: О. В. Субракова, И.А. Батманов. – Абакан: [б. и.], 1970. Вып. 1. – 1970. – 52 с.

10. Майногашев С.Д. Из материалов по шаманству у сагайцев и соседних племён. // Живая старина. – Выпуск III–IV. – Петроград, 1913.
11. Майногашев С.Д. Из материалов по шаманству у сагайцев и соседних племён. // Живая старина. – Выпуск III–IV. – Петроград, 1913.
12. Майногашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого при Императорской академии наук. Петроград, 1916. Том XIV, Выпуск 3. С. 93–102.
13. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.-Л., 1951; Древние письма Хакасии / Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории; составители: О. В. Субракова, И.А. Батманов. – Абакан: [б. и.], 1970. Вып. 1. – 1970. – 52 с.
14. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловымъ. – Репринтное издание 1907 г. – [Красноярск: б. и., 2013?]. – Ч. 9:
15. Радлов В.В. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым: перевод. – [Красноярск: б. и., 2013?]. – [2], VI, XXV, [I], 658, [16] с., [10] л. ил.: ил., портр.
16. Султангареева Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир / Р. А. Султангареева. – Уфа: Китап, 2015. – 216 с.
17. Шакурова Ш.Р. Опыт реконструкции древнебашкирской мифопоэтической модели мира на материале эпоса «Урал-батыр» (Москва, 2001) <https://ruthenia.ru/folklore/shakurova1.htm>
18. Шакурова Ш.Р. Древнебашкирская модель мира на материале эпоса «Урал-Батыр» / Шакурова Ш.Р. Башкирский народный эпос «Урал-Батыр» архивный первоисточник и его текстологический анализ. Уфа: «Гилем» – 2007, 389 с.

© Анжиганова Л.В., Челтыгмашев Ю.П., 2025

УДК 7.031. 1.

Багаутдинов А.М.,
Уфимский университет науки и технологий, г. Уфа

ЗНАКИ И РИСУНКИ ВЕРХНЕПАЛЕОЛИТИЧЕСКИХ ПЕЩЕР ШУЛЬГАН-ТАШ И ЯМАЗЫ-ТАШ (ЯЗМАЛЫ-ТАШ) – ИСТОЧНИКИ БАШКИРСКИХ МИФОВ, ЭПОСОВ И ЛЕГЕНД

Аннотация. В статье представлены результаты дешифровки рисунков и знаков пещер Шульган-Таш и Ямазы-Таш. Доказано, что рисунки и знаки пещер фиксируют календарно-астрономические знания первобытных людей. В пещере Шульган-Таш дешифрованы календари успешной беременности женщин в 10 лунных месяцев и неудачной беременности в 8 лунных месяцев. Установлено, что панно «Решетка» в Купольном зале пещеры является древней картой звездного неба и солнечным календарем. Открытые автором рисунки коровы и женщины – это созвездия Тельца и Девы. Рисунки быка и женщины в пещере Ямазы-Таш – тоже созвездия Тельца и Девы. Доказано, что источниками духовной культуры башкирского народа, его мифов и легенд являлись артефакты материальной культуры – рисунки и знаки древних пещер и сама природа. Обосновано, что основой мифов, эпосов, легенд и сказок

являлись календарно-астрономические знания древних башкир.

Ключевые слова: башкирские мифы, эпосы, легенды; созвездия; лунный календарь; лунно-солнечный календарь.

Abstract. The article presents the results of decoding the drawings and signs of the Shulgan-Tash and Yamazy-Tash caves. It is proven that the drawings and signs of the caves record the calendar and astronomical knowledge of primitive people. In the Shulgan-Tash cave, calendars of successful pregnancy of women in 10 lunar months and unsuccessful pregnancy in 8 lunar months were deciphered. It was established that the panel "Lattice" in the Dome Hall of the cave is an ancient map of the starry sky and a solar calendar. The drawings of a cow and a woman discovered by the author are the constellations of Taurus and Virgo. Drawings of a bull and a woman in the Yamazy-Tash cave are also the constellations of Taurus and Virgo. It is proven that the sources of the spiritual culture of the Bashkir people, their myths and legends were artifacts of material culture - drawings and signs of ancient caves and nature itself. It is substantiated that the basis of myths, epics, legends and fairy tales were the calendar and astronomical knowledge of the ancient Bashkirs.

Keywords: Bashkir myths, epics, legends; constellations, lunar calendar; lunar-solar calendar.

В 2023 году в пещере Шульган-Таш мы обнаружили схематический рисунок коровы [1, с.135–136]. Особенность вертикального рисунка коровы в панно «Решетка» Купольного зала пещеры Шульган-Таш состоит в том, что он, на наш взгляд, однозначно символизирует созвездие Тельца. Корова изображена вертикально, прямыми рогами вверх, в природе такое положение коровы невозможно. Рисунок беременной женщины в панно «Решетка» – это созвездие Девы. Таким образом, перед нами древнее изображение созвездий ночного звездного неба, где доминирующую роль играет Луна. Поразительно то, что рисунок коровы очень похож на схематический рисунок самца бизона, который изображен на потолке Дальнего зала палеолитической пещеры Ямазы-Таш (Игнatieвская) в Челябинской области.

Очень важно, что сгущение красок в правой задней нижней части быка повторяется и на рисунке коровы в пещере Шульган-Таш. С учетом дешифровки знаков Луны и фаз Луны в Большом зале Игнatieвской пещеры, бык и женщина на панно «Жизнь» на потолке Дальнего зала пещеры Ямазы-Таш расшифрованы нами как созвездия Тельца и Девы. Одиночные красные пятна и группы красных пятен мы впервые трактуем как звезды. В пещерах Европы широко распространена тема первобытного искусства «зверь – женщина» в формах: «бык-женщина», «корова-женщина». До настоящего времени в Уральском регионе только в пещере Ямазы-Таш была обозначена данная тема. Наша дешифровка схематического изображения коровы и рисунка женщины на панно «Решетка» доказывает наличие темы «корова – женщина» и в пещере Шульган-Таш. Наличие одинаковой темы и похожих схематических рисунков животного говорит о том, что первобытные люди пещеры Шульган-

Таш и пещеры Ямазы-Таш (Игнatieвская) общались друг с другом. Кроме того, дешифрованные нами ранее в пещере Шульган-Таш знаки рождения и смерти повторяются и в пещере Ямазы-Таш [2, с.19]. Это доказывает тесные связи двух древних сообществ людей, которых отделяло 200 км.

Учитывая, что рисунки и знаки пещеры Ямазы-Таш (Игнatieвская) были нарисованы на несколько тысячелетий позже, можно предположить, что рисунок быка (созвездие Тельца) Игнatieвской пещеры был срисован со схематического изображения коровы пещеры Шульган-Таш. Мы выдвигаем гипотезу о том, что в период перехода от матриархата к патриархату, утвердившееся в первобытном искусстве сочетание «корова-женщина» меняется на мотив «бык-женщина». В период окончательного установления патриархата в обществе (Минойская цивилизация, Древняя Греция) остается только одно сочетание «бык-женщина», что находит свое отражение в различных мифах Древней Греции (Зевс – бык, Минотавр и другие), а также в культурных явлениях (тавромахия).

Важно, что тема первобытного искусства периода матриархата «корова – женщина» пещеры Шульган-Таш со временем эволюционировала в тему переходного периода от матриархата к патриархату – «бык – женщина» и созвездий Тельца и Девы. На наш взгляд, очень важно, что орбитальная плоскость Луны и планет лежит близко к созвездию Тельца, поэтому Луну и видимые планеты можно найти в области созвездия в течение некоторого времени каждого года. То есть можно вычленить определенный ритм нахождения Луны в пределах созвездия Тельца.

В греческой мифологии Телец ассоциировался с богом Зевсом. В башкирских мифах Телец нашел свое отражение в вере в то, что Земля покоится на рогах быка. В эпосе «Урал-Батыр» Урал борется с быком падишаха и у быка прямые рога как в созвездии Тельца. После того, как Урал одолел быка, то сказал ему «Рога, что держал я в руках, согнутыми останутся навсегда» [8, с. 291]. Есть также другой известный башкирский эпос «Кунгыр буга» [8, с. 455]. В своей научной статье в журнале «Ватандаш» доктор филологических наук, Султангареева Р.А. достаточно подробно проанализировала мифологические основания данного эпоса, обнаружив коды звездной мифологии, космологии [10].

Начало года первобытный человек пещеры Шульган-Таш связывал с днем весеннего равноденствия. Счет времени велся им ежегодно, начиная с весны. Солнечный календарь для человека пещеры Шульган-Таш был жизненно важным, поскольку от знания времени начала весны напрямую зависела жизнь первобытного сообщества, которое жило за счет охоты на промысловых животных. Человек в отличие от животных осознавал угрозу своему существованию из-за недостатка пищи.

Необходимо учитывать тот факт, что, возможно, Солнце для первобытного человека эпохи палеолита представляло угрозу и поэтому люди большее время скрывались в пещерах и выходили на охоту ночью, при свете Луны. Поэтому люди пещеры Шульган-Таш вели ночной образ жизни. У

древних египтян в изображении бога солнца Ра есть характерная особенность: на концах одних лучей Солнца есть знаки рождения, а на концах других лучей – знаки смерти [5, с. 26].

Во время ночной охоты люди, скорее всего, ориентировались по положению звезд и созвездий. Надо учитывать, что 30 тысяч лет до нашей эры Луна была на более близком расстоянии, ее диаметр, который виден с Земли, в несколько раз был больше нынешнего. Поэтому Луна ночью для человека была вторым солнцем, более мягким и добрым, чем само Солнце. Луна приносила успех в охоте, способствовала воспроизводству человека, в целом обеспечивала существование человечества. Поэтому отсюда внимание к фазам Луны, особенностям движения и затмениям. Все эти знания положили начало календарному счету и записям в верхнем палеолите [6].

В своих наблюдениях первобытный человек пещеры учитывал время не только по традиционным 4 фазам Луны (синодическое), но также и периоды возврата Луны к определенным созвездиям (сидерическое) и пересечения солнечного пути – эклиптики. Данные знания однозначно давали возможность человеку верхнего палеолита предсказывать затмения.

Период первобытного общества, первобытных представлений о мире трактуется как космологический, поскольку содержание палеолитического текста (рисунки и знаки верхнего палеолита) связано с космическим упорядочивающим началом. Способ постижения мира человеком амбивалентен: мифологический способ мышления и естественно-научный тип мышления. Первобытное сознание осуществляет коммуникацию в виде знаковых систем. Исходной базой для палеолитического текста выступают космологические схемы [2, с. 22–23].

Космологическое мифическое мировоззрение человека исходило из жесткой детерминации и зависимости Вселенной и реального, будничного, наличествующего окружающего мира человека. Сам человек, в понимании первобытного сознания, являлся одним из крайних и последних элементов космологической схемы бытия. Человек понимал, что он, как и все живые организмы и животные, является частью природы и характерные свойства неживой и живой природы присущи и ему. Первобытное сознание каждодневно воспринимало и перерабатывало информацию, которая поступала из природы, в первую очередь, о системе бинарных признаков и свойств. Поэтому двоичный способ классификации объектов является древним способом научного изучения природы. Данный способ объективен и как нельзя лучше осознавался человеком и вписывался в систему первобытных представлений о мире. Кроме того, он определял поведение человека в первобытном обществе и в конкретных локальных группах. В жизни сообществ однозначно применялись несколько пар, возможно десятки пар, противоположных признаков, имевших положительное и отрицательное значение. Данная схема применялась к пространству: верх – низ, небо – земля, левый – правый; к времени: день – ночь, весна – зима, лето – осень; к природе: мужское – женское, молодой – старый, рождение – смерть; к обществу: добро – зло, предок – потомок, свой – чужой и

другие. Первобытное сознание все эти наборы двоичных кодов (признаков) проецирует на непонятный и хаотичный окружающий мир и в итоге появляются универсальные знаковые системы.

Ярким показателем эволюции сознания первобытного человека, формирование абстрактного мышления явилось тяготение к геометризации пространства, предполагающее независимость формы пространства от находящихся в нем объектов. Это выразилось: 1) в составлении календарей беременности животных и первобытных женщин в форме трапеций на стенах верхнепалеолитических пещер (Шульган-Таш), квадратов, прямоугольников (пещеры Франции и Испании); 2) в распространении геометрических женских символов (круг, треугольник, крест, овал, линии и другие) [1, с. 155–156]. Резкое возрастание, по сравнению с Залом Рисунков на втором этаже, большого количества геометрических символов на первом этаже пещеры Шульган-Таш свидетельствует о переходе к другой исторической эпохе [3, с. 22–25].

Необходимо особо выделить, что структура геометрических символов пещеры Шульган-Таш связана с творческим поиском первобытным человеком центра данных символов, делением пространства на равные отрезки, выделением и построением границ нового пространства символов. Все это, на наш взгляд, однозначно свидетельствует о начале формирования теории геометрического пространства и первоначальных базовых элементов геометрии как науки (изотропия, пустота).

Геометрические символы становления новой исторической эпохи на рубеже 30 тысяч лет до нашей эры в пещере Шульган-Таш рассматриваются нами и как элемент языка науки, языка описания мира. Простота и некая стандартность геометрических символов символизирует и объясняет стабильную во времени четкую точность моделирования объектов окружающего мира. Каждый геометрический знак и символ в пещере Шульган-Таш и в пещерах Европы имеет однотипный характер.

Установка на унификацию реальных объектов с помощью геометрических символов позволила создать в эпоху верхнего палеолита универсальный геометрический код, который был очень удобным для построения различных классификаций и создания универсальных схем. Фактически это был универсальный и понятный первобытному человеку язык, независимо от того, где он проживал, на Урале или на территории древней Франции. Найденный нами в Купольном зале пещеры Шульган-Таш схематический рисунок коровы (символ созвездия Тельца) нарисован именно в геометрическом стиле. Тело животного – это прямоугольник, рога, устремленные вверх, тоже представлены в виде геометрического знака V. Само животное нарисовано в вертикальном положении, как сидящее на задней части, чего в природе не бывает.

Дешифрованные нами знаки палеолита «рождения» («V»), и «смерти» («Λ») имеют прямые аналоги в современном мире. Треугольник с острием вверх – Δ во многих народных культурах связан со смертью. Треугольник с острием вниз также связан с рождением, с женщиной [4, с. 25].

Геометрические символы наряду с моделированием реальных объектов мира в конце верхнего палеолита также обозначали сакрализованное пространство. Поэтому геометрические фигуры «треугольник острием вниз, символизирующий рождение», и «треугольник острием вверх, символизирующий смерть» еще не стали принадлежать только геометрии.

В истории науки, археологии, в трудах ученых широко распространено мнение о цикличности времени для первобытного человека. Дешифровка знаков и рисунков на первом этаже пещеры Шульган-Таш привела нас к другим выводам. Схема «рождение – жизнь-смерть – новое рождение» или вечное возвращение, характерная мифическому сознанию, 30 тысяч лет до нашей эры подверглась разрушению. Этому способствовало, прежде всего, убеждение первобытного человека в неотвратимости смерти человека, после которого его возвращение и новое возрождение – невозможны. Составление и рисование на стенах зала Хаоса календарей неудачной беременности и смерти матери и ребенка и их захоронений – это рациональные знания человека о неотвратимости смерти и линейности времени [3, с. 46]. Все это доказывало первобытному человеку, что «круговое время», цикличность времени в отношении конкретного человека и людей, «не работает».

На наш взгляд, это новое понимание и «выпрямление» времени оказало на первобытного человека колоссальное воздействие. Оно стало стимулом для развития научного мировоззрения и выработки научных методов познания мира. Новое понимание времени как линии происходящих событий, которые не всегда повторяются в жизни человека и в природе, увеличило глубину восприятия событий, которым ранее не придавалось значение. Уменьшение количества промысловых животных вокруг пещеры Шульган-Таш вынудило первобытного человека моделировать развитие событий будущего и рисовать на стенах пещеры подтвержденные временем опыты изучения сроков беременности самок мамонта, носорога, бизона, лошади и составлять календари их беременности. Линейное время вынудило человека размышлять о прогрессе и регрессе, подвигло к идее эволюции живой природы.

Дешифровка знаков и рисунков Игнatieвской пещеры (Ямазы-Таш) показала, что в пещере представлены три варианта вычисления фаз Луны и многочисленные знаки различных фаз Луны, связанные с числами 7, 14, 28. Пещера представляет собой древнюю астрономическую обсерваторию, где на потолке Дальнего зала нарисована карта звездного неба. Поскольку в пещере Ямазы-Таш часто можно встретить число 7, то мы приходим к выводу, что люди, жившие здесь, в своих воззрениях придерживались «семеричной модели мира» [2, с. 15]. В сюжете башкирского эпоса «Кунгыр-Буга» тоже реализована «семеричная модель мира». Наш подход в исследовании первобытной мифологии основан на том, что в мифах, наряду с художественной составляющей, однозначно выявляется устойчивое ядро рационального, научного начала. Дешифровка знаков, календарей и рисунков пещеры Шульган-Таш позволило нам прийти к выводу: человек пещеры придерживался «десятичной модели мира».

Таким образом, в пещере Шульган-Таш, и в Ямазы-Таш (Игнatieвская), мы видим сложные описания созвездий и звездное небо в целом. Они связаны с практической целесообразностью: ориентировка в пространстве и во времени, организация охоты на животных, миграции которых совершались по времени и в определенные сезоны. Так, описание рисунка коровы (созвездие Тельца) и его мифическая трактовка напрямую зависели от практических потребностей первобытного общества. В последующих цивилизациях (в Древнем Египте, Месопотамии) Вселенная изображалась в виде коровы [5, с. 8-9]. Для древних башкир корова являлась наиболее ранним тотемным животным. Она – первопредок, покровитель, обеспечивающий достаток и плодovitость в семье [11, с. 355].

В пещере Шульган-Таш, как и в Ямазы-Таш, существовали определенные приемы счета времени по Луне и Солнцу, а также связанные с этими приемами космические мифы и рисунки. Выделение в календарях-трапедиях на втором этаже и на первом этаже пещеры Шульган-Таш периоды по 7 и 10 лунных месяцев, а также рисунки женщины и коровы бизона подтверждают формирование лунарной мифологии в условиях матриархата. Женщины пещеры Шульган-Таш были хранительницами лунного календаря, по которому шел счет беременности и родов (10 лунных месяцев). Поэтому существовала идея связи женщины с Луной (28 или 29 дней женского цикла), плодородием, с коровой, у которой тоже беременность длится 10 месяцев.

Дешифрованные нами в пещере Шульган-Таш лунные календари беременности мамонта, лошади, бизона, носорога информируют о повышенном интересе первобытных людей к воспроизводству промысловых животных, поскольку от этих условий зависело существование первобытных общин, их жизнь или смерть [3]. Рациональный опыт астрономических, биологических, математических навыков человека пещеры Шульган-Таш переплетался с верой в силу космических чисел 3, 4, 5, 7, 10, в единение земных явлений и явлений Вселенной. Преобладание в пещерах Шульган-Таш, Ямазы-Таш и в западных пещерах лунарных изображений говорит о том, что мифов о Луне было создано намного больше, чем о Солнце.

На потолке Дальнего зала пещеры Ямазы-Таш нарисовано «Красное панно». Мы его дешифровали в 2023 году как «Панно Жизни» [2, с. 17]. «Красное панно» – это фиксация на стенах пещеры космогонического (происхождение Вселенной) и антропогонического (происхождение человека) мифов. Мифы представлены как первая попытка объяснения мира. Закрепление 7 недельного и 7 дневного отрезков времени у первобытного человека пещеры Ямазы-Таш (Игнatieвской) происходило через зрительные аналогии – 7 звезд созвездий Большой Медведицы и Малой Медведицы, 7 звезд в созвездии Плеяды и в других созвездиях. Фактически в семантике цифры 7, которая в пещере Ямазы-Таш (Игнatieвская), на наш взгляд, приобретает особый абсолютный статус, постоянно прослеживается Вселенная и время. В знаках пещеры мы видим тесную связь цифры 7 с такими темами как: 1) жизнь и

смерть; 2) плодородие и материнство; 3) абсолютный статус женщины; 4) сотворение мира и рождение человека.

Миф рассказывает о культе женщины-матери. Если мужчина – это охотник, который непосредственно убивает животное, то женщина опосредованно выполняет иную важную роль – своими чарами привлекает животное к охотнику. В мифе могли найти отражение представления первобытных людей о женщине как матери зверей. Анализ композиции «Красное панно» дает нам основание полагать, что первобытный человек представлял себе, что абсолютная власть мифологической женщины, возможно как лунного божества, берет свое начало из Вселенной и вся природа находится в ее власти.

Композиция свидетельствует о разделении окружающего мира в сознании первобытного человека, их взаимодействии в едином собирательном образе женщины, которая олицетворяет все живое в природе. Имея возможность сравнивать рисунки и знаки пещеры Шульган-Таш и пещеры Ямазы-Таш мы видим как происходила динамика изменений образа женщины: от реальной женщины и культа материнства до мифического женского существа обладающего абсолютной властью в природе.

Дошедшие до нас древние мифы, знаки и рисунки свидетельствуют об общих чертах, которые доказывают единство их истоков и эволюции: одушевление Луны и Солнца в образах животных и людей, круговорот жизни и смерти на небе и земле. Так в башкирских эпосах из воды выходит табун лошадей (символ Солнца и символ мужчин) и стадо коров (символ Луны и символ женщины). В пещере Шульган-Таш в Купольном зале в схематическом рисунке коровы реализован образ «лунной коровы», а в пещере Ямазы-Таш в рисунке быка реализован образ «лунного быка». В пещере много рисунков змей, на наш взгляд, – для первобытного человека это был символ времени и Луны [2, с. 16], поскольку змея, как и Луна, тоже обновляется, сбрасывая свою старую кожу.

Таким образом, в мифологии и фольклоре башкирского народа тема «женщина – корова» хорошо отражена. Открытие рисунков коровы и женщины в пещере Шульган-Таш дает основание утверждать, что данный анималистический мотив в башкирском фольклоре и в народно-прикладном искусстве имеет древние корни. Тема «корова-женщина» составляет основу древнего башкирского эпоса «Кунгыр Буга». Она также отражена в современной башкирской литературе – в романе Гариповой Т.Х. «Буренушка». Писательница умело вплетает в основу романа легенды и предания, образы животных башкирских эпосов. В сути анималистического мотива романа лежит отражение культа различных животных.

Корова Кунгыр Буга – это бурая, рыжая корова. На наш взгляд, отражение цвета шерсти коровы в эпосе берет начало именно с рисунка коровы в пещере Шульган-Таш, где корова нарисована кроманьонцем именно алым или рыжим цветом охры. В произведении Гариповой Т.Х. «Буренушка» символом плодородия, духа и счастья являются образы женщины и коровы.

Именно женщины поют песню «Буренушка» – это обоснование идеи о том, что символом плодородия и жизни на земле являются женщины. Налицо переход культового образа коровы из башкирской мифологии и фольклора в башкирскую литературу.

Архаический мотив и культ коровы выражен также в башкирских сказках, к примеру «Бурая корова», «Голубая корова» [7, с. 212]. Культ коровы в истории башкирского народа, да и других народов России, связан с плодородием, богатством и счастьем. У башкирского народа есть понятия «кот», «мал кото» – душа, жизненная сила. Корова Кунгыр Буга в эпосе является потомком быка, который вышел из озера «Шульган. Это прямая отсылка к рисункам коровы или быка на стене пещеры Шульган-Таш. Про быка написано в других эпосах – «Урал-батыр» и «Акбузат». Согласно свадебной традиции, башкирской девушке, которая шла в дом мужа, в качестве приданного давали корову, символизирующей достаток и плодородие новой семьи: будущих детей девушки и будущих телят коровы.

В эпосе «Кунгыр Буга» героиня Тандыса проходит тяжелый и трудный путь в поиске стада. На наш взгляд, поскольку в двух пещерах, которые были расположены на древних землях башкир и в которых есть рисунки бурой коровы (Шульган-Таш) и бурого быка (Ямазы-Таш), то дорога по горному хребту Южного Урала между этими двумя пещерами и есть «путь, дорога Кунгыр-Буги».

Древние рисунки коровы и женщины в верхнепалеолитической пещере Шульган-Таш и глубокое отражение мотива «корова-женщина» в фольклоре башкир, подтверждают наш вывод о том, что башкирский народ является древним автохтонным населением Урала.

Рисунки коровы и женщины и их календари беременности в пещере Шульган-Таш могли быть источниками возникновения в эпоху неолита тотемизма – веры человека в животных, от которых происходит его род. Первое место среди всех священных животных у всех древних народов, к которым можно отнести персов, африканцев, индусов, жителей острова Крит (минойская цивилизация), Древнего Египта, Древней Греции, занимала корова. Культ коровы особенно был развит в Древнем Египте (Богиня Хатор, Богиня Исида – жена Осириса) [5, с. 11].

Тема первобытного искусства «корова-женщина» нашла свое отражение и в религиозных текстах. Так, в главной книге мусульман – Коране – вторая, самая длинная сура называется «аль Бакара – Корова» [9, с. 3]. Корова желтого цвета [9, с. 10]. Четвертая сура Корана называется «Женщина». Корова также упоминается в 12 суре «Юсуф», когда царь рассказывает свой сон «И сказал царь «Вот, вижу я семь коров тучных, поедают их семь тощих; и семь колосов зеленых и других сухих» [9, с. 197]. На наш взгляд, семь тучных и семь тощих коров, а также семь зеленых колосьев и семь сухих колосьев обозначают фазы Луны. 7+7+7+7 равно 28 дней. Это один полный лунный цикл. Семь тучных коров и семь зеленых колосьев символизируют растущую Луну. Семь тощих коров и семь сухих колосьев символизируют фазы убывающей Луны.

В эпосе «Кунгыр Буга» корова также связана с Луной *«Бурая корова каждый год приносила разномастных телят – от нее шел хороший приплод. Принесла она семь телят и издохла. Оставшаяся после нее седьмая телка тоже принесла семь телят и тоже издохла. Так прошло около 63 лет.... Седьмой телок от последнего, седьмого колена – и по масти и по нраву, и по всей своей стати – был похож на первую бурую корову»* [8, с. 455]. Семь символизирует одну фазу Луны. Поэтому в эпосе «Кунгыр Буга» корова – это символ лунной коровы. Так, путь Тандыса изначально имеет астрономическую символику, а «корова, чьи рога касаются Неба», следует по небесному пути [10, с. 175-176]. На наш взгляд, сюжет эпоса описывает отношения людей и животного мира периода матриархата. В эпоху патриархата возникает новый образ. Корова трансформируется в быка и появляется образ лунного быка и созвездие Тельца на небе теперь связывается с быком, а не с коровой. Мотив «бык-женщина» в первобытном искусстве впервые появляется в период верхнего палеолита. В искусстве и культуре человечества сочетание «бык – женщина» окончательно становится устойчивым семантическим блоком в 3 тысячелетии до нашей эры.

На древней территории Башкирии в 1 тысячелетии до нашей эры кочевали древние тюркоязычные степные племена (огузы), которые приняли участие в этногенезе башкир. Название древних тюрков – Огуз (бык), на башкирском языке – Угез, связано с верой в небесного быка – созвездие Тельца.

Литература

1. Багаутдинова А.Ф., Багаутдинов А.М., Багаутдинов А.М. Первобытная наука пещеры Шульган-Таш и пещер Европы: дешифровка знаков палеолита. Уфа. 2024. – 174 с.
2. Багаутдинов А.М. Расшифровка знаков и рисунков Игнatieвской пещеры. Карта звездного неба. Жизнь и смерть. Уфа. 2023. – 47 с.
3. Багаутдинов А.М. Расшифровка знаков и рисунков Каповой пещеры. Рождение. Смерть. Культ Материнства. Уфа. 2023. – 53 с.
4. Багаутдинов А.М. Знаки рождения и смерти в календарях беременности женщин и животных эпохи палеолита (семиотический анализ рисунков и знаков Каповой пещеры Башкортостана) // Доклады Башкирского университета. 2023. № 3. С. 7–26.
5. Багаутдинова А.Ф., Багаутдинов А.М. Дешифровка египетских иероглифов «Рождение», «Жизнь», «Смерть» (эволюция знаков палеолита). Уфа. 2024. – 75 с.
6. Багаутдинов А.М. Лунный календарь на кости сурка и глиняной чашке, лунно-солнечный календарь и созвездия на стене пещеры Шульган-Таш: дешифровка языковых знаков и чисел // Доклады Башкирского университета. 2025. № 1.
7. Башкирские народные сказки (на башкирском языке). Уфа. Башкирское книжное издательство. 1984. – 223 с.
8. Башкирский народный эпос. М.: Наука. 1977. – 515 с.
9. Коран. Перевод И.Ю.Крачковского. Ростов на Дону. 2005. -544 с.
10. Султангареева Р.А. Башкирский эпос «Кунгыр Буга» (Бурая корова): мифологические основы и поэтика // Ватандаш. 2018. № 5. С. 157-178.
11. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. Москва. Наука. 2010. – 452 с.

ТОТЕМНЫЕ ТАНЦЫ В КАЛМЫЦКОЙ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. В статье исследуются древние тотемные танцы калмыков, которые из народных танцев пришли на профессиональную хореографию. Прослежена связь между танцами башкир и калмыков.

Abstract. The article examines the ancient totem dances of the Kalmyks, which from folk dances came to professional dancing. The connection between the dances of the Bashkirs and Kalmyks is traced.

Ключевые слова: народная хореография, тотем, тотемные танцы, животные.

Keywords: folk choreography, totem, totem dances, animals

Заметное место в трудах юбиляра Р.А. Султангареевой занимает народная хореография, образцы которой она записала в полевых экспедициях с 2005 по 2009 год и с 2012 по 2013 годы. Собранный полевой материал исследователь классифицирует как обрядовые, сказовые и игровые, с точки зрения количества исполнителей танцы делятся на коллективные и сольные [Султангареева, 2013: 10]. Данная классификация танцев, представленная Р. Султангареевой, весьма продуктивна и некоторым образом распространяется на образцы танцевальной хореографии калмыков. История калмыцкого танца и их терминология исследована в трудах Т.Б. Бадмаевой [Бадмаева, 1992: 95]. У многих народов танец в этнической культуре строится на подражании тотемным животным и птицам, об этом писал З.Фрейд: «время от времени устраиваются праздники, во время которых сотоварищи по тотему в церемониальных танцах изображают или подражают движениям своего тотема» [Фрейд, 2015: 27].

У калмыков тотемные танцы представлены следующими образцами как «Текин би» – танец козла, «Тогруна би» – танец журавлей, «Туулан би» – танец зайца, эти образцы связаны с древними представлениями народа, с почитанием своего животного покровителя. У калмыков с древности бытовал культ орла, поэтому во многих танцах, возникших на основе тотемизма, наблюдается имитация полета орла. К птицам-тотемам у калмыков традиционно относятся журавль, ворон, культ журавля. Т.Г. Басангова исследует танец журавлей в купе с сопровождавшей его музыкой. Фоном для исполнителя заклинательной песни, посвященной журавлям, является весенняя калмыцкая степь, а исполнитель восходит на гору, на которую слетаются журавли. Единственным исполнителем заклинательной песни, которая сопровождалась под ритмичную мелодию домбры, была видный знаток калмыцкой культуры Б.П. Амбекова [Басангова, 2019: 212-217]. Текст песни о журавлях впервые расшифрован, опубликован и переведен на русский Т.Г. Басанговой (Борджановой).

В песне обозначено телодвижение журавлей, исполнитель подбадривает их словами: «Журавль, покружись, танцуй, там прыгни, здесь прыгни» [Борджанова, 2007: 461-462]. В народной хореографии башкир также существует танец журавлей – *торна би(еу)*. Башкиры также поклонялись белым журавлям. Во время башкирской свадебной церемонии исполнялся танец «Вход журавля». Записано несколько вариантов танца журавля, которые отражают отношение к птице как к родовому покровителю. В названии птицы «сынрау торна» (башк.досл. звенящий журавль), точнее, в частице «сын» автор прочитывает мотив повтора звона железа,оружия, что согласуется с легендой о журавлях, спасших башкир своим звонким криком. Предупрежденные священными птицами башкиры спаслись от гибели. Отсюда звонкий голос птиц сравнивается и с боевым кличем [Султангареева, 2013:10].

Заяц в культурных традициях мира является символом быстрого бега, магических превращений. В калмыцкой фольклорной традиции заяц как персонаж представлен в афористических жанрах фольклора, сказках, детском фольклоре, приметах и запретах, в народном танце *туула би*. Танец зайца – это мужской танец, вошел в репертуар калмыцкого ансамбля «Тюльпан». Задача исполнителя передать характер зайца, который по народным представлением отличается трусостью. В калмыцких сказках – это «зверек, который питается травой, очень пугливый,безобидный,красивый. Зайцу все враги: волк, лиса, черный орел, балобан и другие птицы» [Сандаловый, 2002:70].

Повадки и облик зайца описаны в детской дразнилке, в тексте которой запечатлен образ зайца, его повадки характер и повадки.

Туула,туула тоъёс,тоъёс,	Заяц подпрыгивает, тоъёс, тоъёс
Туулан чикн делдс,делдс,	Уши прыгают, делдс,делдс
Хойр нўднь – бўлтс,бўлтс,	Глаза выпучены,бўлтс,бўлтс,
Оетр сўўльнь – оъёс,оъёс,	Короткий хвост дрожит оъёс,оъёс
Теегин ца телтс,телтс.	Виднеется издалека

[Басангова, 2021:75].

«Туула би» – танец зайца, во время исполнения которого танцор складывал перед грудью обе руки в виде заячьих лапок, втягивал в себя щеки, демонстрируя острую заячью мордочку. Этот танец, как и все подражательные танцы, как правило, исполнялся мужчиной. Текин би – танец козла отличали высокие прыжки во всех направлениях и громкое блеяние. Для тогруна би – танца журавля и шовуна би – танца цапли характерны взмахи руками, как крыльями, передача состояния полета, осторожная птичья походка на высоких полупальцах.

Впервые танец зайца был воспроизведен народными исполнителями на «Джангариаде» 1940 года, через десятилетия был восстановлен калмыцкими хореографами. П.Т. Надбитов вспоминает о первом знакомстве с этим подражательным танцем: «Через несколько дней к нам на репетицию пришел пожилой мужчина. По нашей просьбе он показал отдельные элементы танца, это было всего одно движение – мужчина, наклонившись вперед, положил обе руки на голову, кистями двигал вперед и назад попеременно. Эти движения рук

были похожи на уши зайца» [Надбитов, 2010: 34-35]. Танец козла (*текин би*) бытует у многих народов мира. В основе танца также лежит подражание козлу – это имитация движений, прыжки. Образ козы у многих народов символизировал урожайность. Этот танец в восприятии калмыков причисляется к шуточным, его исполняли под одноименный домбровый наигрыш в исполнении Б.М. Манджиевой, отличающийся быстротой исполнения» [<https://my.mail.ru/music/songs>].

Народная хореография калмыков представлена не только тотемными подражательными танцами, которые стояли у истоков танцевального искусства народа. Танцы тотемного происхождения демонстрируют единение человека и природы, их гармоничное взаимовлияние. Современная танцевальная культура калмыков вобрала в себя и сохранила многие древние элементы. Тотемные танцы калмыков и башкир восходят к культу животных и птиц.

Литература

1. Бадмаева Т. Б. Калмыцкие танцы и их терминология. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1992. – 95 с.
2. Басангова Т.Г. Журавль в фольклорной традиции калмыков // Известия ВГПУ 2019. – № 2, – с.212 – 217
3. Басангова Т.Г. Детский фольклор калмыков. – Элиста: КалмГУ, 2021. – 200 с.
4. Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – 587 с.
5. Надбитов П.Т. Калмыцкий танец и современность // Танцевальный фольклор народов России, – Элиста: КИГИ РАН, 2010. – С.34–35.
6. Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки. Составление, перевод, предисловие Т.Г. Басанговой. – Элиста: Калм. кн. изд - во, 2002. – 238 с.
7. Султангареева Р.А. Танцевальный фольклор башкир. – Уфа: Гилем, 2013. – 127 с.
8. Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 2015. 320 с.
9. <https://my.mail.ru/music/songs/> дата обращения 3 марта 2025 года.

© Басангова Т.Г., 2025

УДК: 398.838 (=512.145)

Бекирова О.В.,
независимый исследователь,
г. Симферополь

ОТОБРАЖЕНИЕ ЭМИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ РУМЫНСКИХ ТАТАР

Аннотация. Эмиграция – сложный и многогранный процесс, оставляющий глубокий след в истории и культуре любого народа. Для крымских татар, переживших несколько волн вынужденной и добровольной миграции, эта тема нашла отражение в исторических песнях – своеобразной

летописи переживаний, потерь и надежд. Эти песни, столетиями передаваемые из поколения в поколение, являются ценным источником информации о причинах, обстоятельствах и последствиях переселений, а также о духовном мире крымских татар, столкнувшихся с необходимостью покинуть родные места.

Abstract. Emigration is a complex and multifaceted process that leaves a deep mark on the history and culture of any nation. For the Crimean Tatars, who have experienced several waves of forced and voluntary migration, this theme is reflected in historical songs – a kind of chronicle of experience, loss and hopes.

These songs, passed down from generation to generation for centuries; they are a valuable source of information about the causes, circumstances and consequences of migrations, as well as about the spiritual world of the Tatars who were obliged to leave their native places.

Ключевые слова: исторические песни, крымскотатарский фольклор, эмиграция, Румынии, Добруджа.

Key words: historical songs, Crimean Tatar folklore, emigration, Romania, Dobrudja.

Крымские татары в Румынии – достаточно большая, сплоченная община, которая сумела сохранить свою самобытность и культурное наследие на протяжении веков, находясь вдали от исторической родины. Важную роль в этом играет песенное творчество, являющееся живым воплощением истории, языка и традиций крымскотатарского народа. Песни имеют функцию не просто развлекательную – это способ передачи знаний, ценностей и опыта от поколения к поколению. Они отражают радости и печали, мечты и надежды, повседневную жизнь и исторические события. Этот вид фольклора сыграл не маловажную роль в сохранении языка крымским татар в Румынии, не дал им исчезнуть как нации.

Несмотря на то, что песенное творчество крымских татар в румынской эмиграции нашло отражение в работах отечественных исследователей, охват материала весьма скудный.

Так, учебное пособие «Къырымтатар иджрет эдебияты» («Крымскотатарская зарубежная литература») [Куртумеров, 2002] знакомит с песенным фольклором румынской диаспоры. Текстовому материалу, однако, отведено лишь 16 страниц.

Изучению фольклора татар непосредственно в Румынии уделялось немногим больше места, однако даже на сегодняшний день огромный пласт народного творчества остаётся необработанным и даже не зафиксированным.

В сборнике «Boztorgay» Tatarca folklor derlemesi» / «Воробей. Сборник татарского фольклора», представлено около 100 татарских народных песен, баллад, коротких песен-частушек (манелер) [Boztorgay, 1980; 1996]. Материал подготовил к изданию Амет-Наджи Джафер Али (Ahmet-Naci Cafer Ali).

Третий том сборника «Romanya türk-tatar edebiyatı» / «Турецко-татарская литература Румынии» [Mahmut, 2009] посвящён исламской литературе, которая

создавалась на территории Румынии. Он представляет песни религиозного характера.

Румынский музыкант Гизела Сулицяну (Ghizela Sulițeanu) подготовила сборник «Din folclorul muzical al tătarilor dobrogeni» / «Образцы музыкального фольклора татар Добруджи» [Sulițeanu, 2013].

В представленных изданиях мы имеем дело с лишь текстами, не подвергшимся историко-лингвистическому анализу, что открывает обширный фронт работы для отечественных фольклористов.

В целом, в репертуаре румынских татар можно выделить несколько основных песенных жанров:

1. Лирические песни (lirik yırları) посвящены темам любви, разлуки. Отличаются мелодичностью, проникновенностью и поэтичностью текстов. Наблюдается частое обращение к образным средствам, метафорам и сравнениям, что характерно для татарской поэтической традиции.

2. Исторические песни (tarihiy yırları) рассказывают о важных событиях из истории крымскотатарского татарского народа, о героях и подвигах. Эти песни выполняют важную функцию сохранения исторической памяти и укрепления национального самосознания.

3. Бытовые песни (turmuş yırları) отражают повседневную жизнь татар, их обычаи, традиции, праздники. Они часто сопровождали различные обряды и ритуалы, связанные с земледелием, скотоводством, которое было распространено в степной части Румынии.

4. Колыбельные песни (beşik yırları) столетиями передавались от матери к дочери, подвергаясь минимальным трансформациям.

5. Детские песни (balalar yırları). Веселые, задорные, шутливые песни, которые дети исполняли во время игр и праздников. Замечены как архаичные песни, не сохранившиеся в Крыму, так и локальный детский фольклор, создавшийся уже в Румынии, возможно, под влиянием контактов с местным населением.

6. Свадебные песни (toy yırları) занимают особое место в песенном творчестве татар Румынии. Это не просто музыкальное сопровождение торжества, а важная часть обряда, отражающая древние обычаи и верования, большой пласт разноплановых музыкальных произведений. Они посвящены жениху и невесте, их семьям, пожеланиям счастья и благополучия. Исмаил Зияэтдин (İsmail Ziyaeddin) подробно описал фольклорную составляющую свадебного обряда в поэтическом произведении «Тоу» («Свадьба»).

В свою очередь, исторические песни об эмиграции крымских татар в Румынию можно условно разделить на несколько тематических групп:

- песни о причинах эмиграции (например, «Şu varogur dumanı» / «Дым этого парохода», «Çıqayım, gideyim, ğurbet eline» / «Иду, отправляюсь в заморские страны»). Они рассказывают о гонениях, войнах, социально-экономических трудностях, вынуждавших людей искать лучшей доли на чужбине. В них часто звучат мотивы несправедливости, безысходности, ностальгии по утраченной родине. Негативно оценивается сама суть процесса

эмиграции: «Bir terekte bin yaprak tögilse, kalır şıplak» («На дереве тысяча листьев, осыпятся – останется голым») [Boztorgay, 1996, с. 115].

- песни о самом процессе переселения (например, «Biz ketemiz Qırımdan» («Мы уезжаем из Крыма»). Эти песни описывают трудности долгих путешествий, опасности, подстерегавшие путешественников, горечь расставания с близкими. В них можно услышать мотивы страха, неизвестности, но и надежды на лучшее будущее. Характерны образы дороги, моря, парохода, символизирующие нелегкий путь эмигранта.

Рефрен «aytır da aglerim» в песне «Biz ketemiz Qırımdan» повторяется 28 раз, акцентирую внимание на полном моральном истощении лирического героя. Эта песня впервые была опубликована в 1926 г. резонансной книге Амета Озенбашлы «Къырым фаджиасы» («Трагедия Крыма»), где затрагивалась и проблема массовых миграций [Куртумеров, 2002, с. 11-12].

- песни о жизни на чужбине («Ğurbet» / «Чужбина», «Asretlik» / «Тоска», «Hasta oldum» / «Я заболел», «Asretlik yaman» / «Злая тоска», «Şu dağlar» / «Эти горы»). Они повествуют о трудностях адаптации в новой среде, столкновении культур, борьбе за выживание, тоске по родине. В них переплетаются чувства одиночества, отчуждения, но и гордости за сохранение своей идентичности.

Ğurbet o kadar acı
Ki, ne varsa içimde
Epsi bana yabancı,
Epsi başka biçimde.
Ne arzum, ne emelim,
Yaralanmış bir elim.
Ben ğurbette degilim,
Ğurbet benim içimde

[Куртумеров, 2002, с. 12].

На чужбине горько мне,
Что не съем – мне всё горчит.
Чужеродный ваш кафтан
На мне ровно не сидит.
Не мечтаю, не ищу,
Будто сломано крыло,
Мне чужбину через кровь
Прямо в сердце занесло

[Бекирова, 2017, 6-7].

Следует отметить частый отсыл к трансформации вкусовых ощущений: на чужбине еда приобретает горечь; сахар, добавленный в пищу становится солью Добруджи («Dubrogea tuzi») [Dumitrescu, 1920, с. 174]. Отголоски этого явления встречаются в песнях «Ğurbet», «Elegie Tataresca», «Bostorgay».

Много внимания уделяется воспоминаниям о прежних днях в Крыму, образ которого идеализируется, становится почти мифическим.

Трогательная песня «Bostorgay» представляет собой плач ребёнка потерявшего мать. Лирический персонаж ведёт беседу с воробушком, спрашивает, где его мать, видел ли он её и почему он один. Многоплановость образов глубоко символична: маленький воробушек, «бродит по Добрудже» («Dobruça'nı dolaşa»), здесь у него гнездо. Но его мать «там», а он здесь, и дни проходят в слезах: «Anayım anda men mında da ou yarım ou, Ahdi ahdi kün keşe». Образ потерянной матери дублирует образ оставленного Крыма.

Репрезентация родины имеет как женское, так и мужское начало. В некоторых песнях мать и отец выступают как единое целое:

Ay anaylar, anaylar,
Vay, babaylar,

Ай, матери, матери,
Вай, отцы,

Balam macir ketti dep
Bek cılaylar
[Boztorgay, 1996, с. 50].

Говорят – мой ребёнок уехал на
чужбину
И горько плачут.

Либо же, как в песне «Bostorgay», отец совместно с ребёнком оплакивает его мать.

Однако не совсем верным будет утверждать, что румынская земля воспринималась в народном творчестве абсолютно антагонистически. Обращение к историческим документам подтверждает наличие на территории румынских степей тюркского элемента ещё со времён средневековья. Османская империя только лишь закрепила этот элемент. Таким образом, Добруджа как историческая область оставалась в большей степени татарской, чем румынской вплоть до начала XX столетия, когда политика румынизации негативно сказалась на коренном тюркском населении.

Восприятие концепта «Добруджа» не было негативны, и изредка ассоциировалось с родиной, её географическим продолжением с условно размытыми границами. Так песня «Ei, Dobrogea, sanli vetan» наполнена почти фанатической одержимостью в проявлении любви к родной Добрудже.

Ei, Dobrogea, sanli vetan,
Geanlar sena olsun feda;

Эй, Добруджа, знаменитая родина,
Пусть наши души будут для тебя
жертвой;

Dobrogea evladies!
Milete şan vireris
Vetani gean, vireris.

Мы дети Добруджи!
Народу дадим славу
Родине отдадим души.

Milet bughıun curban sena!
Şann vetan, bin ler iaşa!
[Dumitrescu, 1920, с. 176]

Народу сегодня жертва во имя тебя!
Слава родине, пусть живёт тысячи
лет!

Песня была распространена среди населения Добруджи начала XX столетия. Происхождение её и события, которые могли бы натолкнуть на написание столь патриотического текста, определить сложно. Предположительно, песню можно отнести к событиям войны 1877 года, однако фольклорист, впервые представивший текст в сборнике *Analele Dobrogei*, ставит эту версию под сомнение [Dumitrescu, 1920, с. 176]. Возможно, что текст написал Халим Иса Челеби (Halim Isa Celebi), проживавшим в коммуне Эодек-Кара-чий, жудец Константа. Это бывший студент мусульманской семинарии г. Меджидия, участвовавший в турецких восстаниях.

Не исключено, что мы имеем дело с героическим маршем, популярным в среде «младотурков», и в этом отрывке географическое название «Dobrogea» заменяет исходное «Osmanli» (которое первоначально отсылало к Турции). Вполне вероятно, что Халим Иса Челеби взял за основу турецкий текст, осуществил замену двух этих понятий и адаптировал марш к современным ему реалиям.

Таким образом, песенное творчество татар Румынии – это неотъемлемая часть их духовной жизни и национальной идентичности, живой мост, соединяющий их с исторической родиной. Только благодаря этим связям крымским татарам удалось сохранить свою самобытность на чужбине. При этом фольклор татар Румынии выступает важной составляющей татарской культуры в целом. Исторические песни являются важной частью коллективной памяти народа. Они помогают понять и осмыслить исторический опыт, ценности и стремления. Изучение этих песен способствует сохранению и популяризации татарской культуры, а также формированию толерантного отношения к мигрантам и их проблемам в современном мире.

Литература

1. Бахшыш И. Къырымтатар халкъ йырлары / Ильяс Бахшыш. – Симферополь: Къырым девлет окъув нешрияты, 2004. – 384 с.
2. Бекирова О.В. Литература крымских татар в румынской эмиграции: история становления и развития / Ольга Бекирова // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского Филологические науки. - Том 3 (69). – N 3. – 2017 г. – С. 3-19.
3. Красев М. Песни крымских татар: революционные и общественно-бытовые для голоса и фортепиано Ч. 1. / Михаил Красев. – М.: Государственное издательство Музыкальный сектор, 1926. – 40 с.
4. Къуртумеров Э.Э. Къырымтатар иджрет эдебияты: Окъув къулланмасы / тертип эткенлер: Э.Э. Къуртумеров, Т.Б. Усеинов, А.М. Харахады; махсус муаррир Ш. Юнусов. – Симферополь: Къырымдевокъувпеднешир, 2002. – 256 с.
5. Олесницкий А. Песни крымских турок: текст, перевод и музыка / Алексей Олесницкий; под ред. Вл. Гордлевского. – Москва: Лазаревский институт восточных языков, 1910. – С. 7-12.
6. Bektöre, Y. Kırım türküler – yaşamdan müziğe yansımalar / Yalçın Bektöre. – Eskişehir: Ülkü Ofset, 2014. – 224 s.
7. Boztorgay. Folklor toplamı / Eleştiren, tamamlayan, tertipleyen, tüzeten: Ahmet-Naci Cafer Ali. Bukreş: Kriterion kitap üyi, 1996. – 411 s.
8. Dumitrescu I. Insemnări despre Tătarii din Pervelia / Ion Dumitrescu // Analele Dobrogei, 1920. – An I, No. 1. – P. 154-177.
9. Mahmut Nedret Ali. Romanya türk-tatar edebiyatı: 3 k. / Nedret Ali Mahmut. – Köstence: Editura Europolis, 2009. – 290 s.
10. Sulițeanu, Ghizela. Din folclorul muzical al tătarilor dobrogeni / Ghizela Sulițeanu. - Cluj-Napoca: Kriterion, 2013. – P. 5-9.

© Бекирова О.В., 2025

УДК 398.8

Борлыкова Б.Х.,
*Калмыцкий государственный
университет имени Б.Б. Городовикова,
г. Элиста*

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ТАНЦЕВАЛЬНО-ИНСТРУМЕНТАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА САРТ-КАЛМЫКОВ КИРГИЗИИ

Аннотация. В статье на основе исследований Т.Б. Бадмаевой, записей Б.В. Меняева и личных полевых материалов автора, исследуется танцевально-инструментальный фольклор сарт-калмыков Киргизии. Танцы «Савардынг», «Чёрный иноходец», «Хромая сорока» исполнялись сарт-калмыками под аккомпанемент ойратского традиционного музыкального инструмента – товшур.

Abstract. Based on the research of T.B. Badmaeva, B.V. Menyayev's notes and the author's personal field materials, the article examines the dance and instrumentalfolklore of the Sart-Kalmyks of Kyrgyzstan. The dances "Savardying", "Black Pacer", and "LameMagpie" were performed by the Sar tKalmyks to the accompaniment of the Oirat traditional musical instrument, the tovshur.

Ключевые слова: сарт-калмыки, танцевально-инструментальный фольклор, товшур, полевые материалы, техника исполнения танцев.

Keywords: sart-Kalmyks, dance and instrumental folklore, tovshur, field materials, dance technique.

Народный танец как часть духовной культуры занимает важное место в жизни народа и является источником для изучения. Танец отражает практическую и духовную жизнь человека, охватывает все стороны его существования, как вид искусства является способом познания жизни человека и всего народа, его отношения к окружающей действительности. Известный хореограф, балетмейстер, народный артист СССР Махмуд Эсамбаев узнавал по танцам народ, так как танец создается народом, в него вкладывается душа, разум, находчивость, воображение народа. Танец он считал, что это «истинная энциклопедия жизни». По танцу можно определить национальный характер, уклад жизни и мировоззрение народа [Семяшкин 2024]. Фольклорист Р.А. Султангареева отмечает, что «народный танец представляет собой не только свод мифологических свидетельств, историко-этнографических знаний, также являет собой реальную модель воспроизводства духовных, психо-эмоциональных, морально-нравственных сил этноса» [Султангареева 2013: 37]. Народное танцевальное искусство – это яркое проявление народного творчества, содержащее в себе нравственное и эстетическое начало народа. В настоящее время стал вопрос о необходимости всестороннего изучения народных танцев. Танцы, дают представления о социальных отношениях, эстетическом уровне этноса.

Изучение сарт-калмыцких народных танцев актуально, так как они являются частью исторического прошлого и настоящего сарт-калмыков¹. Сарт-калмыцкие танцы, являясь частью культуры неразрывно связаны с жизнью народа, изменениями условий труда и быта, развитием народных традиций. В содержании сарт-калмыцких танцев отражены мировоззрение, трудовые

¹ Сарт-калмыки – это относительно небольшая монголоязычная народность ойратского происхождения, проживающая в Ак-Суйском районе Иссык-Кульской области Киргизии (села Челпек, Бёрю-Баш, Таш-Кыя, Бурма-Суу и город Каракол), исповедующая ислам [Борлыкова, Меняев 2022: 364].

процессы, менталитет народа. Сарт-калмыки отбирали из национальных игр, обрядов и трудовых процессов конкретные темы, удобные для воплощения в танце.

В 1979 году калмыцкий искусствовед Т.Б. Бадмаева, побывав в экспедиции у сарт-калмыков (иссык-кульских калмыков), записала их танцевальный фольклор, который во многом схож с фольклором ойратов Синьцзяна. Исследователь в своей книге пишет: «Танцевальное искусство иссык-кульских калмыков сохраняет архаичные черты, чему способствует их изоляция от инонациональных влияний... Отличительной чертой танцевального искусства иссык-кульских калмыков можно считать большую активность верхней части тела. Их танцы в основном состоят из разнообразных движений плеч и рук, которые дополняются покачиваниями и разворотами торса. Движения ног состоят из простейших переступаний одной ноги на другую в определенном ритме и темпе... Танцы иссык-кульских калмыков исполняются в форме хореографического моноспектакля, состоящего из отдельных частей, имеющих самостоятельное название, мелодию и набор движений рук при однотипном движении ног» [Бадмаева 1992: 46].

Т.Б. Бадмаевой удалось зафиксировать технику исполнения пяти танцев «Сэврдн», «Шивэ сэвдн», «Хар жора», «Дохлн шаазһа», исследователь подробно изложил в книге «Калмыцкие танцы и их терминология» [Бадмаева 1992: 46-61]. Нотную расшифровку танцевальных мелодий выполнила музыковед В.К. Шивлянова [Бадмаева 1992: 88-90].



Исполнитель на товшуре Турганбай Исаев (1931 г.р.)
Село Чельпек Ак-Суйского района Иссык-Кульской области Киргизии.
Запись Б.В. Меняева. 2008 г.

Все танцевальные мелодии сарт-калмыков исполняются на традиционном музыкальном инструменте – *товшур*. *Товшур* – разновидность двухструнной шейковой лютни. Корпус товшура долбленный, овальной формы, изготавливается из

цельного куска сосны, кедра, акации, ивы, тутового или абрикосового дерева. Верхняя дека деревянная, в которой имеется четыре-пять резонаторных отверстий. Шейка длинная, заканчивается головкой. Лады отсутствуют. Струны из рыбной лески: вверху крепятся к двум деревянным колкам, внизу – к кожаному ремешку, прикрепленному к корпусу. Между струнами и декой – низкая деревянная подставка.

Рассмотрим, как определяется название инструмента в словарях. В «Монгольско-русском словаре» (далее МРС): *тобишур* ‘трехструнная балалайка, употребляемая шаманами и простонародьем, тоже ‘шутургу’; в словаре Г. Й. Рамстедта KW *товшур* ‘3-х-струнная мандолина, балалайка’ [Ramstedt 1935: 404], в КРС под редакцией Б. Д. Муниева *товшур* ‘калмыцкий народный музыкальный 3-4 струнный щипковый инструмент’ [КРС 1977: 500]; в БАМРС *товшуурмуз.* ‘товшур (двух или трёхструнный музыкальный инструмент, имеющий чашевидную форму); балалайка; домбра; щипковый инструмент’ [БАМРС III: 211]. Из словарных статей следует, что *товшур* мог быть не только двухструнным, но и трехструнным. Данный вопрос требует детального изучения. Вслед за С. С. Харьковой [Харькова 1993: 143], мы считаем, что слово *товшур* образовано от изобразительного слова *товш* и словообразующего аффикса *-ур* и имеет значение ‘название инструмента, издающего звук «товш-товш»». В настоящее время на инструменте *товшур* исполняют ойраты Монголии и Синьцзяна (Китай), волжскими калмыки данный инструмент заменен другим двухструнно-щипковым инструментом – *домбра* (калм. *домбр*).

В песне, сопровождающей танец «Саврдынг», описываются движения танца девушек: *Sayixan küiken bīléd bayinai / Saburdang-yēn sokīd bayinai / Sayixan küiken bīléd bayinai* ‘Красивая девушка танцует, / сгиба плечи, лопатки, / сгиба плечи, лопатки, / Хай-хай, дин-дин, хай-хай, дин-дин’. Настоящий танец был зафиксирован в XIX веке среди волжских калмыков [Страхов 1810; Богданович 1934].



Схема движений сарт-калмыцкого танца «Саврдынг». Печатается по книге Бадмаева Т.Б. «Калмыцкие танцы и их терминология» [Бадмаева 1992: 50]

ШИВЭ СЭВРДН

Нотная расшифровка В. Шивляновой



Печатается по книге Бадмаевой Т.Б. «Калмыцкие танцы и их терминология»
[Бадмаева 1992: 89]

«В танцевальном репертуаре иссык-кульских калмыков два последовательно друг за другом исполняемых танца «Сэврдн» и «Шивэ Сэврдн» также воспринимаются как две части одного и того же хореографического произведения, состоящего из однотипных танцевальных движений... У каждого из них своя мелодия: медленная и размеренная у «Сэврдн» и более быстрая, подвижная у «Шивэ Сэврдн»» [Бадмаева 1992: 48]. В ходе экспедиции 2012 года по Синьцзяну у хошутов, олётов и торгутов были записано несколько видов танца «Саврдынг», который также как и у сарт-калмыков отличается по темпу: “Saburdang” (Саврдынг), “Baljin kēr” (Гнедой), “Töbknün saburdang” (Спокойный Саврдынг), “Türgeñ saburdang” (Скорый Саврдынг), “Küükün sayıxan saburdang” (Девичий танец Саврдынг) [Борлыкова, Омакаева 2017: 40].

ХАР ЖОРА

Нотная расшифровка В. Шивляновой



Печатается по книге Бадмаева Т.Б. «Калмыцкие танцы и их терминология»
[Бадмаева 1992: 89]

Танец «Хар жора» («Чёрный иноходец») – «импровизационный, и в его композицию исполнители могут включать самые разнообразные движения в ритме и стиле этого танца: игру плеч с наклонами корпуса влево и вправо, с покачиваниями из стороны в сторону» [Бадмаева 1992: 58]. Танцевальные движения имитируют аллюр коня-иноходца. Танец записан на видеокамеру Б.В. Меняевым в экспедиции 2009 г. в селе Берю-Баш Ак-Суйского района Иссык-Кульской области Киргизии от Курманакуна Алкаева, 1938 г.р.



Печатается по книге Бадмаева Т.Б. «Калмыцкие танцы и их терминология»
[Бадмаева 1992: 90]

Танец «ДоҖлҢ шаазҢа» («Хромая сорока»). Музыка этого танца – яркая, своеобразная, легко запоминающаяся. Она подчинена двухчетвертному музыкальному размеру, темп умеренный. «Спотыкающийся» характер ритмического рисунка мелодии хорошо гармонирует с синкопированными движениями танца.

В этом танце, как и в других танцах сарт-калмыков, доминируют движения рук и торса, особо активны кисти рук с пальцами, складывающимися в позу, семантический смысл которых, то есть изначальное значение, исполнителями утрачен.

Мелодии всех вышеперечисленных танцев и других танцев («Исән айс» (Мелодия Исы), «Бэвирсн» и др.) в исполнении на товшуре Турганбая Исаева (1931 г.р.) представлены в фоноархиве Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН². Запись произведена калмыцким фольклористом Б.Б. Оконовым в 1979 году. Все аудиозаписи с катушечных лент оцифрованы на электронные носители автором настоящей статьи Б.Х. Борлыковой.

² Фоноархив КИГИ РАН. Ф. 16. Оп. 2. Л. 172.

В 2008 г. Б.В. Меняев от исполнителя на товшуре Турганбая Исаева (1931 г.р.) в селе Чельпек записал на катушечный магнитофон танцевальные мелодии: «Сэврдн» («Саврдынг»), «Шивэ сэвдн» («Саврдынг народности сибо»), «Долн шаазна» («Хромая сорока»), «Тоһруна би» («Танец журавлей»), мелодию, сочиненную его отцом – «Исэн айс» (Мелодия Исы) и др.

На сегодняшний день в условиях глобализации очень важно сохранить танцевальное своеобразие сарт-калмыков Киргизии, многие танцы безвозвратно утрачены, исчезло традиционное исполнение танцев. Нет исполнителей, которые могли объяснить и показать движения самобытных традиционных народных танцев подрастающему поколению.

Литература

1. БАМРС III: Большой академический монгольско-русский словарь: Монгол орос дэлгэрэнгүй их толь. В 4-х т. Т. III. Ө-А. Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia. 2001. 440 с.
2. Бадмаева Т.Б. Калмыцкие танцы и их терминология. – Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1992. – 96 с.
3. Богданович И.Ф. Исторические и статистические сведения о калмыках, состоящих в Войске Донском. Новочеркасск, 1834 // Рукописный отдел Российской национальной библиотеки. Ф. f. IV. № 825. Т. 1.
4. Борлыкова Б. Х. Сарт-калмыки Киргизии: краткий этнографический очерк / Б. Х. Борлыкова, Б. В. Меняев // Научный диалог. – 2022. – Т. 11. – № 1. – С. 362–378.
5. Борлыкова Б.Х., Омакаева Э.У. Песни и музыкальные инструменты ойратов Синьцзяна // Традиционная культура. – 2017. – № 3(67). – С. 33-45.
6. КРС 1977 – Калмыцко-русский словарь / под редакцией Б.Д. Муниева. – Москва: Русский язык, 1977. – 765 с.
7. Семяшкин Р. Чародей танца. К столетию со дня рождения выдающегося чеченского советского танцора Махмуда Эсамбаева // Интернет-портал Литературная Россия. 2024. № 25. 05.07.2024. – URL: <https://litrossia.ru/item/charodej-tanca/> (дата обращения: 12.01.2025).
8. Страхов Н.Н. Нынешнее состояние калмыцкого народа, с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни Савардин / соч. и изд. Николай Страхов. – СПб.: Тип. Шнора, 1810. – 95, [2] с.
9. Султангареева Р.А. Танцевальный фольклор башкир. – Уфа: Гилем, Башкирская энциклопедия, 2013. – 128 с.
10. Харькова С.С. Лексика, отражающая духовную культуру монгольских народов // Вестник института. – Элиста: АПП «Джангар», 1993. – С. 133-150.
11. Ramstedt 1935 – Ramstedt G. J. Kalmückisches Wörterbuch. – Helsinki, 1935. – 560 s.

©Борлыкова Б.Х., 2025

УДК 394.21

*Буркитбай Г.Ж.,
КазУМОиМЯ им. Абылай хана, г.Алматы, Казахстан*

ТРАНСФОРМАЦИЯ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЙ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. Народные традиции играют важную роль в сохранении культурной идентичности народа Казахстана, с его многовековой историей и разнообразными этническими группами, представляет собой уникальный пример страны, где традиции развивались и трансформировались в ответ на изменения в социальной, политической и экономической сферах. В современном мире наблюдается активная популяризация народных традиций, что связано как с государственной политикой, так и с глобализацией и стремлением сохранить культурное наследие.

Тема трансформации и популяризации народных традиций в Казахстане актуальна в свете усиливающихся процессов глобализации, когда многие традиции подвергаются серьезным изменениям, а некоторые из них начинают терять свою первоначальную ценность. Данная статья посвящена проблемам культурной идентичности, взаимосвязи, межкультурному диалогу, традициям и умению связать их с инновациями, толерантностью и взаимоуважением. В статье рассматриваются также основные аспекты трансформации народных традиций в Казахстане, их актуализацию и роль в современной жизни общества.

Abstract. Folk traditions play an important role in preserving the cultural identity of the people of Kazakhstan, with its centuries-old history and diverse ethnic groups. It is a unique example of a country where traditions have developed and transformed in response to changes in the social, political and economic spheres. In the modern world, there is an active popularization of folk traditions, which is associated with both state policy and globalization and the desire to preserve cultural heritage.

The topic of transformation and popularization of folk traditions in Kazakhstan is relevant in light of the growing processes of globalization, when many traditions undergo serious changes, and some of them begin to lose their original value. This article is devoted to the problems of cultural identity, interconnection, intercultural dialogue, traditions and the ability to link them with innovation, tolerance and mutual respect. The article also examines the main aspects of the transformation of folk traditions in Kazakhstan, their actualization and role in the modern life of society.

Ключевые слова: народные традиции, культурная идентичность, толерантность, межкультурный диалог, трансформация, популяризация.

Keywords: folk traditions, cultural identity, tolerance, intercultural dialogue, transformation, popularization.

Казахстан – страна с богатым культурным наследием, в котором традиции, обычаи и ценности играют важную роль в жизни общества. В последние десятилетия, несмотря на глобализацию и стремительное развитие технологий, Казахстан продолжает сохранять и развивать свою культурную идентичность. В условиях изменений, происходящих в стране, инновации в сохранении и популяризации традиций становятся особенно важными. Эти инновации могут проявляться в различных формах: от внедрения новых

технологий для сохранения культурного наследия до модернизации традиционных практик в современных условиях. По рассматриваемым вопросам данной статьи посвящены множество трудов ученых, например в работе «Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе» анализируются мировоззренческие основания, полисемантические и социально-философские контексты формирования толерантного сознания [Нысанбаев, 2009].

После обретения независимости в 1991 году Казахстан столкнулся с задачей возрождения и сохранения своих национальных традиций. В условиях политической и социальной трансформации была предпринята целая серия шагов, направленных на возвращение к национальным корням, сохранение культурного наследия и его популяризацию среди нового поколения. Ведь обретая социально-политическую свободу, встает и вопрос свободы духа и сознания. Поэтому в связи с переменами в обществе требуется и переоценка ценностей, которая находит свое отражение во всех сферах жизнедеятельности. Чтобы идти вперед в новом русле развития, необходимо обернуться и назад в прошлое. Взять из прошлого опыты преимущества и не повторять прежних ошибок прошлого. В условиях глобализации сохранение самосознания, сохранение стабильности и целостности нации зависит и от духовного состояния, и от творческой энергии целой нации. Для развития нации в независимой стране должно быть как и твердое прошлое, так и общие цели-задачи, общие идеи будущего [Затов, К.А., Кантарбаева, Ж.У., 2015].

Казахстанские ученые Жолдасова, А. (Культура и традиции Казахстана: Исторический обзор. – Алматы: Казахстанское издательство. 2009.), Абенова, М. (Традиции и культура казахского народа в условиях глобализации. – Алматы: Наука, 2016), Токтарова, А. (Возрождение народных традиций в современном Казахстане. Астана, 2014), Баймуханов, С. (Глобализация и влияние на традиции Казахстана. Алматы: Қазақстан баспасы, 2017) и другие исследователи в своих научных работах не раз затронули проблемы возрождения народных традиций в современном Казахстане.

Трансформация – (лат. *transformatio* – преобразование, превращение) это изменение, преобразование или превращение чего-либо в другое состояние, форму или качество [Ахманова, О.С., 2014: 403]. В формировании уникальной модели трансформации народных традиции и всеказахстанского единства важнейшая роль отводится Ассамблее народа Казахстана.

Представители этнокультурных объединений страны в 2025 году отмечают знаковую дату – 30-летие Ассамблеи народа Казахстана. Институт народной дипломатии был учрежден 1 марта 1995 года. Впоследствии эта дата была объявлена Днем благодарности. И отнюдь не случайно. Ведь «благодарность», сложенная из двух слов: «благо» и «дарю», очень точно отражает смысл деятельности Ассамблеи народа Казахстана, объединяющей многочисленные этносы Казахстана. В ней заложен сакральный смысл, несущий огромную энергию созидания и развития, основанную на уважении и взаимопомощи.

Как подчеркнул Президент Касым-Жомарт Токаев на XXXIII сессии Ассамблеи народа Казахстана «взаимное уважение и дружба были и останутся нашим достоянием, которым мы всегда должны дорожить». По мнению ученого Сексенбаева Б., у каждого казахстанца развиваются новые качества, связанные с ментально-духовным развитием и зарождается казахстанская культура [Сексенбаев, Б. 2006:9].

Полиэтнический состав в нашей стране сложился в силу разных исторических, порой трагических, обстоятельств. Объединенные общей судьбой люди прошли через множество испытаний: голод, войну и перипетии строительства самостоятельной государственности после развала Союза. На этом фоне нам предрекали раздоры на межэтнической почве. Но именно полиэтничность и полиязычие стали нашим конкурентным преимуществом.

Созданные в ее составе общественные институты – советы матерей, аксакалов, этномедиации, а также этнокультурные объединения и молодежное крыло “Ассамблея жастары” проводят большую работу с населением и коллегиально обсуждают вопросы, волнующие общество.

На сегодняшний день в Казахстане существуют около 1338 этнокультурных объединений (именуемые также этнокультурными центрами), которые работают как на региональном уровне, так и в городах (согласно данным Ассамблеи народа Казахстана). В сущности, этнокультурные объединения являются основными носителями этнокультурного самоуправления и являются негосударственными учреждениями, которые до последнего времени занимались лишь вопросами развития и сохранения культуры и языка отдельных этносов.

Кроме того, существует 39 «Домов дружбы», которые поддерживают работу этнокультурных центров и сопровождают работу этнических воскресных школ. Кроме того, сюда принадлежат 2866 Советов общественного согласия, которые имеют свои представительства почти во всех городах и регионах, и отвечают за развитие толерантности среди этнических групп. Кроме того, к Ассамблее относятся также 2141 Советов матерей и молодежное движение «Жарасым», которые занимаются вопросами развития толерантности в семьях и среди молодежи. Также к Ассамблее относятся некоторые научные организации, такие как Научный совет экспертов, который разрабатывает методологические пособия и проекты, призванные содействовать развитию национальной гармонии в стране, и представляет их Ассамблее для обсуждения. Кроме того, имеются научные группы экспертов, занимающиеся вопросами межэтнической толерантности на базе учебных заведений, а также исследовательский центр по межэтнической толерантности и межрелигиозным отношениям при Президенте, который предлагает курсы непрерывного образования и переподготовки для служащих, журналистов и экспертов. Также заслуживают внимания научный архив Ассамблеи, который размещается в национальной библиотеке в городе Астана, 33 кафедр и 2 кафедры ЮНЕСКО по вопросам толерантности при некоторых университетах, а также экспертная ассоциация журналистов, которая отвечает за разработку направляющих

принципов для освещения вопросов национального единства в средствах массовой информации. По официальным данным, в Ассамблее и ее отдельных учреждениях задействованы около 155 000 человек [Kalaschnikowa, 2015: 297-298].

Ассамблея занимается фольклорной работой и проводятся дни славянской культуры, армянской музыки, татарской хоральной и корейской кухни и т.д. Драматические театры работают тесно с Ассамблеей и участвуют во многих проектах под ее патронажем и руководством. Культурные мероприятия, круглые столы по актуальным темам, академические курсы для изучения родных языков – все это является неотъемлемой частью работы этих организаций.

Многие из опрошенных представителей этнических групп так или иначе участвовали в работе этих организаций. Примечательно, что работа Ассамблеи народа в Казахстане встречает широкую поддержку среди национальных групп. Подчеркивается ее позитивный вклад в развитие межэтнической стабильности и гармоничного развития различных этнических групп в стране. Аналогичным образом оценивается работа этнокультурных центров. Несомненно, эти организации стали важным мостом между государством и национальностями, проживающими в стране.

Казахстанская модель межэтнической толерантности заинтересовала и зарубежных ученых, например, по поручению Фонда имени Конрада Аденауэра провели исследование, изучающее совместное проживание этнических групп в Казахстане. Коллективная работа «Сосуществование этнических групп в Казахстане» показало, что казахстанская модель межэтнической толерантности и солидарности, которая нашла свое воплощение в Ассамблее народа Казахстана и этнокультурных центрах, показала себя до сих пор эффективной [Томас Хельм, 2018:5]. Очевидно, что данная модель в значительной степени отвечает интересам этнических групп. Как неоднократно подчеркивалось в докладе, эта модель широко поддерживается этническими группами. Несмотря на эту положительную оценку, исследование также дало понять, что для поддержания межэтнического мира недостаточно того, чтобы государство предоставляло своим национальным группам возможность удовлетворять только лишь их культурные и языковые потребности. Если государство серьезно относится к вопросу сохранения гармоничного и мирного сосуществования своих национальных и этнических групп, требуется большего. Международный опыт показывает, что установление прочного мира в многонациональном государстве требует осуществления экономических, политических и культурных правовых гарантий для национальных и этнических групп. Как мы уже говорили выше, казахстанская модель межэтнической толерантности в настоящее время предлагает этническим группам только лишь индивидуальные и групповые права, связанные с развитием их идентичности, такие как, например, право на свободное использование родного языка и культуры.

Популяризация народных традиций в Казахстане осуществляются в следующих направлениях:

1) Государственная политика в сфере культуры:

- программы государственной поддержки традиционной культуры;
- популяризация традиций через телевидение, радио и интернет;
- создание музеев, культурных центров и фестивалей;

2) Роль СМИ и интернета в популяризации традиций:

- использование новых медиа для распространения знаний о традициях;
- социальные сети и их влияние на молодежь;
- примеры успешных проектов по популяризации традиционной культуры;

3) Влияние культурных мероприятий и фестивалей:

- масштабные культурные события, как способ возрождения интереса к традициям;

- примеры успешных фестивалей в Казахстане;

4) Популяризация казахских традиций в образовательных учреждениях:

- внедрение в образовательную систему с использованием инновационных методики;

- общественные институты, исследование, научные проекты;
- цифровизация культурного наследия, т.д.

Важным аспектом популяризации традиций является их внедрение в образовательную систему. С 2000-х годов в Казахстане увеличивается внимание к вопросам преподавания традиционной культуры в школах и вузах. В современных образовательных учреждениях активно используются инновационные методики, которые включают в себя изучение казахских традиций, языка и фольклора.

Программы, направленные на развитие традиционных искусств, включая музыку, танцы, литературу, активно внедряются в школьные и университетские курсы. В некоторых учебных заведениях Казахстана даже существуют факультеты, которые обучают студентов традиционным ремеслам и народным искусствам. Это не только помогает сохранить традиции, но и открывает возможности для развития новых направлений в творчестве.

На сегодняшний день имеется множество работ исследователей, посвященных сравнительному изучению традиционной культуры казахского народа и других представителей этноса, проживающих на территории Казахстана. Среди исследователей следует отметить Пак Н.С., Махпирова В.У., Алиева Г.А., Кенжебаевой А.А., Ким У.А., Меллат Д., Джарылгасинову Р.Ш. и Крюкова М.В., Ионову Ю.В., Ким Г.Н., Алимжановой А.Ш. и Шаймерденовой М.Д., Әжіғали С., Бопайұлы Б., Калыбековой А. и т.д. [Токтарбаева, Буркитбай, 2023].

На основе тенденции возрождения традиционной культуры с приобретением независимости народ Казахстана с каждым годом обращаются к культу прошлого и воссоздают когда-то утраченную часть своей культуры и истории, которые переплетаются с современными тенденциями, что дарит

большой потенциал для дальнейшего развития народной культуры [Мурзагалиева, 2022:72].

Трансформация и популяризация народных традиций в Казахстане является важным процессом, связанным с поиском баланса между сохранением национальной идентичности и адаптацией к современному миру. Народные традиции не только играют ключевую роль в формировании культурного облика народа, но и служат важным инструментом в укреплении единства страны. Важно продолжать развивать и поддерживать традиции, адаптируя их к современным условиям без потери их исконной ценности.

Одним из важнейших инструментов инноваций является цифровизация. В Казахстане активно развиваются проекты по созданию электронных архивов, музеев и выставок. Например, в 2020 году в Алматы был открыт виртуальный музей казахской культуры, где с помощью современных технологий можно познакомиться с традициями, музыкой, искусством и историей страны. Важным элементом цифровизации является создание онлайн-курсов и видеоматериалов, направленных на изучение казахского языка и традиционных ремесел. Так, Министерство культуры и спорта Республики Казахстан активно поддерживает проекты по созданию и распространению видеоматериалов, которые знакомят молодежь с традициями и культурой казахского народа.

Возрождение национальных традиций в Казахстане после обретения независимости стало важным процессом, который охватывает множество аспектов культурной и социальной жизни. Благодаря усилиям государства, общественных организаций и граждан Казахстан смог вернуть себе важнейшие элементы своей культурной идентичности. Возрождение традиций стало не только актом памяти и уважения к предкам, но и способом интеграции прошлого и настоящего, что помогает создавать основу для устойчивого будущего.

Литература

1. Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе. – гл. ред. А. Н. Нысанбаев. – Алматы, 2009. – 327 с.
2. Затов, К. А., Кантарбаева, Ж. У. (2015). Культурные традиции и инновации в современном Казахстане. //Вестник КазНУ. Серия философии, культурологии и политологии, 50 (1). – С. 253-259.
3. Ахманова О.С. (2014). Словарь лингвистических терминов. – Москва: «Советская Энциклопедия», 2014. – 607 с.
4. Сексенбаев, Б. (2006). Мәдени сабақтатықтағы тарих даналығы // Әлемдік мәдениеттану ой-санасы. Он томдық. 10-том. Қазақстанның қазіргі заманғы мәдениеттану парадигмалары. – Алматы: Жазушы, 2006. – 344 б.
5. Томас Хельм. Предисловие// Сосуществование этнических групп в Казахстане. – Астана, 2018. – 76 с.
6. Kalaschnikowa, Natalia P.//Die Versammlung des Volkes Kasachstans: Entwicklung von gesellschaftlichen Institutionen, die Identität und Einheit schaffen können. In Ethnische Deutsche Kasachstans: Eine Brücke zwischen Astana und Berlin (Materialien der internationalen wissenschaftlich-praxisorientierten Konferenz. Astana, 5-7. Oktober, 2015), Assoziation der Deutschen in Kasachstan „Wiedergeburt“, Almaty, 296-299.

7. <https://assembly.kz/ru/zakon-respubliki-kazahstan-ob-assamblee-naroda-kazahstana> (дата обращения: 23.03.2025)

8. Токтарбаева, А., Буркитбай, Г.Ж. (2023). Сравнительный анализ календарного обряда корейского и казахского народов // Материалы IX Международной научно-практической конференции молодых ученых и специалистов «Диалог поколений и новые ориентиры», посвященной Дню работников науки Республики Казахстан. – Алматы: «Полилингва», 2023. – С. 119-123.

9. Мурзагалиева, Д.Е. (2022). Возрождение традиционной культуры в современном контексте//Международный научный журнал «Инновационная наука», – Уфа, 2022. №10-2/2022. – С.71-73

© Буркитбай Г.Ж., 2025

УДК 811.512;17

Бухарова Г.Х.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, г.Уфа

О НРАВСТВЕННОМ СОЗНАНИИ БАШКИРСКОГО НАРОДА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»

Аннотация. Цель данной статьи – путем описания этических параметров, отраженных в мифопоэтической модели мира через призму фольклорного текста – эпос «Урал-батыр», через его изображение в языке с позиций ценностных координат добро – зло, хорошее – плохое, правильное – неправильное, т.е. с точки зрения ее соответствия этическим нормам, реконструировать нравственное сознание башкирского народа и проиллюстрировать, как ментальность отражается в языке.

Abstract. The aim of this article is to reconstruct the moral consciousness of the Bashkir people by describing the ethical parameters reflected in the mythopoetic model of the world through the prism of the folklore text – the epic "Ural-batyr", through its depiction in the language of value coordinates of good – evil, good – bad, right – wrong, i.e. in terms of its conformity to ethical norms, and to illustrate how mentality is reflected in language.

Ключевые слова: эпос «Урал-батыр», мифопоэтическая модель мира, этические параметры, добро, зло, хорошо, плохо, нравственность, мифически-религиозное сознание, башкирский язык.

Keywords: the epic "Ural-Batyr, mythopoeic model of the world, ethical parameters, good, evil, good, bad, morality, mythical-religious consciousness, Bashkir language.

Описание этических параметров в мифопоэтической модели мира предполагает, прежде всего, определение сфер хорошего и плохого, положительного и отрицательного, дозволенного и запрещенного, должного и недолжного и фиксацию этих сфер в сводах нравственных установлений и в практическом поведении, создание этических "эталонов".

Период, для которого целесообразно говорить об относительно единой и стабильной мифопоэтической модели мира, В.Н. Топоров называет космологическим или мифопоэтическим. Основным способом понимается осмысление мира, который хронологически и по существу противостоит историческому и естественнонаучному типам мышления [Топоров, 1992:162]. По мнению Э. Кассирер, все языковые образования одновременно выступают как мифические, как обладающие определенными мифическими силами. Слово языка становится своего рода исконной потенцией, в которой коренится все бытие и все происходящее <...>, а язык проявляет силу, посредством которой хаос только и мог превратиться в нравственно-религиозный космос [Кассирер, 2000: 354-356].

Миф как бы объясняет и санкционирует существующий в обществе и мире порядок, он объясняет человеку его самого и окружающий мир, чтобы поддерживать этот порядок [Мифы: 1992:14]. В первобытном обществе мифы функционировали как средство поддержания природного и социального порядка. В этой связи Л.Н. Виноградова акцентирует внимание на том, что строгое соблюдение обычаев определяется магическими интересами, ибо нарушение норм поведения может повлечь негативные последствия не только для индивида, но и для всего социума в целом, а также на том, что этикетные знаки, жесты, речевые формы в ритуальных практиках связаны [Виноградова, 2000: 325, 330]. В настоящее время категория оценки рассматривается в целом ряде самых разнообразных дисциплин: аксиология, этика, юриспруденция, а также в нравственном богословии, отмечается прагматическая направленность лингвомета этических описаний [Постовалова, 2000: 407]. В современном нам понимании этика исследует нравственную жизнь человека с точки зрения ее соответствия моральным нормам» [Шрейдер, 1998:33].

В устно-поэтическом творчестве башкирского народа, в особенности в пословицах и поговорках, также в семейно-обрядовом фольклоре, в эпосе и сказках, в легендах находит отображение система этикетного поведения. Опираясь на них, можно восстановить и охарактеризовать поведение первобытного башкира относительно ценностных ориентиров, оценивая его мотивы и результаты в категориях добра и зла, исследовать нравственную жизнь башкирского народа с точки зрения ее соответствия моральным нормам первобытного общества, описать традиционную башкирскую народную «этику» в мифопоэтической модели мира.

Для традиционного башкирского общества характерна очень высокая степень регламентации всего жизненного уклада: это отношение человека к природе, к самому себе, к родителям, к старшему и младшему поколению и т.д. Эти регламентации имеют форму запретов и предписаний, существующих в устной традиции. Они передавались из поколения в поколение и в какой-то степени передаются и поныне в устной форме через посредство фольклора.

Исследование архаичного фольклорного текста «Урал-батыр», в особенности его мифологических номинант, связанных с этическими параметрами, является ценным при описании мифопоэтической модели мира.

Моделирование фрагментов логико-понятийных систем, связанных с традициями и особенностями народной культуры, в свою очередь, является определенным шагом к реконструкции народного мышления в целом. В этом отношении ведутся исследования в башкирской фольклористике и этнолингвистике. Так, например, в трудах известного башкирского фольклориста Р.А. Султангареевой категория *йола* впервые рассматривается как код многогранных знаний человека, позволяющий не только реконструировать особенности архаичной культуры, но и установить пути эволюции самосознания этноса [Султангареева 2000: 121]. Ее выводы относительно категории *йола* ценны тем, что ученый рассматривает эпос «Урал-батыр» как «уникальное произведение, аккумулирующее категорию *йола* в ее многоплановой дифференциации: *йола* в эпосе представляется и как традиции, и как обычаи, и как моральные установки, и как нормы, юридические права и правила жизни - и обществоведения в древности. Функция *йола*, по ее мнению, заключается в регулировании жизни, норм поведения людей, и соблюдение *йола* выступает как гарант гармонизации жизни. А сам эпос Р.А.Султангареевой воспринимается как «полисюжетное обрядовое благопожелание,... как целостный обряд, расшифровывающий особенности жизнедеятельности, мысли, поведение башкир-предков» [Там же, 111-112; 116]. Действительно, в настоящее время в изучении фольклорного текста все больше внимание уделяется его обрядовой и магической стороне, выяснению его происхождения и функционирования в обрядовом контексте и бытует мнение о том, что рассмотрение фольклора как поэзии или как формы искусства, не соответствует формам архаичного сознания: он носил не созерцательный, а прагматический характер. Как справедливо отмечает Шакурова Ш.Р. «уже в родовом обществе жизнедеятельность человеческого коллектива начинает регулироваться традицией, что делает возможным сохранение социальной группы. Соответственно регламентированы все сферы бытия первобытных охотников – первых людей *Jonbirde* и *Jonbiko*. Термином *jola* в тексте обозначается сам обряд и весь комплекс представлений, связанный с ним» [Шакурова, 2007: 105]. По нашему мнению, текст эпоса «Урал-батыр» первоначально возник и актуализировался именно в рамках обрядовой практики народа как реакция на определенную социальную ситуацию, как фольклорно-обрядовый дискурс. В архаичном обществе фольклорный текст, возникнув как знак, преследовал весьма конкретную цель – обеспечение благополучного существования людей в этом мире. Категория *йола* и, связанные с ней этические параметры, а также обрядовая лексика, рассматриваются и в наших исследованиях [Бухарова 2008а, 2008 б, 2021].

Как известно, этика исследует нравственную жизнь человека с точки зрения ее соответствия моральным нормам. Если в современном нам понимании этика изучает поведение человека относительно ценностных ориентиров, оценивая его мотивы и результаты в категориях добра и зла, то в традиционной нормативной системе не слишком отчетливо очерчивается область этического, тем более что граница между природным и человеческим

не совпадает с привычным нам делением. В мифологической системе нормативных установок в принципе не разграничиваются правила, регулирующие отношение человека к природе и правила, регулирующие отношения между людьми [Шрейдер, 1998: 33]. Так, отношение человека к природе в традиционной культуре, безусловно, включается в систему этических норм.

В эпосе «Урал-батыр» мораль, этика и нравственность, как и в традиционном башкирском обществе, тесно связаны с обрядом и ритуалом, а последние в свою очередь – с мифом и мифологическим сознанием.

Еще в мифологическом сознании башкир сформировалась своя особая система регламентации и норм – *йола*, соблюдение которых оказывается необходимым условием поддержания равновесия жизни и ее продолжения. В традиционном башкирском обществе мораль, этика и нравственность восходят к обычаю – *йола*. В эпосе «Урал-батыр» термином *йола* обозначается и обряд, и ритуал, и обычай, и все нравственные каноны тесно связаны с данным понятием. Но в контексте эпоса можно уловить различные коннотации термина *йола* и разграничить где идет речь об обряде или ритуале, когда говорится об обычае.

Обычай по-разному определяют исследователи. Слово «обычай» употребляется применительно к целой совокупности схем поведения, опирающихся на традицию и закрепившихся в группе, в отличие от более случайных проявлений личной деятельности индивида [Сепир, 2002: 574]. *Обычай* определяется как стереотипный способ поведения, который воспроизводится в определенном обществе или социальной группе и является привычным для их членов [Большой...1998:829]. *Обряд* представляет собой более локальное явление, чем обычай. Это традиционный порядок совершения каких-либо действий [Золотых, 2006: 194]. Под *обрядом* понимаются традиционные действия, сопровождающие важные моменты жизни человеческого коллектива [Большой...1998: 827], а ритуал – вид обряда, исторически сложившаяся форма сложного символического поведения, упорядоченная система действий, (в том числе и речевых), которая выражает определенные социальные и культурные взаимоотношения, ценности. В древних религиях он служил главным выражением культовых отношений [Большой...1998:1019].

Поскольку эпос «Урал-батыр» в основе своей мифологический, в нем события не соотносятся с реальными историческими событиями, они – вымышленные. Но, тем не менее, в эпосе «Урал-батыр» можно уловить потенциально реальные события, связанные с историей башкирского, в том числе и многих других тюркских народов. Например, многочисленные обычаи, обряды и ритуалы, как *иркэк йәнлектең башын ашау* «поедание головы хищника», *оргасы йәнлектең йөрәген сәйнәп ашау йолаһы* «поедание сердца хищницы», *кан эсеу йолаһы* «питье крови травоядного животного», *табын короу йолаһы* «организация трапезы», *шыбага тотоу йолаһы* «бросание жребия», *корбан биреу йолаһы* «обряд жертвоприношения» и т.д., имеют

отношение к исторической действительности и характеризующие данное общество. Строгое соблюдение обычаев определялось не только морально-этическими, но и магическими интересами. Нарушение этих норм поведения могло привести к негативным последствиям не только для индивида, но и для всего коллектива.

В мифопоэтическом тексте «Урал-батыр» понятие *обычай* (*йола*) воспринимается как стереотипный способ поведения и репрезентируется посредством следующих лексем и словосочетаний: *йола табыу* «найти обычай», *йола булып китеу* «стать обычаем», *йола тотоу* «соблюдать обычай» и т. д. *Йола* в контексте понимается как способ действия социума: *якшылыкка якшылык кыла торган йола* «обычай отвечать на добро добром», *көслө көсһөззө ейгән йола* «обычай поедания сильным слабого», *ата һүзен тыңлау, ата һүзен тотоу* «послушание отцовского совета» и т.д.

Под термином *йола* в эпосе понимается и *обряд* – традиционные действия, связанные с важными моментами жизни коллектива. Так, жертвоприношение относится к обряду. Обряд жертвоприношения связан с существующим в традиционном башкирском обществе культом Неба, Воды и Огня, культом птиц, предков и личности правителя:

<i>Һәр йыл батша тыуган көн</i>	<i>Каждый год в день рождения царя</i>
<i>Батша тыугас, һыу алып</i>	<i>В честь колодца, водою которого</i>
<i>Йыуган койоһо өсөн,</i>	<i>По рождении омывали царя,</i>
<i>Ата-әсәһе хаҡы өсөн,</i>	<i>В честь его матери и отца,</i>
<i>Һәр ырыузан йыл һайын</i>	<i>С каждого рода в жертву людей</i>
<i>Корбан бирер йола бар.</i>	<i>Приносить был обычай такой.</i>
<i>Тереләтә, һау көйгә</i>	<i>Живых и здоровых</i>
<i>Кызын күлгә һалдыра,</i>	<i>Девушек в озеро бросали,</i>
<i>Ирен утка яндыра;</i>	<i>Егетов в огне сжигали.</i>

<i>...Батшаның тыу бизәге –</i>	<i>А на знамени владыки – царя</i>
<i>Кара козгон кошо бар,</i>	<i>Черного Ворона знак есть</i>
<i>Шул коштарзы йыл һайын</i>	<i>Птиц вот этих каждый год</i>
<i>Һыйлай торған көнө бар.</i>	<i>Угощения день есть.</i>

В эпосе описывается древнейший обряд человеческих жертвоприношений: *кеше һуяр йола*. В.Г. Котов относит данный обряд к эпохе патриархального рабства, считая, что он является описанием архаического новогоднего праздника, совершаемого в день весеннего равноденствия и имеет параллели в мифологии многих индоиранских народов, т.е. праздник Ареса в Колхиде или же новогодние ритуальные представления по Ригведе [Котов, 2006 :109].

Под термином *йола* в эпосе понимается и вид обряда – *ритуал*. В отличие от современного общества, еда в традиционном обществе, например, *табын короу* «трапеза», *иркәк йәнлектен башын сәйнәп ашау* «поедание головы хищника», *оргасы йәнлектен йөрәген сәйнәп ашау* «поедание сердца зверя», *кан эсеу* «питие крови» включается в систему не этикетного поведения, а

ритуального. После коллективной охоты устраивалось по обычаю семьи коллективное поедание добычи:

**Йола буйынса, күмәклән,
Табын короп, дүртәүлән,
Бары йәнде ботарлап,
Былар ашка утырган.**

**По обычаю, все вместе
Устроив трапезу вчетвером,
Распотрошив дичь, говорят.
Уселись за едой,**

Обычай "есть всем вместе" – *табын короу йолаһы*, таким образом, носил сакральный характер. Употребление в пищу определенной части животного – головы хищника и сердца хищницы – также связано с ритуальной едой:

**Йырткыс йәнлек тотто иһә,
Йәнлек иркәк булды иһә,
Ирле-бисә икәүһе
Башын сәйнәп ашаған,
Шүлгән мән Уралға,
Эте мән арысланға,
Шоңкар мән суртанға
Калған һанын ташлаған.**

**Если зверь их зверя ловил
И он оказался самцом,
Муж с женою вместе
Голову его съедали,
Шульгену же и Уралу,
Собаке и льву-арслану,
Кречету и прожорливой щуке
Остальные части бросали.**

Ритуальная еда, описанная в эпосе «Урал-батыр», охватывает и питье крови травоядного животного (*Если ловили зверей травоядных, Черных пиявок на них ставили*).

В мифопоэтической модели мира все причастно космосу, связано с ним, выводимо из него и проверяется и подтверждается через соотнесение с космосом. Один из двух сыновей первых людей на земле Шульген (башк. *Шүлгән*), нарушив йола, – родительский запрет употреблять кровь – приходит к духовной гибели. Нарушение им йола приводит также и к природному катаклизму – потопу. Он становится коварным и злым повелителем водной стихии – волшебного моря, которое потом превращается в озеро Шульген (*Шүлгән күл*). Шульген является воплощением, олицетворением стихии воды и хаоса, как отрицательного, опасного и губительного для жизни людей начала.

Обряд, его происхождение, как и весь окружающий мир, пространство и время, эпический ландшафт, в эпосе связываются с мифическим временем, с эпохой первотворения: обычай (йола) мог появиться еще в мифическое время, очень давно *бик борондан* или его могли установить мифический первопредок *Йәнбирзе* (*Йәнбирзе үзе кылганмы*) или его семья [Урал]. Обряд мог установиться, как сказано в тексте, по истечении некоторого времени *бара-тора*. Таким образом, происхождение обряда связывается с мифическим временем, временем «первотворения», затем и современного состояния не только физического, но и духовного мира – культуры.

Связь обряда (*йола*) с мифом проявляется еще и в том, что обрядом регламентируется жизнедеятельность во всех описываемых странах, даже в ирреальных обществах (в эпосе оно мыслится вполне реальным), описываемых в эпическом тексте: в стране царя птиц Самрау, царя змей Кахкахи и царя дивов Азраки.

Таким образом, *йола* функционирует во времени и пространстве. Так, в

стране Урал-батыра существует обычай *көслө көчөззө ейгән йола*, т.е. обычай, когда сильный ест слабого, который заключается в охоте на зверей и птиц, в истреблении растительности и т.п. Этот обычай и с позиций гуманистической этики и самим ее носителем Урал-батыром осмысливается с представлениями о смерти и оценивается как *үлем сәсеу* «сеяние смерти», *йырткыслык* "зверство", "свирепость":

– *Үлем тигән яуыздың
Төрөн һанап беләйек,
Көслө көчөззө ейгән
Йоланы без өзәйек...*

Йырткыслыкты бөтөрәйек.

– *Вид злодейки, по имени Смерть,
Мы вычислить должны.*

Когда сильный слабого ест –

Обычай сей прервать мы должны...

С хищничеством покончить должны.

С позиции Ворона, олицетворяющего собой мудрость, этот обычай служит гарантом гармонии жизни. По его мнению, *Көсө еткән көчөзгә һунарлык кылыу (йола)* – это обычный круговорот жизни, и все в природе должно подчиняться *йола*. Иначе нет смысла жизни. В речи ворона передается философия о единстве и неразрывности жизни и смерти:

*Үләкһәнән күз майын
Өс көндә бер сокомай,
Һис донъяла торалмам –
Үлемде эзләп табырға
Мин һүземде бирә алмам.*

Если глаз мертвечины не поклюю,

Один раз за три дня –

Я жить на свете этом не смогу.

Найти смерть я слово дать не смогу...

Отсюда следует, что обычай *йола* поддерживает круговорот жизни, служит его продолжению, а его нарушение может привести к гибели физической или духовной. В стране царя птиц Самрау живет обычай отвечать на добро добром: *якшылыкка якшылык кыла торган йола*. В этой идеальной стране нет ни печали, ни горя и боли, и все равны: *«На добро отвечать добром
Обычай есть в краю благодатном том»*. А в стране царя змей Кахкахи, царя дивов Азраки и в стране царя Катила обычаем является Зло – *Яманлык*. Во всех странах, упоминаемых выше, действует *йола*, регулируя отношения между ее членами и природой, между ее членами и обществом. В каждой стране *йола* имеет свои отличительные признаки, которые соотносятся или с добром – *Якшылык*, или со злом – *Яманлык*.

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*, в итоге он приходит к духовной гибели, став повелителем водной стихии – стихии Хаоса. «Мифологическая» мораль основывается на представлении о прямой связи поведения человека с состоянием космоса и космических последствий человеческих действий, поступков, деяний. Как правило, нарушения запретов и предписаний, закрепленных данной традицией, караются стихийными

бедствиями.

Морально-нравственные каноны реализуются в тексте через такие этические термины как *таплау* «очернить», «обвинить», *аклау* «оправдать», *намыс* «честь», *намыс тапау* «растоптать честь, совесть», «не считаться с совестью и честью», *һөттәй таза* «как молоко чистое», в смысле «святое».

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* «заступиться», *изгелек итеу* «делать добро», *ярзам итеу* «помогать» и т.д.

Зло – Яманлык – *яуызлыкта дан алыу* «прославиться в злости», *кайгы-этлек күрһәтеу* «подвергать горю и страданиям», *канлы йәш түктәреу* «заставить лить кровавые слезы», *кеше үлтәреу* «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» и т. д.

Правила поведения, моральные нормы, определенные установки героев, их оценки в контексте эпоса связываются с цветом. Бинарная оппозиция *белое – черное* соотносится с оппозицией *хорошее – плохое*, *добро – зло*. В тексте кубайра данная оппозиция используется для характеристики человека, его морального облика. Слово *ак* употребляется не в прямом цветовом значении «белый», а в переносном – «чистый», «светлый». Согласно религиозно-мифологическим представлениям башкир, сердце являетсяместилищем души человека, а ее чистота сравнивается с белым молоком («*Һөттәй таза берәүзең – Благородную и чистую как молоко дочь (одного человека)*»)

В эпосе злое, плохое начало в человеке связывается с черным цветом – кара: «*Йырткыс буган йәндәргә, Кара төнө көн булыр, Хищническая чья душа, Тому его ночь будет как день*».

Значение «оправдать зло, плохой поступок, плохое поведение» передается устойчивым словосочетанием *кара йөз йыуыу*, букв. «омыть черное лицо». Как видно из контекста, оправдать зло, заблуждение можно только хорошими делами, поступками. Только в этом случае можно предстать перед людьми с чистой совестью (букв. с белым лицом) – *ак йөз менән*. Шульген просит брата Урала простить его и предстать перед ним с *обеленным лицом*, т.к. очищение души связывается «с изменением черной крови сердца на красную» *кара кан кызарыу*: «*Черная в сердце твоём кровь пусть, Высохнет и покраснеет вновь*».

В тексте эпоса все чистое, светлое связывается с белым. Хумай (башк. *Һомай*) говорит Урал-батыру, что ее будущий потомок родится уже не человеком, а птицей, а цвет его будет белым, подобно светлым чувствам и мыслям Урал-батыра.

Человеческое существо – *йән эйәһе* – в семантическом пространстве эпоса отождествляется с красивым растительным садом, которого каждое последующее поколение «окрашивало» – *төрлө төскә бизәгән* – в определенный цвет: или *очернило* – *таплаган*, или *обелило* – *аклаган*.

Башкиры хороших, душевных людей называют *кеше йәнле*, а плохих и злых – *йырткыс йән*, букв. "звериная душа", "животная душа", *кара йән*, букв. "черная душа" в смысле "плохой человек". Таким образом, посредством языковых средств, имеющих отношение к цвету, осуществляется та или иная категоризация, концептуализация действительности, потому что цветообозначения характеризуются большой образностью, смысловой емкостью, обладают символическим значением.

В эпической картине мира нравственные каноны передаются и посредством паремий: *Ил батыры шул булыр – Кеше һәйәр ир булыр – Лишь тот зовется батыром страны, кто искренне любит людей; Ир бәтһә лә, ил бәтмәс – Если и переведутся мужчины, страна не исчезнет она* и т.д.

В эпосе «Урал-батыр» находит отражение система представлений башкир о мире, и значительное место среди них занимают этические концепты «Добро» и «Зло». В концептуальном пространстве текста эпоса этические базовые концепты *Якшылык* «Добро» и *Яманлык* «Зло» актуализируются в виде фраз и высказываний, через строй мыслей и чувств Урал-батыра, моральную подоплеку его отношения к окружающему миру и социуму, систему его ценностных ориентаций, через основные критерии оценки и самооценки, сложившиеся в русле традиционной народной культуры.

Этические (духовные) концепты являются продуктом и одновременно составной частью национальной ментальности. Особо актуальным для мифологического сознания башкир является базовый концепт архетипического характера *добро*, наиболее ярко характеризующий национальный менталитет.

Литература

1. Большой энциклопедический словарь. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.
2. Бухарова Г.Х. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: когнитивно-дискурсивный и концептуальный анализ. Уфа: изд-во «Вагант», 2008. 352 с. (а).
3. Бухарова Г.Х. Этические параметры «Добро» и «Зло» в мифопоэтической модели мира. Вестник Челябинского государственного университета. 2008. №12. С. 17-29. (б).
4. Бухарова Г.Х. Роль обрядовой лексики эпоса в отражении реальной картины мира // Проблемы языка и литературы на стыке традиций и новшеств: Материалы Международной конференции, посвященной 30-летию Независимости Республики Казахстан и 25-летию Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. (Нурсултан, 8 апреля, 2021 года). Нурсултан, 2021. С. 38-47.
5. Виноградова Л.Н. Новобрачная в доме мужа: Стереотипы этикетного и ритуального поведения // Логический анализ языка: Языки этики. – М.: Языки русской культуры, 2000. с. 323-331.
6. Золотых Л.Г. Когнитивно-дискурсивные истоки фразеологических единиц (на материале народных обычаев и обрядов)/ Л.Г. Золотых// 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. 194-200.
7. Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы/ Ф.С. Капица//Справочник. – М.: Флинта, Наука, 2005. – 216 с.

8. Кассирер Эрнст. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 654 с.
9. Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы / В.Г. Котов. – Уфа: Гилем, 2006. – 408 с.
10. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т.1; М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2.
11. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1992.
12. Постовалова В.И. Этическая оценка другого и самооценка в православной духовной традиции (на материале эпистолярного наследия святителя Игнатия Брянчанинова) // Логический анализ языка: Языки этики. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С.406-416.
13. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии: Пер. с англ./Общ. ред. и вступ. ст. А.Е.Кибрика. – 2-е изд. – М.: Издательская группа "Прогресс", 2002. – 656 с.
14. Султангареева Р.А. Категория йола в эпосе «Урал-батыр» // Башкирский фольклор. Вып. IV. 85 лет записи башкирского народного эпоса «Урал-батыр»: Сб. Статей. Уфа: Гилем, 2000. – С.111-122.
15. Топоров В.Н. Модель мира / В.Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С.161-164.
16. Шакурова Ш.Р. Опыт реконструкции древнебашкирской мифопоэтической модели мира на материале эпоса «Урал-батыр» (Москва, 2001) <https://ruthenia.ru/folklore/shakurova1.htm>
17. Шакурова Ш.Р. Древнебашкирская модель мира на материале эпоса «Урал-Батыр» /Шакурова Ш.Р. Башкирский народный эпос «Урал-Батыр» архивный первоисточник и его текстологический анализ. Уфа: «Гилем» – 2007, 389 с.
18. Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет / Ю.А. Шрейдер – М.: Текст, 1998. – 270 с.

© Бухарова Г.Х., 2025

УДК 398(=512.141)

*Валиева В.З., Сәмерханова Г.Х.,
ӨФТУ-ның Сибай институты (филиалы), Сибай калалы*

ТРАДИЦИИ И БУДУЩЕЕ СЭСЭНСТВА БАШКИРСКОГО НАРОДА

БАШКОРТ ХАЛКЫНДА СЭСЭНЛЕК ТРАДИЦИЯЛАРЫ ҺӘМ УНЫҢ КИЛӘСӘГЕ

Аннотация. В статье изучаются роль и значение сэсэнов, поэтов-импровизаторов, творчество которых активизировались в самые переломные исторические моменты башкирского народа. В импровизациях сэсэнов отражались отношение к общественным явлениям, чувства и чаяния народа. Они были проникнуты народной мудростью, отличались яркой образностью.

Ключевые слова: башкирское словесное искусство, поэты-импровизаторы, эпические произведения, школа сэсэнов.

Башкорт һүз сәнғәтен сәсэнселектән башка күз алдына килтереп булмай. Сәсәндәр элек-электән ата-бабалар тарихын йырлаусы, үсеп килеүсә быуынға тәрбиә биреүсә, бейзәрзең, хакимдарзың якын кәңәшсәһе булған. Халкыбыздың Ерәнсә, Кобағош, Карас, Байык-Айзар, Ғәбит Арғынбаев, Акмулла, Мөхәмәтша Буранғолов милли геройыбыз, шағир-импровизатор Салауат Юлаев кеүек сәсәндәре үз илендә генә түгел, ә бөтә төрки халыктары донъяһында кин танылыу алған.

Сәсәндәр башкорт халкында милләт тарафынан хөрмәт ителгән һүз оҫталары. Улар кобайырзар, бәйеттәр, йырзар уйлап сығарған. Халыкка еткерер һүзен һүз оҫталары кыска вақыт эсендә уйлап сығарған һәм уны көйгә һалып әйтеп биргән. Күп осракта думбыра сәсәндәрзең музыкаль коралы булған. Бәйет йә йырзы тиз вақыта уйлап сығарыуы, уны көйгә һалып, думбырала уйнап әйтеп биреү үзәнселеген импровизация тип атағандар [Изелбаев, 2007: 34].

Сәсәндәр ижадында үззәренең хис-тойғоларын, уй-фекерзәрен генә сағылдырмаған, улар әсәрзәрендә илдә булған хәл-вакиғаларзы һүрәтләгән, халык тормошон күзәткән. Улар халык фекерен әйтеп бирергә тырышкан. Халык сәсәндең йырының бәйетен исендә калдырып йырлаһа, сәсэн танылыу алған. Һәр башкорт кәбиләһе сәсэн фекеренә колак һалған, хөрмәт иткән.

Халкыбыздың һүз сәнғәте үзенең тамырзары менән сәсэнлек сәнғәтенә барып тоташа. Быуындан-быуынға сәсәндәр мәшһүр комарткыларзы телдән-телгә күсереп һаклап алып калған, был хазиналар бөгөнгә әзәбиәтебеззгә һигез һалыусы, уны хәзергә көнгәсә үзенең һуты менән көс биреп тороусы асылташтар булып тора.

Сәсэнлек – сәнғәт түгел, ә булмыш. Сәсэн – ул халыктың теле, тимәк, сәсэн эпос йәки кобайыр һөйләүсә генә түгел. Ул халыкка тарихтың һынылышы мәлдәрендә тура юл күрһәтеү кеүек изге миссияны аткарган. Халыкта Байык сәсэн кеүектәрзең, Салауат батыр һымактарзың да үз миссияһы, халык хәтерендә калырлык эше һәм һүзе булған [Изелбаев, 2007: 48].

Сәсэн – ул халык шағиры һәм йырсыһы, фәлсәфәһе һәм уҡытыусыһы, ырыу-кәбилә, халык тормошонда күренекле урын тоткан йәмәғәт эшмәкәре, үткәндәр һақында һөйләүсә тарихсы, йәмғиәттә зур абруй һәм ихтирам казанған аҡһаҡал. Кобайырзарза сәсэн эшмәкәрлеге шулай һүрәтләнгән:

Ханға каршы уҡ булған,
Бәйгә каршы ут булған
Сәсэн булмай, кем булһын
Яманлыкты якламаҫ.

[Башкорт халык ижады, 1999: 144].

Боронғо йыйындар, зур тантаналар һәм төрлө байрамдар сәсәндәрзең зирәкләген һәм оҫталығын һынау урыны була. Улар йыш кына халык, айырым ырыу-кәбилә исеменән сығыш яһаған, уның уйзарын һәм өмөттәрен сағылдырған. Халык йыйындары сәсэнлектән ижтимағи әһәмиәтен күтәргән.

Улар нигезендә сәсэнлек әйтешә жанры – халык импровизаторларының шигри бәйгәһе барлыкка килгән.

Ырыусылык һәм хандар заманында йәшәгәндә лә, Мәскәү кулы астында калып, кантонлыктарға таркалған осорзарза ла халык сәсәндәрәнен дәрәжәһе зур булған һәм улар йәмәгәт эштәрәндә мөһим роль уйнаған. Йәйләүлек, тибенлек ер өсөн ызғыш-талаштар сыға калһа, иң беренсә сәсәндәр һөйләшкән. Улар хәл итә алмаһа, канлы яу сығармас өсөн, майзан яһап, йыйын йыйғандар. Кайһы ырыузың аты узһа, батыры йыкһа, сәсәне, йырсыһы, курайсыһы, бейеүсәһе еңһә, шул ырыузың теләгә өстөн сыккан. Был шарттарзы бозоп та берәй ырыу яу сыкһа, уны ант бозоусы итеп күреп, башка ырыузар бер булып, уға каршы сыккандар. Ырыу-ара йыйындарында, еңеү максатында, кыйбат хакка булһа ла йырактарзан аттар алып кайткандар, батырзар яллағандар. Әммә сәсэн иһә тик үз ырыуыңдыкы ғына булырға тейеш булған. Был инде халык араһында сәсәндең зур абруйы хакында һөйләй. «Сәсәндәрзең уй-фәкере –халык менән, Үзен танытыр һүзендәгә хаклык менән» [Башкорт халык ижады, 1999: 39].

Халкыбыз борон-борондан ил данын һаклаусы ал бирмәс батырзар, ил рухын яклаусы йырсы-сәсәндәр, аһакалдар, ил инәләре менән дан тоткан. Үткәндәр менән ғорурланып кына йәшәү етмәй, ә ата-бабаларыбыззан калған изгә мирасты таркатмай, киләсәк быуыңға тапшырыу зарур. Сәсәндәрзең һүзе, даны, аманаты – асыл комарткы. Илебәз, телебәз, халкыбыз, милләтебәз берзәм булғанда ғына, асыл комарткылар – мәңгелек.

Сәсәндәр ил язмышын кайғыртыр булған. Борондан уларзың кобайырзарында илебәзгә һакларға сакырыу ораны ишетелә. Мәсәлән, Байык-Айзар сәсәндең кобайырында ошондай юлдар бар:

...Уралда үскән күп батыр

Бары ла үткән, калмаған.

Бары буйын буйлаған,

Батырын тапкан ил калған.

Ат өстөндә уйнаған,

Батырзар сапкан юл калған... [Изелбаев, 2007: 76].

Халкыбыз батыры Салауаттың сәсэнлегә лә ил һәм халык язмышы тураһында уйланыузарға бай. Тап ул ижад иткән кобайырзар билдәһеҙ, әммә халык араһында таралған «Бүгәсәүгә кушылып, ир-батырға куш булып...» кобайырында без батыр тауышын ишетәбәз. Йәш батырзың хәрби етәкселек һәләтә, тормош тәжрибәһе арта барған һайын, поэтик оҫталығы ла камиллаша төшә. Кобайыр илһөйәрлек рухы менән һуғарылған:

Батырмын, тип кем әйтмәй,

Яу килгәндә йүне юк.

Сәсэнмен, тип кем әйтмәй,

Дау килгәндә өнө юк [Изелбаев, 2007: 90].

Сәсэнлек – үлемһеҙ. Уның традициялары сәсәниә Розалия Солтангәрәева ижадында дауам ителә:

Аһакалдың һүзе хак булһын,

Сәсәндәрзең һүзе бер булһын!

Барыр юлың, илем, уң булһын,

Батырзарың, илем, күп булһын! [Солтангәрәева 1995,100 б].

Бөгөн дә сәсэнлек традицияларын киләсәк быуындарға еткерәү өстөндә оло эштәр башкарыла. Мәсәлән, 2016 йылда Бөрйән районында сәсәндәр мәктәбе асыла. Сәсэнлек мәктәбенәң эшмәкәрлеге хәзер инде Бөрйән районында ғына түгел, ә бөтә Башкортостанға киң таралған. Хәзерге көндә Ғафури, Салауат районы, Әбйәлил, Хәйбулла төбәктәрәндә лә үззәрәнен сәсәндәр мәктәбе эшләп килә. Йыл дауамында сәсэнлек бәйгеләре үткәрелә.

Сәсәндәр мәктәбенәң оло бер эшмәкәрлеге – эпик мирасыбыззы өйрәнәү. Бөйөк әсәрәбез “Урал батыр”зың һәр һүзен йөрәге аша үткәрәп башкарған кескәйзәр иһә быуындар бәйләнәшенәң ни кәзәр көслә булыуына йәнә бер кат инана. Хәзерге һүз оҫталары ла “Заятүләк менән Ыһуһылыу”, “Кара юрға”, “Куңыр буға”, “Аҡһак кола” риүәйәттәрән көйләп һөйләй, уларзың барлыкка килеү тарихын бәйән итә.

Сәсэнлек мәктәбе башкорт халкының изге комарткыһы “Урал батыр” әсәрән һөйләү конкурстарына нигез һала. Был эш тәүзә Бөрйән районында башлана. Район мәктәптәре араһындағы ярыш формаһында 1998 йылда башланып киткән бәйге хәзер инде республика кимәлендә үткәрелгән матур сараға әйләнгән.

Сәсәндәр мәктәбенәң асылыуы халык мәзәниәтен һаклауза оло бер азым. Заман талабы ул. Элек сәсәндәр һәр ауылда булған. Кобайырсылык ғаилә әсендә лә быуындан быуынға тапшырыла килгән. Был традицияларзы һаклау телебеззе һаклауға бәрәбәр, бының турала түбәндә күрһәтелгән эзләнеүзәрзә бәйән ителә [Шакурова, 2022; Шакурова, 2023].

Сәсэнлек булғанда, ил рухы какшамас, батырзары тыуыр, теле һакланыр, язмышыбыз һәм якты киләсәгебез үз кулыбызза булып каласак.

Әзәбиәт

1. Башкорт халык ижады / яуаплы мөхәrr. Ә.И. Харисов, С.Ә. Ғәлин. – Өфө: Китап, 1999. – 400 б.
2. Солтангәрәева Р.Ә. Кобайырым һиңә, Илем!. -Өфө: Китап, 1995, 210б
3. Изелбаев М.Х. Боронғонан аманат. –Өфө: Китап, 2007. – 156 б.
4. Изелбаев М.Х. Башкорт ауыз-тел әзәбиәте. – Өфө, 2007. – 205 б.
5. Хәсәнов Д.Х., Сәмерханова Г.Х. Кобайырзарзың тәрбиәүи әһәмиәте // Неделя науки – 2022. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Сибай, 2022. – С. 289-290.
6. Шакурова Ш.Р. Традиции сказительства и школы сәсәнов: история и современность// Проблемы востоковедения. 2023, №2 (100). С.86-91.
7. Шакурова Ш.Р., Хуббитдинова Н.А., Шагапова Г.Р., Социологический портрет руководителей школ сәсәнов-сказителей//Сборник: Проблемы моделирования социальных процессов: Россия и страны АТР. Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. 2022. С.159-163.

© Вәлиева В.З., Сәмерханова Г.Х., 2025

*Гарипова Л.Ш.,
ФА Г. Ибраһимов ис. Тел, әдәбият һәм
сәнгать институты, Казан*

ПАМЯТНИКИ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ ТАТАРСКОГО НАРОДА (ПО МАТЕРИАЛАМ НАУЧНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ В ЧУВАШСКУЮ РЕСПУБЛИКУ)

РУХИ МИРАСЫБЫЗ ЯДКӘРЛӘРЕ (ЧУВАШСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНА ФӘННИ ЭКСПЕДИЦИЯ МАТЕРИАЛЛАРЫ НИГЕЗЕНДӘ)

Аннотация. Ежегодно с целью выявления и фиксации материалов, связанных с материальной и духовной культурой татарского народа Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ проводятся комплексные экспедиции в места компактного проживания татар. Научно-исследовательская работа при этом ведется как в определенных населенных пунктах на территории Республики Татарстан, так и за ее пределами, что особо значимо при сборе сведений этнокультурной направленности. Результатом таких изысканий является достаточно емкий объем информации по лингвистике, (и как ее составной части – диалектологии), фольклору, музыке, искусству, археографии и эпиграфике. Статья представляет собой обзор археографических находок, обнаруженных в 2022 г. в ходе очередной экспедиции в Чувашскую Республику. Уникальное в своем роде письменное наследие десятилетиями кропотливо и бережно вбирало в себя знания и мудрость жителей этого региона и сохраняло для будущих поколений. Автор публикации отмечает особую значимость текстов религиозно-дидактического характера, заметки по медицине и по устному народному творчеству, где наиболее полно освещаются и раскрываются быт, чувства и чаяния простого народа. В качестве дополнения, приводятся цитаты или фрагменты текстов из источников. Весь собранный материал описан и передан на хранение в архив ЦПН ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ.

Ключевые слова: Чувашская Республика, экспедиция, археография, народное творчество, наследие.

Татар халкының бай тарихын, кабатланмас туган телен, үзенчәлекле сәнгәтен һәм мәдәниятен күп белгечләр катнашлыгында бөтенлекле өйрәнү жәһәтеннән Татарстан Фәннәр академиясе Г. Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институты халкыбыз яшиторган төрле төбәкләргә комплекслы экспедицияләр оештыра. “Бу экспедицияләргә тел галимнәре, фольклорчылар, археографлар, тарихчылар, музыка һәм сәнгать белгечләре катнаша. Нәтижәдә теге яки бу төбәктә яшәүче татарларның тарихы берьюлы, берничә аспектта өйрәнелә. Бу исә һаман да үсештә-хәрәкәттә булган мәдәни-тарихи

мирасыбызның ерак тамырларына тирәнрәк үтеп керүдә гаять әһәмиятле адым булып тора”. [Миңнуллин, 2017:6.]. Шундый сәфәрләрнең берсе 2022 елның 30 маеннан 10 июненә кадәр Чувашстан Республикасының Батыр, Комсомол, Шомыршы районнарына оештырылып, 21 торак пунктта тикшеренүләр үткәрелде, фольклор, тел белеме, музыка-сәнгать, археография һәм эпиграфика буенча Озын Куак, Шыгырдан, Кызыл Камыш, Кызыл Чишмә, Яңа Чепкас, Татар Согыты, Татар Тимәше, Кече Шыгырдан, Кыр Бикшиге, Имәнкисәге (Батыр районы), Тукай, Урмай, Чичкан, Татар Шырты (Шырт), Әлебаш, Татар Юашкасы, Каенлык, Әхмәт (Комсомол районы), Өч Балтай, Байтирәк, Әсән (Шомыршы районы) авылларында эш алып барылды.

Чувашстанның татарлар яши торган авылларына рухи хәзинәләрне туплау һәм өйрәнү узган гасыр урталарында ук башлана. 1960 нчы елларда СССР фәннәр академиясе Казан филиалы Тел, әдәбият һәм тарих институты әлеге төбәктәге кайбер татар авылларында танылган галим Фатих Урманчеев житәкчелегендә фольклор экспедициясе эшли. Әлеге экспедиция нәтижәләре дәфтәрләргә теркәлеп, бүгенге көндә Институтыбызның Язма мирас үзәге Мирасханәсендә (78 коллекция) саклана. Алар арасында халык авыз ижатының күпсанлы үрнәкләре – кыска һәм сюжетлы җырлар, мөнәҗәт, бәетләр, әкиятләр, такмаklar һәм такмазалар шактый, шулай ук авыл тарихына караган мәгълүматлар, кызыклы фактлар белән дә танышырга мөмкин. Мәсәлән, шуларның берничәсенә тукталып китик. Урмай авылының килеп чыгышы турында легендалар язып алынган, алар буенча карасак, авылга иң беренче Нижгар якларынан Урмай исемле кешенең килеп утыруы, алар өч бертуган булып, берсе Тукай авылына нигез салган, Нөрмәй исемлесе исә Себер якларына киткән. Шулай ук кызыклы кайбер ышануларны да күрсәтеп үтәсе килә. Бүгенге көндә алар сакланып калганмы, юкмы, шул яктан да кызыклы булып дип уйлыйбыз. Урмай, Тукай һәм Чичкан авылларында кайбер өйләрнең капка башына, уртага яисә сул якка тәкә мөгезләре кую гадәте була. Моны күпчелек кешеләр тик ямь өчен, матурлык өчен куйсалар, икенчеләре исә күз тиюдән саклану өчен эшлэгәннәр. Бакчаларга ат башы кую гадәте дә күзәтелгән. Шундый ук ышанулар рәтендә өй бусагасына ат дагасы кадалап куюны да әйтергә кирәк. Ул, гадәттә, өйгә керә торган баскычның беренчесенә керү юнәлешендә кагылып куелган. Бу инде зыянлы кешенең көче шунда калсын дигән ният белән дә эшлängән. Икенче аңлатмасы – ат аягында озак йөргән дагага атның көче күчкән дип уйланылган. Шулай ук даганың өйгә керү юнәлешендә куелуы исә, өйгә кергән байлык кире чыкмасын дигән теләк белән беркетелгән. Гомумән, дәфтәрләрдә шундый кызыклы күзәтүләр, шушы як өчен генә хас булган горейф-гадәтләр күпләп теркәлгән [ФА...].

Әшебез Батыр районына караган Озын Куак авылынан башланып китте. Шунысын да әйтергә кирәк, һәр авыл җирлегә хөрмәт белән каршы алды, очрашу вакытында үзләренең дә кызыксынуларын белдереп, һәртөрле ярдәмнәрен күрсәттеләр. Гомумән, борынгы мирасыбызны барлау эшендә авыл халкының ярдәмен тоеп эшләдек. Куелган максатыбызга – халыкта бик

борынгыдан сакланып калган кулъязмалар һәм басма китапларны эзләү, барлау юнәлешендә теләктәшлек күреп эшләдек.

Экспедицияләрдә фольклор һәм язма поэзия үрнәкләрен эченә алган кулъязма дәфтәрләр шактый табыла. Алар арасында шулай ук кырыйлары чуарланып язылып беткән басма һәм кулъязма китапларны да күрергә мөмкин. Китапның буш читләренә авыл тарихы белән бәйле мәгълүматлар, хатлар, васыятьнамәләр, бәетләр яки көндәлек тормышта онытылмасын, искә алырга жайлы булсын өчен дип язган язу-сызулар да очрый. Алар арасында шулай ук әһәмиятлеләре бар, чөнки авыл тарихын торгызганда, авылның кайбер күренекле шәхесләре турында мәгълүмат туплаганда нәкъ менә шундый язмалар ярдәмгә килә, алар берәмтекләп туплана, өйрәнелә. Мәсәлән, Согыт авылында табылган кулъязма читенә авылда янгын булуы хакында теркәлгән: ““И Ходаем, ярдәм бир. 1895 елда майның беренче көнендә өй янды 50 өйләп, Аллаһ Тәгалә хәерле кылсын. Шыгырдан янды атна арасы көн, апрель 28 нче көнендә. Аллаһы Тәгалә хәерле кылсын”...”. Шулай ук бер кулъязмага “1339 нчы елда, милади 1921 нче елда бу Шәрхә викая” (мөселман тормышы хакындагы китап) китабыны сатып алдым ике мең ярымга мин Согыт иленең имамел-мөслимин Насретдин ибн Арыслан”. диелгән. Бу инде шулай ук китапларның ничек таралуын да күрсәтә, имамнарны да ачыкларга ярдәм итә. Сәфәрдә хатлар белән дә танышырга насыйп булды, алар шулай ук тарихыбызны өйрәнгәндә кыйммәтле чыганаҡ хезмәтен үтиләр. Мәсәлән, Согыт авылынан Мусина Тәслимә апаларда сакланган хат ахырында мөнәжәт китерелә: халык үзенең язма мирасын шулай хатлар аша да житкерә барган, тараткан, аларны күчәргәндә үзләреннән дә өстәмәләр кертеп жибергән.

Бүгенге көндә өлкәннәр күңелендә сакланган татар фольклор әсәрләрен жыю кыенлашканнан-кыенлаша бара, чөнки аларны хәтерләрендә саклаучы буын китә, шуңа күрә дә язма чыганақларны саклап-барлап каласы иде:

*Бивафа дөнъясын ахры тотарсың,
Сиңа килеп кемнең күңеле шад улды.
Нух кавемне гарык туфан әйләдең
Сиңа килеп кемнең күңеле шад улды.
Үз нурыңдин бар әйләдең хәзрәт Гайсәне
Тур тагында илтер Муса разыйны.
Сиңа килеп кемнең күңеле шад улды.
Һәркемгә һәр төрле савап әйләдең,
Сиңа килеп кемнең күңеле шад улды.
Туксан тугыз мәшаех үтде жиһандан,
Йөз егерме мең пәйгамбәр тагын.
Сиңа килеп кемнең күңеле шад улды.
Ширин өчен Фәрхад тагларны казыды,
Ләйли өчен Мәжнүн сәргәрдан китде,
Сиңа килеп кемнең күңеле шад улды.
Яздым сиңа моны ядкәрем итеп,
Бер укырсың эчең пошканда диеп,*

*Ходаем безне яраткан, үзенең коллары иткән,
Мөхәммәдгә өммәт иткән.
Гамәл кылыйк бер Аллаһга, шөкер кылыйк нигъмәтенә,
Өмид итик Ходаемдан бирәм дигән рәхмәтеңдин.
Илаһым, син насыйп әйлә тулы иман вә хикмәтдин. “.*

Атаклы Шыгырданда гына түгел, тирә-якта билгеле шәхес – гомерен укытучылык эшенә багышлаган Салихов Памир ага – рухи мирасыбызның кадерен белгән, балаларына да шуны сөңдерә алган мөгтәбәр зат. Әлегә гаиләдә гарәп язулы кулъязма дәфтәр белән танышып, аның фотокүчермәсен алырга насыйп булды. Кулъязманың сакланышы уртача, ул карандаш һәм зәңгәр каләм белән язылган. Күләме 300 биттән артык. Берничә урында дәфтәрнең иясе Кадыйр бине Габделлатыйф Бәхтияров булуы теркәлгән. Дәфтәрдә күптөрле мөнәжәт, касыйдә-бәетләр урын алган. Мәсәлән, мактау-данлау мөнәжәтләре, салаватлар, мәүлид, рамазанга багышланган мөнәжәтләр. Шулай ук төрле рухтагы шигърьләр белән дә танышырга мөмкин. Шулардан берничәсен тәкъдим итеп китәбез:

*...Бертуктамый сәчәкләрдә йөрәп-йөрәп,
Халыкка китерәдер татлы балын.
Шикәрдән татлырак бал түгелме,
Балны ашап бакканыгыз бар түгелме.
Балдан татлы, мәгърифәтле булмак өчен
Безем кеби күп кешеләр зар түгелме.
Язар өчен каләмләр дә кыргыч булган.
Һәр язуны укучыга тыныч булган,
Яхшы укып, яхшы язып белүчегә
Корыч каләм генә үткен кылыч булган.
Ихлас илә китапларны кулыңа алың.
Яшь вакытда укырга тырышып калың.
Файдалы үгетләргә яхшы аңлап,
Һәп кайусын кабул итеп күңелгә сал.
Коръәнләргә, китапларны алып кулга
Шулай итеп һәр эшемез китәр уңга.*

Дәфтәрдә инде билгеле мөнәжәт, бәетләргә вариантлары белән дә танышырга мөмкин. Мәсәлән, Әбелмәних Каргалыйның “Дөнъядыр бу” әсәре беркадәр үзгәрешләр белән килеп кергән. “Сак-Сок” бәетенең дә бер варианты урын алган. Коръән сүрәләре күчерү традициясе белән берлектә, халкыбыз мәшһүрләребезнең әсәрләрен дә, ишетеп, отып алган шигъри юлларны да кәгазьгә төшергән, саклап калырга, буыннан-буынга күчерергә омтылган, үзләреннән дә шигъри юллар өстәгән. Әлегә дәфтәр дә шул жәһәттән кыйммәтле ядкәрләрнең берсе булып тора.

Экспедициянең күркәм табышы – тыйб белеменә караган кулъязмалар. Билгеле булганча, татар халкының тыйбка, ягъни медицинага багышланган зур бер хезмәтләр циклы бар. Халык чир-зәхмәтләргә дөвалау өчен төрле үләннәр, хайваннардан алына торган продуктлардан шифа тапкан. Бу әлбәттә, күп еллар

күзәтү, сынау, өйрәнү нәтижәсендә туган, “дәва ырымнары, аларның эчтәлекләре рухи бөтенлегезне раслап тора. Алар эчтәлегендә татар халкының төрле дәверләрдән килгән этнографик чагылышлары күзәтелә. Материалның зур өлеше халкыбызның күпгасырлык утрак тормыш, игенчелек, бакчачылык, терлекчелек, һөнәрчелек, сәүдә белән көн итүдәге тәҗрибәләре һәм Идел-Урал арасындагы тотрыклы климатик шартларда татарның рухи тәҗрибәсе үсеп, аларны милләтебезнең сихәтен саклау юлында канун булып килүләрен раслый [Әхмәтҗанов, 2016:149]. Халыкның күпгасырлар дәвамында тупланып килгән дәва тәҗрибәләре тупланган кулъязмаларның бер үрнәге Шыгырдан авылыннан Чувашстан Республикасы мәселманның Диния нәзарәте рәисе Мансур Хәйбулловның шәхси архивында саклана. Кулъязмада халык медицинасындагы дөвалау ысулларына багышланган сәхифәләр дә, догалар белән дөвалауга да урын бирелә. Мәсәлән, биредә баш, колак (уң һәм сул колакларга аерым), күзләр, корсак, корсак-эч күпкәндә, гомумән, һәр әгъзага аерым дога, һәм кайбер өлешләрендә нинди дөвалау тиешлеге языла. Тукай авылы мәхәлләсендә табылган тыйб кулъязмасында да кызыклы дөвалау юлларын белә алабыз. Мәсәлән, “әгәр кем ирсәнең күзенә керпек керсә, баканың канын тамызса, бал сөртсә, керпеге киткәй. Балтырган тамырыны сызлаган төшкә тотып файдалыдыр. Эч йомшаса, чәнечкечле үгез борыны тамырын турап кайнатып, өч чынаяк эчмәк кирәк, артык эчмәк исә бик катырып йибәрер”. Болар шулай ук догалар белән бергә бара һәм мондый мисалларны күпләп китерергә мөмкин. Халык үзенең юрау-ышануларын да язып-туплап барган. Аның бер матур үрнәге шулай ук Тукай авылында табылды. Мәсәлән, “Әгәр уң борын тартса, (монда уң борын яфрагы искәртелә) шатлык-сөөнеч булгый, әгәр сул борын тартса, яңа тун кимәк дәлилдер”. “Уң беләге тартса, сөйгән кеше күрер, кушылгай, ягъни кушылырлар.уң баш бармак тартса, яфаланмак, ягъни жәфа күрмәк булыр”. Халык менә шундый юрау-ырым, ышануларын туплап барган, өйрәнгән, сынаган. “Татар халкының кулъязма китапларында инандырып дөвалауга исәп тотылган төрле борынгы догалыклар сакланган. Бу ысуллар, соңрак, өшкерү, тәлинкә язып эчерү, изге чишмә суларын эчү, бөтиләр тагу, куркулыклар кою кебек йолаларда олак сакланган” [Әхмәтҗанов, 2:7] Халыкның бай тәҗрибәсенә, күзәтү һәм ышануларына нигезләнган фараз-киңәшләре – сынамышлар тупланган кулъязма дәфтәрләр дә сәфәребез уңышы. Кызыл Камыш авылыннан Абдулвәлиева Нурия Минкадыйр кызының (1958 елгы) кайнатасы Самат Латыйф улыннан калган дәфтәрләрдә сынамышларга зур урын бирелә: «Январьдә таң вакытында су эчмәк файдалыдыр. Суган, сарымсак ашамакдан хасталык аз ула. Симез куй вә балык итләре яхшыдыр суык ашдан. Бу айда туган бала үткән була, һич кемсәнә аны фетнә илә вә мәкер вә хәйлә илә өстен улынмаз вә һәм мал иясә ула вә һич кемсәнә рәнҗетмәя вә гомере узып үләр, ризыкы киң. Балалары күп булыр. Сентябрь аенда татлы тәгамләр йиймәк, хуш исле нәрсәләр жыймак файдалыдыр. Бу айда балалар туса, гыйлем, остаз ула, хәл хәрами аеручы, сәгадәт иясә улыр”.

Татар Бикшеге авылыннан Маннурова Нурдә Фатыйх кызының дәфтәре (чыгышы белән Чичкан авылыннан) дип тәкъдим ителгән истәлекнең әһәмияте зур. Ул аның күнел дәфтәре дип аталырга да хаклы. Биредә аның үз ижат жимешләре дә, халык арасында йөргән мөнәжәт, жыр, әйтемнәр дә тупланган. Болар исә барысы алдагы тупланмаларны баетуда зур ярдәм итә.

*Жәмлә ашдан мөкаддәм Хак яр итде бер каләм,
Диде кодрәт каләм бу, аңласын барча адәм.
Хак Тәгалә кылды назыйр һәйбәт илә каләмә,
Тетрәде, каләм ярылды, гыйбрәт улды галәмә.
Курыкды каләм Тәңредән, түбән иде башын,
Гәрчә башы ярылса да, түкмәде ул яшен.
Хак Тәгалә назыйр кылгач, каләм дәхи тирләде,
Язмак өчен кара булды аның чыккан тирләре.
Булмаса башы ярыклы, тормас иде бит кара,
Хак Тәгалә тәкъдиренә түзмәенчә юк чара.*

Тукай авылы безнең өчен бик нәтиҗәле авылларның берсе булды. Монда халык авыз ижатының бик күп кулъязма үрнәкләре белән таныштык. Алар өйрәнелеп, шулай ук бер тупланмага җыелды.

Мәүлүт ае уңаеннан:

*Ошбу айда тугды Мөхәммәд җир йөзенә шатлык зур,
Шатланып барчабыз да, бәйрәм бүген, бәйрәм бүген.
Ошбу айны һәркем хуплар, хәтта ходаны балыклар
Җирдәге һәм кошлар котлар, бәйрәм бүген, бәйрәм бүген.
Ошбу айда һәрбер җанлар бәйрәм итәрләр бит анлар.
Сезләр дә колак салыгыз, бәйрәм бүген, бәйрәм бүген.
Балкып дөнъяга аяк басды
Җир җөзәнә нур тулды, нур тулды...
Пәйгамбәргә мәдхия, үлем хәлләренә бәйле мөнәҗәтләр сакланып калган:
Җаным чыкганда нур тула күзгә,
Кыямәт көнсез күрешү юк безгә.
Сезгә васыйәтем минем шул, балалар.
Коръән укырсыз, каберем нур тулыр,
Тирән каберләр тар бул диләр,
Иманың булса, нур була диләр.*

Урмай авылында яңа ачылган Жәмигъ мәчетендә табылган кулъязма битләрдә гыйбрәтле хикәя-шигъри тезмәләр белән таныша алдык. Бәхет, сәгадәт, язмыш темасы халыкта яратып тыңлана, языла торганнардан, шушы теманы яктырткан матур шигъри тезмәләргә очраттык.

Гомумән, әлегә төбәктә рухи мирасыбызга сакчыл һәм ихтирамлы караш саклана, бу аларның һәр гамәлендә чагылыш таба, шунысы мөһим, мондый мөнәсәбәт елдан-ел ныгый гына барып, мирасыбызны саклау-барлау эшенә зур игътибар бирелә, күп көч куела. Сәфәребездә археографик материалларның шактый җыелуы да – халыкның тарихилыкны саклап, хөрмәт итеп яшәүләренә күрсәткеч. Әлегә материаллар барысы да ФА Г. Ибраһимов исем. Тел, әдәбият

һәм сәнгать институтының Язма мирас үзәгендә саклана. Татар халкының кыйммәтле мирасын тәшкил иткән бу хәзинә белән теләгән һәркем килеп таныша, өйрәнә ала,

Әдәбият

1. Әдәбият чыганаclarы һәм текстология. – Казан, – 1992, – 109 б.
2. Әхмәтжанов М. Татар археографиясе. Татар халкының кулъязма тыйб хәзинәсе мирасы. Казан, – 2016, – 153 б.
3. Миннуллин К.М. Кереш / Милли-мәдәни мирасыбыз. – Казан, 2017. – 360 б.
4. ФА Г. Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма мирас үзәге. 78 коллекция.
5. Хөснуллин К. Мөнәжәтләр һәм бәетләр. – Казан: “Раннур” нәшрияты, 2001. – 722б.

© Гарипова Л.Ш., 2025

УДК 398.5

*Ғайсина Ф.Ф.,
РФА ӨФТУ ТТӘИ, Өфө к.*

СИМВОЛ КОСТИ (ЧЕРЕПА) В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

БАШКОРТ ФОЛЬКЛОРЫНДА ҺӨЙӘК (БАШ ҺӨЙӘГЕ) СИМВОЛЫ

Аннотация. В статье рассматривается малоизученная тема: отражение кости в поверьях, запретах, обрядах (жертвоприношения, вызывания дождя, погребальные, свадебные обряды) и других жанрах башкирского фольклора. Данные поверья отражают культ животных, мифологические представления народа, символику смерти т.д.

Abstract. The article examines a little-studied topic of bone-related beliefs and prohibitions found in rituals (sacrifices, rainmaking, funeral, wedding ceremonies) and other genres of Bashkir folklore. These beliefs reflect the cult of animals, the mythological representations of the people, the symbol of death, etc.

Ключевые слова: башкирский фольклор, жанр, поверья, символ черепа, кости животных.

Keywords: Bashkir folklore, genre, beliefs, skull symbol, animal bones.

Башкорт халык ижадында әлмисак осоронда барлыкка килгән һәм бөгөнгө көнгәсә килеп еткән ырым-ышаныулар, тыйыулар бар. Улардың киммәте – халкыбыздың боронго караштарын һаклауында. Был ырым-ышаныулар фольклорыбыздың барлык жанрларында ла: әкиәттәрзә, эпостарзә, барлык йолаларыбыззә, легенда, риүәйәттәрзә һ.б. сағылалар. Ырымдарзы, һынамыштарзы өйрәнгәндә, уларзә төрлө символ, категориялар барлығын күрәбез.

Был мәкәләбеззә без “һөйәк” символын карарға булдык, сөнки, ул аз

өйрөнелгән өлкә булып тора. Халкыбыз борондан малсылык менән булышканға, ауылдарза башкарылған йолаларза һөйәккә бәйле ырым-ышаныузар, тыйыузар әле лә осрай. Был халкыбызза булған мал культы менән бәйле. Башкорттарзағы хайуандар культын Ф.Ф. Илембәтов һәм А.Ф. Илембәтовалар монографик планда өйрөнөп, олуғ хезмәт язғандар [2012]. Ат башының кыу һөйәге “яклаусы, һаксы” ролен башкарыуы хақында М.В. Мырзабулатов менән З.С.Аманбаева [2013: 88], ә ат башы һөйәген магик йолаларза кулланылыуы тураһында Г.Х. Бохарова билдәләп киткән [2012: 59]. Халкыбыз ижадында корбан килтереү мотивы, унда мал һөйәктәренә бәйле ырымдар, инаныстар хақында безҙең дә мәкәләләр донъя күрҙе [Гайсина, 2022: 241-244; Гайсина, 2024:114-118].

Дөйөм карағанда, хәзерге заманда ла һыйыр культы Һиндостанда, ат культы Дағстанда һәм ғәрәп илдәрендә һакланғанын беләбез. Һыйыр малы – һөт, ит биреүсә, ғаиләне аслыктан һаклаусы изге йән эйәһе буларак башкорттарза ла изгеләштерелгән. Шуға ла, һыйырҙың кыу баш һөйәге һиндәйҙер магик көскә эйә, тигән боронғо караш һакланып килә.

Халкыбызза ат культы ла киң таралған. Ат та ике донъя араһындағы медиатор һанала. Башкорттар өсөн ат тоғро дуҫ та, ярзамсы ла, һаксы ла. Ышаныузар буйынса, аттың барлык егеү корамалдары: йүгәне, дилбегәһе, дағаһы ла һәм тир есә лә, кыу башы ла “һаксы” ролен башкаралар. Шуға ла, “Ат егеүҙәрен ашакларға ярамай”, “Аттың тир есәнен йылан, шайтандар курка”, – тизәр.

Ауылдарза элек яуыз көстәрҙән, төрлө йоғошло аурыузарзан һакланыу сараһында койма, текмә баштарына һыйыр һәм аттың кыу баш һөйәген элөп куйыу ғөрөф-ғәҙәтә булған. Бындай ғәҙәт Тәджикистан, Пакистан илдәрендә әле лә киң таралған күренеш.

Корбан килтереү йолаһында һөйәккә бәйле тыйыузар за бар: *“Оло кешегә корбан салғанда һөйәген балта менән сабырға ярай, ә балаға салһаң, һөйәген сабырға ярамай”*, – тигән тыйыу бар (2014 йылда Ишимбай районы Макар ауылы “Әхирәттәр” фольклор төркөмөнән) [Шәхси., 2014]. Был тыйыуға капма-каршы әйтелгән тыйыу за бар: *“Корбан итенең һөйәктәрен һындырырға, туракларға ярамай, быуындарынан ғына ыскындыралар. Һөйәген эткә ыргытырға ярамай”*.

Өсөнсө тыйыуза: *“Корбан һөйәктәрен ергә күмергә, һыуға һалырға ярамай. Һөйәкте тәҙрәнән бирмәскә, мәйет сыға”*, – тизәр. (2007 йылда Аскын р-ны Әмир ауылынан Сәйетова Фәнзифә Имай кызынан (1931 й.) [Шәхси., 2007]. Күрөүебезсә, һуңғы тыйыуза һөйәк – үлем символын сағылдыра.

Язып алынған текстарыбыззан күренеүенсә, һөйәк төрлө йолаларза төрлөсә кулланыла: капка башына эләләр, һыуға һалалар, ергә күмәләр. Шулай ук, малдарҙың баш һөйәге яман көстәрҙән “һаклаусы” һәм кот-бәрәкәт “сақырыусы” ла булып тора. Шуға ла, борон капкаларға малдарҙың (аттарҙың, һыйырҙарҙың) кау баш һөйәген эләр булғандар. Был күренештә әлегә көндә лә, кайһы бер райондарза һирәк булһа ла осратырға мөмкин. *“Әлек коймага тана, һыйырҙың баш һөйәген уртаға ярып, коймага элөп куялар ине, кот, бәрәкәт*

сакыра, тип. Өлөсэй шул һыйыр баш һөйәгенә күзе аша бәпкәләрзе сығара ине: “Сит күззәр теймәһен, үсеп кит! Көзгә матур һуғым бул!” – тип теләп үткәрә”(2014 йылда Ишимбай р-ны Сәлих ауылынан, Байғазина Райхана Нургәле кызынан) [Шәхси., 2014].

Малдардың һөйәге менән күп йолаларза төрлө ритуалдар за башкаралар. Мәсәлән, “Теләккә сығыу” йолаһында: “Озак ямғыр яумаһа теләккә сығалар ине, намаз укыйзар, кешеләрзән казан, шаршау урлап һыуға һалалар ине. Һыу һибешәләр, бер-берен һыуға бәрешәләр ине. Ат башына (кыу башка) химический кәләм менән доғалык язалар за һыуға ташлайзар ине. Азак казанды ла, шаршаузы ла кире һыузан алып, апарып бирәләр ине, йәшереп кенә. Ат башын һыузан алмайзар”(2005 йылда Әбүбәкиров Әхмәт Ғәлиәскәр улынан (1933 й.), һамар Өлкәһе Глушицкий р-ның Ташбулат ауылынан, автор тарафынан язып алынды) [Һамар., 2008: 204-205].

Ямғыр озак яумаһа, аттың кыу башын һыуға һалыу ғөрөф-ғәзәте Башкортостандың Туймазы районында ла бар: “Төмәнәк ауылында ямғыр озак яумаһа, тупһа төбөндәге оло ташка һыу һибәләр. Шунан, һыуға ат башын һалыу бар. Ат башының кыу һөйәгенә күз яғын аска һалып куярға, моронон ағымға каршы, үргә куярға кәрәк” (1984 йылда Туймазы р-ны Төмәнәк ауылынан Кашафетдинова Миникамал Шәйхәүәли кызынан (1898 йылғы) Р.Ә.Солтанғәрәева язып алған) [РФА., 1984:122].

Силәбе өлкәһендә туй йолаһында “Һөйәк һатыу” тип аталған ғөрөф-ғәзәт бар: “Калыңа ун мең бирәләр, “Һөйәк һатыу” була. Иртәнсәк һарык һуялар, тере һурпа беһерәләр, тукмашыҙ, бәрәңгеһез итеп, һуған менән генә. Шул ваҡыт уйын ойошторалар, көрәшәләр, кем еңә, шуға бер кизәк ит бирәләр”. (2009 йылда Сосновка р-ны Һултый ауылынан Шаһиева Хөснә Вәхит кызынан (1936 й.)) [Силәбе., 2012: 76]. Был йолала киззы икенсе ауылға, ят ғаиләгә, кейәү йортонан озатыу, “Һөйәк һатыу”, тимәк киз менән “мәңгегә хушлашыу” ишараһы күзаллана.

Ерләү йолаһында ла “Һөйәгенә кергән”, тигән термин бар. “Һөйәгенә кергән” тип, мәйетте йыуырға, кәфенләргә һәм зыяратка озатырға әзерләгән кешеләрзе әйтәләр. Был йола башкорттардың әлмисак, зороастризм замандағы ғөрөф-ғәзәттәренә барып тоташа. Борон кеше үлһә тау башына илтеп һалғандар, уны коштар ашап, һөйәктәре генә калған. Азак туғандарынан яҡын бер кеше һөйәктәрзе йыйып алып, бура эсенә һалып куйған. “Һөйәгенә керәү” тигән һүзбәйләнеш шул замандарҙан телебеззә һакланып калған. Мәйетте тауға, коштарға ашатырға һалыу ғөрөф-ғәзәте Тибет, Һиндостандағы кайһы бер кәүемдәрзә әле ла бар. Был күренеш беззәң “Курай”, “Ирәндек” тигән әкиәттәребеззә һакланған. Был хакта башкорт журналистарынан Ә.Үтәбай за мәкәләһендә әйтеп китә [Үтәбай, 2020].

Һөйәккә бәйлә мәкәл, әйтеһдәр зә бар: “Эт күңеле – бер һөйәк”, “Һөт менән кергән, һөйәк менән китер”, тизәр. Борон баланы мәзрәсәгә уқырға биргәндә, укытыусыға: “Ите – һезгә, һөйәге – миңә”, тип әйткәндәр. “Бында теләһә нимә эшләтә алаһығыҙ, нык тоттоғоз!” – тигән ишара менән әйтелгән.

Һөйәк борондан килгән халыҡ уйындарында ла кулланыла. “Сәтәш

айырыу” уйынында этәс йә тауыктың һөйәге кулланыла. Бик боронғо “Ашыҡ уйыны” һөйәктәр менән уйналған, уны үткән быуатта ла уйнағандар. Хәзерге көндә ул уйын бик киң таралыш таба, хатта фестивальдәр, ярыштар үткәрелә.

Һөйәктәргә карап күрәҙәлек кылыу алымдары, төрлө ырымдар за бар. Мәсәлән, кыз йыракка китһен өсөн уға қазың канатын ашарға биргәндәр, “Ергә ятқан һөйәккә башаң – ауырыйһың”, – тигән ышаныу бар. Был һуңғы ырым ен қағылыу ихтималлығын күзалландыра, сөнки, һөйәк – эттәрҙең һәм мосолман ендәренең ризығы иҫәпләнә.

Халкыбыҙҙа төш юрау жанрында һөйәк яҡшыға түгел, мәсәлән: төштә һөйәк өйөмөн күреү – бәлә-қазаны, ә һөйәк һыныу – өмөт ақланмауы, һөйәк кимереү – мохтажлыҡты, һөйәк яндырыу – қайғыны аңлата. Төштә әзәм һөйәген күреү – низағты, ә балыҡ һөйәге – нимәгәлер үкенәсәкте иҫкәртә [Якупова, 1997: 79].

Ауылдарҙа балыҡ һөйәгенә бәйлә үзенсәлекле инаныуҙар һақланған: *“Әгәр оҙаҡ йәшәгән карт суртандың умыртка һөйәктерен йыйып, уны қытай итеп муйыныға тағып йөрөһәң һиңә бер төрлө лә сыхыр йәбеһмәй. Элек суртандың умыртка һөйәгенән тисбе лә эшләй торған ине ололар”* (1998 йылда Салауат р-ны Мөсәт ауылынан Ғайсин Фәхетдин Сәмсетдин улынан (1935 й.) [Шәхси., 1998]. Башҡорт халқындағы балыҡ культы яҡшы өйрәнелгән, был хакта А.Ф. Илембәтованың бихисап хезмәттәре бар [Илембәтова, 2023: 141-143].

Шулай итеп, юғарылағы текстарҙан күренеүенсә, һөйәккә бәйлә ырым-ышаныуҙар бик боронғо, әлмисақтан алып һақланған, уларҙа халкыбыҙдың элекке қараштары сағыла. Уларҙа қыу баш һөйәге – үлем символы ла, “қурсалаусы”, “һаксы” ла. Һөйәк “Қорбан қилтереү”, “Теләккә сығыу”, туй йолаһында һәм уйындарҙа кулланыла. “Һөйәк символы”ның фольклорҙа, төрлө жанрҙарҙа сағылышы хақында айырым хезмәттәр язырға мөмкин. Был тема артабан археолог, этнограф һәм фольклорсы ғалимдарыбыҙ тарафынан ентекләберәк тикшерелер тигән өмөттә қалабыҙ.

Әҙәбиәт

1. Бухарова Г.Х. Концепт Конь в башкирской лингвокультуре (на материале башкирского мифологического эпоса) // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2012. – № 2 (031). – С. 51-60.
2. Гайсина Ф.Ф. Отражение обряда жертвоприношения в башкирском фольклоре // «Академическая гуманитарная наука в XX – начале XXI в.: достижения, тренды и перспективы развития: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН. В 2 ч. Ч. II / Отв. ред. З.Я.Рахматуллина. – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2022. – С. 241-244.
3. Гайсина Ф.Ф. Башҡорт башҡорт халыҡ ижадында қорбан қилтереү мотивы // «Эпическое наследие в современной полиэтнической среде»: сборник материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 70-летию кандидата философских наук, старшего научного сотрудника Института стратегических исследований ГБНУ «Академия наук Республики Башкортостан» З.Г. Аминова (г.Уфа, 29 февраля 2024 г.) / Л.Х.Самситова (отв. ред.) и др. – Уфа: Аэтерна, 2024. – С.114-118.
4. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-е изд., испр. и доп. – Уфа: АНРБ, Гилем, 2012. – 704 с.

5. Илимбетова А.Ф. Следы антропоморфизации рыбы в традициях башкир // Гуманитарные науки в современном мире: Ураксинские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции. – Уфа, 2023. – С. 141-143.
6. Мырзабулатов М.В., Аманбаева З.С. Истоки образа и культа коня в башкирском фольклоре // Вестник Челябинского университета. – 2013. – № 35 (326). Вып. 85. – С. 88-91.
7. РФА ӨҒТУ архивы материалдары. ҒА. Ф.3, оп. 2, д. 891. – 122-се б.
8. Силәбе башкорттары фольклоры (материалдар һәм тикшеренеүҙәр) / Төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө, 2012. – 200 б.
9. Үтәбай Ә. Йолаға боронғоса караш // Тамаша. – 2020. – № 6.
10. Һамар, Һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / Баш һүз, коммент. авт., төз. Р.Ә. Солтанғәрәева, төз-ре: Ф.Ф. Ғайсина, Г.В. Юлдыбаева. – Өфө, 2008. – 284 б.
11. Шәхси архив материалдары (ША).
12. Якупова Г. Төш юрау китабы. – Өфө, 1997. – 96 бит.

© Ғайсина Ф.Ф., 2025.

МРНТИ 03.20.00

УДК 93/94

Зинуров Р. Н.

*Представительство РАН на
территории Республики Башкортостан, г. Уфа*

АБУЛХАИР ХАН И БАШКИРЫ – ПОНИМАНИЕ СУТИ РУССКОГО ПОДДАНСТВА. МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ОТНОШЕНИЙ

Аннотация. В статье рассматриваются особенности отношений Абулхаир хана с лидерами башкирского движения 1737-1738 годов, рассматриваются различия и сходства «башкирской модели» принятия русского подданства и «казахской модели» в лице хана Абулхаира. Автор утверждает о схожих понятиях подданства у хана Абулхаира и башкирских лидеров с правом уйти к другому сюзеру. Двойственность статуса хана перед русской властью, связи с башкирской элитой, автором даются в привязке к событиям восстания 1737–1738 гг. Отношение хана к башкирской знати, их давние связи, опыт в русской власти в интригах, позволили ей использовать Абулхаир хана в своих целях при подавлении башкир и аресте их лидеров. Автор обосновывает, что несмотря на всю противоречивость отношений, именно казахи являлись потенциальными союзниками башкир в ходе данного восстания.

Ключевые слова: Российская империя, граница, башкиры, казахи, подданство, Малый жуз, хан Абулхаир, посольство, В.Н. Татищев, Оренбург.

Abstract: The article examines the peculiarities of Abulkhair Khan's relations with the leaders of the Bashkir movement of 1737-1738, examines the differences and similarities between the "Bashkir model" of accepting Russian citizenship and the "Kazakh model" represented by Khan Abulkhair. The author claims that Khan Abulkhair and the Bashkir leaders have similar concepts of citizenship with the right

to leave for another overlord. The author gives the duality of the khan's status before the Russian authorities, as well as his connections with the Bashkir elite, in relation to the events of the 1737-1738 uprising. Khan's attitude towards the Bashkir nobility, their long-standing connections, and the Russian government's experience in intrigue allowed it to use Abulkhair Khan for its own purposes in suppressing the Bashkirs and arresting their leaders. The author proves that despite all the contradictory relations, it was the Kazakhs who were potential allies of the Bashkirs during this uprising.

Keywords: Russian Empire, border, Bashkirs, Kazakhs, citizenship, Maly Zhuz, Khan Abulkhair, embassy, V. N. Tatishchev, Orenburg.

К 30-м годам XVIII века расширение территории Российской империи на юго-восток приостановилось. С этим препятствием русское правительство встретилося еще в начале XVII века. Башкирские восстания, с трудом подавляемые русской армией, в 1735–1740 годах вылились в национально-освободительную войну. Теперь любые социально-экономические нововведения встречали сопротивление башкир.

Но восстания башкир отнюдь не смущали русское правительство. Как писал американский историк А.С.Донелли, далее на юг располагались слабые государства Средней Азии, которые, казалось, вполне созрели для завоевания их Россией. Овладев Казахстаном и Средней Азией, Россия могла бы приблизиться к границам Индии и наладить выгодную торговлю со странами Востока [Донелли, 1995:102].

Однако к началу 1730 годов, такая же заинтересованность возросла и у хана Младшего жуза Абулхаира, во-первых, причиной этого являлись джунгары, агрессивность которых после поражения в Аныракайской битвы вовсе не сошла на нет [История Казахстана, Т. 2, 2010: 396]. Во-вторых, часть казахских племен, уже переместилась на северо-восток, к р. Яик, где были в постоянных конфликтах с башкирами и калмыками [Таймасов, 2009:144-146]. В-третьих, враждебные отношения хана с султаном Среднего Жуза Бараком, с частью другой степной знати, явно ставили в опасность ханский статус Абулхаира, как чингизида.

Мы не будем касаться вопроса о причинах принятия ханом Абулхаиром русского подданства. Тема эта досточно полно освещена в известных трудах историков. Рассмотрим не менее важный вопрос о понимании сути русского подданства, и об особенных связях знаменитого хана с лидерами башкир. При всей их противоречивости они свидетельствуют об общих истоках степной культуры, социальных и моральных особенностях казахского и башкирского обществ. Поэтому кратко рассмотрим особенности и условия вступления, башкир и казахов Младшего жуза в русское подданство, а оценку и понимание их лидерами сути подданства.

По пониманию лидерами башкир сути подданства, в башкирской науке существуют две противоположные позиции: завоевание Башкирии Россией и добровольное присоединение к России. К первой точке зрения можно отнести

позиции как дореволюционных, так и советских, зарубежных и постсоветских авторов – С. М. Соловьева, В.Н. Витевского, А.-З. Валидова, Ш. Типеева, Н. В. Устюгова, А. П. Чулошникова, Р. Фахретдинова, А. С. Донелли, П.Ф. Ищерикова, Д.Ж. Валеева, Р.Н. Зинурова, и др. Ко второй позиции, относятся точки позиции В.Н. Татищева, Х.Ф. Усманова, Н.М. Кулбахтина. И. Г. Акманова. Р. Г. Кузеева и др.

Таким образом, аспектом, объединяющим позиции лидеров башкир и Абулхаир хана является их понимание сути русского подданства. Принятие лидерами башкир русского подданства, означало выбор нового, более сильного сюзерена [Зинуров, 2001:50-55].

В свете сказанного нельзя не соглашаться с позицией казахского историка И. Т. Султанова: вхождение под власть нового сюзерена, по традициям степного бытия, предполагало такой же свободный выход из-под власти нового сюзерена, если это становилось для них тяжелой обузой [Султанов, 1996:19. В этом плане важна и точка зрения В. В. Трепавлова: у тюрко-монгольских кочевников, представление о подданстве не совпадало с представлениями, характерными для оседлых народов [Трепавлов, 2007:146-147, 164-167].

Башкиры в рассматриваемый период, в отличие казахов, кочевниками хотя являлись уже лишь частично, но все еще старались держаться традиций кочевого быта – табунное коневодство, четкое родоплеменное деление, барымта и карымта, неопределенность границ кочевий, многоступенчатость социальной власти, институт степных судей - биев и др. Однако некоторые атрибуты социальной организации кочевого общества, (институт биев, право голоса на народных собраниях-курултаях лишь у носителей оружия, (то есть отголоски эпохи военной демократии), сохранялись лишь в виде пережитков [Зинуров, 2001:29-31].

Инициаторы принятия русского подданства в лице родоплеменной знати башкир XVIвека, подданство рассматривали как систему будущих равноправных отношений с новым сюзереном – Русским государством, [Зинуров, 2001:109-119]. Откликнувшись на гарантии Русского государства – сохранение веры и вотчинное землевладение, лидеры башкирских племен, обязались платить ясак, нести военную службу в русской армии.

По логике И.Т. Султанова и В.В. Трепавлова, если бы их права ущемлялись односторонне, башкирские вожди и их подвластные, были вольны уйти к другому владельцу. Именно это они и пытались претворить в жизнь в ходе наиболее крупных восстаний 1662–1664, 1704–1711, 1735–1740 годов. В.В. Трепавлов считает, что в великой степи так всегда поступали казахи, буряты, алтайцы, каракалпаки. Мысль эта может быть отнесена и к башкирам.

В вопросе принятия ханом Абулхаиром российского подданства, в среде казахских ученых прошлого и настоящего, некоторых зарубежных авторов, мы вправе также отметить наличие двух противоположных точек зрения. К первой относятся позиции о завоевании казахских владений Россией: А.Н. Букейханова, Т.Г. Галузо, Х.Д. Досмухаметова, М. О. Ауэзова, С.Ф. Асфендиярова, Г.Б. Избасаровой, М.Б. Олкотт и др. В частности, по

Г.Б. Избасаровой, российское подданство Абулхаир ханом было предпринято как выбор сильного сюзерена, способного как защитить его от внешнего давления, так и укрепить свою единоличную власть, испытывающую соперничество со стороны хана Среднего жуза Барака, агрессивных джунгар, набегов башкир [Избасарова, 2016:63-68].

К другой группе казахских историков с противоположным мнением можно отнести Ж. К. Касымбаева, С. З. Зиманова. И. В. Ерофееву, и других авторов советского и постсоветского времени.

Говоря об особенностях принятия казахами русского подданства, следует отметить, что некоторые российские авторы здесь указывают на их существенное отличие от башкирской модели [Васильев, 2020:192-211]. Говоря о «казахской модели» роль башкирских вождей, якобы добровольно склонивших головы пред царем, некоторые историки отводят Абулхаир хану. Однако по не бесспорному мнению А.И. Левшина, Абулхаир ханом этот шаг был предпринят лишь в интересах упрочения своей единоличной власти [Левшин, 2009:178].

В казахской исторической науке относительно этой проблемы было высказано и несколько иное мнение. По мнению В.А. Моисеева, выполняя решение совета старшин Малого жуза, о заключении союза с Россией против джунгар, хан Абулхаир превысил эти полномочия, обратившись к императрице с просьбой о вступлении в российское подданство [Моисеев, 2001:32-33]. Но эта позиция известного историка, общую суть события не меняет.

Обращение хана Абулхаира с помощью башкирских предводителей, в 1730 году в русское правительство, было оперативно принято к рассмотрению. Отметим существенную особенность – как образец будущих отношений правительства с казахами, Абулхаир хан называл условия взаимодействия русского правительства с башкирским народом [Письмо хана, 1961:35]. Здесь важно учесть, что у казахов Младшего жуза с башкирами отношения хотя и были противоречивыми, но все же более тесными, нежели с калмыками и каракалпаками [Васильев, 2020:193].

Рассуждения в подобном ключе, приводят нас к мысли о важности в этом процессе «башкирского фактора». Более того, этот фактор, наряду с действиями хана Абулхаира, сыграл важнейшую роль. Так, начальник Комиссии башкирских дел, В. Н. Татищев, в середине XVIII века отмечал, что хан Младшего жуза стал искать российское подданство через башкир [Татищев, 1979:325].

В наше время многие историки отмечают посредничество и существенную роль в принятия русского подданства ханом Абулхаиром, башкирских тарханов Алдара Исекеева, Таймаса Шаймова, Козыша Рахмангулова, Кызраса Муллакаева и др. [Ерофеева, 2007:256-266, Таймасов, 2009:152-158, Васильев, 2020:192-199]. По Ерофеевой И. В., к мысли о принятии русского подданства Абулхаир хана лично «инициировал» знаменитый башкирский тархан Алдар Исекеев. Но, как отмечает автор, в этом

были заинтересованы и сам хан, и тархан Алдар, и подвластные им казахи и башкиры [Ерофеева, 2007:257-258].

В феврале 1731 года императрица подписала две грамоты: Абулхаир хану и «всему войску кайсацкому», и об отправлении посольства к казахам во главе с переводчиком А.И. Тевкелевым. В октябре того же года, посольство императрицы и названные посланцы Абулхаир хана, в сопровождении башкирских тарханов и старшин прибыли в летнюю ставку хана на реке Иргиз в урочище Май-тюбе [Ерофеева, 2007:263-266].

Деятельность посольства едва не закончилась трагедией - при первой же встрече Абулхаир хан признался А.И. Тевкелеву, что решение о принятии российского подданства, он принял единолично, без совета с казахскими султанами (Левшин, 2009:178-180). Об этом сразу же стало известно степной аристократии. Казахские старшины и батыры, подозревавшие посольство в тайных разведывательных целях с целью вторжения русской армии, это восприняли резко отрицательно, поэтому, после жесткого допроса с угрозами, они намеревались убить А.И. Тевкелева [Таймасов, 2009:153-156, Донелли, 1995:106-107].

Степной этикет, традиции степных предводителей спасли посольство от провала. Русский посланник обратился за советом к башкирской знати, приехавшей с посольством. Тарханы Таймас Шаимов и Алдар Исекеев не только помогли русскому послу, а по сути, спасли ему жизнь. Тонкие знатоки этикета степных традиций, они посоветовали послу и хану Абулхаиру искать расположения у знаменитых батыров Младшего жуза Букенбая и Есета, авторитетного муллы Худайназара. Под их влиянием 27 казахских старшин, также сам Абулхаир хан, поклялись на Коране о принятии российского подданства [Избасарова, 2018:70].

В дальнейшие несколько лет, деятельность хана была тесно связана с башкирами и их лидерами и прежде всего это было основано на общих морально-этнических особенностях их обществ. Именно на этом была основана поддержка хана Абулхаира, поддержать башкир в 1738 году. Но имперский опыт и двуличность царской администрации в Оренбурге и Самаре, свели уже складывавшийся их союз, на нет. Русское правительство хотя и с опаской, но эффективно использовало авторитет и влияние Абулхаир хана среди башкир (о чем скажем ниже).

Башкирское восстание 1735–1740 годов, из-за размаха и отчетливой тенденции «отложиться» от российского подданства, представляло чрезвычайную опасность для правительства. К тому же, часть казахских батыров и старшин, теперь вновь попыталась поддержать башкир, так как лидеры башкир использовали давние личные связи и контакты с некоторыми казахскими владельцами. В результате, летом 1737 года, около 700 казахских конников совместно с башкирскими повстанцами участвовали в сражениях в бассейне реки Дема, к юго-западу от Уфы (История башкирского народа, 2011:220).

В.Н. Татищев к подавлению башкир решил привлечь нового «верноподданного», Абулхаир хана. К тому же правительство, по мнению Г.Б. Избасаровой, «...опасалось вероятности будущих совместных выступлений казахов и башкир, направленных против России...» [Избасарова, 2018:69-71].

Таким образом, русской администрации удалось привлечь хана Абулхаира к участию в событиях башкирского восстания в 1737–1738 года. Но его участие было лишь формальным. К чести знаменитого хана, его люди так и не приняли участия в боевых действиях по усмирению башкир, за исключением мелких стычек.

Социально-экономическая основа жизни башкир Зауралья и юга исторической Башкирии, от аналогичной жизни казахского общества, отличалась несущественно, за исключением отсутствия у башкир централизованной власти хана. Однако, несмотря на противоречивость и сложность отношений, башкиры в социокультурном плане были наиболее близки к казахам, нежели их другие соседи – калмыки, каракалпаки и даже казанские татары. Это обстоятельство казахами, безусловно, интуитивно воспринималось положительно. Вместе с тем неизменные спутники степной жизни – барымта и карымта, соперничество за пастбища и кочевки и т. д., особенно двуличность и интриги царских наместников, не давали превалировать этим чувствам.

Русской администрации было очевидно, что Абулхаир хан имеет достаточно давние связи с башкирской элитой, и что последняя к нему относилась почтительно, именно как к легитимному хану-чингизиду, с реальной властью на огромной территории. Башкирская элита во многом способствовала принятию им русского подданства, и тем самым, способствовала упрочению его единоличной власти перед притязаниями других оппонентов [Ерофеева, 2007:273-275, Левшин, 2009: 178-179, Васильев, 2020: 192-197, Таймасов, 2009:54-58]. Тем не менее, русская администрация рискованно пошла на простое использование хана при подавлении башкир. Как подданный империи, хан безусловно, понимал опасность конфронтации с такой мощной властью в лице В.Н. Татищева, Л.Я. Соймонова и других. В силу данного фактора, в декабре 1737 года, с немногочисленной свитой из туленгетов и некоторых старшин, Абулхаир хан появился на Ногайской дороге Башкирии.

Мнение Р.Ю. Почекаева о «борьбе казахских правителей за власть над Башкирией», выглядит предвзятым [Почекаев, 2014:111-112,117]. Позицию автор не обосновал источниками и фактами. Не вступая в полемику все ж, заметим следующее. Как хан Абулхаир, так и султаны, неоднократно появлялись в Башкирии вовсе не из-за агрессивных намерений и с целью установления контроля над Башкирией. Напротив, по мнению В.В. Моисеева, во второй половине 30-х годов, башкирские старшины все чаще стали обращаться за помощью к казахским феодалам, приглашая султанов Младшего и Среднего жузов в качестве правителей [Моисеев, 1984:200].

Во-первых, по неписаному закону великой степи, правитель, лишь представитель ханской династии мог быть поднят на белом войлоке и объявлен ханом. В частности, для башкир, позже вынужденных провозгласить хана из людей, не имевших отношения к ханской династии, это заканчивалось трагически и влекло массовый террор населения властями (Султан-Мурат, самозванец Карасакал).

Во-вторых, в XVII–XVIII веках, давние связи владетелей, также близкородственные языки (башкирский и казахский) позволяли башкирской элите систематически вступать в переговоры с казахскими властителями. Так, в апреле 1737 года, в начале самого ожесточенного этапа восстания, у султана Среднего жуза Абдулмамбета (сына Аблай хана – Р. З.) побывала делегация из 40 знатных башкир с жалобой на действия русских властей. Они просили султана разрешить им перекочевать к нему [РГДА, Ф.248:744].

Несмотря на отказ султана, уже через месяц, по решению общего Жыйына Бурзянской волости, делегация из 12 человек, посетила Семеке хана, «чтоб он их в подданство принял и со оными киргиз-кайсаками воевать русских людей обще». Вернувшись обратно, они объявили, что хан обещал им направить «40 ясаулов с людьми» [Материалы по истории БААСР, 1936:309].

Этой же весной 1737 года, от башкир Сибирской и Ногайской дорог у Шемяки хана (хан Среднего жуза Семеке – Р. З.) и Абулхаир хана побывала очередная делегация башкир в составе 5 человек. «Шемяке хан приезжал и пообещал, что приедет Абулхаир хан с 1000 человек» [Материалы, 1936:321].

Очевидно, что лидеры башкир в пресечении расправ русских регулярных войск над мирным населением, добровольцев из «верных башкир», ополчения из пришлого населения, единственный выход видели в помощи казахских владетелей. Между тем, именно казахские султаны и ханы, тогда действительно являлись единственно возможными их потенциальными союзниками. В конце июня 1737 года представители башкир Усерганской волости Ногайской дороги вновь приехали к Абулхаир хану. В качестве ответной меры за помощь они предлагали помочь вернуть сына хана, Нурали, содержащегося в Оренбурге в качестве аманата [РГДА, Ф.248:760, 769].

Но обращения башкир к казахам были тщетны, хотя в течение всей первой половины 1737 года они продолжали направлять делегации. В этом плане мы далеки от каких-либо обвинений в адрес хана Абулхаира, казахских султанов. Не все было так просто, кроме того, казахские владетели, безусловно, исходили из вероятной возможности вхождения в степь русской регулярной армии. В этом случае боевые действия русской армии со степной кавалерией казахских ханов, кстати, имевшей опыт крупных побед над джунгарами, были бы надолго растянуты во времени и пространстве. Но опыт войн в Европе, в том числе и против конных войск, качество вооружения, опыт оперативного строительства и использования фортификационных сооружений, наверняка сказались бы в пользу русской армии.

Действия русской регулярной армии вновь вынудили башкирских старшин обратиться к казахам. Это вынудило начальника Комиссии

башкирских дел В.Н. Татищева направить хану послание со скрытой угрозой: как подданный «Ея императорского величества», хан не должен содействовать «ворам и изменникам» и предложил убеждать лидеров башкир к покорности [Материалы, 2002:349].

Видимо исходя из двусмысленности своего положения, в декабре 1737 года Абулхаир хан направил к башкирам делегацию из 4-х человек, с сообщением «чтобы вы башкирцы от злого намерения уклонились и принесли повинные...» [Материалы, 1936:472]. Позже, в том же декабре, выехав «в башкиры» уже сам, в течение всей зимы 1737 – 1738 года Абулхаир хан оставался в Башкирии. Здесь мы можем предположить, что он выполнял указание В.Н. Татищева лишь формально. В январе 1738 года Абулхаир хан встретился с одним из основных предводителей и главным идеологом восставших башкир, Бепенеем муллою Торопбердиным, (в русских архивных документах Трупбердин).

Здесь есть чему удивляться – Бепеней Торопбердин и его окружение, показали себя великолепными переговорщиками и тонкими знатоками этикета степных владетелей. Они не высказывали хану упреки в предательстве своих сородичей и единоверцев башкир, просили его, как хана, защитить их от притеснений царской администрации. Кроме того, хан воочию видел, что русская власть посягает на «святая святых» степной жизни, общее для казахов и башкир - на табунное коневодство. На него не могли не подействовать и доводы о том, что с башкир требуют в огромном количестве непосильные штрафы лошадьми. Напомним, что для Абулхаир хана, башкирское общество являлось таким же, как казахское,- степным военизированным обществом, с главными средствами жизни которого являлись родовые территории с табунным коневодством.

Абулхаир хан согласился с многими доводами башкирских лидеров - в результате переговоров с башкирскими лидерами Алдаром Исекеевым, Бепенеем Тропбердиным и др., уже к началу весны 1738 года, хан фактически был на их стороне. Так он передал послание В.Н. Татищеву: «...чтоб с оных бунтовщиков башкирцев штрафных лошадей не требовать» [Материалы, 1936:360]. Кроме того, В.Н. Татищеву хан высказал жесткое требование, на что мог отважиться лишь владетельный, легитимный хан – потребовал, чтоб содержащегося под стражей лидеров башкир – Кильмяк абыза, освободить [Материалы, 1936:360-361].

В этом случае Абулхаир хан поступил именно как хан, чьи единоличные указания в степи выполнялись всегда. Воочию видя незаслуженные притеснения своих сородичей и единоверцев, оказавших ему желанное содействие в принятии русского подданства, он как владетельный хан, фактически встал на путь их защиты. Такое развитие событий не преминуло сказаться – в январе 1738 года, при содействии своего давнего соратника, знаменитого тархана Алдара Исекеева, Абулхаир хан женился на молодой башкирке из знатного рода – дочери старшины Сурака [Асфандияров, 2009:90].

Но дальнейший ход действий русской администрации относительно хана показал, что хан был попросту использован как орудие расправы с лидерами башкир, которых властям не удавалось захватить.

Между тем, в окружении В.Н. Татищева и коменданта Оренбургской крепости майора Г.А. Останкова, в 1738 году находился «чювашенин» Мансур Абдрахманов, (так в башкирской среде тогда называли казанских татар). В Оренбургской крепости он состоял переводчиком при сыне хана Абулхаира, Нурали султана, содержащегося в заложниках. Он был специально приставлен к султану чтоб надзирать за его речами и поведением: письмом от 1 февраля 1738 года он сообщал В.Н. Татищеву о том, что Абулхаир хан среди башкир ведет себя подозрительно, к тому же женился на башкирке [Материалы, 2002:536].

Встревоженный В.Н. Татищев решил во что бы то ни стало вернуть «подозрительного» хана из башкирских волостей. В.Н. Татищев и генерал Л.Я. Соймонов поспешили издать Универсал о прощении башкир, участников восстания [Материалы, 2002:542]. В.Н. Татищев этим явно решил обезопасить себя, переложив ответственность на Абулхаир хана, так как был насторожен развитием событий не в его пользу,

Поэтому, вслед за этим он отправил срочное Доношение в Сенат о том, что «...Абулхаира хана бытие в Башкирии весьма мне подозрительно... Он принужден токмо ради пропитания у них жить... Но я, не хотя его оскорблять послал ему и ханше молодой гостинец и 100 рублей товарами...» [Материалы, 2002: 543]. Очевидно, что русский владетель угождал не только перед императрицей, но и ханом Абулхаиром, отсылая ему подарки – в это время хан ему представлялся большей угрозой, нежели «воры и изменники» башкиры.

Башкирские старшины во главе с батыром Кусяпом Султангуловым, почувствовав уверенность после поддержки их ханом Абулхаиром, направили в Оренбург сообщение, подписанное 55 старшинами и батырами 26 волостей. Они уведомляли, что отказываются платить штрафные лошади и, оставив свои жилища, готовы уйти под власть казахов [Материалы, 2002:549].

Чтобы разорвать фактически уже начавшийся осуществляться союз Абулхаир хана с башкирскими лидерами, В.Н. Татищев, поспешил учтиво предупредить хана о том, что штрафы лошадьми «...у воров башкирцев берутся за великие их противности и воровство». Далее он гарантировал хану, что в случае выступления против них, он хан, может «...получить от е.и.в. высочайшую милость». Здесь же он учтиво разъяснял хану: «Они башкирцы от природы злом налиты и никакого добра не помнят» [Материалы, 2002: 549].

Между тем, Абулхаир хан уже начал действовать как союзник башкир, выступая как хан и казахов, и башкир. Так в начале марта 1738 года он направил письмо начальнику Табынской крепости капитану П.А. Батову: «...имеющихся в кайсацкой орде и в Башкирии пленных возвратить русских к русским, мусульманских мусульманам» [Материалы, 1936:368]. К этому времени Кусяп батыр, по решению башкирских старшин, «с малыми людьми»

приехал в ставку хана, чтоб увезти султана Кожихмета «на башкирское ханство».

Отправленный комендантом Оренбургской крепости майором Г.А. Останковым в ставку хана тайно разузнать положение дел, и путях как оттуда извлечь и арестовать Кусяпа, мулла Мансур Абдрахманов быстро вернулся в Оренбург и сообщил коменданту Останкову, что Кусяп находится у хана, и оттуда «...никоим образом его нельзя взять» [Материалы, 2002:559]. Но надо отдать должное многоопытным в таких делах В.Н. Татищеву и генерала Л.Я. Соймонову. Мансур Абдрахманов на другой же день с угощениями и богатыми дарами был отправлен обратно в ставку хана и сообщил ему, что «...20 апреля е.и.в будет в городе. Не соизволит ли хан в то число в город пожаловать». На вопрос хана, не будет ли его гость Кусяп арестован в Оренбурге, Мансур Абдрахманов присягнул на Коране и поручился за неприкосновенность батыра Кусяпа, но лишь в том случае, если бы тот был в свите хана [Материалы, 557–558].

В Оренбурге Кусяп Султангулов и четверо членов башкирской делегации, находившиеся в свите хана, были немедленно арестованы (Материалы, 2002:559-560). Напомним, что люди из ханской свиты, по неписаным правилам и традициям степи, еще со времен Великой Ясы Чингисхана, были неприкосновенны и находились лишь во власти хана [Сокровенное сказание, 2013:116-117, Рашид-Ад-Дин, 2013:270-271]. Здесь же, их вероломно арестовали, показав истинное отношение к владетельному и столь значимому для всей юго-восточной политики России, Абулхаиру хану.

Но уже 5 мая 1738 года В.Н. Татищев, видимо все же напуганный возможным уходом хана обратно в степи, срочно отправил ему из Самары угодливое письмо мол, к аресту батыра Кусяпа он не имеет отношения: «...Если с обидой учинено, то виновной без наказания оставлен не будет» [Материалы, 2002:566]. При этом он тут же отправил в Оренбург коменданту Г.А. Останкову другое письмо. «Кусяпа поймал... Оное весьма изрядно учинили... Чтоб он, хан осердясь не уехал, я писал к нему хану в ласкательных терминах и обещал виновного наказать. Но вы в том не опасайтесь... а оных воров накрепчайше содержи...» [Материалы, 2002:566-567].

Хан Абулхаир действовал, как хан, не прекращая требовать, чтоб Кусяпа освободили. Получив в июне 1738 года выговор по Указу кабинета за медлительность действий по подавлению восставших башкир, 9 сентября 1738 года Кусяп батыр Султангулов, без ведома Абулхаир хана, был спешно казнен Татищевым в Сакмарской крепости.

Таким образом, природное легковерие хана Абулхаира, и «главного старшины» Тунгаурской волости Ногайской дороги, Кусяпа Султангулова для них закончилось трагически. В результате был «прибран к рукам» пока еще почти независимый от русской администрации, своенравный Абулхаир хан, захвачен и казнен один из главных лидеров мятежных башкир.

Не вдаваясь в подробности отметим, что остававшиеся на свободе лидеры башкир все еще надеялись на помощь и союзничество казахов и продолжали направлять к казахам делегации.

Мы не будем углубляться в дальнейшие события и факты, отметим лишь, что восстание возобновилось в 1739–1740 годах, под руководством «хана» Карасакала, которого башкиры весной 1739 года подняли на белой кошке и провозгласили своим ханом. Все это завершилось большой кровью и повальным террором, Казахский историк, мыслитель и писатель Ч.Ч. Валиханов и современный казахский историк В.В. Моисеев, о «хане» Карасакале отзывались как о «степном авантюристе» [Валиханов, 1961:431-432, Моисеев, 1984:200-204]. Не вступая в полемику, заметим, что неоднозначная личность самозванного «хана» Карасакалаи наши сомнения подлинности его биографии требуют углубленного исследования архивных документов, касающихся его личности.

Изложенный материал, мы вправе вкратце подытожить следующими выводами.

1. Давние соседи башкир – казахи, несмотря на всю противоречивость их отношений, являлись единственно возможными потенциальными союзниками башкир в чреде их непрерывных восстаний XVII–XVIII веков.

2. Хотя двойственность статуса Абулхаир хана в период принятия российского подданства чуть не пошатнула его ханский статус, давние личные связи с лидерами башкир, общие законы великой степи и морально-этические представления, особенно их помощь при принятии подданства, обусловили его расположенность к башкирам.

3. Русская администрация не придерживалась правил и условностей при переговорах как с башкирами, так и с казахами. Пренебрежение обычаями и нормами степных законов во многом объясняло вероломность и беспринципность царских сановников, как в отношении Абулхаир хана, так и предводителей башкир.

4. Говоря о личности Абулхаир хана, прежде всего надо иметь в виду его многолетние отношения соперничества и вражды с ханом Среднего жуза Бараком. Именно в этом заключалась «слабая сторона» хана. Хан уже известен был своим героическим прошлым периода «Актабын шубырынды», потому именно он в глазах народа являлся героем Аныракайского сражения, заслужил высокий авторитет среди башкирских лидеров, также известность в среде русской власти и мог бы «сесть за стол переговоров» с ханом Бараком. Но, видимо не все так обстояло просто. Наши материалы об обычаях, законах великой степи весьма важны для объективного понимания исторических явлений, однако предметный анализ событий и обобщения о былом с современных позиций также прольют свет на происходившее во времена далеких дней.

5. Многократные попытки башкирских лидеров заключить союз с ханом Абулхаиром, ханами и султанами Среднего жуза не приносили успеха, хотя, как мы отмечали, союз этот был потенциально возможен. Экономические ресурсы Российского государства, жесткость его централизованной политики, вооружение, состояние и опыт регулярной армии многократно превосходили возможности разрозненного башкирского общества и раздираемых частыми противоречиями казахских ханств.

6. Раскол башкирского общества на «верных башкир» и остальную часть имел гораздо более тяжкие, трагические последствия для башкир, нежели

разногласия для такого же противоречивого, но более целостного казахского общества.

7. Огромные пространства казахской степи, хотя и представляли большую проблему для российских властей, мощь и вооружение русской армии многократно превосходили возможности и казахов, и башкир. Обстоятельства усложнялись и тем, что казахское степное общество, отчасти и его элита, также были расколоты. Подобно упомянутым «верным башкирам», многие казахские султаны и старшины, отчасти их люди, выступали на другой стороне.

Принцип подавления, а не переговоров и уважительного отношения к договоренностям, требованиям сюзеренного общества, к сожалению, всегда приводили в кровопролитиям и трагедиям.

Литература

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, «Китап», 2009. 420 С.
2. Валиханов Ч.Ч. Шуна Батырь (Авантюрист XVIII столетия). Сочинения. Том 1. Алма-Ата, 1961. 432 С.
3. Васильев Д. В. Рождение империи. Юго-Восток России: XVIII – первая половина XIX века. М, 2020. 607 С.
4. Донелли А.С. Завоевание Башкирии Россией 1552–1740. Уфа, Издательство «Башкортостан», 1995. 285 С.
5. Ерофеева И. В. Хан Абулхайр: полководец, правитель, политик. Алматы, «Дайк-Пресс», 2007. 452 С.
6. Зинуров Р.Н. 1735–1740 – восстание или национально-освободительная война? // «Ватандаш». №1, 2021, С. 24.
7. Зинуров Р.Н. Башкирские восстания и индейские войны – феномен в мировой истории. Уфа, «Гилем», 2001. 532 С.
8. Избасарова Г.Б. Государственная деятельность А. И. Тевкелева по реализации юго-восточной политики Российской империи в XVIII веке // Вестник Томского государственного университета, №430, 2018.
9. Избасарова Г.Б. Российский фактор в казахско-башкирских отношениях в первой четверти XVIII века // Историческая образовательная мысль. Том 8, №5/2, 2016.
10. История башкирского народа в 7 томах. Том 3. Уфа, «Гилем», 2011. 469 С.
11. История Казахстана с древнейших времен до наших дней в 5 томах. Том 2. Алматы, «Атамұра», 2010. 768 С.
12. История Казахстана с древнейших времен до наших дней. Том 3. М, «Наука», 1989. С. 155–156
13. Карамзин Н. М. История государства российского в 12 томах. Том 9. СПб, 1842–1844. 378 С.
14. Кулбахтин Н.М. О башкирских восстаниях XVII–XVIII веков и их роли в истории края и народа // «Ватандаш», №4 (295), 2021.
15. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы, «Санат», 2009. 653 С.
16. Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельностиномадного общества). Алматы, «Социнвест», 1995. 320 С.
17. Материалы по истории башкирского народа. Том VI. Оренбургская экспедиция и башкирские восстания 30-х годов XVIII века. Уфа, «Китап», 2002. 743 С.
18. Материалы по истории Башкирской АССР. Часть 1. Башкирские восстания XVII и первой половины XVIII века. Москва- Ленинград, Издательство АН СССР. 1936. 618 С.

19. Моисеев В. А. Джунгаро-казахские отношения в XVII–XVIII веках и политика России // Россия, и Казахстан: современные мифы и историческая реальность. Барнаул, 2001. 220 С.
20. Моисеев В.А. Степной самозванец. «Простор», №6, 1984.
21. Народы мира. Этнографические очерки. Народы Средней Азии и Казахстана. Том I. Издательство АН СССР, 1962. С. 85.
22. Народы мира. Этнографические очерки. Том II. Народы Средней Азии и Казахстана. Издательство АН СССР, 1963. С. 332, 333.
23. Письмо хана Младшего жуза Абулхаира императрице Анне Иоановне с просьбой принятия его с подвластными людьми в российское подданство // Казахско-русские отношения в XVI–XVIII веках. Сборник документов по истории русско-казахских отношений. Издательство АН Казахской ССР, 1961. 741 С.
24. Почекаев Р. Ю. Казахские ханы в XVIII веке в борьбе за власть над Башкирией: золотоордынское наследие в новых политико-правовых делах // Средневековые тюрко-татарские государства. №6, 2014.
25. Рашид Ад-Дин Фазлуллах. Фрагменты биликов из сборника летописей // Сокровенное сказание монголов. М, «Эксмо», 2013. 475 С.
26. РГДА, Ф. 248, О. 17, кн. 1164, л. 744, 760, 769.
27. Сокровенное сказание монголов. Великая Яса. М, «Эксмо», 2013. 475 С.
28. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. IX, том XVIII, 1963. 460 С.
29. Султанов И.Т. Россия и Казахстан: история и проблемы взаимодействия // Россия, запад, и мусульманский восток в колониальную эпоху. СПб, 1996. 153 С.
30. Таймасов С.У. Башкиро-казахские отношения в XVIII веке. М, «Наука», 2009. 341 С.
31. Таймасов С.У. Об отношениях башкир с казахами Младшего жуза в период правления Нурали хана // Вестник Челябинского государственного университета. №37 (175). История. Выпуск 36. 2009.
32. Татищев В. Н. Лексикон Российской, исторической, географической, политической и гражданской (1743). Избранные произведения. Ленинград, 1979. 465 С.
33. Трепавлов В.В. Белый царь. Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVI вв. М, 2007. 321 С.
34. Чулошников А. П. Феодалные отношения в Башкирии и башкирские восстания XVII и первой половины XVIII веков // Материалы по истории Башкирской АССР. Часть I. Москва- Ленинград, Издательство АН СССР. 1936. 618 с.

©Зинуров Р.Н., 2025

УДК 398.21 (=512.141)

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

ПРЕДМЕТ-ПОМОЩНИК (ПЛАТОК) В БАШКИРСКИХ БОГАТЫРСКИХ СКАЗКАХ

Аннотация. В сказках многих народов, в том числе в башкирских богатырских, встречаются разнообразные помощники, у которых разное происхождение, внешний вид, назначение. Они помогают главному герою

выбраться из трудной ситуации живым, невредимым, победителем и достичь цели. В этом ему помогают и чудесные предметы, в том числе платок.

Цель данной статьи: на материале башкирских богатырских попытаться определить место и функции платка.

Вышеназванный предмет обретает значения чудесного средства передачи информации о состоянии героя, символа для узнавания своей невесты (или невеста узнает своего суженого), способа оживления, добывания еды и т.д.

Ключевые слова: Сказки, богатырские, башкирские, герой, предметы-помощники, платок.

В башкирских богатырских сказках главного героя окружают многочисленные и разнообразные существа и предметы, которые имеют разное происхождение, внешний вид, назначение, помогающие ему выбраться из трудной ситуации живым, невредимым, победителем и достичь цели. Согласно классификации В.Е. Добровольской, их можно разделить на следующие категории: 1) зооморфные помощники; 2) антропоморфные помощники; 3) люди-помощники; 4) волшебные предметы. Особый интерес в данном контексте представляют волшебные предметы и их функции. В башкирской богатырской и волшебной сказках их довольно много: полотенце, платок, живая и мертвая вода, волосы, зеркало, кольцо и т.д. Такие предметы встречаются в сказках и у других народов. Тема предметных реалий подробно рассматривалась представителями мифосимволического и лингвосемантического направлений, но больше всего к ней обращались ученые, которые работали в русле фольклорно-этнографических исследований. Об этом подробно написано в монографии В.Е. Добровольской «Предметные реалии русской волшебной сказки». Предложенный автором подход в данной монографии позволяет составить объективную классификацию сюжетов русской волшебной сказки на основе их «кодирования» формализованными наборами предметных реалий, своими для каждого сюжета. Она выделяет матрицу значимых параметров предметных реалий, выявляет их взаимосвязь друг с другом и отмечает зависимость их значений от сюжетного и функционального типа реалий. Ею разработана модель структурно-количественного представления качественных системных соотношений значимых признаков предметных реалий. С точки зрения автора, такая объективная классификация предметных реалий может быть задана комбинацией значений, базовых для каждой группы реалий. Некоторые параметры по семантической сонаправленности и степени изменения признака от реалии к реалии объединяются в особые группы, которые позволяют рассматривать их как способность реалии изменяться самой и изменять сказочный мир» [Добровольская, 2009]. Некоторые из них с трудом поддаются описательному рассмотрению. В.Я. Пропп пишет: «Нет, кажется, такого предмета, который не мог бы фигурировать как предмет волшебный» [Пропп, 1986: 277]. Ученый охарактеризовал также круг их действий. Эти предметы в сказках являются либо неким порталом, проводником в другой мир, либо

выполняют роль помощников, талисманов, оберегов и защиты. До получения данных предметов герой подвергается ряду довольно разнообразных событий и испытаний, однако, все они приводят к тому, что тот или иной предмет попадает всеравно в его руки. Он также делит их на несколько (классифицирует) форм, с помощью которых главный герой получает волшебные предметы: это предметы, т.е. волшебные, который похищается; передается конкретно герою; изготавливается; продается или покупается; внезапно появляется сам по себе; попадает в руки героя случайно; предмет из которого едят или пьют [Пропп, 1928: 44].

В башкирских богатырских сказках привлекает внимание предмет, связанный со сватовством, среди которых особое место занимает платок (платочек).

Платок является распространенным атрибутом, который используется в обыденной жизни человека не только у башкир, но и у других народов. Он встречается в сказках, обычаях, ритуалах, песнях, поверьях и т.д.

Огромный пласт народного наследия, где отражена функция волшебного платка – это сказки, а именно башкирские богатырские и волшебные. Фольклорный образ платка наиболее употребим в сюжетах свадебных обрядов сватовства. В них платок выполняет несколько функций:

1. Служит отличительным (опознавательным) признаком жениха (суженного). По платку невеста узнает своего суженого: “... *Алыпкилеп батша алдына баҫтырғас, кызы бының кулын йыузырырға иткәйне, кулының ебәк яулык менән бәйләнгәнән күрәп, кыз шатлығынан кыскырып ебәрзе: – Бына ошо егет үлтерзе ждаһаны! – тип* [Йәшәгән, ти, батырзар, 1990: 132] (“... *Когда Молодец пришел к царю, девушка полила ему на руки воды. Увидев, что его рука обмотана шелковым платком, она воскликнула от радости: – Вот этот юноша убил аждаху!*”) [БНТ, 1988: 137]; “...*Кыз егеттең атының ялына куляулык бәйләй зә атаһы йортонан китә*” [Йәшәгән, ти, батырзар, 1990: 100] (“... *Девушка привязала к гриве коня егета шелковый платок и ушла в дом своего отца*”) [БНТ, 1988: 109]. Из вышеприведенных примеров видно, что девушка дарит платок как залог своей любви и по платку узнает своего суженного.

2. Служит доказательством победы: “...*Теге вәзир өндәшмәй-нитмәй ултырған, ти. СынTIMER дауам иткән: – Уның билгеһе булмаһа, минең дәлилдарем бар: бына батша кызы үзе биргән йөзөк, бына уның яулығы, бына аждаһның колактары! – тип, теге төйөнсөктө килтереп батшаның алдына һалды, ти*” [Йәшәгән, ти, батырзар, 1990: 172] (“... *везир ничем не мог подтвердить свой мнимый подвиг и сидел, будто в рот воды набрал. СынTIMER продолжил: – Я так и знал: у него нет никаких доказательств. Вот они доказательства, которые может предъявить подлинный победитель аждахи – платок и кольцо, собственноручно подаренные царевной, отрезанные уши аждахи! – и с этими словами поднес их царю*”) [БНТ, 1988: 170]. Здесь главным информирующим о подвигах героя предметом выступает платок, благодаря которому окружающие узнают о подвигах главного героя.

Платок как опознавательный знак истинного героя появляется не только в рассматриваемом сюжетном типе, но и в других сказках, где настоящий батыр должен скрываться под маской нищего или больного [Добровольская, 2018: 12–27.]. В.Е. Добровольская отмечает: «При выяснении причин выбора царевной грязного садовника в женихи платок помогает установить истинный облик героя и его происхождение. Выбор именно платка не случаен. В данном случае на сказку сильное влияние оказал свадебный обряд. Невеста, давая согласие на брак, дарила жениху платок как залог своей любви. Сказка сохранила обрядовый предмет, но изменила его функцию, превратив его из знака согласия на брак в знак, свидетельствующий о совершении подвига» [Добровольская, 2009:...].

3. В сказках является символическим предметом для узнавания местонахождения героя: “... *Алпамыша үзенең яулыгын кыззарга тоттора ла, былай тип әйткән: Ошо яулыкты келәткә ингән ерҙә елдең ыңғайына тотогоз, тигән. Кыззар уның үтенесен үтәйҙәр. Ат үзенең хужаһының есен һизеп шул тиклем итеп ярһый, хатта кыйыкты емереп касып сыға*” [Перевод автора] (“... *Алпамыша протянул им свой платок и сказал: – Отнесите этот платок туда и поддержите его с наветренной стороны у входа в сарай.*

Девушки исполнили его просьбу, а конь, почуяв запах своего хозяина, так разъярился, что, проломив стену, вырвался на волю”) [БНТ, 1988: 49]. В этой сказке герой с помощью платка сообщает своему коню о том, что он живой, и что ему нужна помощь.

4. Выступает как снабжающий предмет, появляющийся после взмаха:

а) помогает в трудной ситуации. Герой получает платок в дар от старика: “*Старик, видя, что сил у Тимербулата прибавилась, подарил ему этот платок и посоветовал встряхнуть им, если вдруг очутится в трудном положении.*” [БНТ, 1988: 187]; “... *увидел целое полчище двухглавых змей. Тимербулат испугался. Тут он вспомнил про своего благодетеля-старика и махнул подаренным им платком. В ту же минуту перед ним явился старик и, узнав в чем дело, дал ему меч, приказывая выйти к змеям. Тимербулат вышел; змеи его окружили; он стал рубить их и перебил всех*” [БНТ, 1988: 187]; от дэвов-зятьев (мужья трех сестер): “... *Когда станет очень туго, – сказал муж старшей сестры, разверни этот платок, и все у тебя будет*” [БНТ, 1988: 391];

б) используется как средство исцеления: “... *Один из львов твоему коню ногу поранит; вот тебе платок, барсучьей кровью смоченный, ты его к ране приложи и нога у коня заживет*” [БНТ, 1988: 393];

в) благодаря платку появляется еда: “... Проголодался Ахмет и развернул свой платок. Откуда не возмись – появились вкусные блюда и вина, заиграла музыка” [БНТ, 1988: 392]. Схожая функция у платка, которая так же, как и у скатерти-самобранки, связана с едой.

В башкирских волшебных-героических сказках, по наблюдениям Г.Р. Хусаиновой, в белый платок заворачивают ножик, где находится сердце героя [Хусаинова, 2014: 81, 96, 43]: “... *в подошве сапога правой ноги есть завернутый в белый платок ножик – это и есть мое второе сердце*”) [Сказки-

2: 59]; “... за то, что освободили запутавшегося во что-то Самригуш, братья Биктимера попросили его помочь найти второе сердце героя: сапог, а на его подошве – завернутый в белый платок перочинный нож с красной рукоятью [Сказки-2: 60]. Белый цвет платка связывается с понятием защиты от нечистой силы.

Как отмечает В.Е. Добровольская, на материале русской волшебной сказки, платок в волшебных сказках имеет три основные функции: превращающаяся реалья; знак идентификации героя; знак, информирующий о состоянии героя; снабжающий предмет. В словарной статье имеет следующий вид:

- а) информирует о совершении действия: (СУС – 313Н*);
- б) после взмаха появляется мост: СУС – 315, СУС – 302;
- в) превращается в водный источник: СУС – 313Н* [Добровольская 2009: 30]. Если в русских волшебных сказках платок превращается в мост, то башкирским богатырским сказкам такое превращение не встречается.

Платокиспользуется в церемония никаха, во время свадьбы. Так, мать жениха с благопожеланиями укрывает голову невестки большим красным платком и она называется *никах яулыгы* (платок бракосочетания):

Тәүфиклы бул,	Благочестивой будь,
Бәхетле бул!	Счастливой будь!
Минәң кеүек тирак бул!	Как я, опрятной, чистой будь!
Минәң кеүек сирак бул!	Как я, крепкой будь!

(Сирак – *досл.* подобно крученой нити).

При преподнесении мәнһәр (приданого), среди подарков присутствуют и платки [Хакимьянова, Султангареева, 2018: 40-41]. После утверждения статуса невестки запрещалось ходить с непокрытой головой. По поверьям, наиболее уязвимыми сглазу и злым духам считались волосы, подбородочная ямка, затылочная ямка, лоб и щеки. Следовательно, платок в этих случаях выполнял функцию оберега, социального символа замужней женщины а также связан с гигиеной. Если женщина появлялась без платка, то старшие говорили ей: *никахың бозола* (нарушается чистота брачного союза). Родители невесты и жениха во время свадьбы также дарят друг другу, приглашенным родственникам подарки: женщинам – платки, мужчинам – полотенца, рубашки. Еще есть такой интересный момент: до обмена подарками невеста и свекровь не имели права общаться между собой. Сноха, чтобы заговорить с матерью мужа, преподносила ей полотенце, платок или скатерть. Для получения права с невесткой свекровь давала ей в ладонь серебряную монету, на плечо накидывала шаль или платок, произнося благопожелания [Баязитова, 2010: 61, 58].

Образ платка встречается и в свадебных песнях. Во время коллективного угощения к свадебному застолью выносятся кейәү күстәнәсе (гостинцы жениха) и в этот момент мать невесты также раздает подарки: мужчинам – полотенца, женщинам – платки, куски йыртыш, молодым – платочки. После

раздачи гостинцев и подарков (йыртыш) мать невесты поет, а мать жениха исполняет танец свахи:

Ал яулығың алтын сук(ы),	Алый платок с кистями золотыми,
Шәл яулығың кызыл сук та.	Шаль – с кистями красными,
Шәл яулығың кызыл сук!	Да шаль – с кистями красными!
Козағыйзар килгән сакта,	Когда приезжают сваты
Йүгереп үзең килеп сык та,	Выбегай навстречу к ним,
Йүгереп үзең килеп сык	Да выбегай навстречу к ним!

[Хакимьянова, Султангареева, 2018: 72]

Платки раздают в качестве подаяний “хэйер” во время религиозных торжеств, имянаречений, поминалений духов предков.

Функция платка не ограничивалась только его прямым назначением, как предметом одежды. Он намного шире в разнообразных проявлениях в нематериальной традиционной культуре: оберегах, приметах, поговорках и т.д. Например, в запретах, приметах: *“Нельзя ходить без платка во время грозы – может ударить молния”*, *“Если в доме был найден чужой платок, его нужно вернуть владельцу или же избавиться от него. Считается, что притягивает неприятности”*; в народных поверьях: *платок или косынка приносит помощь больному, если ими раньше прикоснулись к мощам святых или к иконе в церкви во время богослужения*.

Платок использовался и в играх разных народов. Например, у башкир есть игра “Йәшерәм яулык” (Спрячу платочек). В данной игре участники встают в круг и выбирают водящего по считалке. Водящий игру в платком в руке идет по кругу за сидящими и произносит речитации:

Спрячу, спрячу я платочек,
Под ракитовый кусточек.
Кто платочек найдет,
Тот со мной пойдет.!

Он незаметно кладет платок за спиной одного из игроков. Если тот заметит, то должен тотчас взять платок и на бегу догнать, поймать водящего. Водящий бежит, чтобы быстрее успеть сесть на его место. Если не успеет поймать, то он (или она) становится снова водящим. Игра продолжается дальше. [Ғәләүетдинов, Ураксина, 1996: 156].

Как видно, платок – активно применяемый культурный предмет во многих жанрах башкирского фольклора, в том числе и в сказках. В сказке нет ничего случайного, ни один предмет не появляется в ней просто так. Присутствие любой вещи в сказочном тексте обусловлено не только его бытовой функцией, но и, что особенно важно, сакральной функцией предмета в традиционной духовной культуре. В нашем случае платок – это символ женитьбы, средство узнавания, средство при выборе жениха, вместилище души героя, исцеления, игрового состязания, спасения героя, помощник для победы добра над злом.

Литература

1. Башкирское народное творчество. Т. III. Богатырские сказки / Сост.: Н.Т. Зарипов; Вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988. – 448 с.
2. Башкирское народное творчество. Т. IV. Волшебные сказки и сказки о животных / Сост.: Н.Т. Зарипов; вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989. – 512 с.
3. Башкорт халык ижады. Экиэттәр. Икенсе китап / Төз.: М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлатм. авт.: Л.Г. Бараг менән М.Х. Минһажетдинов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. – 616 б.
4. Башкорт халык ижады. Экиэттәр. Өсөнсө китап / Төз.: Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов. Инеш мәк. авт.: Н.Т. Зарипов; аңлатм. авт.: Л.Г. Бараг менән Н.Т. Зарипов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. – 352 б.
5. Баязитова Р.Р. Традиционный семейный этикет башкир: монография / отв. ред. М.В. Мурзабулатов [Текст] / Р.Р.Баязитова – Уфа: Изд-во БГПУ, 2010. – 176 с.
6. Добровольская В.Е. Предметный реалии русской волшебной сказки / В.Е. Добровольская. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. – 224 с.
7. Добровольская В.Е. Мнимая и реальная инвалидность в русской волшебной сказке в контексте фольклорной традиции / В.Е. Добровольская // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 12–27.
8. Йәшәгән, ти, батырзар. Башкорт халык әкиәттәре. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1990. – 536 б.
9. Гәләүәтдинов И.Ғ., Ураксина Р.М. Балалар фольклоры: Мөғжизәле, әкиәтле бала сак – уйындарза һәм уйзарза каласак / И.Ғ. Гәләүәтдинов, Р.М. Ураксина. – Өфө: Китап, 1996. – 176 б.
10. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1986. – 365 с.
11. Пропп В.Я. Морфология сказки / В.Я. Пропп. – Ленинград: Академия, 1928. – 154 с.
12. Хакимьянова А.М., Султангареева Р.А. Башкирские свадебные песни (текст и практика) / А.М. Хакимьянова, Р.А. Султангареева. – Уфа: Мир печати, 2018. – 176 с.
13. Хусаинова Г.Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология / Г.Р. Хусаинова. – Уфа: Гилем, Башк. энцикл., 2014. – 216 с.

©Зинурова Р.Р., 2025

УДК 811.512.141'28

*Ишкильдина Л.К.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, г. Уфа*

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ АЙСКОГО ГОВОРА БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА (НА ПРИМЕРЕ САЛАВАТСКОГО РАЙОНА РБ)

Аннотация. В данной статье анализируется язык башкир Салаватского района РБ по материалам фольклорно-лингвистической экспедиции 2018 года под руководством Р.А. Султангареевой. Язык данного населения относится к

айскому говору восточного диалекта башкирского языка и обнаруживает основные характеристики восточного диалекта. Описываются особенности современного состояния языка на фонетическом, лексическом и морфологическом уровнях.

Abstract. This article analyzes the language of the Bashkirs of the Salavat district of the Republic of Bashkortostan based on the materials of the folklore and linguistic expedition of 2018 under the leadership of R.A. Sultangareeva. The language of this population belongs to the Ai dialect of the eastern dialect of the Bashkir language and exhibits the main characteristics of the eastern dialect. Some features of the current state of the language at the phonetic, lexical and morphological levels are described.

Ключевые слова: экспедиция в Салаватский район, айский говор, языковые особенности.

Keywords: expedition to the Salavat district, Ai subdialect, linguistic features.

Введение

В 2018 году Институтом истории, языка и литературы УФИЦ РАН по Проекту и под руководством известного фольклориста, д.ф.н. Р.А. Султангареевой была проведена фольклорно-лингвистическая экспедиция на территории Салаватского района Республики Башкортостан по приглашению руководства санатория «Янгантау» (директор А.Р. Акбашев). В указанном году были проведены два экспедиционных выезда, результатом которых было издание в 2022 году собранного фонда в двух частях [Экспедиционные материалы..., 2022. Ч. I и Ч. II].

Салаватский район расположен на северо-востоке Республики Башкортостан и граничит с Нуримановским, Дуванский, Кигинским районами РБ и Челябинской областью РФ. К башкирским деревням относятся: Айская, Алькино, Аркаул, Ахун, Баш-Ильчикеево, Бешевлярово, 1-е Идельбаево, 2-е Идельбаево, Идрисово, Ильтяево, Ишимбаево, Юнусово, Кусепеево, Комсомол, Куселярово, Калмакларово, Карагулово, Кызырбак, Лагерovo, Малояз, Махмутово, Мечетлино, Миндишево, Мусатово, Мурсалимкино, Новосюрюкаево, Новые Каратавлы, Радио, Ташаулово, Терменево, Урманчино, Шаряково, Чебаркуль, Юлаево, Язги-Юрт, Янгантау, Ябуляково, Яхъя. В Салаватском районе проживают башкиры родов мурзалар, табын и следующих родовых подразделений: шайтан-кудей, кыр-кудей (относятся к роду кудей), каратавлы, тырнаклы (относятся к роду айле), тубеляс (относится к роду кувакан). Башкиры составляют 67% населения района по переписи 2010 года.

Язык башкир Салаватского района Республики Башкортостан относится, по классификации Н.Х. Максютовой (1976), к айскому говору восточного диалекта башкирского языка.

В ходе первой экспедиции, в которой я принимала участие, были обследованы следующие населенные пункты: Аркаул, Ахуново, Идрисово, Баш-Ильчикеево, Карагулово, Лагерovo, Мурсалимкино, Урманчино, Шаряково, Юлаево, Юнусово. В результате лингвистического анализа языка

башкир Салаватовского района РБ были выявлены нижеуказанные особенности.

Фонетические особенности говора

Некоторые особенности в системе гласных

Твердоядный широкий *а* выступает на месте литературного мягкорядного *ә*: *асы* – лит. *әсе* ‘кислый, горький’, *асыткы* – лит. *әсетке* ‘закваска, бродило’, *арсыу* – лит. *әрсеу* ‘чистить, очищать’, *һалмак* – лит. *һәлмәк* ‘тяжелый, увесистый’, *сасрай* – лит. *сәсрәй* ‘брызгает’ и др. В связи с этим считается, что башкиры этого района разговаривают твердо (“каты һөйләшәләр”).

Также гласный *а* заменяет огубленный *у* литературного языка в указательных местоимениях, что характерно большинству говоров башкирского языка: *аны* – лит. *уны* ‘его’, *анан* – лит. *унан* ‘от него (нее)’, *аңа* – лит. *уға* ‘ему (ее)’, *анда* – лит. *унда* ‘там’, *аның* – лит. *уның* ‘его, ее’ и т.п.

У некоторых информантов был зафиксирован ранее не описанный двухкомпонентный заднерядный гласный «*оа*» в начале слова (*оай* ‘луна’, *оалтын* ‘золото’), который не является дифтонгом, а представляет собой сложный гласный звук – дуфон, состоящий из двух компонентов: первый из них *о*-образный, второй – *а*-образный [См. Ишкильдина, 2023].

В говоре происходит сужение широкой гласной *ә* в форме *и* в ряде слов: *сискә* – лит. *сәскә* ‘цветок’, *сырыш* – лит. *сырыш* ‘морщина’, *киңәш* – лит. *кәңәш* ‘совет’.

Дифтонг *өй* переходит в монофтонг *ү*, что было уже описано еще Н.Х. Максютковой: *үрә* – лит. *өйрә* ‘суп из крупы’, *үрзәк* – лит. *өйрәк* ‘утка’, *үрәнсек* – лит. *өйрәнсек* ‘ученик’, *үрәтеү* – лит. *өйрәтеү* ‘учить, обучать’ и др.

Особенности в системе согласных

В данном говоре губно-губной *б* употребляется как в литературном языке, но может выступать и в конце слова, что не характерно литературному языку: *мәктәб* – лит. *мәктәп* ‘школа’, *китаб* – лит. *китап* ‘книга’, *хараб* – лит. *харап* ‘жалкий, достойный; очень’ и др.

В середине слова губно-губной смычный *п* спирантизуется в губно-губной щелевой *ф*: *керфек* – лит. *керпек* ‘ресница’, *яфрак* – лит. *япрак* ‘лист’, *туфрак* – лит. *тупрак* ‘почва’.

В начале слова происходит озвончение переднеязычного смычного *т*: *дөрөү* – лит. *төрөү* ‘завёртывать, закручивать’, *дән* – лит. *тән* ‘тело’, *дәрән* – лит. *тәрән* ‘глубокий’, *дулкын* – лит. *тулкын* ‘волна’ и др.

Различается от литературного языка и употребление фарингального *һ*:

1) в начале слова он выступает на месте *с* и *ш*: *һүмес* – лит. *сүмес* ‘ковш’, *һабага* – лит. *шыбага* ‘жребий’, *һыйык* – лит. *шыйык* ‘жидкий’;

2) в начале слога употребляется *с* вместо *һ*: *бауырһак* ‘баурсак’, *тунһа* ‘порог’, *үләкһә* ‘падаль’, *акһак* ‘хромой’, *танһык* ‘желанный’;

3) в начале заимствованных слов согласный *һ* может и выпадать, что не было описано в монографии Н.Х. Максютковой: *әйбәт*, *өнәр*, *әләкәт* – лит. *һәйбәт* ‘хороший’, *һөнәр* ‘ремесло’, *һәләкәт* ‘несчастье’. Это весьма

удивительно, так как для этого говора характерно употребление фарингального *h*.

В живой речи происходит редукция сонорных согласных *л, н, р* в середине слова: *буган* – лит. *булган* ‘было’, *тугайны* – лит. *торгайны* (була *тугайны* ‘бывало’), *һаган* – лит. *һалган* ‘положил’, *муса* – лит. *мунса* ‘баня’, *китер* – лит. *килтер* ‘принеси’ и т.п.

Специфика живой речи башкир Салаватского района заключается в функционировании в начале слова переднеязычного шипящего *ж*, который реализуется в веляризованном (твердом) и палатализованном (мягком) вариантах. Примеры: *жай* – лит. *яй* ‘медленный’, *жарыу* – лит. *ярыу* ‘бить’, *жайзау* – лит. *ййзау* ‘медлить, замедлить’, *жим* – лит. *ем* ‘зерно’, *жиң* – лит. *ең* ‘рукав’, *жите* – лит. *ете* ‘семь’.

Согласный *ж* не всегда заменяет начальный сонорный *й*. В таких словах как *еләк, ер, еп, йөрәк, йылан* инициальный *й* сохраняется. Однако по наблюдениям Н.Х. Максютковой: “При экспрессивном произношении эти же слова произносятся с *ж*: *кара жылан!* ‘гадюка!’, *жир жоткыры!* ‘чтоб ты провалился!’, *жаман кара!* ‘вредюга!’” [Максютова, 1976: 40].

По нашим наблюдениям, фонема *ж* употребляется в большей степени в речи старшего поколения (*жсейәу, жите, житәу, жиңеу, жиң, жыйырсык, жәй* и др.), у среднего и молодого поколения, под влиянием литературного языка, фиксируется согласный *й*. В айском говоре, возможно, согласный *ж* в начальной позиции выступал намного шире, аначальный *й* был редким звуком, либо и вовсе не употреблялся. Башкирский язык входит в болгаро-кыпчакскую подгруппу кыпчакской группы тюркских языков. Для пракыпчакского состояния восстанавливают аффрикату *дж*, которая в дальнейшем распалась на отдельные согласные *д* и *ж*, последний из которых мы наблюдаем в айском и других говорах башкирского языка. Это дезаффрикатизации (*дж* > *ж*) произошло и в других кыпчакских языках: татарском, казахском, киргизском, каракалпакском. Таким образом, можно утверждать, что фонема *ж* айского говора это фонема, характерная древнему состоянию.

Лексические особенности

В Салаватском районе нами были зафиксированы следующие группы лексем, отличающиеся от литературного языка формой или семантикой:

1. Термины родства: *инәй* ‘мама’, *атай/әтей* ‘отец’, *кыззар* ‘младшие свояченицы’, *карттай* ‘дедушка’, *кәртнәй/кәтәй* ‘бабушка’, *тәнәй* ‘шурин’, *парут* ‘род’, *апсын/афын* ‘жены братьев по отношению друг другу’, *иркә* ‘младшая сестра, сестренка’, *эне* ‘младший брат’, *хәрәндәш* ‘сестра’, *бабай/быуай* ‘дядя (мужчина старше родителей)’.

2. Названия растений, овощей: *бәрәңге* ‘картофель’, *аштык* ‘зерно, хлеб’, *бозай* ‘пшеница’, *тилегән орзок* ‘белена, дурман’, *зәрзә* ‘борщевик’, *кымыззык* ‘горец альпийский’, *окһон* ‘лук линейный’, *тарма* ‘конопля’, *жим* ‘зерно, корм’.

3. Продукты питания: *асылык* ‘закваска’, *бауырһак* ‘баурсак’, *шәңкә* ‘шаньга’, *үрә* ‘суп из крупы, похлебка’, *корт* ‘курут’, *әпәй* ‘хлеб’, *күмәс*

‘пресный хлеб, испеченный в печи’, *эйрэн* ‘сыворожка’, *писук* ‘сахар’, *жэймэ* ‘лепешка из пресного теста’, *йыуаса* ‘изделие из пресного теста, приготовленное на масле’, *аитыһыу* ‘помой’.

4. Утварь, части печи или дома: *балгалак* ‘чайная ложка’, *бизрэ* ‘ведро’, *жэйкэ* ‘блюдце’, *уктау* ‘скалка’, *ижау* ‘половник’, *һүмес* ‘ковш’, *тагас* ‘чашка’; *кыткыс* ‘щипцы, клещи’, *һозгак* ‘совок’, *люшкэ* ‘вьюшка’, *өрзөктәмэ* ‘завеса матицы’.

5. Одежда, украшения: *балдак* ‘кольцо’, *балитэк* ‘оборка’, *бэшэй* ‘шерстяные носки’, *һырга* ‘серьги’, *ефэк* ‘шелк’, *күлмэк* ‘платье’, *түшелдерек* ‘нагрудник; женская нагрудная повязка’, *яка /яга* ‘ворот’, *ыгырмау* ‘үнербау’, *нагыш* ‘узор’.

6. Лексемы, связанные с обрядами, обычаями, мифологией: *бирнэ* ‘приданное невесты’, *буа* ‘обрезание’, *буага тотоу* ‘делать обрезание’, *димдәү* ‘сватать’, *морондок инэй* ‘названная мать’, *морондок атай* ‘названный отец’, *бисер талау* ‘заговаривание пупочной грыжи’, *нәстә кагылыу* или *ел тейеү* (*кагылыу*) ‘подвергаться заболеваниям под влиянием злых духов’.

7. Названия домашних птиц, животных, насекомых: *бәпкә* ‘птенец гуся, утки или курицы’, *дараж* ‘шершень’, *күгәүен/кегәүен* ‘овод’, *осйөзөк* ‘божья коровка’, *үрзәк* ‘утка’, *йәндек* ‘дикие животные’.

Морфологические особенности

1. В данном говоре выступает четырехвариантное окончание множественного числа как и во всех говорах восточного диалекта и литературном языке – *-тар/-тәр*, *-дар/-дәр*, *-зар/-зәр*, *-лар/-ләр*: *аттар*, *урмандар*, *кыззар*, *балалар* и т.д.

2. Словообразовательные аффиксы имен существительных также выступают в соответствии с восточными диалектными формами и отличаются от литературного языка: а) *-тык/-тек*, *-дык/-дек*, *-зык/-зек*: *утындык*, *тоззөк*, *батырзык* (лит. *утынлык* ‘дровяник’, *тозлок* ‘навар, верхний жирный слой бульона’, *батырлык* ‘храбрость, смелость’); б) *-как/-кәк*: *һугышкак* ‘драчун’, *боскак* ‘мех с лапок зверя’, *корошкак* ‘судорога, конвульсия’, *сәскәк* ‘жалюзи’; в) *-кыс/-кес*: *алдаткыс* – лит. *алдаксы* ‘обманщик’, *уаткыс* – лит. *ватыусы* ‘разрушитель’; г) *-мак/-мәк*: *баһмак* – лит. *баһкыс* ‘лестница’, *каһмак* ‘леп, молочные корки, родимая перхоть на темени младенца’, *кылтамак* ‘сужение пищевода’; д) *-сык/-сек*, *-сак/-сәк*: *куйпысык* ‘кокетка’, *муйынсак* ‘бусы’, *жыйынсак* ‘запас’, *бауырсак* ‘баурсак’ и др.

3. Четырехвариантное окончание прилагательных *-ты/-те*, *-ды/-де*, *-зы/-зе*, *-лы/-ле*: *атты* – лит. *атлы* ‘имеющий лошадь’, *тәмде* – лит. *тәмле* ‘вкусный’, *кыззы* – лит. *кызлы* ‘имеющий дочь’, *балды* – лит. *баллы* ‘медовый’ и др. Окончание *-лы*, в отличие от литературного языка, выступает лишь в интервокальном положении: *балалы* ‘имеющий ребенка’, *аталы* ‘имеющий отца’.

4. Словообразовательные аффиксы прилагательных: а) *-как/-кәк*: *кыскак* ‘короткий’, *йокак* ‘тонкий’, *карышкак* ‘упрямый’; б) *-кас/-кәс*: *атакас* ‘похожий на отца’, *инәкәс* ‘похожий на маму’, *ярзыкас* ‘бедный’; в) *-кай/-кәй*:

кылтыкай ‘обидчивый’, остокай ‘кокетливый’, ямакай – лит. яман ‘плохой, дурной’; г) -сан/-сән, -сак/-сәк/-сәк: каксан – лит. какса ‘сухощавый’, кыйылмасан – лит. кыйыуһыз ‘нерешительный, несмелый’, күңелсәк ‘чувствительный’ и др.

5. Окончания глаголов употребляются в 4-х вариантах – та/-тә, -да/-дә, -за/-зә, -ла/-лә: эштәү – лит. эшләү ‘делать, работать’, һөйзәшеү – лит. һөйләшеү ‘говорить, разговаривать’, һуңдау – лит. һуңлау ‘опаздывать’, йоктау – лит. йоклау ‘спать’ и т.д. Аффиксы -ла, -лә употребляются только в интервокале: балалау ‘родить’, ололау ‘почитать; преклониться; уважать’, козалау ‘сватать’ и т.д.

6. Глаголы настоящего времени во 2-м лице имеют окончание на -ң в ед. числе, -ғыз во мн. числе: алаң – лит. алаһың, алағыз – лит. алаһығыз, кәтәң – лит. кәтәһең, кәтәгеҙ – лит. кәтәһегеҙ. В 1-м лице единственного числа употребляются с аффиксами -ым, -ырым: алырым – лит. алырмын; барым, барырым – лит. барырман.

7. Повелительное наклонение 2 лица имеет форму на -ың/-ең: килең – лит. килегеҙ ‘приходите’, кайтың – лит. кайтығыҙ ‘возвращайтесь’, барың – лит. барығыҙ ‘идите’. Эта древняя форма окончания (-ың) существует и в других говорах восточного, северо-западного диалектов башкирского языка, а также в других тюркских языках: татарском, казахском, киргизском, азербайджанском, туркменском, уйгурском, якутском и др. “Он зафиксирован в енисейских надписях, образцах уйгурского письма XVII в. и в материалах В.В. Радлова” [Максютова, 1976: 56].

8. Желательное наклонение образуется с помощью аффиксов -мак/-мәк, -мака/-мәкә, -максы/-мәксе и вспомогательного глагола бул: бармак бугайны ‘хотел(а) пойти’, килмәк бугайным ‘хотел(а) прийти’, күрмәкә бугайным ‘хотел(а) посмотреть, увидеть’.

Это лишь краткий обзор особенностей живой речи башкир Салаватского района. Язык башкир Салаватского района относится к айскому говору восточного диалекта, который монографически исследован Н.Х. Максьютовой (1976). Нужно сказать, что исследуемые диалектологом языковые особенности сохраняются и по сей день: это в основном проявляется в морфологии и лексике говора. Однако нами было выявлено некоторые особенности в фонетической системе говора, что не были зафиксированы Н.Х. Максьютовой. Например, употребление, наряду с широким центральнорядным гласным а, двухкомпонентного широкого заднерядного гласного «оа»; замена в речи среднего и молодого поколения согласного ж на литературный й (жәйәү – йәйәү, жиң – йең и др.), выпадение анлаутного h в заимствованиях и др.

Литература

1. Ишкильдина Л.К. Гласный типа "а" в айском говоре восточного диалекта башкирского языка // Академическая гуманитарная наука в XX – начале XXI в.: достижения, тренды и перспективы развития. – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2022. – С. 228-234.
2. Максьютова Н.Х. Восточный диалект башкирского языка. – М., 1976. – 290 с.

3. Экспедиционные материалы – 2018: Салаватский район: материалы и исследования / Сост. и авторы научных статей: Р.А. Султангареева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Ишкильдина, З.Р. Саямова. Часть I. – Уфа: Мир печати, 2022. – 332 с.

4. Экспедиционные материалы – 2018: Салаватский район. Сост. Г.Р. Хусаинова, А.М. Хакимьянова, Р.Р. Зинурова, Ф.Ф. Гайсина. Часть II. – Уфа: Мир печати, 2022. – 224 с.

© Ишкильдина Л.К., 2025

УДК 398

*Каскинова Г.Н.,
Бирский филиал УУНУТ, г. Бирск*

О БАШКИРСКОЙ СКАЗКЕ «ИЛЕК» ИЗ АРХИВА ПОЭТА КАДИРА АЛИБАЕВА

БАШКОРТ ХАЛЫК ӘКИӘТЕ «ИЛЕК» ТУРАҢЫНДА (ШАҒИР КАДИР ӘЛИБАЕВ АРХИВЫНАН)

Аннотация. В статье Каскиновой Г.Н. исследуется сказка "Илек", хранящаяся в личном архиве поэта Кадира Алибаева (1940-2003), уроженца деревни Абубакирово Хайбуллинского районаРБ

Ключевые слова: волшебная сказка, башкирская сказка, закон троичности в сказках, илек, поэт Кадир Алибаев.

Хәйбулла районының Әбүбәкер ауылында тыуып үскән шағир Кадир Әлибаевтың (1940-2003) шәхси архивында фольклор материалдары тупланған ябай дәфтәр һакланып калған [4]. Дәфтәрҙә Хәйбулла районының Әбделнаһир ауылында 72 йәшлек Фәйзуллина Ғәйникамалдан язып алынған бәйет, шул ук ауылда Фәйзуллина Шакирәнән язып алған сеңләү өлгөләрә бар. “Илек” исемле әкиәт тә индерелгән, тик кемдән язып алынғанлығы күрһәтелмәгән. Әкиәттә алда әйтеп үтелгән информанттар һөйләү ихтималлығы зур.

Язмаларҙың 1962 йылдың 14 ноябрендә дәфтәргә теркәлеүенән сығып фекер йөрөткәндә, Кадир Әхмәткирәй улы халыҡ ижады өлгөләрән Башкорт дәүләт университетының I курсында уҡып йөрөгән, “Башкорт халыҡ ижады” дисциплинаһын өйрәнгән сағында йыйған.

“Илек” әкиәте, башкорт халыҡ әкиәттәренә күбәһенә хас булғанса, әбей менән бабайҙың яңғыз улы тураһында.

Әкиәтсенең: “Әй киткән был, таяҡ ташламалы ер киткән, ти, был”, – тип хикәйә итеүендә етем калған егеттең әллә низәр ырата алмауы, хатта күпмелер дәрәжәлә пассивлығы, “Бәхет күле” тибындағы [Башкорт халыҡ ижады, 2: 81-84] башкорт халыҡ әкиәттәренә геройҙарына хас булғанса, һиндәйҙер тылсым аркаһында кот-бәрәкәткә юлығыры төсмөрләнә. “Бәхет күле”ндә Йылғырбай бәхет күленә барып юлыкһа, “Илек” әкиәтендә бәхет килтерер илек егеттең алдына үзе килеп сыға, һыбайлыларҙан коткарыуын үтенә. Озон-озак уйлап

торорға яратмаған егет илекте тотоп алып комға күмә лә куя. Бына ошонда ғына егеттең тәүәккәллеге, аптырап калмай торғандар затынан икәне төсмөрләнә.

Үлемдән котолған илек егеткә үзен салырға куша: “Салыу менән каным дәръя (автор орфографияһы һакланды – Г.К.) булып ағып китер. Ә ике мөгөзөмдө ике капка булһын тип сәнсең, карын-әсәктәрәмде һәр төрлө мал булһын, тип тарат та, елегемде нигез итеп сый за, тиремә уран да ят”.

Егет матур ғына йорт әсендә уянып китһә, кызға әйләнгән илек уға катын булып алған, мал-тыуарзаны ла бар икән, ти.

Тылсымлы әкиәттәргә хас булғанса, геройға һынаузар тезмәһен үтергә тура килә. “Һонтай егетә” әкиәтендә [Башкорт халык ижады, 1: 275-282] батша якшы йәшәгән Яһһарыға көнләшһә, бында ла башта ике һанатын, ике вәзирен ебәргән, азак үзе килеп күргәс, илек-катынға күзе төшкән батша төп геройзың алдына бер-бер артлы һынаузар куя. “Өс бисәмде өс мәртәбә йәшерәйем, әгәр һин эзләп, 3 мәртәбә тапһаң, шуларзың берәһен һайлапалырһың. Әгәр мин һинекен тапһам, мин һинекен алырмын”, – ти ул.

Төп геройға был ауыр әштеаткарып сығырға катыны ярзам итә. Ауыр әш тигәне – ирен батша тапмәслык итеп йәшереү. Йәғни егет үзенең көс-тасылына түгел, ә катынының хәйләһенә, тылсымға таяна.

Әкиәттә өслөк принцибы өстөнлөк итә: батша өс бисәһен өс тапкыр йәшерә, өлкән бисәһе батшаны өсөнсә өй аша яткан серек бүрәнә рәүешенә индерә.

Тылсым көсөнә эйә илек-катын иренә бүрәнәһең башына (асылда ул батшаның башы – Г.К.) ипләп кенә балта менән сабырға куша. Үз сиратында ирен башына ебәк яулык итеп ябынып йәшерә Илек. Ул батшаны уртансы бисәһе ултырғыс итеп йәшеререн дә белә, шуның бер тояғын сабырһың, тип өйрәтә иренә.

Үз коткарыусыһына тоғро катын булып йәшәп киткән Илек образы башка башкорт әкиәттәрендә осрамай тиерлек. Әммә “Коралай менән алмағас” әкиәтендә [Башкорт халык ижады, 3: 39-40] коралайға төбөндә бәрәсләргә рөхсәт иткән кырағай алмағастың, был кыр кейегенең фатихаһы төшөп, вак кына әсе емештәрекеһ-кызыл, эре, татлы булып бешә башлауы, үзе иһә коралайлығын ташлап, ауыл кәзәһе булып китеүе илек-коралайзың башкорт халык ижадында ыңғай образдарзың берәһе булыуы тураһында һөйләй.

Өлегә азағы табылмаған был тылсымлы әкиәттә башкорт әкиәттәренең байтак салымдарын күрергә мөмкин. “Үгәй кыз” әкиәтенән мөгөзөн һындырырға рөхсәт биргән кара һыйыр [Башкорт халык ижады, 1: 224-227] кеүек изгелекле йән эйәһе – егеттең катынына әүерелгән илек. “Һыу кызы” әкиәтенән кейәүен бүрәнә мүгенә энә итеп қазап куйған кәйнәһе лә [Башкорт халык ижады, 1: 214-217] хәтерләтеп куя тылсым көсөнә эйә булған персонаж.

Шағир Кадир Әлибаевтың шәхси архивында һакланған “Илек” – саф тылсымлы әкиәт. Ғаиләләрен һаклап калыу өсөн илек-катын менән егет батша

йөзөндәгекара көстәргә каршы көрәшә, бәхет яулай, ауыр һынаузар үтеп, үз максатына ирешә.

Әзәбиәт

1. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Беренсе китап. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. – 376 бит.
2. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Икенсе китап. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. – 376 бит.
3. Башкорт халык ижады: 13-сө том. Хайуандар тураһында әкиәттәр. – Өфө: Китап, 2009. – 200 бит.
4. Шағир Кадир Әлибаевтың шәхси архивы.

©Каскинова Г.Н., 2025

УДК 398.1

*Каюмова Г.Ф.,
ИФМК КФУ, г.Казань*

УРОКИ РОДНОГО ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ КАК СРЕДСТВО ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ СРЕДИ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Аннотация. В настоящее время наблюдается стойкий интерес к изучению и популяризации фольклора татарского народа. Одной из форм популяризации народного достояния является работа с подрастающим поколением, особенно – в школах на уроках родного языка и литературы и во внеурочное время, где есть возможность целенаправленного и системного изучения и приобщения учащихся к народной сокровищнице. Мы предлагаем анализ новейших учебников, разработанных АН ИЯЛИ.

Abstract. Currently, there is a strong interest in studying and popularizing the folklore of the Tatar people. One of the forms of popularization of the national heritage is working with the younger generation, especially working in schools in native language and literature lessons and after-school hours, where there is an opportunity for purposeful and systematic study and introducing students to the national treasury. We offer an analysis of the latest textbooks developed by the Academy of Sciences and the Russian Academy of Sciences.

Ключевые слова: фольклор, татарская литература, мифы, сказка, легенда, предания.

Keywords: folklore, Tatar literature, myths, fairy tale, legend, legends.

Традиционно в средней школе изучение литературы начинается со знакомства с фольклорными произведениями, их анализа. В анализируемых учебниках в 5 классе учащимся предлагается знакомства с мифами, сказками, легендами и преданиями; в 6 классе предполагается знакомство с татарскими народными песнями; в 7 классе изучается такой уникальный жанр как байты; в

8 классе учащиеся знакомятся с жанром дастан. Методика преподавания литературы достаточно давно продвигает следующую логическую цепочку изучения фольклора как истоков письменной литературы. Однако в настоящее время эта сокровищница ценится умением отражать историю народа, особенности национального менталитета, этнографические детали. Также в настоящее время необходимо принять во внимание еще один аспект: через изучение произведений фольклора на уроках и во внеурочное время учащиеся имеют возможность не только углубленно исследовать национальную историю, культуру, но и получить представление о других связанных с ними культурах – арабской, персидской, тюркской, русской, европейской. Интерес к изучению и популяризации фольклора как средства межкультурного диалога обусловлен возрастающей значимостью межнациональной коммуникации в современных реалиях.

Обратим внимание на изучение жанра баит. Как было сказано, в новых учебниках его изучение как жанра предлагается учащимся 7-х классов. В отличие от ряда других фольклорных жанров, таких как сказка, песня, пословичный фонд и другие, баит часто остается без внимания и знакомство с жанром ограничивается школьной программой. Именно поэтому необходимо уделить особое внимание изучению баитов.

Авторы учебника обращают внимание на то, что он, с одной стороны, схож с песенным жанром, но в то же время имеет определенные жанровые особенности, отличающие его от него: баиты похожи на песни мелодичностью, рифмованностью, ритмическим построением, состоят из двух или четырех строк. Однако достаточно ярко представлены и межжанровые различия. Содержание народных песен более общее, события, отражающиеся в содержании песен общие для народа (расставание с родиной, возлюбленной, тяжкая жизнь в одиночестве, радость коллективного труда и т.д.). «Баиты пишутся для утешения людей, потерявших близких, друзей, родных, песни описывают душевный мир человека, его переживания, дают оценку жизни. В содержании песни преобладает эмоция, а не событие. Баиты же берут за основу отдельное событие и придают ему эмоциональную окраску», отмечают авторы учебника [1, с. 14]. В 7 классе учащиеся получают представление о баите как жанровом виде и навыки анализа этого жанра устного народного творчества на примере произведения «Сак-Сок баиты». Следует отметить, что – не типичный пример жанра, в его основе лежит не реальное событие, как во многих других баитах (русско-турецкая война, германская война, гибель кого-либо в пожаре, утопление или иное трагическое событие), а сказочно-мифологический сюжет, связанный с проклятием матери. Мы считаем, что есть два пути выхода к межкультурному диалогу во время изучения баита. Во-первых, изучение формы и содержания, анализ особенностей изучения баита «Сак-Сок баиты» в башкирской фольклористике. Работая в данном направлении, можно выйти в основном на диалог татаро-башкирской и чувашской культур. Воспитательная ценность такого урока заключается в том, что он открывает путь к

формированию личности, уважительно относящегося к культуре других народов и в то же время с высоким уровнем национального самосознания.

Во-вторых, можно выйти на межкультурный диалог с неродственными народами. В этом случае можно уделить особое внимание мотиву проклятия. Именно этот мотив стоит в центре произведения «Сак-Сок байты». Например, нам представляется удачным предложить учащимся выполнить проектную работу на тему «Мотив проклятия в фольклоре разных народов». Тема интересная не только с научной точки зрения, она также имеет воспитательное значение. Следует обратить внимание учащихся на труды Ф.Урманче. Ученый пишет, что сюжеты, близкие к «Сак-Сок байты», присутствуют и в фольклоре других народов [2, с. 311]. В частности, он приводит такие примеры: в бирманской народной сказке «Любимая сестренка верна своей клятве» мачеха проклинает королевских сыновей и превращает их в птиц. Очень созвучен сюжету «Сак-Сок байты» эпизод, где говорится, что ночью сила проклятия ослабевает и они могут превращаться в людей, но с рассветом вновь обретают облик птиц. Так и в байте, только братья хотят встретиться, как наступает рассвет и разрушает их планы. Сила материнского проклятия актуализируется и в молдавской эпической песне «Богатырь и змей». Мотив проклятия присущ многим историческим балладам славянских народов. Древнеиндийский дастан «Вивасват и его дети» и др. произведения также основываются на мотиве проклятия. При выполнении проектной работы учащиеся могут опираться и на сказки народов мира, где проклятие произносится не матерью, а мифологическими персонажами.

Популяризация фольклора возможна и на уроках родного языка. Современные учебники родного (татарского) языка состоят из 4 тематических модулей: «Я», «Окружающая среда», «Родина», «Татарский мир». Последняя модуль имеет особую роль в популяризации фольклора среди учащихся. Например, на уроке при изучении темы «Научный стиль» в 9 классе предлагается текст «Сабантуй». Текст действительно представлен в научном стиле, однако в контексте данной работы гораздо важнее, что учащиеся получают достоверную, точную информацию об особенностях праздника Сабантуй, его истории. Авторы учебника предлагают такое задание: «В татарской художественной литературе много произведений, описывающих праздник Сабантуй. Найдите и прочитайте отрывок из какого-нибудь произведения (Г. Тукай «Воспоминания», Г.Ибрагимов «Чубарый», Г. Баширов «Родимый край – зеленая колыбель»). Каковы отличия языка литературного произведения от научного текста?» [3, с. 118]. На таких уроках целесообразно организовать беседу о Сабантуе не только как празднике татарского народа, а национальном бренде. Сабантуй проводится не только на территории Республики Татарстан, но в России, а также за границей, где проживают татары – в США, в Австралии, в Германии и др. И это – ярчайший пример выхода на межкультурный диалог, популяризации национальных праздников и средство сохранения национальной идентичности и самосознания.

Итак, подытоживая все сказанное, хотелось бы отметить, что популяризация фольклора в обществе невозможна без работы с подрастающим поколением. Школа, уроки родного языка и литературы до сих пор играют наиважнейшую роль в работе в данном направлении. Одной из современных тенденций является изучение фольклора родного народа не изолированно, а в тесной взаимосвязи с культурами родственных и неродственных народов и выход на межкультурный диалог.

Литература

1. Мөхәрләмова Г.Н., Абдуллина Д.М. Туган телдәге әдәбият. 7 нче сыйныф. Ике кисәктә. Беренче кис. Төп гомуми белем бирү оешмалары өчен дәреслек (туган (татар) телендә сөйләшүче укучылар өчен). – Казан: Татарстан Республикасы Фәннәр академиясе нәшр., 2024. – 119 б.
2. Урманче Ф. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек. 3 томда. 2 нче т. (Д – С). – Казан: Мәгариф, 2009. – 3543 б.
3. Шәкүрова М.М., Гыйниятуллина Л.М., Хисамов О.Р. Туган тел (татар теле). 9 нчы сыйныф. Ике кисәктә. 2нче кис.: төп гомуми белем бирү оешмалары өчен дәреслек (татар телен туган тел буларак өйрәнүче укучылар өчен). – Казан: Татарстан Республикасы Фәннәр академиясе нәшр., 2022. – 148 б.

©Каюмова Г.Ф., 2025

УДК 398.5

*Кетенчиев М.Б., Аккизова А.А.,
КБГУ им. Х.М. Бербекова, г. Нальчик*

ПОЛИАСПЕКТНЫЙ АНАЛИЗ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКОЙ ПЕСНИ 'ЗУРУМ-БИЙЧЕ' ('КНЯГИНЯ ЗУРУМ')

Аннотация. Статья связана с изучением карачаево-балкарского эпического текста. В ней многовекторному анализу подвергается историко-героическая песня 'Княгиня Зурум', посвященная борьбе карачаевцев с войсками Тамерлана. Особое внимание уделяется изобразительным средствам и лексико-грамматическим особенностям песни.

Abstract. The article is related to the study of the Karachay-Balkarian epic text. In it, the historical and heroic song "Princess Zurum", dedicated to the struggle of the Karachai people with the troops of Tamerlane, is subjected to a multi-vector analysis. Special attention is paid to its visual means and lexico-grammatical features.

Ключевые слова: карачаево-балкарский фольклор, эпический текст, историко-героическая песня 'Княгиня Зурум', интертекстуальность, особенности языка.

Keywords: Karachay-Balkarian folklore, epic text, historical and heroic song "Princess Zurum", intertextuality, language features.

Карачаево-балкарские историко-героические песни традиционно являются объектом исследования в трудах фольклористов. Так, целый ряд подобных устно-поэтических произведений, хронологически относящихся к четырнадцатому – восемнадцатому векам, подвергнут системному анализу Х.Х. Малкондуевым [Малкондуев, 2015]. В последние годы возрос интерес к отдельным песням. Как пишет Л.С. Гергокова, популярными стали те песни, в которых на первый план выступает изучение их «гендерного аспекта» [Гергокова, 2024: 374]. Это обусловлено ростом самосознания носителей карачаево-балкарского языка, которых привлекает тот факт, что в них находят свое «отражение реальные исторические события, произошедшие в жизни народа» [Ахматова, Улаков, Хуболов, 2024: 270]. Конечно же, важным остается и междисциплинарный подход к ним, предполагающий оперирование и литературоведческой терминологией. Например, фольклорист Б.А. Берберов внес определенный вклад в исследование типологии конфликта, опираясь на материал рассматриваемых песен [Берберов, 2024]. Ученые-литературоведы не обходят вниманием и то, что такого рода произведения влияли и влияют на становление поэтической традиции у карачаевцев и балкарцев [Узденова, 2009]. Что же касается языковедов, то они прибегают к текстам историко-героических песен с целью актуализировать фразеологический фонд языка, нашедший в них свою нишу [Хуболов, 2015], а также выявить и описать архаический пласт лексики языка [Кетенчиев, Ахматова, Додуева, 2022]. Однако многие из них все еще не введены в научный оборот. Учитывая данный фактор, в этой работе мы попытаемся провести полиаспектный анализ достаточно интересной, но малоизвестной песни «Зурум-бийче» («Княгиня Зурум») [Аланский историко-героический эпос, 2015: 67-78].

Хронологически анализируемая песня восходит к концу четырнадцатого века, когда Тамерлан предпринял боевые действия с целью покорить Северный Кавказ, в том числе территории Балкарии и Карачая. В ней главной героиней выступает княгиня Зурум, которая погибла как мужчина, бросившись вместе с конем на полчище врагов с высоты своей родовой крепости. В произведении обнаруживаются следующие наиболее существенные когнитивные характеристики, которые релевантны для ее описания:

1. **Зурум принадлежит нартскому роду:** *Атам Ёрюзмек таи къаласында жашай эди, // Ёрюмек-бий Ёрюзмек-Къалада туугъан эди* «Отец мой Ёрюзмек жил в своей каменной крепости, // Князь Ёрюмек в Ёрюзмек-Кале родился».

2. **Зурум смелая:** *Жау бар эсе, башчылары Темир-хан, // Анга атар сары огъум жанымдады, хау, // Анга базар жети кюнюм аллымдады, хау!* «Если враг есть, предводитель – Темир-хан, // При мне желтая стрела, которую я в него пущу, да, // Семь дней впереди у меня, чтобы ему сопротивляться, да!».

3. **У Зурум острый язык:** *Сары садагъым сары жылан болуред, // Учуп келип, тюз кёзюнгден уруред* «Желтая моя стрела желтым змеем стала бы, // Полетев, прямо в глаза твои попала бы».

Для песни присуща интертекстуальность, выступающая «как особый способ смысло- и текстопостроения» [Ахматова, Кетенчиев, 2013: 68]. Она представляется важной для репрезентации специфики эпического текста. В этом отношении отметим некоторые поэтические высказывания, которые, как правило, употребительны в текстах карачаево-балкарского нартского эпоса: *Эки кёзюн марал сют бла жуугъан эди* «Оба глаза омыл маральим молоком»; *Тюнгюч уланын Кёк Тейриге аманат этген эди* «Сына-первенца поручил Тенгри Неба»; *Жер Тейрибиз жаугъа кьолай бергенед, // Кёк Тейрибиз чамланганед, жигибизни юзгенед* «Тенгри Земли врагу возможность дал, // Тенгри Неба разгневался, нас обессилил». Следует отметить и использование проклятий- каргышей, или зложеланий, адресованных врагу: *Ау, тюш болмайын, айтхан сёзюм тюн болсун, // Темир-хан да журтубуздан тюп болсун!* «Ау, пусть не сном, а явью будут слова мои, // Темир-хан тоже пусть исчезнет с Отчизны нашей!». Такого рода конструкции лингвистами обычно рассматриваются при изучении парадигмы императива [Бичекуева, Кетенчиев, 2014].

Особо следует отметить изобразительные средства песни. К ним, например, относятся эпитеты, выраженные колоративными адъективами и субстантивными лексемами в определительной функции, характеризующие в основном неодушевленные предметы: *акъ кьалала* «белые крепости», *алтын кьуйрукъ* «золотой хвост», *джелмаууз Темир* «ненасытный Тимур», *къанлы тангла* «кровавые рассветы», *къара къан* «черная кровь», *кьола тюз* «желтая равнина», *сары садакъ* «желтый лук» и др.

В текст песни интегрирован целый ряд сравнительно-уподобительных конструкций: *Алай тюлмюд, эшекнича, бичерме, // Къара къанынгы сары сыралай ичерме!* «Если не так, кастрирую, как ишака, // Черную кровь твою выпью, как пиво желтое!»; *Атам кёрюнден кьобун келгенча кёрюме* «Буду считать, как-будто отец мой из могилы выйдя пришел»; *Батыр эрле, кьызла кирик, жылай элле* «Храбрецы-мужчины плакали словно девушки»; *Кьой сюрюулей мангырдайла кьяала* «Горы блеют как овечья отара»; *Акъ кьалала халжар юлей жаналла* «Белые крепости горят, как сараи»; *Аны аллына, базын, ким барыр, // Тулукъ ичи сары тарылай жау барды* «Кто может ему противостоять, // Врагов столько, сколько в бурдюке проса зерен». Представленные компаративные высказывания репрезентируют, с одной стороны, значение отношения, с другой – горестные реалии боевых действий.

Релевантным представляется обращение к лексическому составу песни. В этом плане следует отметить целый ряд субстантивных групп языковых средств. Так, в качестве номинации персонажей обнаруживают себя антропонимы типа Зурум (главная героиня песни), Ёрюзмек (отец Зурум), Сарыбий (дед главной героини), Темир-хан, Темир и Асхакъ Темир (средневековый полководец и завоеватель Тамерлан). Употребительны топонимы Ёрюзмек-Къала, Тах къала, Учкулан, которые отражают места, где происходят описываемые события. Наличествуют и этнографизмы, в том числе и дескриптивного характера, относящиеся к различным пластам лексики и

отражающие специфику жизнедеятельности карачаевцев и балкарцев в Средневековье: *алтын сынжыр* «золотая очажная цепь», *жамычы* «бурка», *Жер Тейри* «Тенгри Земли», *жесир* «пленный», Кёк Тейри «Тенгри Неба», *киндигин кесиу* «отрезание пуповины», *къазан* «казан, *къама* «меч», *къач къанга* «отличительный знак крепости», *къылыч* «сабля», *мингбаши* «командир тысячного войска», *окъ* «стрела», *садакъ* «стрела, лук», *таш къала* «каменная крепость», *тулукъ* «мешок (кожаный)», *халжар* «сарай» и т.п.

Ср. выражения *Кюн, ахсынып, къара жамычы кийген эди*, // *Ой, къара жамычы кийген эди* «Солнце, вздохнув, черную бурку накинуло, // Ой, черную бурку накинуло». В них сказуемые употребительны в тех формах, которые коррелируют с нормами современного литературного языка. Однако в тексте песни обнаруживаются их стяженные формы, призванные для ее ритмомелодической организации: *Тасхабызны билгенед*, // *Элибизге киргенед* «Тайны наши выведал, // В село наше зашел». Имеются и другие формы, характерные для народного поэтического языка: *кёп элле* «было их много», *жылай элле* «плакали» и т.п. В них элиминируется показатель предикативности *-ди*, а перед маркером множественности *-ле* употребляется звук [л].

В ряде строф песни употребляется глагол речи *де-* «говорить» в третьем лице единственного числа. Его функционирование обусловлено тем, что «коллективный» автор делает отсылку на анонимного автора, который, например, гиперболически характеризует предводителя вражеского войска Тамерлана, что специфично для фольклорного текста: *Ол Темир-хан, ат белинден тюшсе, дейд*, // *Кёк титирейд, кертид, жер тебиренед, дейд*, // *Хау, итден туугъан Асхакъ Темир келед, дейд* «Этот Темир-хан, если слезет с коня, говорит, // Небеса трепещут, правда, земля ходуном ходит, говорит, // Да, собачье отродье Хромой Тимур идет, говорит».

Рассматриваемое произведение в целом структурируется на основе предложений, в которых сказуемое выражается глагольными формами прошедшего времени. Это детерминируется тем, что повествовательный план обращен в прошлое: *Тилеги къабыл болурун а билген эди*, // *Алтын къама бла киндигин кесген эди* «Он знал, что его просьба исполнится, // Золотым мечом пуповину перерезал».

Конструкции с ядерными конституентами, выражающими будущее, тоже встречаются. Их роль при этом сводится к констатации того, что врагу не удастся достичь желаемых результатов: *Акъ биеге сары айгъыр болаламаз*, // *Отоуумда бир кечени къалалмаз* «Для белой кобылы желтым жеребцом стать не сможет, // В моей комнате ни на одну ночь остаться не сможет».

В целом, текст песни эмоционально насыщен, что достигается в первую очередь самим ее содержанием, соответствующим лексическим наполнением и конструированием синтаксических структур: *Кюн, ыйлыгъып, тууалмаед*, // *Танг жарсыудан аталмаед*, // *Деулерибиз, шындык болуп, сал болуп*, // *Сюелирге эркиши табылмаед* «Солнце, стесняясь, взойти не могло, // Рассвет от горестей не мог наступать, // Богатыри наши, в кучу свалившись, умерев, // Противостоять мужчин не осталось». С дургой стороны, указанному

способствует и множественное употребление повторов и междометий: *Юй, халжар кьоймадыла, кюйдюрдюле, ойдула, // Ой, ойдула, хой, // Тиширыулада сый кьоймадыла, жойдула, // Ой, жойдула, хой, // Сабийлени тишлик кьозулай сойдула, // Ой, сойдула, хой* «Домов, сараев не оставили, сожгли, разрушили, // Ой, разрушили, хой, // Женщин обесчестили, уничтожили, // Ой, уничтожили, хой, // Детей словно ягнят на шашлык забили, // Ой, забили, хой».

Таким образом, опираясь на вышеизложенный материал, можно сделать вывод о том, что историко-героическая песня «Зурум-бийче», хотя и небольшая по объему, представляет собой монументальное произведение, отражающее одну из важных вех в жизни карачаевцев и балкарцев. Репрезентируя борьбу этноса против захватчиков, оно отражает его героизм и благодаря лингвистической экспликации отмечается целым рядом языковых средств, способствующих отражению мировидения народа, сопряженного с защитой родной земли. Песня в целом носит этнокультурно маркированный характер и констатирует определенную часть карачаево-балкарской архаической картины мира, передаваемой фольклорным текстом.

Литература

1. Аланский историко-героический эпос / Сост., предислов. и ком. М.Ч. Джуртубаева. – Нальчик: ООО «Тетраграф», 2015. т. 1. – 656 с.
2. Ахматова М.А., Кетенчиев М.Б. Интертекстуальность как обязательный признак карачаево-балкарского нартского эпоса // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 2 (293). – С. 68-70.
3. Ахматова М.А., Улаков М.З., Хуболов С.М. Языковые особенности песни «Каншаубий», или «Плач княгини Гошаях» // Электронный журнал "Кавказология". – 2024. – № 1. – С. 267-282. DOI: 10.31143/2542-212X-2024-1-267-282.
4. Берберов Б.А. Типология конфликта в карачаево-балкарской историко-героической песне // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – 2024. – Т. 26. – № 2. – С. 161-169.
5. Бичекуева Т.Ю., Кетенчиев М.Б. Парадигма императива в карачаево-балкарском языке. – Нальчик: Книга 2014. – 156 с.
6. Гергокова Л.С. Женские образы в карачаево-балкарских историко-героических песнях // Электронный журнал "Кавказология". – 2024. – № 4. – С. 366-376. DOI: 10.31143/2542-212X-2024-4-366-376.
7. Кетенчиев М.Б., Ахматова М.А., Додуева А.Т. Архаическая лексика в карачаево-балкарских паремиях // Полилингвистичность и транскультурные практики. – 2022. – Т. 19. – № 2. – С. 297-307.
8. Малкондуев Х.Х. Историко-героические песни карачаево-балкарского народа (конец XIV-XVIII века). – Нальчик: Печатный двор, 2015. – 312 с.
9. Узденова Ф.Т. Роль фольклора в становлении поэтической традиции у карачаевцев и балкарцев (к истокам жанра) // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. – 2009. – № 3. – С. 238-240.
10. Хуболов С.М. Семантические типы фразеологических единиц в карачаево-балкарском языке // Motif Akademi Halk bilimi Dergisi. – 2015. – №16. – С. 647-662.

© Кетенчиев М.Б., Аккизова А.А., 2025

РОЛЬ ТВОРЧЕСТВА БАШКИРСКИХ СЭСЭНОВ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА В ФОРМИРОВАНИИ ЛИТЕРАТУРНОЙ ПЕСЕННОЙ ПОЭЗИИ

XIX БЫУАТТЫҢ БЕРЕНСЕ ЯРТЫҢЫНДА БАШКОРТ СЭСЭНДӘРЕ ИЖАДЫНЫҢ ЯЗМА ЙЫР ПОЭЗИЯҢЫН ФОРМАЛАШТЫРЫУЗАҒЫ РОЛЕ

Аннотация. По мере разложения феодального строя и постепенного формирования капиталистических отношений в Башкортостане в первой половине XIX века в башкирской словесности наблюдалось заметное оживление народно-демократических тенденций. Они наиболее сильно и ярко проявились в фольклоре, особенно в творчестве представителей изустной поэтической культуры, которые наряду с постепенно растущей письменной литературой продолжали оставаться одними из основных форм башкирского искусства слова этого периода. Именно сэсэнэ, своеобразно синтезирующие в своем творчестве традиции фольклора и письменной литературы, играли большую роль в первой половине XIX века в формировании наиболее народно-демократического, реалистического типа письменной поэзии – литературной песенной лирики.

Ключевые слова: фольклор, башкирская литература первой половины XIX века, роль сэсэнэ в формировании литературной песенной поэзии.

Башкортостанда XIX быуаттың беренсе яртыһында формалаша башлаған капиталистик мөнәсәбәттәр шарттарында башкорт әҙәбиәтендә халыксан-демократик тенденциялар йәнләнә төшә. Бында фольклордың һәм ауыз-тел әҙәбиәтенең – сәсэнлек сәнғәтенең роле зур булды. Сөнки был осорҙа лаысынбарлыкты образлы сағылдырыуҙың халыҡ тормошона, кокрет бер милли ерлеккә яҡынлығы, идея-тематик киңлегә, жанр-стиль төрлөлөгө менән айырылып торған тап ошо формалары башкорт художестволы-эстетик караштар донъяһындағы көслө бер ағымды тәшкил итә ине әле. Тап уларҙың жанрҙарына карар әсәрҙәрҙә ерле халықтың үткәне һәм бөгөнгөһө менән бәйлә тарихи вақиғалар, уның тормош-көнкүрөшө, уй-хыялдары, теләк-ынтылыштары, социаль һәм милли-колониаль изеүгә каршы протестары, патриотик һәм интернациональ уй-тойғолары, милли ерлек һәм колорит язма әҙәбиәттәгегә карағанда күпкә тәрәнәрәк һәм киңерәк сағылыш тапты. Мәсәлән, «Әрме» легендаһында [Башкорт халыҡ ижады, 1980: 232–233] һәм шул исемдәге йырҙа батша хөкүмәте урынлаштырған кантонлыҡ системаһы

осоронда хәрби-казак сословиенәна әүерелдерелгән башкорт халкының аяныс язмышы бик асык күрһәтелә:

Әрмеләрзә йөрөп сәс еткерзем,
Сәскенәйем етте үрмәгә.
Ризык язған булһа, бер кайтырбыз
Тыуған еркәйзәрзә күрмәгә.

Ырымбур за юлы, ай, такырзыр,
Күк күгәрсенкәйзәр йүгерә.
Такыр ғына түгел, ай, бакыр тип,
Шуны һаклау беззә бөлдөрә...
[Башкорт халык ижады, 1974: 129].

Башкорт халкының был осорзағы язмышын, уй-фекерзәрен, теләк-ынтылыштарын, заман проблемаларын донъяуи юсыкта, реалистик планда яктыртыу айырыуса сәсэнлек сәнғәте вәкилдәренә хас булды. Уларзың башкорт ысынбарлығына, халык тормошона, заман талаптарына ориентация тотоп ижад иткән әсәрзәре һүз сәнғәтендә халыксан-демократик тенденцияларзың, милли ерлектен, милли колориттың көсәйеүенә нык этәргес бирзе, халыктың берзәмләшеүенә, милли-тарихи аңы үсешенә лә көслә йоғонто яһаны. Улар ижадының йәнә лә бер мөһим ижтимағи-эстетик әһәмиәте шунда: йәмғиәттә фәндең, мәғариф системаһының, язма культураның роле күтәрелә барған шарттарза, заман талаптарына яуап бирергә ынтылып, үз әсәрзәрен импровизация юлы менән генә түгел, язма рәүештә лә ижад иткән сәсәндәр фольклор вә ауыз-тел әзәбиәте менән язма әзәбиәттең үз-ара бәйләнештәрен, йоғонто яһашыуларын үстәреүзә зур роль уйнаны. Төбәктә формалаша башлаған яңы капиталистик формацияның социаль-сәйәси, мәзәни, әхлаки-этик һәм эстетик талаптарына ярашлы рәүештә яңыса эзләнәү, ижтимағи мөхитте, кешене, уның тормошон яңы фекер-караштар, ижад принциптары юғарылығынан яктыртырға ынтылыу юлына аяк баһа башлаған язма әзәбиәт ғәжәп бай фольклорзың һәм сәсэнлек институтының матур традицияларын үзләштерергә тырышты. Үз сиратында сәсәндәр үззәре лә, шағир-сәсэн Салауат Юлаевтың (1754 – 1800) ижади эзләнәүзәре традицияларын дауам иттерә барып, язма әзәбиәттең идея-художество мөмкинлектәрен киң кулланырға ынтылды. Шул ерлектә был осор башкорт һүз сәнғәтендә ике төрлө художестволы-эстетик фекерләү форма-типтарының бығаса булмағанса синтезлашыуы, дини-мистик идеяларзы пропагандалаузан ярайһы алыс торған, заманға ярашлы демократик фекер-караштарзы алға һөргән, халык, ил мәнфәғәттәрен беренсе планға куйған әсәрзәрзең барлыкка килеүе күзәтелә.

Импровизаторлык институты үзе лә үзенсәлекле эволюция кисерә. Эпостар һәм кобайырзар (“кобайыр” атамаһы *дан йыры* тигән мәғәнәнә бирә. – *Ғ.К.*), әйтештәр һәм шиғри йомактар тыузырыуы һәм һөйләүе менән дан алған кобайырсы йырау вә сәсәндәрзә (Һабрау, Асан Кайғы, Казтуған, Шалғыйыз, Ерәнсә, Кобағош, Акмырза. Карас, Мәхмүт, Байык Айзар һ. б.) әкрәнләп йырсы сәсәндәр алмаштыра башлай. Мәсәлән, XVIII быуаттың икенсе яртыһы –

XIX быуат башы ауыз-тел шиғриәтенең сағыу вәкилдәренең береһе Байык Айзар (1710 – 1814/1815) үзенең ижадының һуңғы йылдарында тәрән философик фекерҙәр, патриотик рух, юғары гражданлык пафосы менән һуғарылған “Байык сәсәндең кайтанан килепсыҡҡаны, халыҡка туғанлыҡты аңлатҡаны” [Башкорт халыҡ ижады, 2000: 294-297] тигән кобайыр менән бер рәттән йыр за ижад итә. Башкорт яугирзары 1812 йылда француз ил башкынсыларына каршы яуға киткән һәм 1814 йылда Наполеон ғәскәрен еңеп кайткан сакта, йөз йәштән узған сәсәнтап үзе сығарған йыр-мәдхиәләргә йырлап, яугирзарҙы, шул иҫәптән улы Әхмәтте, һуғышка озата һәм азак оло шатлыҡ менән каршы ала (“Байык”, “Әхмәт Байык”, “Байык сәсән йыры”). Тәжрибәле сәсәндең был йырзары юғары гражданлык пафосы һәм һескә юмор менән һуғарылған. Уларҙың лирик геройы халыҡты һөйөклө уртаҡ ватанды һаҡлау өсөн көрәшкә күтәрелергә һаҡыра һәм изге яузан еңеү менән кайткан яугирзарға дан, һөрмәт һүҙҙәрән шатлығынан бер төрлө шаярып-көлөп, илһамланып китеп еткерә.

Байык-Айзар үзенең үлемһез кобайырын һәм йырзарын ижад иткән йылдарҙа Башкортостанда бары йыр жанрында ғына эшләүһе Буранбай Котосов, Ишмөхәмәт Мырзакаев кеүек сәсән-шағирзар күтәрелеп сыға. Улар инде үз әсәрҙәрән қағыз биттәрәнә лә төшөрөп, теркәп барған. Әйтәйек, мәшһүр “Буранбай” йырындағы:

Табак та ғына табак, ай, ак қағыз

Буранбайҙың язған хаттары.

Буранбайҙың язған хатын укып,

Зар илайзар ауыл карттары,

[Башкорт халыҡ ижады, 1974: 106] –

тигән юлдар үзҙәре үк шуға ишаралап тора. Иғтибар итәйек, йырҙа һүз, беренһенән, хаттарҙың укымышлы кешенең – Буранбайҙың үз кулдары менән язылыуы тураһында бара, икенһенән, кәзимге хаттарҙың тормоштон әһе-сөһөн күп күргән карттар һынлыкарттарҙы илатырлыҡ булыуы икеле. Бындай мағик көстөң һере бөтәһенән дә элек сәсәндең уларҙа теркәлгән йырзарында булған, әлбиттә.

Б.Котосовтың да, И. Мырзакаевтың да тормош юлдары ғилми һәм һудожестволы әҙбиәтеһезҙә ярайһы ғына сағылыш табыуын иҫәпкә алып [Ғүмәр-Үтәбай Ә., 2025: № 1. – 27 – 122; №2. – 82 – 164; 5, с.17; 6, с. 34 – 36; 7, с.52 – 54; 8, 58 – 59, 62; 10, 116 – 122; 11], бында иғтибар улар ижадының XIX быуаттың беренһе яртыһы башкорт шиғриәтендә, анык әйткәндә, уның әҙби йыр төр-тибының формалашыуында тоткан урындарын күзаллауға йүнәлделде.

Б.Котосов (1765/1771? – 1868) үз талантын һигезҙә йыр поэзияһының лирик, бигерәк тә озон көйлө тарихийырзар ижад итеүгә йүнәлткән, укымышлы кеше буларак, уларҙы қағыз биттәрәнә теркәп куйыуға ла иғтибар иткән. Шуға ла ижад емештәре халыҡ араһында телдән дә, язма күһермәләргә лә таралыу тапкан. Тикмәгә генә халыҡ күңеле хәзәрә осорҙа тарихи йырзарҙың классик өлгөләрәнә әүерелгән “Тәфтиләү”, “Ак яурын сал бөркөт”, “Шаһибәрәк”, “Ялан Йөркәй”, “Буранбай”, “Хажеғәле”, “Бөҙрә тал”, “Һыр”, “Сәлимәкәй” кеүек

йырзарзың барлыкка килеүен анык итеп уның исеме менән бәйләмәгән. Был әсәрзәрзә халык массаһының кәйефе, социаль психологияһы, теләк-ынтылыштары һәм хис-тойғолары тәрән сағыла. Уларзың йөкмәткеһен тормош-көнкүреш, социаль тигеҙһезлектәр һәм ғәзелһезлектәр, тәбиғәт һәм мөхәббәт хақындағы уйзар, ғашик булған йәки тыуған еренән, халкынан, яқындарынан һәм һөйгәнәнән мәжбүри айырылған кешенең яралы язмышы, драматик, һағышлы күңел кисерештәре тәшкил итә. Кайһы бер йырзарзың конкрет реаль ерлеге бар. Уларза вақыт төшөнсәһе лә конкрет. Йырсы-сәсәндең бындай йырзары эпик характерза. Конкрет тарихи вакиғалар хақында хикәйәләп, автор айырым күренештәрзе, вак деталдәрзе һүрәтләүгә зур игтибар бүлә. Уның бындай йырзарын башкорт халкының ауыр, вақыт-вакыты менән хатта трагик булған язмышы хақындағы зур булмаған поэтик хәбәр итеп кабул итергә мөмкин. Мәсәлән, “Һыр” йыры 1853 йылда Ырымбур генерал-губернаторы В.А. Перовский командалығында Сырдарья аръяғындағы Коканд ханлығының Акмәсет кәлғәһенә ойшторолған икенсе хәрби экспедицияның (1852 йылда полковник И.Ф. Бларамберг етәселегендә ойшторолған тәүге хәрби экспедицияуңышһыз тамамланған була) әйтеп бөтөргөһөз корбандарға алып килеүе хақында бәйәнләй:

*Камыштарзан күпер һалыр инек
Сырдарьяны аша узырға.
Хәлдәребез етмәй, аслык кискән,
Тура килә ултырып иларға...*

*Һыр йылғаһы аға, ай, таузарзан,
Һыуын ала икән карзарзан.
Күп иркәйзәр шунда ятып калды,
Кайта алмайса каты яузарзан
[Башкорт халык ижады, 1974: 141-142].*

Б. Котосовтың йырзарында конкрет тарихи йөкмәтке эпик планда ғына түгел, лирик планда ла бирелә. Лириклык бигерәк тә уның үзенең шәхси һәм каторгаға ебәрелгән, төрмәгә ябылған, Урал таузарында һәм башкорт, казак далаларында йәшеренеп йөрөгән кешеләрзең язмыштары сағылған йырзарза һизелә. Уларза осраған хикәйәләүзең хатта айырым элементтары ла лирик геройзың эске кисерештәре аша бирелә, төп композицион сара булып кайһы сакта хикәйәләү элементтары менән сиратлашып килгән лирик герой монологы тора. Бындай осрактарза герой йәмғиәттә күзәтелгән хәл-вакиғағаларға һәм күренештәргә үзенең мөнәсәбәтен анык белдерә, баһаһын бирә. Был йырзарза тарихи әһәмиәткә әйә булған зур вакиғалар сағылыу тапмаһа ла, лирик геройзың эске кисерештәре һәм уйланыузары шулай за үз осороноң һулышын һәм йәшәйеш шарттарын ярайһы уҡ тулы сағылдыра. Бына «Ялан Йәркәй» йырынан бер строфа:

*Алтын ғына микән, ай, был донъя,
Көмөш кенә микән был донъя?
Алтын ғына уйлы асыл иргә*

Бакыр ғына икән был донъя!

Б.Котосовтың был йырына, башка йырзарындағы кеүек, образлы символика, кинәйәлелек хас. Уларзы самими бер маһирлык менән урынлы куланып, сәсэн-шағирйәшәп килгән йәмғиәт тәртиптәренән риза булмау тойғоһон, социаль һәм милли изеүгә каршы көрәшкә сакырыу идеяһын нескә һиззертә. Үзенә «Буранбай», «Хажегәле», «Бөзрә тал» кеүек әсәрҙәрендә лә ул ошо идеяны алға һөрә, ана шул “бакыр” кеүек донъяның ауырлыктарын һәм яуызлыктарын, хаким синыйф вәкилдәренә, батша сатраптарының ысын йөзөн асып һала, тыуған еренән, туғандарынан һәм яқындарынан төрлө сәбәптәр аркаһында айырылырға мәжбүр булған кешеләрҙең ғазаплы кисерештәрән яктырта, уларға карата йылы, ихтирамлы мөнәсәбәтән белдерә, халкының тарихи үткәненә, заманы вакиғаларына мөрәжғәт итә. Шуның менән бер рәттән ул үзенә 1736 – 1738 йылдарҙағы башкорт ихтилалын аяуһыз бастырып, йөзәрләгән ауылдарҙы көл-күмергә әйләндереп, “яурынын алтынлаткан” А.В. Тевкелевты, батша колонизаторҙарын ғашлауға арнаған “Тәфтиләү” йырында:

Кайнап кына сыккан Изел аша

Тәфтиләүҙәр кисеү таба алмас.

Ир-егеткәйҙәрҙең өмөткәйен

Тәфтиләүҙәр мәңге быуа алмас, –

тип әйткәнәнсә, кан-кәрҙәштәрән якты киләсәккә өмөттәрән өзмәскә, тормошка кул һелтәп, күңел төшөнкөлөгөнә бирелмәскә, “алтын” кеүек донъяның касан да булһа бер киләсәгенә өмөт менән йәшәргә, кыйыу, ғәзел һәм намыслы булырға, бер-береһенә хөрмәт, дошмандарына нәфрәт менән карарға сакыра, уларҙа күп ирҙәрҙең каты яззарҙан кайта алмайынса ситтә ятып каллыуға (“Һыр”), арыслан кеүек ирҙәрҙең баштары наһак эштәр менән юйылыуға (“Хажегәле”) сәбәпсә булған батша колонизаторҙарына, халык канын эсеүселәргә карата нәфрәт тойғоһо тәрбиәләй. Был йырҙарҙың һәр береһе конкрет бер кешенә яҙмышын, тойғо-кисерештәрән сағылдырыу аша дөйөм халықтың яҙмышын, уй-фәкерен, теләк-ынтылышын күз алдына бастырта. Бөтәһенән дә элек бына ошо яғы менән улар тарихи за инде. Бит, ғалим Б.Н. Путиловтың бик дөрөс билдәләүенсә, тарихи йырҙар – хәл-вакиғалар тураһында ғына түгел, ә башлыса кешеләр, шәхестәр хакындағы ижад емеше ул [Путилов Б.Н., 1960: 8]. Әйткәндәй, реалистик ижад йүнәлеше вәкилдәренә – сәсәндәрҙең һәм мәғрифәтсә шағирҙарҙың тарихи йыр жанрына әүзем мөрәжғәт итеүе бөтәһенән дә элек ошоноң менән аңлатыла ла инде.

Б. Котосов мөхәббәт лирикаһы үсәшенә лә билдәле бер өлөш индерә. Уның «Сәлимәкәй» исемле лирик йыры мөхәббәт тойғоларын һәм кисерештәрән сағылдырыуҙың күркәм өлгөһө булып тора. Был йыр тормошсан йөкмәткеле генә түгел, үзенсәлекле формалы ла. Ғәзәттә, 1-се һәм 3-сө поэтик юлдары унар, 2-се һәм 4-се юлдары туғызар ижектән торған күпселек лирик һәм лиро-эпик йырҙарҙан айырмалы рәүештә, «Сәлимәкәй» йырының һәр строфаһының беренсе юлы 11-әр, ә калған юлдары 10-ар ижектән тора. Был йырҙы тағы ла һузынқыраҡһай, лирик геройҙың тойғо-кисерештәре

тәрәнлегентағы ла нескәрәк бирергә булышлык итә. Быға әсәрзең бөтә строфаларында ла 2-се һәм 4-се юлдарзың даими кабатланып килеүе лә хезмәт итә. Әйткәндәрзе күз алдына бастырыу өсөн миҫал килтереп үтәйек:

Ирәндекәй тауы бигерәк бейек, (11)

Тора-тора мендем дә башына, (10)

Тора-тора мендем дә башына, (10)

Кемдәр генә гашик, ай, булманы, (10)

Сәлимәкәй, кара ла кашыңа, (10)

Сәлимәкәй, кара ла кашыңа. (10)

[Башкорт халык ижады, 1974: 224].

Ғөмүмән, 11 – 10-ар йә иһә 11 – 9-ар ижектән торған һәм башлыса уларзың асык һәм ябык формалары аралашып килеүенә королған шиғыр үлсәме Б.Котосов йырзариның характерлы бер һызаты. Был инде озон көйгә һалынған традицион тарихи халык йырзариныкына карағанда, язма шиғриәтеккенә тартым шиғыр үлсәме күренеше. Бына, мәсәлән, “Хажегәле” йырынан бер өзөк:

Алмас тимер менән язалар икән (11)

Көмөш йөзөктәрзең каштарың. (9)

Нахак эштәр менән юлар икән (11)

Ар[ы]слан кеүек ирзең баштарың. (10/9)

Буранбай Котдосов үзенәң үлемһез йырзариң ижад иткән йылдарза, Башкортостанда икенсе сәсэн-йырсы Ишмөхәмәт Мырзакаевтың (1799– 1878) ижади эшмәкәрлеге сәскә ата. Ижад манераһы менән Б. Котосовка шактай якын торған был сәсэн үзенәң ижади эзләнеүзәрендә асылда элекке һәм замандашһүз оҫталарының ижад традицияларын синтезлаштыра. Бер яктан, ул үзен быға тиклемге сәсәндәрзең ижадын һаклаусы, уларзың эпик әсәрзәрен – героик эпостарың һәм кобайырзариң халык араһында таратыусы кобайырсы-сәсэн, икенсе яктан, үзе лә йыр һәм көйзәр ижад итеүсә йырсы һәм курайсы сәсэн-шағир итеп таныта. Өстәүенә, ул туған халкының тарихи үткәне менән кызыкһына, төрлө характерзағы тарихи материалдарзы – документтарзы, шәжәрәләрзе, тарихи-әзәби язмаларзы йыя һәм комарткы итеп һаклай, үзен рухи мираҫка бик һаксыл мөнәсәбәттәбулған сәсэн-шағир итеп кенә түгел, һәүәскәр тарихсы итеп тә таныта. Ул заманыныңатаклы сәсәне булып таныласак Ғәбит Арғынбаевтың (1856 – 1921) иң якын остазы була. Тап уның башкарыуында һәм язмаһында Ғәбит сәсэн героик эпостар, кобайырзар, тарихи йырзар, шәжәрәләр һәм тәуарих язмалары кабул итеп ала.

М.Буранғолов менән С.Г. Рыбаковтың мәғлүмәттәре буйынса И. Мырзакаев “Саңды үзәк”, “Һары ла сәс”, “Бүзекәй кантон”, “Малыбай”, “Айүкә”, “Юлтый карак”, “Нуркай һәптән”, “Томан” кеүек йырзарзың авторы булып тора. Был йырзар – Б. Котосовтың әсәрзәре менән бер рәттән XIX быуаттың беренсе яртыһындағы башкорт шиғриәтенәң һәм музыка сәнғәтенәң юғары кимәлен билдәләүсә ижад емештәре. Сәсэн-шағир үзенәң йырзариңа милли колорит, милли үзенсәлек бирергә ынтыла. Был уның етди ижади уңышы. Әсәрзәненәң күбәһәндә камил художестволы формала башкорт

халкының милли характеры, донъяға карашы, тормошка мөнәсәбәте, шул осорға хас булған уй-кисерештәре һәм хыялдары сағылыш таба; йәшәп килгән йәмғиәт тәртиптәренән риза булмау, социаль һәм милли изеүгә карата протест ауаздары яңғырай; урындағы деспот феодалдарға, кантон башлыктарына тапкыр характеристика бирелә. Был уның озон көйлө тарихи халык йырзанының традицион поэтик формаһына карағанда (10 – 9 – 10 – 9), язма шиғриәткә тартым шиғыр үлсәме менән ижад ителгән (11 – 9 – 11 – 9) “Бүзекәй кантон” тигән әсәрҙә бигерәк тә асыҡ күренә. Автор кантон башлығы Бүзекәевтең үтә хәйләкәр, мәкерле, хатта үз катынын Себергә һөргөнгә ебәреүҙән дә тартынып тормаған деспот кеше, батша сатрапы булыуын һызык өстөнә ала, уны юха йылан менән тиңләй:

Бүзекәй кантон кейгән ак еләндең (11)

Ең оскайзарында ука бар. (9)

Кермәһәнә, Йәмилә, ак тирмәгә, (11)

Тирмә эскәйендә юха бар (9)

[Башкорт халык ижады, 1974: 97].

Йырзанының берәүҙәрҙә сәсэн-шағир ошо рәүешле башкорт йәмғиәтендә хөкөм һөргән кире күренештәрҙе тәнкит утына тотһа, икенселәрендә халыктың “касҡын” исеме күтәрәп йөрөгән кыйыу ирегеттәренә булған хөрмәт һәм теләктәшлек тойғолон сағылдыра (“Юлтый карак”), халыктың үлемһезлеге идеяһын күтәрәп сыға, тыуған ергә дан йырлай (“Санды үзәк”). Уның гүзәл тәбиғәтен бөтә һөңкәһәндә һүрәтләп, ул уның күренештәрен йәмғиәт тормошо менән йәнәш куя, кеше ғүмере, йәшәү мәғәнәһе һәм яҙмыш, үз-ара мөнәсәбәттәр хақында уйзарға бирелә. Бына, мәсәлән, кәтғи халык шиғыры калыбынан ярайһы айырмалы ирекле шиғыр үлсәмендә ижад ителгән, шул ук ваҡытта йырға хас ритмик-интанацион, музыкаллек үзенсәлектәрен һаҡлаған “Айүкә” әсәрҙән бер өҙөк:

Айүкә лә тауза бер сағыл бар – (10)

Әллә генә ямғыр, әллә кар. (9)

Үткән дә генә ғүмер үтөп китте, (11)

Алдағы көндәрҙә һизәр бар? (10)

“Санды үзәк” йырында инде лирик герой уй-кисерештәренә тулы бер гаммаһы – “тәне менән йәне һау өсөн” шатланыу за, “дус-иштең күңеле булһын” өсөн тырышыу за, “янған йөрәк һағышын” басырға теләү зә, йырымды “дәртле ирҙәр йырлар, мин үлгәс”, тип өмөтләнеү зә сағылыш таба.

И. Мырзакаев әсәрҙәрҙәге милли ерлек уларҙың поэтик эшләнештәрендә лә асыҡ күренә. Ижад еместәрендә ул башкорт йырзанының быуаттар һузымында формалашкан аралаш рифмалы ун – туғыз ижекле традицион һәм язма шиғриәттә ярайһы урын алған ун бер менән туғыз, ун бер һәм ун ижекле силлабик шиғыр үлсәмдәрен, антитеза менән йәнәшәлек (параллелизм) алымдарын киң куллана. Уның йырзаны кеше аңындағы һәм тәбиғәттәге катмарлы һәм капма-каршылыклы башланғыстарҙы каршы куйыуға королған. Уларҙа көрәш ғазаптары һәм яҙмыштар булмышы, бурыс һәм тойғолар, тәбиғәт матурлығы һәм күңел һыҙланыуҙары бәрелешә. Сәсэн-

шағир, масштабына һәм әһәмиәтенә карап тормастан, иғтибарға лайык һәр вакиғаға әүзем мөнәсәбәт белдерә. Шуға ла уның бөтә йырзарының нигеҙендә лә тиерлек реаль ысынбарлыҡ, тарихи сюжет ята. Әммә уларҙың барыһы ла, “Бүзекәй кантон”дан башкалары, лирик характерзағы әсәрҙәр. Уларҙа эпик жанр өсөн характерлы булған моменттар юҡ тиерлек, хәрәкәт хәл-вакиғалар сюжеты менән түгел, ә башлыса лирик “сюжет” – уй-фекерҙәрҙең һәм хистойғоларҙың билдәле тәртиптәге ағышы менән тыуҙырылған. Был йырҙарҙа төп композицион алым булып лирик геройҙың уй-тойғолар монологы тора. Хатта кайһы бер текстарҙа урын алған әз генә һүрәтләү элементтары ла уның эске уй-кисерештәр, тойғолар гаммаһы аша бирелә. Өстәүенә сәсэн уй-кисерештәрҙе, ғөмүмән, лирик геройҙың рухи донъяһын сағылдырыу өсөн халыҡ йырҙарында быуаттар буйына формалашкан һөҙөмтә һүрәтләү сараларын, мәсәлән, теләк, үтенес һәм ялбарыу төсмөрөн биргән *-сы-се*, *иркәләүҙе һәм кесерәйтеүҙе сағылдырған - кай-кәй (кай-ғәй), -кайым-ғайым (-кәйем-ғәйем), -ым-ем* һәм башка ялғауҙарҙы, *кына-кенә (кынайым-кенәйем), ғына-генә (ғынайым-генәйем)* киҫәксәләрен, берлек һандағы аффикстарҙы күплектә белдергән *-дар-дәр, -зар-ҙәр, -лар-ләр, -тар-тәр* ялғауҙары менән алмаштырып биреүҙе бик оҫта куллана (“Һин карарһың, йәнем, мин булмам”; “Йәмиләкәй бахыр һөйләп биргән”; “Санды үзәкәй *зарға* йүгереп төштөм”; “Был томанкай *зарға* ни булған?” һ. б.). Шулай уҡ ваҡытта сәсэн-шағир үз геройҙарын төрлө юсыҡтағы еңелсә һүҙ уйнатыуҙар, күңелле тон менән хушландырып, «күңелләндереп» ебәрмәй. Уларҙы һөҙөмтә күңелләнеүсәнлек, тәҫирләнеүсәнлек “буяуына мансыу” менән мауығып китмәйенсә, ул тәү сиратта кеше тойғоларының һөҙөмтәләренә үтөп инергә һәм әсәрҙәрендә уларҙы артыҡ буяуһыҙ, самаһыҙ сөһөрәләндергән һәм шаштырыуһыҙ яҡтыртырға ынтыла. Кешенең күңел кисерештәрен, кәйефен бирер өсөн ул йыш кына тәбиғәт күренештәренә мөрәжғәт итә. Пейзаж образдарының функциялары уның төрлө әсәрҙәрендә төрлөсә. Кайһы берҙә уларҙа пейзаж, «Бүзекәй кантон» йырындағыса, төп фекерҙе белдергән поэтик символ характерын ала. Әгәр ҙә бер тапҡыр за “күгеллем дә күлдә йөзмәгән” кыр өйрәге, был әсәрҙең конкрет сюжетына бәйләнешле булмастан кешенең ябайлығын һәм ихласлығын символлаштырһа, ә ак тирмә эсендә яткан “юха” (мифик йылан) иһә хәйләкәр, дан-шөһрәт, байлыҡ артынан кыуыуы, ғайза эзләүсә, яуыз хаким образын кәүҙәләндерә. Ә «Санды үзәк» йырында тәбиғәт символдан тыш, кәйеф-күңелдә сағылдырыуы сара булып та хеҙмәт итә, улай ғына ла түгел, бигерәк тә әсәрҙең психологик юсыҡтағы сюжет кульминацияһының үҙенсәлектә нигеҙе булып тора. Сөнки пейзаж образын йырына сәсэн йәнәшәлектән (параллелизмдың) традицион системаһы буйынса ғына индермәй (строфалағы тәүге ике юлда – тәбиғәт күренештәре вә деталдәре, сираттағы ике юлда – герой уй-кисерештәре сағылышы), бәлки уға әсәрҙең артабанғы бөтә ағышын буйһондора. Сәскәле болондары, “кызырып кай бешкән еләклек”лектәре, тезелеп киткән бесән күбәләре менән һөкләндүргән үзәк (туғай. – *Ғ. К.*) образы әсәрҙә геройҙың кәйефен биреүгә генә хеҙмәт итмәй. Асылда был образға йырҙың кеше менән тәбиғәттән бер бөтөн, тап безҙе уратып алған ысынбарлыҡтың кешенең матди

ғына түгел, рухи байлығы, илһамланыу сығанағы булыуы тураһындағы фекер-караштың бөйөклөгөн һәм кире каккыһызлығын иҫбатлап биреүсе зинһени-психологик сюжет кульминацияһы нигезләнгән:

Саңды үзәккәй, һинен йәмен булды, (11)

Малым менән күсеп мин килгәс... (9)

Саңды үзәктә бесән сапканымда, (11)

Сәңгел сыға минең тауышым... (9)

Бер бөртөгөн өзөп (еләкте. – Ғ. К.) мин ашаным, (10)

Ял булмаҫмы янған йөрәккә... (9)

Саңды үзәккәй, һиндә йыр йырланым, (11)

Дуҫ-ишемдең күңеле булһын туп (10) һ. б.

[Башкорт халык ижады, 1974: 157].

Өстәүенә, күреүебезсә, шактай төрлөсә шиғыр үлсәмендә тыузырылған әсәрҙә авторҙың иркәләү, назлау ялғауҙары менән бирелгән йә уларһыҙ бер үк һүҙҙәрҙе һәм һүзбәйләнештәрҙе кабатлау алымын киң куланыуы (“Саңды үзәккәй”, “Саңды үзәккәйҙәрҙә бесән саптым”, “кызарыпҡай бешкән еләккә”, “дәртле ирҙәр йырлар” һ. б.) был мөһим донъяуи фекер-карашты биреүҙең эмоциональ тәьҫирлеләген бермә-бер көсәйтә.

И. Мырзакаевтың бына шундай ярайһы уҡ ирекле, әммә камил художестволы, ритмик-музыкаль формала эшләнгән киң тематик диапазонлы, тәрән йөкмәткеһе лирик характерҙағы йырҙары, Б. Котосовтың ижад емештәре кеүекүк, халыҡ араһында киң популярлыҡ казана, телдән телгә, язмаһан язмаға күсеп, уның күңел түрендә урын ала һәм башкорт әҙәбиәтендә йыр поэзияһының формалашыуына һәм артабанғы үҫешенә зур этәргес биргән идея-эстетик сығанакка әүерелә.

Әҙәбиәт

1. Башкорт халыҡ ижады. Йырҙар. Беренсе ҡитап. – Өфө: Башкортостан ҡитап нәшриәте, 1974. – 296 бит.
2. Башкорт халыҡ ижады. Риүәйәттәр, легендалар. – Өфө: Башкортостан ҡитап нәшриәте, 1980. – 416 бит.
3. Башкорт халыҡ ижады. Т.5. Тарихи ҡобайырҙар, хикәйәттәр (иртәктәр). – Өфө: Ҡитап, 2000. – 392 бит.
2. Ғүмәр-Үтәбай Ә. Буранбай. Тарихи-фәлсәфәүи роман // Ағизел, 2025, № 1. – 27 – 122; №2. – 82 – 164-се биттәр,
3. Кунафин Г.С. И песней, и сатирой. – Уфа; Ҡитап, 1999. – 256 с.
4. Кунафин Г.С. Культура Башкортостана и башкирская литература XIX – начала XX века. – Уфа: Ҡитап, 2006. – 280 с.
5. Кунафин Г.С. Культура Башкортостана XIX – начала XX века. – Уфа: Гилем, Башк. Энцикл., 2020. – 304 с.
6. Кунафин Г.С. Әҙәбиәттә жанрийәһәтенән өйрәнеү мәсьәләләре. – Өфө: БДУ РНУ, 2022. – 192 бит.
7. Путилов Б.Н. Русский историко-песенный фольклор XI-II-XV веков. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 300 с.
8. Әсфәндиәров Ә. Олатайҙарҙың бар тарихы... – Өфө: Ҡитап, 2005. – 256 бит.
9. Ямалетдинов М. Ишмөхәмәт сәсэн. Роман-эссе. – Өфө: Ҡитап, 2022 – 382 бит.

© Кунафин Г.С., 2025

ЧАСТИЦЫ КАК МЕТАТЕКСТОВЫЕ СРЕДСТВА В ЧУВАШСКОЙ НАРОДНОЙ ЛИРИКЕ

Аннотация. В статье рассматриваются частицы как метатекстовые средства в чувашской необрядовой лирике. Автор в исследовании намеренно упускает обрядовую поэзию, так как первым в чувашской фольклористике обращается к этой теме, и поэтому не претендует на широкий охват проблематики. Кроме того, считает, что нужно начинать с малого, как сами частицы в диапазоне выполняемых ими функций и в палитре выражаемых ими значений. Однако «малое» здесь не значит неважное, незначительное. Эти служебные лексемы придают словам, целым предложениям, частям предложения в вербальных текстах смысловые, модальные и эмоционально-экспрессивные оттенки значений.

Abstract. The article examines particles as metatextual means in Chuvash non-ritual lyrics. The author deliberately omits ritual poetry in the study, since he is the first in Chuvash folklore studies to address this topic, and therefore does not claim to cover a wide range of issues. In addition, he believes that it is necessary to start with small things, like the particles themselves in the range of functions they perform and in the palette of meanings they express. However, “small” here does not mean unimportant, insignificant. These service lexemes give words, whole sentences, parts of a sentence in verbal texts semantic, modal and emotional-expressive shades of meaning.

Ключевые слова: чувашская народная лирика, частицы, метатекст, функции и значения.

Keywords: Chuvash folk lyrics, particles, metatext, functions and meanings.

Основное назначение народной лирики – выражать мысли, чувства, настроения, впечатления, мироощущение. Общее объединяющее начало всех жанров (видов, групп) – их структура и композиция. Главная структурная особенность чувашской необрядовой лирической песни, как и песенных образцов русских или других народов, состоит в единстве трех важных признаков: 1) малый объем; 2) лирическая форма; 3) лирическая песня – это стихотворный жанр [Цветкова].

Первый признак – малый объем; чувашская устная лирическая песня не имеет развернутого сюжета. Ее цель – достичь эмоционально впечатлительной передачи ситуаций, мыслей и переживаний. Поэтому изложение отличается краткостью и сжатостью. Второй признак структурной особенности – лирическая форма. Если в эпических жанрах чувашской народной поэзии главное место занимают отражаемые в образах явления и факты объективной действительности, то в лирике основное значение имеет выражение того или

иного отношения к этим фактам и явлениям, передача тех мыслей, чувств и настроений, которые они вызывают. Третий признак лирической песни – это стихотворный жанр. В ней существует внутренняя цельность слова и напева, которая выражается в соответствии эмоционального и интонационного характера, синтаксической конструкции предложений и совокупности музыкальных фраз, словесного и музыкального ритма. Триединство структуры народной песни – малый объем, лирика, стихотворный текст – составляет (или создает) основу для разнообразных композиционных форм (или модулей). Они, в свою очередь, – типические, повторяющиеся, узнаваемые фрагменты произведения.

В совокупности композиционных форм в вербальных текстах немаловажную роль играют частицы как метатексты (текстовые элементы второго порядка, выполняющие служебные функции по отношению к первичному тексту). В зависимости от того, какие добавочные значения они вносят в речь и какую лексико-грамматическую роль играют, чувашский языковед И.П. Павлов объединяет их в следующие разряды: 1) частицы, выражающие смысловые оттенки (указательные, уточнительные, ограничительные); 2) частицы, вносящие эмоционально-экспрессивные оттенки (усилительные, вежливости); 3) модальные частицы, выражающие отношение к достоверности явлений действительности (утвердительные, отрицательные, вопросительные) [Павлов, 2017: 391]. К первому разряду относятся: указательные частицы – *ак(ă)*, *вăт* «вот», *ав(ă)*, *вăн* «вон», *веш* «вон, вон там»; уточнительные (определительные) – *лăп*, *лап*, *шăп*, *шăп та шай*, *шăп та лăп* «точно, точь-в-точь, как раз, в самый раз» и др. служат для уточнения смысла последующего слова или выражения в предложении; ограничительные – *çеш* (*çех*), *кăна*, *анчах*, *тульккиш* (*тулĕк*) «только, лишь, совсем, вовсе». Вторая группа частиц: усилительные – *-ах* (*-ех*) как суффиксальный компонент в слове и *ах* как отдельное слово (выражает усиление, тождество, утверждение, выделение, ограничение, иногда выражает растерянность или отчаяние, *та* (*те*) «и, даже, даже и, уж, вот уж, все», *-иç* «ведь, совсем не», *-тĕр*, *-тăр* «должно быть, наверное, возможно, пожалуй», *ĕнтĕ* «теперь, уж, уже вот», *вĕт* «ведь», *чи* «самый, весьма», *мĕн* «что ли, ли, что за, какой, как, зачем, почему, по какой причине», *тата* «ли, что ли, еще, еще более, чего еще, же, ведь, ну еще, так и жди, как бы не так»; частицы вежливости – *-ха*, *-халь*, *-халĕ* «разве, неужели, может быть, возможно, вероятно, наверное, поди, еще, вот, вот именно, ну что», *-çке* «ведь, да...оказывается». В составе модальных частиц: утвердительные – *аха*, *ăхă* «ага», *ийя* «да, ага», *ара* «же, да», *çав* «вот, то-то, да, конечно, именно», *ăнт* «вот, так вот, вправду» и др.; отрицательные – *çук* «нет, не», *мар* «не, нет», *ан* «не», *ни* «ни»; вопросительные – *-и*, *-ши*, *-а* «ли», *-им*, *-шим*, *-ам* (*-ем*), *-мĕн*, *-и-мĕн* «бы, ли», *а*, *э*, *нивушлĕ* «неужели».

Все эти и другие частицы играют существенную роль в народной лирике, так как придают словам, словосочетаниям или предложениям дополнительные смысловые или эмоциональные оттенки. Без них вербальность потеряет выразительность. Безусловно, в рамках данной статьи невозможно в полной

степени раскрыть особенности *всех* частиц. Ограничимся рассмотрением лишь некоторых, наиболее распространенных из них. Главным образом будем анализировать функциональные особенности метатекстов *ай* и *ах*.

Языковеды непереводимые частицы *ай* называют побудительной; *ах* – ограничительной, которая первоначально, по-видимому, имела значение русского наречия *только*, теперь же ставится в следующих значениях: выражает усиление, тождество, утверждение, выделение, ограничение, иногда значит *как только*, иногда выражает растерянность или отчаяние [Ашмарин, 1929:181–184]. Это лишь некоторые смысловые оттенки частиц *ай* и *ах*.

На первый взгляд кажется, что указанные частицы встречаются в избытке во всех жанрах устной поэзии. Однако это не совсем так. В хороводном репертуаре их мало. При разборе песен использование статистических подсчетов кажется не совсем уместным и корректным, однако иногда подсчет как метод обработки и анализа данных приводит нас к интересным результатам. Рассмотренных нами в более чем 1100 текстах частица (не путать с подражанием) *ай* встречается лишь в 30³. Притом у частицы *ай* в хороводной лирике смысловая нагрузка почти всегда с оттенками оптимизма: жизнерадостности, веселости, бодрости, живости, задорности. Например: *Сатри сарӑ улмана, / Ай, кам татмӑ? / Сирӗн пек ырӑ сынна, / Ай, кам савмӑ?* «В саду желтое яблоко, / Ай, кто не сорвет? / Вам подобного почтенного человека, / Ай, кто не полюбит?» [НА ЧГИГН, I, 25:48]. Или же: *Ай, чунӑм ут синче, / Куӑм-пуӑм хӗр синче* «Ай, душа моя на лошади, / Глаза мои на девушке» [НА ЧГИГН, III, 148:90]. В некоторых случаях присутствует легкая грусть: *Чӑпар куккук сассисем / Питрав кунӑ чарӑнать. / Ай, вӑйӑӑм, вӑйӑӑм / Учук кунӑ чарӑнать* «Пестрой кукушки голоса / В Петров день замолкают. / Ай, вӑйӑ мое, вӑйӑ мое, / В день Учуга⁴ завершается» [НА ЧГИГН, I, 160:414]. Понятно, расставание с самым веселым праздником не повод для ликования, но и сильной печали не вызывает, так как всему, даже приятному во всех отношениях, свое время, пора подумать и о хлебе насущном, не забывая, однако, о молодежных игрищах: *Тип ӑырмана сӗлӗ акрӑм, / Пултӑр-халӗ, ырайӑр. / Ай, Арануӑ ачисем / Ысчӑр-халӗ, ыльӑйӑр* «В сухой овраг овес посеяла я, / Созреет пусть – жать будем, / Ай, арабусинские ребята / Подрастут пусть – позабавимся» [НА ЧГИГН, I, 209:565]. *Ай* иногда выражает легкую досаду: *Вӗлтрен ухмах, ай, ухмах, / Ӗатан ӑумне шӑтать-ӑке. / Ванюк ухмах, ай, ухмах, / ырайӑ хӗрне илет-ӑке* «Крапива дура, ай, дура, / Возле плетня всходит ведь. / Ванюк дурень, ай, дурень, / Русскую девушку [замуж] берет ведь» [НА ЧГИГН, I, 209:220]. В некоторых образцах частица *ай* вообще не несет смысловой нагрузки, являясь простой песенной вставкой: *Калӗ-малӗ, ай, каӑмине / Каӑкаласси, ай, хӗн иккен. / Каӑхи вӑйӑа, ай, тухмасан / Ӗӗр каӑасси, ай, хӗн иккен* «Взад-вперед, ай, по мосткам / Переправляться, ай, трудно, оказывается. / Ночное на вӑйӑ, ай, если не выходить, / Провести ночь,

³ Автор этих строк в настоящее время работает над составлением очередного выпуска многотомного свода чувашского фольклора под названием «Хороводные песни низовых чувашей».

⁴ Учук – общенародное полевое моление чувашей.

ай, трудно, оказывается» [НА ЧГИГН, I, 105:2]. *Ай* выражает и эмоциональное состояние, например, чувство смущения: *Ай, кёрес пуль, кёрес пуль, / Автан аватать. / Сар хёвел тухсанах / Пиртен йал кулатъ* «Ай, войти [в дом], наверное, войти, наверное, / Петух кукарекает. / Красное солнышко когда взойдет, / Над нами улыбнется» [НА ЧГИГН, III, 1730: 34]. *Ай* иногда выступает в роли обращения: *Ай, каччисем, маттур яшисем, / Мёнле хёре саватър-ии?* «Ай, парни, задорные парни, / Какую же девушку полюбите?» [НА ЧГИГН, III, 848:7]. В одной довольно объемной песне *ай* усиливает последние слова и словосочетания в каждой строке: *Сайра върман синче, ай, юр тәмастъ, / Сайра върман синче, ай, юр тәмастъ, / Илем тавать сапла, ай, юрласан* «На редколесье, ай, снег не лежит, / На редколесье, ай, снег не лежит, / Красиво так, ай, когда поешь» [НА ЧГИГН, IV, 675:31]. Редкий случай, когда *ай* и частица, и подражание: *Аслә урам икә айккипеле / Наталя сар чечек, ай, татать. / Наталяна атте-анне / Ай! тесе шыратъ* «Широкой улицы по обочинам / Наталья желтые цветы, ай, рвет. / Наталью родители: / Ай! восклицают и ищут» [НА ЧГИГН, III, 1202:19]. Задорность – еще одно из значений частицы *ай* в роли метатекста: *Ай, утар-и, чупар-и / Çапата кантри татличчен. / Ай, выляр-и, кулар-и / Самрәк ёмёр иртиччен* «Ай, походим ли, побегаем ли, / У лаптя оборы пока не оборвались. / Ай, поиграем ли, повеселимся ли, / Молодость пока не прошла» [НА ЧГИГН, III, 2043:21].

А теперь о частице *ах*. Это метатекстовое средств хороводных песнях во многих случаях имеет не минорный лад, а нейтральный, утвердительный: *Ах, аккаşам, аккаşам, Аксук акка, / Хиин килне тупмасәр / Мачча синче сәр каşнә* «Ах, тетушка моя, тетушка, тетушка Аксинья, / Свой дом не находя, / На чердаке ночь провела» [НА ЧГИГН, I, 25:48]. В большинстве случаев *-ах* выполняет функции усиления: *Каләр, тантәшисем, хытәрах, / Вәйә иртесси инсе мар* «Пойте, сверстники, громче, / Вәйә закончится скоро» [НА ЧГИГН, I, 7:297]. В некоторых текстах выражает удивление: *Йәрәм-йәрәм шур шәрса / Юхрә тухрә – мён тәвас? / Ах, аккаşам, ак савә / Тухрә карә – мён тәвас?* «Снизка белых бусинок / Рассыпалась – что делать? / Ах, сестрица моя, вот та / Украдкой замуж вышла – что делать?» [НА ЧГИГН, I, 147:265]. Зачастую – недоумение с элементами сожаления: *Анкарёнчи вырәс хуххи / Сумәр кётсе ватәлнә. / Ах, тетеşәм, ах, Мишиша, / Сар хёр кётсе ватәлнә* «На гумне свербига / Дождя в ожидании состарилась (пожухла). / Ах, братец мой, ах, Миша, / В ожидании красной девицы состарился» [НА ЧГИГН, I, 267:192]. Из этого же ряда: *Ах, Тур[ә], курәк кёске-ске, / Ах, Тур(ә), курәк кёске-ске, / Сулмаләх та суккә-ске* «Ах, Боже, трава низкая ведь, / Ах, Боже, трава низкая ведь, / Косить даже нет ведь» [НА ЧГИГН, III, 2945:21]. Здесь и утверждение, и изумление.

Частица *ах* имеет и функцию осуждения (порицания): *Ах, аппаşам Натали, / Хам та куртәм каşхине / Йёкёт хысşән чупнине* «Ах, сестрица моя Натали, / И сама я видела вечером, / Как [она] за парнем бегала» [НА ЧГИГН, III, 593:100].

Бывает *ах* умилительная: *Ах, мǎнтарǎн савнийё / Тǎванран та хаклǎ-ске* «Ах, ненаглядный миленок, / Родни да дороже ведь» [НА ЧГИГН, III, 2202(8480):4]. Или: *Ах, вǎйǎҫǎм, хёр вǎййи / Пурте тухсан илемлё* «Ах, вǎйǎ мое, девичьи хороводы / Все когда выходят, красивы» [Тукташ, 1949:62]. Иногда *ах* – синоним *ай*, так как в песнях, завершающих хороводы (а их немало), присутствуют обе частицы и выполняют одну и ту же метатекстовую функцию – грусть от расставания с праздником молодежи: *Ах, мǎнтарǎн ҫак вǎйǎ / Чǎн ҫимёк каҫ, ай, чарǎнать* «Ах, ненаглядное это вǎйǎ / В самую семиковую ночь, ай, завершается» [НА ЧГИГН, I, 24:542].

В *улах юрисем* «посиделочных песнях» частица *ай* встречается также мало, как и в хороводном репертуаре. И это вполне объяснимо: молодежные посиделки – календарные мероприятия осенне-зимнего периода – отличаются лишь тем, что проводились не на лужайках и улицах или на широком лугу, а в помещении. Многие хороводные песни и частушки одновременно являются и посиделочными, и трудно однозначно доказать, какие куда «перекочевали»; это как философский спор о первичности яйца или курицы. Собиратели (и исследователи) отличают их во многих случаях лишь по одному признаку: названию текстов, которые им подсказывали исполнители песен. Атмосфера на посиделках жизнерадостная, как и в хороводах, соответственно и песни имеют **мажорный лад** – чаще всего ассоциируется со счастьем, весельем, стабильностью и положительными эмоциями. Например: *Ҫинҫеех те пǎллё те, ай, сарǎ хёр / Савнǎ тус-ҫи тума та, ай, илемлё* «С тонкой да талией да, ай, красная девица (вариант: русая девушка) / Красива, чтобы подружиться да, ай, и влюбиться» [ЧХП, 2013:170]. Конечно же, не обходится и без мечтательной грусти: *Ай-хаях та миллуй, хамǎр савни / Аса килет пёччен те, ай, выртнǎ чух* «Ай-хаях да милый, свой возлюбленный / Вспоминается да, ай, когда одна лежишь» [ЧХП, 2013:170]. Однако на посиделках так же, как и в хороводе, не так много песен с частицей *ай*. Как и в хороводном репертуаре, и на посиделках встречаются задумчивые, печальные композиции. Но их можно назвать мажорными элегиями, где полноправным элементом выступает частица *ай*: *Хамǎртан та инҫе мар савнǎ тус пур, / Ҫав шуратать хёрлё те, ай, чёрене* «От нас недалеко да милый друг есть, / Он белеть заставляет алое да, ай, сердечко» [ЧХП, 2013:189].

В посиделочных песнях «аханья» почти нет, в рассмотренных нами более чем 1700 образцах частица *ах* употребляется для усиления эмоционального содержания высказывания лишь в нескольких, например: *Савнине курсан калǎр-ха: / Ман ёмёре ан ирттертёр* «Возлюбленного моего когда увидите, скажите же: / Мою жизнь не изводит пусть» [ЧХП, 2013:204].

Анализируя функциональные особенности частиц *ах* и *ай* в текстах народной лирики, приходим к однозначному выводу: их особенно много в текстах рекрутских и застольных (пирушечных) песен, в песнях переселенцев, сирот. Тому объяснение – специфика жанров: песни грустные, печальные,

Например, рекрута в солдатчине ожидает другой мир, совершенно отличный от привычного ему уклада жизни на малой родине. Здесь ему все

знакомо и близко, здесь его родимый дом, родня, друзья, возлюбленная, поля, где он пашет и сеет хлеб с родителями, реки и озера, леса, где он охотится, собирает ягоды, орехи, желуди, грибы, заготавливает дрова. Поэтому рекрут страдает, хотя еще и не уехал на чужбину, от безысходности он восклицает: *Ах, аттеçём, аннеçём, / Мён хурлăхшăн суратнă-ши?* «Ах, батюшка мой, матушка моя, / На какое же горе (меня) родили?» [НА ЧГИГН, I, 327:72]. Еще не уехал, а уже думает о возвращении: *Çеçен те пёр хирте, ай, пёр чие, / Хăçанах пулĕ-ши ул, ай, çёр чие? / Кунтан эфир пёрре, ай, кайсассăн / Хăçанах пулăпăр-ши, ай, пёр çёре?* «В степи да одной, ай, одна вишня, / Когда же будет от нее сто вишен? / Если отсюда мы раз, ай, уедем, / Когда же будем, ай, вместе?» [НА ЧГИГН, I, 807:26]. Рекрут покидает родные края и поет, обращаясь к своему коню и родне: *Чуп-чуп, утçăм, тетĕп, чуп-чуп, утçăм, / Пуснă уру йĕррисе, ай, ан сухат. / Ах, тетеçём, тетĕп, пёр инкеçём, / Ылтăн нек пуçăрсе, ай, ан сухат* «Беги, беги, конь мой, молвлю, беги, беги, конь мой, / Придавленные ногами следы, ай, не теряй. / Ах, брат мой, молвлю, единственная невестка моя, / Словно золотце головушки свои, ай, не теряйте» [НА ЧГИГН, I, 807:26].

В застольных песнях частица *ах* иногда присутствует как бы «не к месту», вот, например, гость даже при выражении радости использует эту частицу: *Ах, тăвансем, тăвансем, / Килтĕм, ах, та кĕтĕм эп çак киле, / Эсир мана паян чун пекех* «Ах, родня моя, родненькие мои, / Пришла да, ах, вошла я в этот дом, / Вы для меня сегодня душа словно» [НА ЧГИГН, I, 25:439]. Заходит гость в дом, а там: *...Икĕ старик, ай, юрласçĕ. / Вĕсем мĕншĕн, ай, юрласçĕ? / Ёмĕр ытла час иртнишĕн* «...Два старика, ай, поют. / Они почему, ай, поют? / Жизнь слишком быстро проходит» [НА ЧГИГН, I, 288:6]. При прощании с родственниками никак не обойтись без ахов-вздохов: *Ах, хунчкам, хункем, / Вăхăт ситрĕ каймашкăн* «Ах, шурин, свояченица, / Время подошло уезжать» [НА ЧГИГН, I, 38:409].

Вкратце о других частицах в чувашской устной лирике.

Все четыре строки каждой из пяти строф одной из тюремных песен заканчиваются частицей *-мён*: *Тĕрме çынни пуличчен* «Чем узником быть» / *Хĕрлĕ чечек пулас-мён* «Алым цветком быть бы», / *Кĕрхи силте тинес-мён* «Осенним ветром высохнуть бы», / *Çурхи шывна сĕрес-мён* «Весенней водой сгнить бы» и т. д. [НА ЧГИГН, III, 65:105]. Здесь частица *-мён* употребляется для выражения обобщения: в приведенном образце лирический герой весь наполнен безысходностью, для него «все тленно в мире сем», ему совершенно безразлично, во что превратится его бренное тело.

Семантика частицы *-и(м)* в текстах различна, во многих случаях – вопросительная. В широко распространенной песне в нескольких измененных вариациях (гостевая, рекрутская, свадебная, повседневная...) *Атте, мана сутрăн-и?* «Батюшка, ты меня продал ли?» указанная частица используется не только для выделения, подчеркивания того слова в предложении, к которому она относится, а из-за повторения после каждой строки гиперболизирует навязчивые мысли лирического героя о том, что он стал изгоем в роду. Видя, что разбогатеет после его «продажи» отец приобрел пару колокольчиков, а мать

– пару ласточек, сыну остается лишь горестно причитать, бесполезно задаваясь вопросом: трель колокольчиков да пение пары ласточек хороши ли или же хорош его голос?

Немало лирических песен с вопросительной частицей *-ши(м)*, также вносящей эмоциональный оттенок в текст. В песнях эта частица усиливает вопросительный характер предложения: *Ваййа тухман аппасен / Чунё епле чйтать-ши?* «У не выходящих на вайй сестер / Душа как же терпит?» (из хороводной песни) [НА ЧГИГН, I, 8:52] или подчеркивает то или иное слово: *Тавансем аса килсесён, / Ирёмё-ши чёрери су?* «Когда родные вспомнятся, / Не растопится ли сердечко?» (из гостевой песни) [НА ЧГИГН, III, 147:220], с некоторыми словами образует сочетания со значением сомнения, неуверенности, нерешительности: *Ял хушинче пуца чиксе кам сүрет? / Тәләх хёр мар-ши вәл?* «На улице кто ходит с поникшей головой? / Не девушка-сирота ли она?» (из песни сирот) [ЧХП, 2013:120].

Весьма важна в песнях роль частицы *-ха*. В трехстрочии *Мантан савни сивёнет, / Сивённишён хурланать. / Хурланма мар, макрё-ха* «Ко мне милый охладевает, / Оттого, что охладевает, печалится. / Не печалиться [ему], плакать будет вот» *-ха* выступает в качестве наглядности с элементами злорадства (из посиделочной песни) [ЧХП, 2013:293]. А в песне узника *Улюкка инке, тухса итле-ха, / Тухса итлесе пәх-ха! / Эй, Куляна Миття / Епле юрә юрлаçсё* «Тетушка Ольга, выйди, послушай-ка, / Выйди, послушай-ка! / Эй, Коля с Митей / Как песню поют» *-ха* служит как бы для мягкого приказания или просьбы [ЧХП, 2013:76]. Встречаются и парные частицы, например, *-ши-ха* «же»: *Хура вәрман çинче хура пәлёт, / Тата мён çавассисем пур-ши-ха?* «Над черным лесом черное облако, / Еще чему же предстоит литься?» (из гостевой песни) [НА ЧГИГН, I, 24:124].

Во многих текстах встречается частица *-(ё)ске* «ведь», которая подкрепляет утверждение: *Пирён арәмсем килте-ске, / Укса пухса лараç-ске* «Наши жены дома ведь, / Деньги копят, сидят ведь» (из бурлацкой песни) [ЧХП, 2013:57], выражает силу впечатления: *Шывра сәсар сикет-ске, / Шыв сулхәнне сисет-ске. / Пирнтен савни сивнет-ске, / Пирён чёре сикет-ске* «В реке куница прыгает ведь, / Воды прохладу чувствует ведь. / К нам возлюбленный охладет ведь, / Наше сердце [усиленно] бьется ведь» (из посиделочной песни) [ЧХП, 2013:245], выражает объяснение: *Сәвәрмәттәм вәл тулла, / Хусан купси ыйтатъ-ске* «Не веял бы эту пшеницу, / Казанский купец требует ведь» (из пирушечной песни) [НА ЧГИГН, I, 24:227], восторг: *Эх, лайах-ске уләхра / Вайй выляма!* «Эх, хорошо ведь на лугу / Хоровод водить» (из хороводной песни) [НА ЧГИГН, IV, 266:82], иногда выражает грусть-печаль: *Çак тавансем аса килсесён / Шәпәртатса анатъ-ске куçсулли* «Когда эти родные вспомнятся, / Льются ведь ручьем слезы» (из пирушечной песни) [НА ЧГИГН, I, 8:26].

В более развернутой статье можно было бы порассуждать о смысловом значении и других частиц в образцах необрядовой поэзии.

Таким образом, являясь метатекстовыми средствами, частицы в чувашской народной лирике выполняют весьма важные функции. Они выражают смысловые оттенки: указание, уточнение, ограничение и т.д.; вносят эмоционально-экспрессивную окраску: усиление, вежливость, восторг, радость, печаль, безысходности пр.; модальные частицы служат для выражения чувств и обозначения смысловых свойств, также наряду со своими омонимами – междометиями – вносят в стиль устной лирики дополнительные семантические значения.

Литература

1. Ашмарин. Н.И. Чăваш сăмахĕсен кĕнеки = Thesaurus linguae tschuvashorum = Словарь чувашского языка: в 17 вып. Вып. II. – Казань: Татполиграф, 1929. 230 с.
2. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 7.
3. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 8.
4. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 24.
5. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 25.
6. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 38.
7. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 105.
8. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 147.
9. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 160.
10. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 209.
11. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 267.
12. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 288.
13. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 327.
14. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 807.
15. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 65.
16. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 147.
17. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 148.
18. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 593.
19. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 848.
20. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 1202.
21. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 1730.
22. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 2043.
23. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 2202 (8480).
24. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 2945.
25. НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 675.
26. Павлов И.П. Современный чувашский язык: монография: в 2-х т. Т.2: Морфология / науч. ред., авт. примеч. и коммент. В.И. Сергеев. – Чебоксары: ЧГИГН, 2017. – 448 с.
27. Тукташ И.С. Чăваш фольклорĕ. – Шупашкар: Чăвашсен гос. изд-ви, 1949. – 327 с.
28. Цветкова А.Д. Народная лирическая песня // <https://textbook.tou.edu.kz/> (дата обращения: 24.03.2025)
29. Чăваш халăх пултарулăхĕ (ЧХП). Ёҫпе йăла юрисем. – Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2013. 541 с.

*Мотыйгуллина Ә.Р.,
Идел буе дәүләт физик тәрбия,
спорт һәм туризм университеты,
Казан ш.*

НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧЕНОГО ХАЛИФА РАХИМОВИЧА КУРБАТОВА

ГАЛИМ ХӘЛИФ РӘХИМ УЛЫ КУРБАТОВНЫҢ ГЫЙЛЬМИ ЭШЧӘНЛЕГЕ

Аннотация. В статье исследуется жизненный и научно-исследовательский путь лингвиста, тюрколога Халифа Рахимовича Курбатова. Путь к научной деятельности был тернист. Высшее образование получил в Пермском университете, аспирантуру в отделе языкознания ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ в Казани и всю жизнь работал там ведущим научным сотрудником. Опубликовал статьи по истории письменно-литературного языка, стилистике и поэтике татарского языка, изучал язык татарских народных песен, современных татарских поэтов и их поэтические особенности.

Ключевые слова: поэтика, стилистика, фонетика, поэтическая речь, тюркология.

Татар тел гыйлеменәң фәнни нигезләрен булдыруга зур өлеш галим Хәлиф Курбатов киң эрудицияле тел гыйлеме галиме, тюрколог, нечкә күңелле кеше була. Интернет мәгълүматларына караганда, Курбатов фамилиясе борынгы шәрыктан килә, төрки Курбат кушаматына барып тоташа. Соңыннан рус фамилиясе булып бергеп калса да, беренче версиясендә “Аллага якын кеше” мәгънәсендәге мөселман исеме булган, ә кушамат буларак кечкенә буйлы кешене атаганнар. Аның башлангычы XVI гасыр истәлекләрендә күренә. Хәлиф Курбатов та, күрәсәң, нәселе белән шул кечкенә буйлыларга барып тоташа булса кирәк [Интернет-сылтама: 8].

Ул 1927 нче елның 28 нче февралендә Татарстан Республикасы Актаныш районы Бугады авылында дөньяга килә дә, гаиләләре Уфа шәһәренә күченә. Аның балачагы, яшьлеге Уфа шәһәре белән бәйле. Белемне рус мәктәбендә ала. Кече яшьтән үк кызыксынучан малай була. Хәлиф Курбатов дәрес материалы белән генә чикләнеп калмый, мөстәкыйль рәвештә күп укый. Шулай итеп татар мәктәбе программасы материаллары белән дә танышып, үзләштереп бара. Ул мәктәптә укыган елларда язу (графика) алышына. Х.Курбатовка да латин графикасын үзләштерергә туры килә, шуның нәтижәсендә немец теленә алфавитын да тиз өта. Мәктәпне бик яхшы тәмамлаган малай матди хәле авыр булу сәбәпле, хәрби заводка эшкә керергә мәжбүр була. Шуңа күрә аңа белем алу теләген икенче планга күчереп торырга туры килә. Хәтта кайберәүләр аны

хәрби тәржемәче итеп тә күрә. Аннары белемен тирәнәйтү, татар теле һәм әдәбиятын, сәнгәтен үзләштерү максаты белән Казан университетына юнәлә. Әмма анда конкурстан үтә алмау сәбәпле, кире Уфага юнәлә. Юлда бер пристаньга туктаган жиреннән Пермьгә баручы пароходка күчеп утыра.

Пермь шәһәре инкыйбатан соңгы елларда гыйльми һәм мәдәни үзәккә әверелә. Андагы югары уку йортларында дөньякүләм танылган галимнәр эшли. Х.Курбатов та шулардан белем алуы белән горурлана. Галим турында очерк язган Х. Гарданов һәм Х. Бадыков аның Богословский һәм Преображенская кебек Сорбонна һәм Кембридж бетергән галимнәрдән белем алуы турында искәртеп узалар. [Гарданов, 1999: 77] Дөрестән дә, тарихи чыганаclarга караганда Октябрь инкыйлабыннан соңгы елларда Пермь университетына төрле танылган галимнәр чакырылып торган. Аларның кайберләре берәз эшли дә китә, ә кайберләре я яңадан әйләнеп кайта, я шунда төпләнә. Пермь университеты гыйльми үзәкне хәтерләтә. Анда танылган физик, химик, физиолог, тарихчы, математик, филологларның эшләве турында мәгълүматлар саклана. Югарыда исемә аталган галим Павел Степанович Богословский Пермь университетында бер эшләп киткәннән соң, 1946–1947 нче елларда кабат әйләнеп кайтып, рус әдәбияты кафедрасы белән житәкчелек итә башлый. Аның гыйльми нигездә ярты гасырга якин Уралны археолог, этнограф, сәнгатькяр һәм фольклорчы буларак өйрәнүе мәгълүм. Х.Курбатов университетта укыган елларында (1948–1950 нче елларда) тарих-филология факультетын декан буларак, рус теле һәм гомуми тел белеме кафедрасы мөдире буларак лингвист-галим Леонид Николаевич Воробьев житәкли. Аның тел гыйлеменә караган хезмәтләре арасында «Особенности фонетики в башкирском языке» (1912), «Пословицы и загадки в башкирском языке» (1913), «Морфологическая структура речи в татарском языке» (1913), «Народные песни татар» (1922), «Песни крымских татар» (1923), «Элементы сравнительной грамматики в тюркских языках» (1929), һ.б. [Интернет-сылтама: 6]. Күрәсең, алар шәкертләре булган Х.Курбатовның гыйльми эшчәнлегенә юнәлеш тә күрсәткәннәр. Шундый күренекле галимнәр эшләгән уку йортының тарих-филология факультетының рус теле һәм әдәбияты бүлегендә Х.Курбатов 1945-1950 нче елларда белем ала. Күрәсең шушы фәнни мохит Х.Курбатовка зур йогынты ясаган, аны татар фәнен үстерергә рухландырган.

Фәнни мәктәпне университетта узган Хәлиф Рәхим улы Пермь шәһәрендә сәнгатьнең дә алга китешененнән файдалана. Ул шәһәрне Мәскәү, Санкт-Петербуртан кала “өченче Мәскәү” дип атау кабул ителгән. Сугыш елларында шәһәргә Киров исемендәге Ленинград опера һәм балет театры (хәзерге Мариинск театре) эвакуациялängән була. Аның Пермьдәге театр сәнгәтен үстерүгә йогынтысы зур була. Ленинградлылар Пермь балеты тормышында яңа юнәлеш ачып жиберәләр, хореография училищесы оештырырга булышалар [Интернет-сылтама: 7]. Шул шартларда Х.Курбатов та мәдәни юнәлештә тәрбияләнә. Ул укыган төркем дә университетына бер була: 25 кешелек төрле телләргә яхшы белгән, филологик белем алырга сәләтле студентлар туплана.

Алар көндөз галимнәрдән фән нигезләрен үзләштерсәләр, кичен сәнгать дөнъясына чумалар.

Матди хәле авыр булу сәбәпле, Х. Курбатовка укуны эш белән бергә кушып алып барырга туры килә. Үзенә сөйләвенә караганда, сугыштан соңгы еллар булу сәбәпле, егетләргә филологик белем генә бирелми, аларга хәрби яктан да белем-күнекмә бирергә омтылалар. Х. Курбатовшул елларда фотография белән мавыга башлый, әйбәт фотоаппарат сатып ала. Һәр күргәнән фотосурәткә төшереп, үзенә киләчәген хәрби фотограф итеп тә күзаллый башлый. Бу мавыгуы галимнәң гомере буена сузыла. Аның фатирында саклана торган иң кадерле әйберләре фотоаппарат һәм аккардион була.

Пермьдә тел гыйлеме нигезләрен тирәнтен үзләштергән, чит телләр өйрәнгән, сәнгать белән мавыккан Х. Курбатов аспирантурага керү максаты белән тагын Казанга килә. Аның эрудициясен, тырышлыгын күреп, аспирантурага алалар. Ул фән эшенә уңышлы гына кереп китә: 1954 елның 2 июнендә “Туры, кыек, уртак сөйләм” темасына кандидатлык һәм 1969 елның 2 июнендә “Татар лингвистик стилистикасы һәм поэтикасы” темасына докторлык диссертациясе яклый.

Гыйлем дөнъясына килгәндә, аның гомер иткән фатиры да бер мәгарәне хәтерләтә. Аны китап киштәсе инглиз, француз, алман, рус, татар телендәге китаплар белән тулган була. Хәтта кайбер тыелган хезмәтләренәң фотосурәтен үзәндә булдыра галим. Аларны соңыннан төпли, даими файдаланып тора. Мәсәлән, Ю. Лотманның “Лекции по структуральной поэтике” (Тарту, 1964) хезмәтен ул тирәннән үзләштерә һәм үзәндә саклый.

Фән дөнъясына чумган галимнәң эшчәнлегә тел гыйлеменәң төрле өлкәләре була: орфография, синтаксис, стилистика, поэтика. Шунның нәтижәсе буларак “Татар теленәң синтаксис һәм стилистика мәсьәләләре” (1956), “Татар теленәң алфавит һәм орфография тарихы” (1958, 1998), “Хәзерге татар әдәби теленәң стилистик системасы” (1971), “Татар теленәң лингвистик стилистикасы һәм поэтикасы” (1978), “Иске татар поэзиясендә тел, стиль, метрика һәм строфика” (1984), “Сүз сәнгате: Татар теленәң лингвистик стилистикасы һәм поэтикасы” (2002), “Шигырь әнжеләре ничек барлыкка килә? (2002), “История татарского литературного языка (XIII – первая четверть XX в.)» (2003) хезмәтләре, күпсанла мәкаләләре дөнә күрә.

“Татар теленәң алфавит һәм орфография тарихы” (1958, 1960, 1998), татар теленәң фонетика тармагы үсешен өйрәнү өлкәсендәге житди хезмәт була. Әлегә хезмәтнең әһәмиятен Л.Жәләй аннотация өләшәндә билгеләп болай ди: “Бу хезмәттә автор борынгы чорлардан алып бүгенгә көнгә кадәр булган татар язуы тарихын тикшерә. Бу исә безнең культура тарихыбыз өчен бик әһәмиятле факт” [Курбатов, 1960: 3]. Аның дүрт бүлектә таркатылган мәгълүматы Идел буе гарәп язуына кадәргә булган алфавиттан башлап, рус язуы нигезендәге алфавит һәм орфографиягә кадәргә язу тарихын иңли. Галим язу барлыкка килүнең башлангычын тарихи нигезләрен ачыклай. Беренче язу барлыкка килүне “идеоматик язу барлыкка килүгә бәйләп карый. Андый язу Американың борынгы халыкларында – ацтекларда, майяларда булган” – дип белдерә

[Курбатов, 1960: 4]. Кытай язуының да шуңа нигезләнүен ассызыклай. Шунда ук Кытай телендәге иероглифлар куллануың япон, корей, манчжур телләрендә ижекне белдерүе дә ассызыклай үтә. Ә Азиянең кайбер урыннары чөй язуынан файдалана. Гарәп графикасына нигезләнгән графиканың житешсезлекләре, иске имля, имля төзәтү, яңа имля өлешләренә бүлү, мисаллар белән дәлиләнә, телне камилләштерү юнәлешендә барган фәнни бәхәсләрнең асылы күрсәтеп барыла. Шуңа рәвешле, латин графикасына, кириллицага күчү шартлары фәнни бәхәсләр нигезендә ассызыклана.

Галимнең эшчәнлегенә күпкырлы. Ул тел гыйлеменә төрле өлкәләрен генә өйрәнә калмый, әдәбиятның иң борыңгы төре булган шигърийәгә аеруча игътибарлы. Аның “Шигърь әнжеләре ничек барлыкка килә? (2002) хезмәте язма поэзия һәм халык ижатының поэтикасын өйрәнүгә багышлана. “Язма поэзия” бүлегендә иң матур шигърь үрнәкләрен сайлап, шигърь техникасын, ритмикасын, тел сурәтләнү чараларын өйрәнә бара. Әсәрләренә берсенә яки берничәсенә генә киңрәк тукталса да, шагыйрь табышларының барысын да бәйләп бара. “Лирик шигърь, җыр тексти, баллада, поэма – бу жанрларның һәркайсының ул остасы”, – дип яза ул Нури Арслановның шигъри осталыгы турында [Курбатов, 2002: 25]. Әлегә хезмәттә халык ижаты да фәнни - теоретик яктан өйрәнә чыгыла. “Эчтәлегә, тәсир көчә белән әйбәт җыр тексти бөтен бер роман яки драма әсәренә тиң”, – дип белдерә Х.Курбатов [Курбатов, 2002: 99]. Халык җырларының сәнгатьчә эшләнешен, көй үзгәрчәкләрен аңлауда чагыла. Башка тикшеренүчеләрдән аермалы буларак, галим җырның сүзләрен генә түгел, ә сүз һәм көй берлеген бәйләп бара. Танымал халык җыры “Төлҗамал”га бирелгән аңлатманы карыйк: “Ритмик яктан караганда, башта сизгелә аваз, аннары (такт сызыгынан соң) шуңа ук авазның мелизмнар белән бизәлешә һәм соңыннан озын аваз” [Курбатов, 2002: 103]. Хезмәттә автор әсәрләренә идея-эстетик кыйммәтен ачу юлында автологик, металогик алымнарны уңышлы файдалана. Шуңа ук вакытта җырларга бәй бергән, аларның сәнгатьчә сурәтләнү алымнарын өйрәнгән галимнәр белән полемикасы да бар: “Кабатлау алымының бу төрләрен Ф. Сафиуллина композицион ялгау дип атый. Әлбәттә, бу алым җөмлә белән җөмләнә үзгәрә яраклаштырып төзүгә – аларның композициясенә турыдан-туры бәйләнгән, шуңа күрә аны А. Квятковский да лексик-композицион алым (акромонаграмма) дип аңлата [Курбатов, 2002: 128]. Шуңа рәвешле, Х.Курбатов татар шигърь төзәлешен өйрәнүнең стилистик ягына туктала, сүз һәм көй берлеген аңларга өйрәтә.

Шулай итеп, Хәлиф Рәхим улы Курбатов катлаулы тормыш юлы узган галим. Аның татар тел гыйлеменә тарихы, фонетика, лексикология, синтаксис, стилистика бүлекләрен, татар шигърь системасын, язучы телен, әдипләренә тел-сурәтләнү алымнарын, поэтиканы өйрәнүгә багышланган күпсанлы хезмәтләре бар. Аның эшен бүгенгә көндә шәкертләргә дәвам итә.

Әдәбият

1. Гарданов Х, Бадиков Х. Мәшһүр түрколог. Очерк. // Мирас, 1999, №12. - Б.72-80.

2. Курбатов Х.Р. Татар теленең алфавит һәм орфография тарихы– Казан: Татар. кит. нәшр., 1960. – 131 б.
3. Курбатов Х.Р. Татар теленең лингвистик стилистикасы һәм поэтикасы – Казан: Мәгариф, 2002. – 199 б.
4. Курбатов Х.Р. Шигырь энжеләре ничек барлыкка килә? – Казан: “Фикер”, 2002. – 158 б.
5. Курбатов Х.Р. История татарского литературного языка (XIII – первая четверть XX в.) – Казан: Татар. кн. изд., 2003. – 171 с.
6. Интернет-сылтама: http://www.psu.ru/files/docs/science/books/mono/proff_-psu-2017-new.pdf
7. Интернет-сылтама: <http://www.belcanto.ru/perm.html>
8. Интернет-сылтама: <http://www.ufolog.ru/names/order/%D0>

© Мотыйгуллина Ә.Р., 2025

УДК 398

*Мөхәммәтжанова Л.Х.,
ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, г. Казань*

ТРАДИЦИЯ СКАЗИТЕЛЬСТВА У ТАТАР: ОСОБЕННОСТИ СОХРАНЕНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

ТАТАРЛАРДА ЧИЧӘНЛЕК ТРАДИЦИЯСЕ: САКЛАНЫШ ҮЗЕНЧӘЛЕГЕ, БҮГЕНГЕ ТОРЫШЫ

Аннотация. Изучение и обсуждение темы сказительства с разных аспектов на сегодняшнем этапе составляет одно из приоритетных направлений российской фольклористики. Исходя из этого, в настоящей статье поднимаются вопросы в области сказительского искусства татарского народа. Автор исследует проблему роли эпического наследия в современном мире; указывает на трансформацию, но отмечает живучесть культурных и эпических традиций в народном творчестве; свои наблюдения аргументирует примерами из экспедиционных материалов, найденных во время научных экспедиций, организованных ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ; анализируя современное состояние татарского сказительства, акцентирует актуальность и необходимость восстановления и развития не искоренившихся по сей день народных музыкально-исполнительских традиций певцов-чичянов.

Ключевые слова: сказительство, чичяны-сказители, устное исполнение, трансформация, экспедиционные материалы, речитатив, дастанная песня.

Хәзерге дөньяда тикшеренүчеләрнең теге яки бу халыкның милли традицияләрен өйрәнүгә һәм жыраулык, ягъни чичәнлек сәнгатен аның тарихи эволюциясендә аңлауга мөрәжәгать итүләре – рухи һәм матди мәдәниятне саклап калу гына түгел, ә бәлки традицияләрен генезисын өйрәнү, аларның алга таба үсеш мөмкинлекләрен ачыклау шартларының да берсе. Нәкъ менә

шуңа күрә жыраулык темасын төрле аспектларда өйрәнү һәм фикер алышу бүгенге этапта Россия фольклористикасының өстенлекле юнәлешләреннән берсе санала. Кагыйдә буларак, традицион «тере» эпоста акциональлек тә, вербальлек тә, эпиклык та катнаша, әлеге элементлар телдән әйтелә торган эпос жанрын бар итәләр. Чичән, сәсэн, жырау, акын, ашуг, бакшы, жомакшы, манасчы, олонхосут, кыйссахан, кайчы, хайджи – төрле халыкларда аларны төрлечә атыйлар – алар эпос башкаручылар гына түгел, ә чын ижатчылар.

Билгеле булганча, соңгы дистә еллар, хәтта йөз еллар эчендә барган күп кенә үзгәрешләр халыкларның традицион тормыш рәвешен тамырдан үзгәртеп корды. Милли мәдәният модернизацияләнү белән бәйлә бара торган социомәдәни процесслар нәтижәсендә билгеле бер халыкка хас эпик формалар югалуга яисә трансформацияләнүгә йөз тотты. Шул ук вакытта безнең гасырда кайбер халыкларда үзләренең бүгенге көнгә кадәр геннарында яшәп килә торган чичәнлек традицияләрен торгызу омтылышлары күзәтелә. Сүз, мәсәлән, саха-якут, тува, хакас, казакъ, кыргыз, нугай, башкорт [Султангареева, 2024: 147-168] һ.б. халыкларда чичәннәр мәктәпләре төзү һәм жырау-чичәннәрнең махсус ярышларын үткөрүне системага салу турында бара. Эпосны башкаруның иң архаик формаларының шактый тотрыклы саклануы, мөгаен, күчмә тормыш шартларында озак яшәү, игенчелеккә, шәһәр мәдәниятенә һәм язма әдәбиятка чагыштырмача соң килү, кайчакта мөселман мәдәнияте йогынтысында булган төп төрки дөньядан ерак яшәү нәтижәседер. Тормыш рәвеше һәм көнкүреш үзенчәлекләре үткәнгә китү белән эпосны тулысынча телдән-музыкаль башкару да китә бара. Шул ук вакытта халык эпик традицияләренең тамырлары шулкадәр нык, аларны бөтенләй юкка чыккан дип булмый, нәкъ менә шул феноменаль ныклык бүген чичән традицияләренең чагылышы турында сүз алып барырга мөмкинлек бирә дө.

Татарларда да чичәнлек, эпос-дастанны телдән башкару гадәте бөтенләй үк эзсез югалган дип әйтеп булмый. Оста телле кешене татарларда әле дә килеп чыгышы буенча бик борынгы сүз белән «чичән»дип атыйлар. Гомумтөрки «чичән» сүzeneң этимологиясе монгол теленә килеп бәйләнә. Монгол телендәге «чечэрхэ» сүзгә «матур сөйләргә тырышу», «Тырышып күп сөйләү» дигәнгә туры килә. [Татар теленең этимологик сүзлегә, 2015: 442]. Тикшеренүчеләр билгеләп үткәнчә, «чичән» сүзгә шулай ук сүз остасын гына түгел, ә жырчы-импровизатор, эпос яисә хушавазлар башкаручы, үз сүзен аудиториягә шигъри формада житкерүче дигәнне дә аңлаткан. Сүз аз гына фонетик үзенчәлекләр белән кыргыз, үзбәк, алтай, чагатай, уйгыр, кырымтатар, казах, башкорт, нугай, каракалпак, якут, чуваш, тува телләрендә (алтай: чечэркэ, киргиз: чечерке, якут: сәсэр һ.б.) очрый. «Чичән» сүzeneң Кытайдан башлап Идел буена кадәр Евразия далаларында таралуы чичән ижатының бу халыкларның барысына да таныш булуын күрсәтә.

Лексик берәмлек бар, ләкин чичәннәр хакында мәгълүмат әллә ни күп түгел. Татар чичәннәре һәм чичәнлек мәсьәләләре татар фольклорчылары тарафыннан ныклап тикшерелми кала килә торган өлкә, дисәк тә, хак булыр. Чыннан да, татар чичәннәре турында хәбәрләрне сирәк чыганаклардан табарга

була. Теманың махсус фәнни өйрәнелми һәм яктыртылмый килүе тарихи, сәяси һ.б. сәбәпләргә бәйле [Мухаметзянова, 2024: 750]. Шулай ук монда тагын бер житди сәбәпне атамый мөмкин түгел: сүз осталары – чичәннәрнең эпосның тулы күләмле текстын озын-озакка сузып телдән әйтү традициясе төрле сәбәпләр аркасында татарларда башка халыкларга караганда иртәрәк сүрелгән. Татар чичәннәрнең ижаты күбрәк китаби-язма формада үсеп, эпосның үзенчәлекле төре – китаби дастаннар формалашкан һәм таралган. Шул һ.б. алшартлар татарларда чичәнлек традицияләренең һәм аларны өйрәнүнең икенче планда кала килүенә китергән.

Татарларның импровизаторлык ижаты – хронологик яктан тирән тамырларга барып тоташа торган, географик яктан татарлар белән бәйле күп халыкларның бетмәс-төкәнмәс эпик мирасын колачлаган гажәеп локаль катлам. Бүген татар эпосы турында сөйләгәндә без күбрәк үз вакытында халыкның укымышлы катламы тарафыннан күчереп язылган төрле кулъязма һәм басма китаплар рәвешендәге китаби дастаннарны күздә тотсак та, татар язма-китаби дастаннарының бары тик тере эпик традицияләр кысаларында гына барлыкка килүен һәм формалашуын һәрвакыт истә тотарбыз. Аңлашыла ки: үткән заманда татарларның чичәнлек традицияләре булмаган булса, бүген «Кузы Көрпәч белән Баян сылу», «Алпамыш», «Түләк», «Идегәй», «Чура батыр», «Бүрихан», «Таһир-Зөһрә», Ләйлә белән Мәжнүн», «Каһарман Катил» кебек гүзәл эпослары да булмас иде. Бүгенге татар халык дастанының тамыры нәкъ менә авыз ижатында, чичәннәр телдән башкарган ижатта. Китаби эпос-дастаннарда сакланган кодлар буенча, «тере» башкарудагы кебек үк, элгәрләргә хас булган архаик-мифологик аң эволюциясен билгеләргә мөмкин.

Кызганычка, тарихтагы объектив сәбәпләр аркасында татар чичәннәре ижатына үз вакытында әллә ни игътибар бирелмәгән, аларның исемнәре ачыкланмаган, махсус өйрәнелмәгән, дисәк тә, узган гасырның кайбер фикер ияләре үз вакытында татар чичәннең кем икәннен тасвирлап, аларның функцияләрен һәм татар чичәнлек сәнгатеңең башка үзенчәлекләрен аңлатып биргән хезмәтләр, сирәк булса да, бар. Без Жирән чичән, Субра жырау, Жамукай чичән һ.б. гомумтөрки чичән образлары белән таныш. Идел-Урал төбәгенең шагыйрь-экиятчеләре исәбенә шулай ук Хәсән Кайгы (XV гасыр), Казтуган жырау (XV гасыр), Дусамбәт жырау (XV гасыр ахыры – XVI гасыр башы), Чалгиз жырауны (XV гасыр ахыры – 1560 еллар) һ. б. шәхесләренә дә кертергә мөмкин [Шәрипов, 2001: 259].

Соңгырак чорның танылган чичәннәре дип Галибәк Шараповны (поляк шагыйре, көнчыгышны өйрәнүче, телләр белгече Александр Ходзько 1830 нчы елда Әстерханда аннан эпик фольклор эсәрләре язып ала һәм аларны бастырып чыгара [Мухаметзянова 2024: 740-757; Мөхәммәтҗанова 2023: 166-172]), Ситдыйк-картны (Ситдыйк Мәһдиевич Зайнетдинов (1854 – 1927) тумышы белән элеккеге Тобол губернасы Тар өязе Еланлы авылыннан, улы Әжем сүзләренә караганда [Вәлиев, 1972: 212-213], XIX йөзнең 90 нчы елларында «Идегәй» һ. б. дастаннарны җирле халыкка татар телендә сөйләгән); Сабирҗан акынны (Татарстанның Мәңгәр авылыннан), Байчыгави (Татарстанның Лаеш

авылыннан), Кәшшәфетдин Шаһимәрдән (элекке Минзәлә өязе Сөлек авылыннан) һәм тагын берничә шәхесне атарга мөмкин [Татар халык мәкальләре, 1959: 70]. Шулай ук XX гасырның 20 нче еллары башында татар язучысы һәм фольклорчысы Н. Исәнбәт Башкортстанның Сәет авылында Фәйзулла исемле чичәннән борынгы жырлар яздырып алган, Башкортстанның элеккеге Бөрө өязеннән Сукыр Фәррах (Фәррах Дәүләтшин) белән якыннан аралашкан, аның турында «Сүз табучы Фәррах» дип язып та чыккан. [Исәнбәт, 2021: 487-489].

Бүген Россия фольклористикасында һәм эпос белемдә халыкның кыйммәтле рухи мирасы буларак эпик традицияләргә саклау буенча зур эш алып барыла, халыкара конференцияләр үткәрелә, төрле форматларда чичәнлек, халык ижатын телдән башкару мәсьәләләргә тикшерелә, эпик текстлар башка телләргә тәржемә ителә, эпос номинациясе ЮНЕСКОның матди булмаган мәдәни мирасы исемлегенә кертү өчен халыкара экспертлар тарафыннан тикшерелә, кайбер субъектлар эпосларын ЮНЕСКО исемлегенә кертүгә дә иреште һ. б.

ТР Фәннәр академиясе Г.Ибраһимов исемендәге ТӘҺСИ эшчәнлегенә хәзерге этабында татарлар тупланып яши торган төбәкләргә экспедицияләр оештырып, эпик фондны яңа материаллар белән тулыландыру фонында эпик традицияләргә ачыклау белән бәйлә һәм элек алынган нәтижеләргә раслау, яңарту, үстерү проблемалары көннән-көн актуальләшә бара. Чичәннәр авызыннан яңгыраган кайбер әсәрләрнең үз вакытында теркәлеп калган булуы бүген татарларда чичәнлек традицияләргә турында сүз алып барып өчен жирлек тудыра. Безнең көннәрдә татарлар тупланып яшәгән төбәкләргә экспедицияләр вакытында эпик әсәрләр – геройның эпик жыры (дастан жыры), сарын, тулгау, назымны телдән декламацияләүгә юлыгырга мөмкин. Бу исә бүгенге көндә дә халык арасында чичәнлек традицияләргә исәнлеген күрсәтә. Эпостан жыр көйләгәннең соңында, күпчелек очракта информантлар эпос-дастанның фабулаларын да сөйләләр. Кайвакыт күчмә төркиләр эпосына хас речитатив үзенә элеккеге функцияләргә үти: эпик текстның шигырь өлеше көйләп әйтелә, ә проза өлеше я китаптан кычкырып укыла, я дастанның ни хакында булуы искә алына.

Соңгы елларда ТР Фәннәр академиясе Г. Ибраһимов исемендәге ТӘҺСИ оештырган фольклор экспедициясе вакытында татарлар яшәгән авылларда без Алпамыш, Түләк турында төрле вариантларда кечкенә сюжетлы кыска хикәяләр, «Таһир белән Зөһрә», «Йосыф кыйссасы» вариантларын, башка билгеле һәм аз билгеле сюжетларга эпик хикәяләр язып алдык. Материаллар ТӘҺСИ архивында һәм Л.Мөхәммәтжанованың шәхси архивында саклана. Экспедицияләрнең кайбер нәтижеләргә Татарстан Республикасының вакытлы матбугат битләрендә һәм РФнең рецензияләнгән торган фәнни журналларында басылып та чыкты. Информантлар Алпамыш исемле геройның мажаралары турында сөйләләр, Түләк белән Сусылу тарихын искә төшерәләр, «Таһир белән Зөһрә» дастаныннан кайбер эпизодларны, Йосыф белән Зөләйха тарихын хәтерләрендә яңарталар. Халык арасында шулай ук дастан жыры жанры да

актив яши, мондый төр ижат бүген гомумән мөстәкыйльлеккә омтыла дип әйтергә була. Информант дастаннан эпик жыр башкара [Алыпмамшан, 2002]. Аннары ул фабулалы рәвештә әлегә жырның чыганагы булган эпосның үзе турында сөйләп ала, фабуласын төзи. Шунысы куанычлы: халык вәкилләренән сирәк очракта гына булса да борынгы музыкаль-сүз ижатына мөстәкыйль мөрәжәгать итүләре бүгенгә көндә эпос-дастаннар кайтавазы буларак кадерле.

Эпосның бүгенгә көндә чичәннәр ижатында сакланышына бер мисал китереп үтик. ТР ФАнең Г. Ибраһимов исемендәге ТӘһСИ тарафыннан татарлар тупланып яшәгән төрле төбәкләргә оештырылган фәнни экспедицияләр вакытындасораштырулардан күренгәнчә, мәсәлән, «Түләк китабы» исемле әсәр бүген тулысынча башкарылмый, әмма ул халыкның тарихи хәтерендә саклана. Тарихи хәтер, милли эпик код бу очракта информантның «Әйе, «Түләк» дип ишеткән бар. Су төбәндә яшәгән бит ул Түләк. Сусылуның чәченә уралып төшкән су төбәнә. Аны элек китаптан укыганнар, иске китаптан» (информант – Татарстанның Азнакай районы Жңңү авылында Гәрәева Сәгадәт Бари кызы (1927 елгы)) дигән кыска гына мәгълүматына яшеренгән. Бүгенгә көндә «Түләк» дастанын чичәннәр ижатында табарга омтылыш – булмастай гамәл, чынга ашмас хыялдыр, бәлки. Дастанның яңа кулъязмасына юлыгу да бик сирәк күренеш, әмма дастан кайтавазы буларак фабула характерындагы сөйләкләр, яисә дастан жыры дигән жанр атамасы белән мөстәкыйльләшеп бара торган шигъри юлларга әле бүгенгә фәнни экспедицияләр вакытында юлыгырга мөмкин. Бүгенгә чор өчен мондый ядкярләр – зур табыш. Мәсәлән, «Түләк» дастаны турында азмы-күпме мәгълүматлы информант Гәрәева Сәгадәт Бари кызы (Татарстанның Азнакай районы Жңңү авылы) 2019 елда дастаннан түбәндәгә дүрт юл тезмәне әйтеп бирде:

Балкан тавы монда юк,

Ак киегем монда юк.

Утырып уйлар уйларга

Алтын тәхетем монда юк [Түләк. Дастан жыры., 2019].

«Түләк» дастаныннан эпик жыр буларак мәгълүм бу юллар дастанның тулы вариантларындагы Түләк жыры белән сүзгә сүз диярлек аваздаш:

Балкан тавы монда юк,

Ак киекем монда юк.

Ултырып уен уйнарга

Алтын тәхетем монда юк!

Жөмлә буюм жофары,

Зифа ярым монда юк [Татар халык ижаты. Дастаннар, 1984: 134].

«Түләк» дастанының ХХІ кайтавазы дип бәйләнә торган әлегә дүртьюллык тезмә – фольклорда кире бәйләнешнең ныклыгын исбатлый торган сирәк үрнәк. Ягъни билгеле бер чорда татар китаби эпосына әверелгән дастан, трансформацияләнеп, бүгенгә чорда яңадан телдән сөйләмдә чагылыш таба. Мондый күренешләр масса төсен алган дип әйтә алмасак та, борынгы «Түләк» дастаны халкыбызда әссез юкка чыкмаган, димәк, тарихи хәтер дә исән.

Дастаннар һәм дастан традицияләре – буыннан-буынга тапшырылып килә торган олы мирас, бу байлыкны файдалану, дастаннар сюжетында, стилиндә, башкарылу үзенчәлекләрендә булган нечкәлекләргә килер буыннарда житкерү милли үзгәрүгә үстерү, асылыбызны саклауны нәтижеләргә итә.

Безнең көннәрдә чичәнлекне, эпос жырын башкаруны профессиональ дәрәжәгә күтәрү омтылышлары да күзәтелә. Мәсәлән, фольклорчы, музыка белгече, Төмән шәһәрнен филология фәннәре кандидаты Луиза Сурметова, сәнгать белеме кандидаты, этномузыколог Эльмира Галимова, фәннәр кандидаты, фольклорчы Геннадий Макаров һ.б., кайбер эстрада төркемнәре элгә төр иҗатка игътибар итә башладылар. Алар кайбер дастан речитацияләргә яисә эпик җырларны профессиональ эшкәртеп, кабатларга омтылалар.

Татар эпосын һәм чичәнлек осталыгын өйрәнгәндә һәм яңартканда һәр дастан тексты, теге яки бу эпик сюжетның информант авызыннан язып алынган яки халык вәкилләргә тарафыннан күчәреп язылган һәр варианты тикшерүгә җәлеп ителәргә тиеш; профессионаллар тарафыннан кабат торгызылып башкарылган очракта халык мәдәнияте тарихы, этнографиягә җентеклә исәпкә алынырга тиеш. Чичәнлек сәнгәтенә үзенчәлекләргә дәрәҗә аңлау өчен иң мөһиме – чичән иҗатының идея-сәнгәти эчтәлеген нигезлә интерпретацияләү, шулай ук ул кулланган методларны аңлау-аңлату, чөнки сүз киң даирәгә генә түгел, тар даирә белгечләргә дә аз билгеле булган материаллар, халкыбыз мирасы, элгәләргә өчен үтә таныш булып, соңгы чорда шактый онытылган традицияләргә турында бара.

Шулай итеп, татар чичәннәргә иҗаты юкка чыкмаган, тикшеренүчеләр тәҗрибәсен, шулай ук башкорт, саха-якут, казакъ һ.б. коллегаларыбыз тәҗрибәсен кулланып, халкыбызның чичәнлек традицияләргә хәзәрә җәмгыятьтә торгызу һәм үстерү буенча чаралар күргә кирәк. Мәсәлә үтә масштаблы, күнүзәк һәм традицион рәвештә текстның сүз ягына күбрәк игътибар бирүгә эпос белгечләргә тыш музыка белгечләргә, режиссерлар, сценаристлар, профессиональ башкаручылар, тарихчылар, сәнгать белгечләргә, тел белгечләргә һ.б.-ның турыдан-туры катнашуын, бергә эшләргә таләп итә. Бүгәгә көндә татар чичәнлек сәнгәтенә, аның фольклорда яшәргә игътибарның артуы лязем. Татарлар тупланып яшәгән төрлә төбәкләргә үткәргән экспедицияләргә элгә эпосның тере яңгырашы исән булуны раслай. Чичәннәргә иҗатын, эпос-дастанны яки аларны халыкка житкерүгә башкаручы-информантларны өйрәнү, күтәрү һәм популярлаштыру хәзәрә дөньяда үзенчәлеклә мәдәни күренешләргә саклау буларак үтә әһәмиятле.

Әдәбият

1. Алыпмамшан (дастан жыры). Информант – Сәгыйдуллин Хәлим Харис улы (1949 елгы). 2002 елда Төмән өлкәсә Вагай районы Казанлы авылында язып алынды // Экспедиция материаллары. Л.Х. Мөхәммәтжанованың шәхси архивы. 2002.
2. Валеев Ф.Т. С.М. Зайнитдинов. Приложение к статье А.Н. Самойловича //Тюркологический сборник. 1972. М: Наука. Гл. редакция восточной лит – ры, 1973. С. 212 – 213.

3. Исәнбәт Н. Фәррах җырлары турында // Нәкый Исәнбәт: фәнни-популяр җыентык / Төз. М.М. Хәбетдинова. Казан: Жыен, 2021. Б. 487 – 489.
4. Мухаметзянова Л.Х. Татарская историография «Идегея» // Золотоордынское обозрение. 2024. Т.8. № 4. С. 740 – 757.
5. Мөхәммәтҗанова Л.Х. Янә «Идегәй» хакында. «Идегәй» дастанының Г. Шарапавтан Александр Ходзько тарафыннан язып алынган варианты // Казан утлары. 2023. № 9 (1211). Б. 166 – 172.
6. Султангареева Р.А. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: основы национальной идеологии, духовно-нравственного кодекса общества // Turkic Studies Journal. 2024. Т. 6. № 1. С. 147-168. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2024-1-147-168>.
7. Татар теленең этимологик сүзлеге. 2 томда. Т. 2. (М-Я). Казан: Мәгариф-Вакыт. 2015. 567 с.
8. Татар халык ижаты. Дастаннар. Томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәртмәләрне язучы – Әхмәтова Ф. В. Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. 384 с.
9. Татар халык мәкальләре. Җыючысы һәм төзүчесе Н.Исәнбәт. 3 томда. Т.1. Казан: Татар. китап нәшр., 1959. 915 б.
10. Түләк (дастан җыры). Информант - Гәрәева Сәгадәт Бари кызы (1927 елгы). 2019 елда Татарстанның Азнакай районы Җиңү авылында язып алынды // Экспедиция материаллары. Л.Х. Мөхәммәтҗанованың шәхси архивы. 2019.
11. Шарипов А.М. Зарождение системы стихотворных жанров. Казань: Изд – во Казан. ун- та, 2001. 364 с.

© Мухаметзянова Л.Х., 2025

УДК 821.512.141

*Нәбиуллина Г.М.,
РФА ӨФТУ ТТЭИ, Өфө к.*

ОТРАЖЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (НА ПРИМЕРЕ ПОВЕСТИ «СВЯТОЙ ИЗ РОДА ТАБЫН» Л.А.-ЯКШИБАЕВОЙ)»

ФОЛЬКЛОРЗЫҢ ХӘЗЕРГЕ ӘЗӘБИӘТТӘ САҒЫЛЫШЫ (Л. Ә.-Якшыбаеваның «Табын әүлиәһе» повесы миҗалында)

Аннотация. Статъя посвйцана анализу повести «Святой из рода Табын» Л.А.-Якшыбаевой. В основу повести писателя легли легенды и предания, народные поверья. Образцы фольклора служат мотивами, раскрывающими внутреннее напряжение и переживания героев, их душевное состояние. Особое место в творчестве и жизни писателя занимают судьбы мусульманских святых и народное творчество. Синтез мифологических и религиозных верований башкир составляет основу повести писателя, которая, опираясь на сохранившуюся народную память, сумела создать художественные образы известных исторических личностей. В связи с большим акцентом автора на жанры народного творчества, было бы нецелесообразно помещать её произведения в один разряд с пособиями по изучению теологии. Именно на

этом фоне в последнее время возникли разногласия между автором и некоторыми богословами.

Ключевые слова: мифологические верования, фольклор, образ мусульманских святых, народная память, башкирская проза.

Әзәбиәт һәм фольклор бәйләнешенә килгәндә, был мәсьәлә башкорт әзәбиәте ғилемдә «К. Мәргән, Ә.И. Харисов, К.Ә. Әхмәтйәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, Ә.М. Сөләймәнов, С.Ә. Галин, Ғ.С. Кунафин, И.Ғ. Колһариналар» [Хөббитдинова, 2020: 5] тарафынан өйрәнелеләүен Н.Ә. Хөббитдинова үзенә «Әзәбиәттә фольклор интертексты» (башкорт һүз сәнғәте миҫалында) исемле хезмәтендә билдәләп үтте. Шулар ук вакытта ғалимә филология фәнәндә «был өлкәлә бигерәк тә А.Н. Веселовский, В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский, В.М. Жирмунский, М.К. Азадовский, У.Б. Далгат, М. Ауэзов, К.Ш. Нурланова, Б.Н. Путилов, Д.Н. Медриш кеүек рус һәм башка милләт ғалимдарының» [Хөббитдинова, 2020: 5] хезмәттәренә әһәмиәтән һызык өстөнә алды.

Бөгөнгө әзәбиәт ғилемдә был бәйләнеште интертекстуаль тигән термин менән билдәләнеп, күп һанлы тикшеренеүселәр ошо өлкәлә байтак фекерзәр әйттеләр. Н.Ә. Хөббитдинова ла үрзә әйтәлгән хезмәтән башкорт һүз сәнғәте миҫалында интертекстуаль бәйләнештәрзә өйрәнеләүгә бағышланы. З.Я. Шәрипова: «Милли әзәбиәттә йә булмаһа бүтән әзәбиәттәрзәң теге йәки был фактына күпмелер дәрәжәлә мәрәжәғәт ителәүгә фәндә реминисценция тигән төшөнсә менән атайзар», «без әзәби реминисценцияны башкортсалап “әзәби алынма” тип тә атау яғында» [Шәрипова, 2008: 140], – тип был проблемаға асыҡлыҡ индерзә. Ғалимә реминисценцияларзың асыҡ һәм йәшерен төрзәргә бүленеләүен, «әзәби алынмаларзың әсәрзәгә функцияларын айырып кына билдәләү – шактай кыйын эш» [Шәрипова, 2008: 152] икәнлегән асықлап китә. Н.Ә. Хөббитдинова ла З.Я. Шәрипованың әйткәндәренә таянып, “Интертекст – текст-ара бәйләнеште булдырыуға реминисценция ла мөһим роль үтәп килә” [Хөббитдинова, 2013: 71], – тигән фекерән әйтте.

Фольклорзың мифологик ерлектән үсеш алыуы, әзәбиәттәң халыҡ ижадынан һутланыуы һәм былларзың барыһы ла әзиптәргә дәйәм кешелекте борсоған, донъяуи әсәрзәр тыузырырға, уны укыуыһының күңел түренә алып барып еткерергә мөмкинлектәр биреләүгә һақындағы ғалимдарзың фекере бөгөнгө филология фәнәндә аксиома буларак қабул ителә. Билдәлә булыуынса, эпостарзә, кобайырзарзә, йырзарзә, әкиәттәрзә, бәйеттәрзә, мөнәжәттәрзә, легенда һәм риүәйәттәрзә, әйтем һәм мәкәлдәрзә, хатта ки көләмәстәрзә халықтың тормош айышы, йәшәү мәғәнәһе үлем һәм үлемһезлек, асыл һәм хыял, изгелек һәм яуызлыҡ һақындағы уйланыулары, тәрән ақылы, фәлсәфәһе сағылыш тапқан.

«Халықтың меңәр йыллыҡ ғәмәли, рухи тәҗрибәһенә, мәкәл һүззәренә қолаҡ һалғанда ғына, әзәмдәң әзәп-әхлаҡ, холок-кылыҡ сифаттарына карап, уны теләл һәм дәрәс итеп баһалай алырбыз» [Хөсәйенов, 2000: 300], тип яззы

академик Ғ.Б. Хөсәйенов. Бының үз сиратында әзәбиәткә лә кағылыуы аңлашыла.

Хәзерге башкорт прозаһы үсешенә лә халык ижадының зур йоғонто яһауын билдәләп үтеү зарур. XX быуаттың һикһәненсә йылдарының икенсә яртыһында йәмғиәт формациялары яңырыуы совет осоронда инкар ителгән, «халыктарзың ғүмер бакый аңына һеңгән, күңелен биләгән иманын» [Хөсәйенов, 2000: 386], дини киммәттәрзе дөрөс күзлектән баһаларға языусыларға мөмкинлек булдырзы. Әзиптәрзең, үз сиратында, әзәбиәттең һәр төрө, һәр конкрет жанры эсендә ислам тәғлимәттәре менән бәйлә канундар һәм илаһи кағизәләр аша укыусыға тәҗсир итерзәй, уның рухи донъяһын байытырзай образ тыузырырға ынтылышы көслө булды. Был йәһәттән ижады танылыу тапкан әзиптәр менән бер рәттән башлап языусылар за әүземлек күрһәттеләр.

«Тәңрегә табыныу осоронан байтак һыузар акһа ла, халык, ислам динен кабул итеп, яңы ынаныузар аша донъяға бакһа ла, касандыр ырыуаштары генында һакланған информацияның быуаттар аша кайтанан тереләүе – кешелек аңының, ғәйәт зур көскә эйә булыуы хақында һөйләй» [Нәбиуллина, 2009: 115]. Башкорттар ислам динен кабул иткәс, халыктың зыялыларының фекерләүе дини рухта бара. Зәйнулла Рәсүлев, Ризаитдин Фәхретдин, Зыя Камализар язмышы быға асыҡ миҫал. Уларзы Ғ.Хөсәйенов «атаклы дини-теологик философтар», тип билдәләй. «Мөхәммәтсәлим Өмөтбаев, Мифтахетдин Акмулла, Мәжит Ғафури кеүек әзиптәр уны ергә төшөрөп, кешеләрзең көндәлек тормоштарына бәйләп ебәргәндәр» [Хөсәйенов, 2000: 369].

Әсәрзәрендә юғары әхлаки идеалдарға тоғролок һаклаузы максат итеп куйған күпселек языусыларзың ижады фольклорға нигезләнә. Халык хәтерендә билдәлә шәхестәр һәм уларзың тормошо тураһында легенда һәм риуәйәттәр быуаттар буйына һакланып, телдән телгә тапшырылып, һәр һөйләүсә тарафынан тулыландырыла барған, шунлыктан вақыт үтеү менән кайза хәкикәт, кайза ялған икәнлеген билдәләү зә ауырлаша төшә.

Миҫал итеп 2017 йылда һамар өлкәһендә экспедицияла йөрөгәндә Большечернигов районы Бөрйән ауылынан язып алған вакиғаны килтерәбез. Хәзиев Минниәхмәт Солтан улының «Үлгән тау» менән бәйлә тарихынан күрененсә, 20 йыл элек таузы тигезләргә булып, актарып ташлағас, кеше һөйәктәренең килеп сығыуы, аزاқтан иһә тау эргәһенән үтеүселәр күзенә ак яулык ябынған әбейзәрзең күренеүен ауыл халкы был урындың ғәзәти ер булмауы менән аңлата.

Минниәхмәт Солтан улының ауыл осондағы «Әүлиә зыяраты» менән бәйлә вакиғаны ла беззең игтибарзы йәлеп итте. Күп осоракта зыярат эргәһенән үткәндә машиналар казаға осрай икән. Бөрйән ауылында булып киткән Көлпәс исемле казак шаманының билдәләүенсә, был урындан көслө энергия сыға. Ауыл халкы зыярат өстөндә торған үркәстәрзе алғас, ауылда 2 йыл рәттән ямғыр булмай. Халык үркәстәрзе кире эшләп куя, Әүлиә зыяратына барып, мулла сақырып, мосолман канундары буйынса корбан салғас кына, кара болот

килеп сығып, Өүлиә зыяраты буйлап йөрөй һәм туктамайынса бер азна ямғыр яуа. Был вакиға 2010 йылда була.

Ошоға окшаш йөкмәткеле халык хикәйттәрен башкорттар йәшәгән төрлө төбәктәргә лә ишәтергә мөмкин. Бигерәк тә Нәкшбәндиә суфыйзар тәриҡәте вәкилдәре тирәһендә куйырған мистика менән бәйлә ниндәйҙер серлә һәм мөғжизәлә күренештәр тураһындағылары халык араһында киң таралып, бөгөнгө көнгәсә актуаллеген юғалтмаған.

Л.Ә.-Якшыбаева әүлиәләргә донъяға килеү тарихына һәм биографияһына бәйлә мәғлүмәттәргә берәр бөртөкләп, ентөкләп халыктан йыйып, улар нигезендә сюжет короп, әүлиәләргә арналған әсәрҙәр ижад итте. Һөҙөмтәлә – яҙыусының «Мөжәүир хәҙрәт» (2008, 2011), «Ғабдулла Сәиди» (2011), «Табын әүлиәһе» (2014), «Халкыбыз изгеләре» (2014), «Зәйнуллы ишан. Хәкикәт юлынан – мәңгелеккә. Хәкикәт башкысынан үрләгәндә» (2016, 2018), «Мөфтөй Ғабдрахман Рәсүлев: Бөйөк Еңеүзә – доға көсө» (2020) исемле китаптары басылып сықты. Языусының Мөжәүир хәҙрәт, Ғабдулла Сәиди, Әбйәлил ишан, Әбйәлил мулла, Шәмсетдин хажы, Сабир хәҙрәт, Зәйнуллы ишан, мөфтөй Ғабдрахман Рәсүлев кеүек тарихи образдары хәҙергә башкорт прозаһын туландырып кына калманы, уны халыҡ ижады жанрҙары өлгөләре менән дә байытты. «Геройҙар донъяға изгә караш менән бағалар, уларға тура һүҙләлек, фекерҙең аныҡлығы хас. Әсәрҙәр дини мифология менән һуғарылған» [Набиуллина, 2021: 84]. Автор Көрһән сүрәләре серҙәре һәм халыҡ ижады аша Аллаһ һүҙенәң мәғәнәһенә төшөнөүҙә, уны укыусыларына аңлатыуҙы, мосолмандар тормошонда ислам динә киммәттәрен роленәң мөһимлеген асыуҙы максат итеп куя.

«Ғаләмдә – аҡыл, ерҙә һаҡсылыҡ коткарыр», «Әзәп-иман, тәүфик киткән ерҙән һыу ҡасыр», «Күккә ҡарап шөкөр ҡыл, ергә ҡарап фекер ҡыл» [Якшыбаева, 2014: 3-4] ише халыҡ аҡылын, халыҡ фәлсәфәһен Л.Ә.-Якшыбаева «Халкыбыз изгеләре» китабында укыуһыға өләсәһе образы, уның телмәре аша еткерә. Буласаҡ яҙыусының өләсәһе кешенә уратып алған тәбиғәттә Аллаһы Тәғәләһенәң көҙрәтен тойомлай: «Мәндем аска ҡарай аға... Аллаһыға сәждә ҡыла ул. Йәнә Езем йылғаһына барып ҡушылғанһы юл буйынса көйләй-көйләй зекер әйтеп бара. Тыңлайыҡ әле, ҡызым, Мәндем тәсбихен!» [Якшыбаева, 2014: 4]. Тирә-яҡ тәбиғәттә Аллаһы Тәғәләһенәң бүләге кеүек ҡабул иткән, әсәр һыуҙарға ҡарата һаҡсыл ҡарашта булған әзибәнәң был фекере уның ижадында лейтмотив буларак урын ала.

Языусы әүлиәләр образын асканда Ғәбделжаббар суфый ҡиссаһына таяна: «...Борон бер әүлиә шәйех йәшәгән. Уның әргәһенә Ғәзраил фәрештә килгән. Әүлиә илаһи көҙрәтен таңда йокламай йөрөүсегә ҡалдырырға тейеш була һәм ул әлегә мәлдә йокламай, эшен эшләп ултырып, таң алдынан тышқа сытқан итексегә ҡалдыра...» [Якшыбаева, 2014: 5]. Суфый әүлиәләр күп көс һалыуҙары, тырышлыҡ күрһәтеүҙәре аркаһында ғына үзҙәре билдәләгән кимәлгә, башкыска етә алыуы бәйән ителә яҙыусының әсәрҙәрендә.

Авторҙың «Табын әүлиәһе» документаль повесына «Имам бар ерҙә иман бар» тигән халыҡ мәкәлен эпиграф итеп алып, Халиков Мөхәммәтсабир

Ғәбделхалик улының (1854 – 1931) тыуыу тарихынан башлап уның һуңғы сәғәтенәсә булған арауыкты халык ижады материалдары менән байытыуы әсәрзе укымлы итә.

Кендек инәһе баланың бөркәнсекле булып тыуыуын атаһына хәбәр итә һәм уға Сабир тип исем бирә, шунда ук был «йүргәк исеме» икәнән асыклай. «Яңы тыуған бала исемһез хатта бер сәғәт тә торорға тейеш түгел. Шул көйө ятһа, ен-пәрәй алмаштыра» [Якшыбаева, 2014: 494], – ти. Быны Башкорт халык ижады йола фольклорының I томында килтерелгән мәғлүмәт тә раслай, «йүргәк исем» йәки «тәүге исем»дең [БХИ Йола фольклоры, I, 1995: 331] балаға кендек инәһе тарафынан кушылыуы әйтелә. Бөркәнсекле булып тыуған баланың киләсәген халыкта ырыс, бәхет менән бәйләп аңлатыу киң таралған [Хисамитдинова, 2010: 71].

Пове́ста шулай ук кендек инәһенәң Сабирзың өләшлө булып тыуыуын, ул тыуғанда өйзөң әсе көндөзгө кеүек яктырыуы, баланың айзай балкып, маңлайының ап-ак булып нурланып ятыуы менән аңлата. 5 йәшендә Сабир атаһының бакыйлыкка юлланасағын тойомлай, атаһы якты донъянан киткәс, уның йәненәң үззәрен курсып йөрөүән әсәһенә һөйләп, уны йыуата.

7 бала менән тол калған Гөлхәбибәгә улдарына якшы тәрбиә бирергә халык педагогикаһы ярзамсы була. Балаларын үстергәндә әсә фольклорға таяна: әкиәт һөйләй, «Сак-Сук» бәйетен көйләй, мөнәжәттәр әйтә, Хызыр-Ильяс киссаһының асылы аша берзәмлек, туғандар араһындағы татыулык көсөн төшөндөрә. Сәсэн телле Гөлхәбибә уландарына «кешене бизәй торған 4 гәүһәрзе: акыл, дин, ояла белеү һәм изге ғәмәл»де [Якшыбаева, 2014: 505] якшылап аңлатыуға өлгәшә.

Әсәрендә языусы Мәхәммәтсабир менән бәйле серле һәм мөгжизәле күренештәрзе геройы 1896 йылда Сәйетбабаға мулла вазифаһына тәғәйенләнгәндән һуң тасирлай. Сабир хәзрәттең ғаиләһән бүрә өйөрөнән аралаған кирәмәте; халык медицинаһы менән бәйле дауалау серзәре; төш юрау; йылан арбау; сихыр кайтарыу; хаж кылып кайтып барғанда диңгеззә дауыл кубып, геройзың уны доға ярзамында туктатыуы – быларзың барыһы ла языусының халык ижады менән якшы таныш булыуын иҫбатлай. Хәзрәт янына Шағура тауының әйәһе, Табын эргәһендәге короған шишмәләрзең йәне «килеп» ярзам һорау күренеше, Килдеш сәсәндең «Нөгөш бәйетен» сығарыу вакифаһы менән бәйет риүәйәтенәң бәйән ителеүе юғарыла әйтелгән фекерзәрзе раслай.

Языусы шулай ук Оло Үтәш, Елем-Каран, Ибраһим, Ябалак, Бәрлеүәс, Сәйетбаба, Йөзимән, Ташлы, Туғай кеүек ауыл, Ағизел, Нөгөш, Езем, Мәндем кеүек йылға исемдәре, Мағаш, Такаты, Бәғәрәзе, Шағура һәм Акбейек таузары, Һарыбужан һәм Биктар Һырттары, Әлтәшле юлы, Үткәүел һәм Яланкүл урманы, Кабыккүпер һәм Үзбәйзәк ере, Торна яланы кеүек топонимик атамаларзы ентекләп һүрәтләп, әсәрендә барған вағифаларзы конкрет ерлек һәм тарихи осор менән дә бәйләй.

Шулай итеп, башкорттарзың мифологик караштары һәм дини инаныузары синтезы Л.Ә. Якшыбаева әсәренәң нигезен тәшкил итә, языусы

«халык хәтерендә һакланған хәтирәләргә таянып» [Набиуллина, 2019: 96], билдәле тарихи шәхестәрҙең художестволы образын тыузырыуға өлгәште. Халык ижады жанрҙарына нығырак баһым яһауын иҫәпкә алып, яҙыусы әсәрҙәрҙән теологияны өйрәнеүсә әсбаптар рәтенә куйыу урынһыз булыр ине. Һуңғы осорҙа автор менән кайһы бер дин белгестәре араһындағы аңлашылмаусанлыҡ тап ошо юсыҡта барлыкка килде. Ислам дине қабул ителгәс, халықтың мифологик аңына, киң таралған көнкүреш йола-ышаныуҙарға дини тәртиптәрҙең йоғонто яһауы мәғлүм. Дини белем алырға мөмкинлеге булмаусылар уларҙың дини канун икәнлегенә һис шикләнмәй, әскерһез ышанып үтәүе исламдың тазалығы өсөн көрәшеүсә мосолмандар тарафынан инкар ителеп, «бидғәт» (дингә яңы ғәмәл индереү) тип баһалана.

Әҙәбиәт

1. Башҡорт халыҡ ижады: Йола фольклоры / төз., баш һүз, аңл. ав-ры Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтанғәрәева. – Өфө: Китап, 1995. т.1. – 560 б.
2. Набиуллина Г.М. Мусульманские святые в творчестве Лиры Якшибаевой сквозь призму религии и фольклора // Филология и человек. 2019. – № 2. – С. 88–99.
3. Набиуллина Г.М. Сюжет паломничества в новейшей башкирской прозе // Филология и человек. 2021. – № 2. – С. 75–87.
2. Набиуллина Г.М. Ижадсы һәм донъя // Проблемы востоковедения. 2009. – № 2 (44). – 114–118-се бб.
3. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. – 456 с.
4. Хөббитдинова Н.Ә. XIX быуат аҙағы – XX быуат башы башҡорт әҙәбиәтендә фольклор традицияларының художестволы сағылышы. – Өфө: Ғилем, 2013. – 188 б.
5. Хөббитдинова Н.Ә. Әҙәбиәттә фольклор интертексы (башҡорт һүз сәнғәте миҫалында). – Өфө: Башк. Энцикл., 2020. – 184 б.
6. Хөсәйенов Ғ.Б. Әсәрҙәр өс томда. 2-се том. Донъя. Парсалар. – Өфө: Китап, 2000. – 560 с.
7. Шәрипова З.Я. Художестволы әсәрҙә әҙәби алынмалар функцияһы // Ағизел. 2008. – №6. – 139-152-се бб.
8. Якшибаева Л.Ә. Халкыбыз изгеләре. – Өфө: Китап, 2014. – 600 б.

© Набиуллина Г.М., 2025

УДК 398.32

Наева А.И.,
*РЦНТ Республики Алтай
г. Горно-Алтайск, Россия*

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА ПО ЭКСПЕДИЦИОННЫМ МАТЕРИАЛАМ

Аннотация.Статья посвящена широко распространенной алтайской традиции обрядового посещения целебных источников в летне-осенний

периоды, когда считается, что в это время прием водных процедур является наиболее продуктивным.

Научная новизна статьи заключается в том, что автор опирается не только на изданные источники по этой тематике, но и на собственные полевые материалы по фиксированию данного обряда, который состоит из нескольких этапов и соблюдения ряда запретов и норм поведения. Материалы собраны на протяжении нескольких лет, включая не только Республику Алтай, но и священные источники Казахстана и Кыргызстана.

Результатом исследования является то, что, несмотря на отличия в деталях, а также на слоения мусульманских обрядовых представлений, в корне обряд почитания воды и священных источников оказался во многом единым, восходящим к более ранним формам культа природы.

Abstract. The article is devoted to the widespread Altai tradition of ceremonial visits to healing springs in the summer and autumn periods, when it is believed that at this time the reception of water procedures is the most productive.

The scientific novelty of the article lies in the fact that the authors rely not only on published sources on this topic, but also on their own field materials on fixing this rite, which consists of several stages and observance of a number of ritual prohibitions and norms of behavior. At the same time, these materials have been collected for several years, including not only the Altai Republic, but also the sacred springs of Kazakhstan and Kyrgyzstan.

The result of the research in the article is that, despite the differences in details, as well as the layering of Muslim ritual concepts, the rite of reverence for water and sacred springs turned out to be largely unified, going back to earlier forms of the cult of nature.

Ключевые слова: обрядовое посещение, священный источник, анализ, сравнительный материал, полевые записи, мировоззренческие пласты, древние представления.

Keywords: ceremonial visit, sacred source, analysis, comparative material, field records, worldview concepts.

Введение

Обращаясь к теме посещения аржан-суу – целебных источников, мы подробно описали связанные с ними комплексы обрядовых и фольклорных элементов и мировоззренческих представлений [Наева 2011]. В этой статье мы проводим сравнительный анализ алтайского обряда почитания воды с кыргызскими и казахскими традициями.

Как мы уже отмечали, начиная с 90-ых гг. XX в., в Республике Алтай восстанавливались обрядовые институты, так как в течение всего XX века они испытывали последствия влияния идеологических нововведений. В связи с этим, приведем информацию, записанную исследовательницей Укачиной К. Е. в 1988 году у Эрте Бадакиной (1913 г.р.): *«Je ozo ol бай-кулакты мал азырадын' дейле, озор оныулус жалчыланган деп айдаган болгон, ол тужунда албаты үзе коркып, санааркап оной калган. Je ол аайынча андый бололо, эм де кижиле»*

коркып отурар... Алтайды озогы эм улус јажытту такып турганын көргөм. Малла, Алтайды малла такып јат. «Алтай-Канайым» – деп, «айы-күним» – деп, алкан јат. ...«Аржан-кутук Ак-талай алкыш-быйан береер биске» – деп.» («Ну, когда в старину богачей-кулаков сослали за то, что они держали людей слугами, с тех пор люди от страха, страданий стали такими. Вот с тех пор, как повелось, даже сейчас сидишь и боишься. Я видела, как старые люди делали жертвоприношение Алтаю. Лошадь приносили в дар Алтаю. «Алтай мой, Канай», – говорят, «месяц и солнце мое», – говорят... «Целебный *аржан* – Белое море, дайте нам свое благословение-благодать» – говорят» – Перевод на русский язык наш – А.Н.) [ФМ, № 429].

Экспедиционные материалы посещение целебных источников – аржан-суу

Вышеописанный пример свидетельствует о том, что алтайская обрядовая система, связанная с почитанием целебных источников, несмотря на идеологические запреты, смогла сохранить свои сакральные основы.

В связи с этим нужно упомянуть деятельность в 90-ых годах XX в. на Алтае нескольких независимых общественных организаций, которые поставили себе цель возродить старинные обряды. В частности, члены созданной в это время общественной организации «Тенгри» стали совершать в летний период оздоровительные походы к священным *аржанам*. Они модернизировали отдельные элементы обряда поклонения *аржанам*, хотя основная часть его реконструировалась в традиционном русле. Но вместо поста перед посещением *целебных источников* они ввели форму многодневных голодовок и принимали водные процедуры во время этих голодовок, что способствовало более эффективному оздоровлению.

Экспедиции совершались в районы Алтая, где традиционные массовые обряды поклонения Алтаю и целебным источникам почти не проводились, а места поклонения горам и священным источникам (*тагылы*) на вершинах гор оказались в запущенном состоянии. Обновление *тагылов*, очищение сакральных территорий стали еще одними из задач данной организации. Мы в составе научной группы Института алтаистики участвовали несколько раз (1999-2001 гг.) в их экспедициях. Участие в этих походах преследовало цель исследования эксперимента по реконструкции обрядовых традиций.

Например, маршрут одного из экспедиций с 3 по 18 июля 1999 г. пролегал таким образом: проезд из г. Горно-Алтайска автобусом до перевала Чике – Таман, затем участники шли пешком из долины Большой Улегем (Онгудайский район РА) по горным отрогам Большой и Малой Катанды (Усть-Коксинский район РА). Обрато участники похода возвращались до долины Яломана (Онгудайский район), где в горах находился *аржан*-водопад Куркуре. После освящения *аржана* и принятия целебных водных процедур, группа спустилась к Чуйскому тракту и вернулась в автобусе до Горно-Алтайска. В этом походе участвовало 24 человека из г. Горно-Алтайск, с Онгудайского и Чемальского районов [ПМА – 1].

По нашим наблюдениям, особенность реконструкции обрядов почитания целебных источников в деятельности этой группы заключалась в том, что специальное внимание уделялось сакральным аспектам, восстановление и соблюдение которых с точки зрения участвующих способствовало традиционному освящению этих источников, установлению контакта с духами *аржанов*, в результате которых усиливалось целительное воздействие лечебной воды. Участники в течение трех дней по три раза в день принимали водные процедуры. Из опасений не тревожить духов целебного источника, лагерь располагался на достаточно отдаленном месте. В первый день был совершен обряд поклонения повязыванием обрядовых ленточек, подношением ритуальной еды огню [ПМА-1].

Следует отметить, что почитание целебных источников тесно связано с культом воды. У народов Сибири множество идентичных правил и запретов по отношению к любому источнику, проводятся обряды во имя бережного отношения к природным ресурсам. Культ воды и других элементов земной поверхности всегда играл большую роль в повседневной жизни всех народов. В этом плане интересен культ воды в Китае, так как в условиях Китая от воды – ее наличия, уровня, охранного поведения людей зависело очень многое и, в первую очередь, благополучие страны и народа [Васильев, 2001, с. 403]. Можно констатировать, что почитание горы, воды у всех народов является залогом благоденствия.

Наши полевые наблюдения о почитании культа воды и земли были продолжены и в дальнейших экспедициях. Культово-поклонческое отношение к целебным источникам мы наблюдали и у мусульманских тюрок Средней Азии.

Так, 9-12 октября 2014 года во время Международной экспедиции «Горный-Алтай – Казахстан» мы посетили святые места – Баянбай-Ата, Жангис-Тобе, что в Восточном Казахстане. Руководитель экспедиции Ризакан-ага Акинжанов, по происхождению казах, а участниками экспедиции стали почитатели святых мест в составе из 12-ти человек в возрасте от 26 лет до 52 лет. Представители местных жителей в Восточном Казахстане встретили нас на двух машинах, нашего проводника звали Байысуулы Байанбай (Байысов Байанбай), в роду которого были баксы. Подорожев Жангис-Тобе, Байанбай – Атамы остановились у его снохи Гульнур, которая вручила нам обереги согласно нашим семейным положениям – сначала мужчинам, а затем женщинам. Мне вручили четку с волчьим когтем. После обряда вручения оберегов мы поехали дальше. Вечером доехали до Байанбай-Ата. Нас разместили в большом доме, где провели мусульманскую процедуру – давлет, а затем совершили омовение по – мусульмански.

Следующим этапом был обряд, который обозначили как: «у изголовья». Мы все привезенные с собой белые полотна (3 метра), приобретенные в магазине обереги оставили у изголовья на ночь. После ужина на улице провели еще один обряд, когда участники экспедиции должны были стоять у святого сооружения из сложенных кирпичей (Ризакан-ага всем сказал, кому сколько

время нужно было стоять). Утром Байыс уулы Байанбай нас повел на свое родовое место, рядом со своей стоянкой, где был целебный источник – аржан суу. Перед принятием водных процедур мы снова совершили омовение по – мусульмански, помыли ноги.

На территории святой воды закололи барана, предварительно отрезав горло, дали стечь крови, обмакнув в которую указательным пальцем, каждому из нас помазали лбы. Баран был рыжей окраски, на деревьях, ветках тальников были повязаны лоскутки разных материалов, в том числе, красного цвета, также ленточки разных размеров и косынки. Только после жертвоприношения мы привязали священные ленточки на кустарники, затем было разрешено принятие целебной вод: сначала мужчинам, затем женщинам. Каждый обливался ведром воды из целебного источника.

Наши руководители лечили нас при помощи посоха. То есть, был проведен подготовительный этап магического очищения, затем совершен сам обряд с жертвоприношением барана духу целебного источника. После нам дали наставления, как вести себя в пост-обрядовый период. Мы наблюдали, что в этих местах соблюдалась экологическая чистота, не было мусора, брошенной одежды и т. д. [ПМА – 2].

В августе 2015 года мы посетили целебный источник Ыссык-Ата в Кыргызстане. На деревьях здесь также были привязаны обрядовые ленточки. После ритуала повязывания ленточек участники экспедиции по очереди вставали под струи водопада и принимали водные процедуры с благопожеланиями о здоровье.

Каждый источник в Кыргызстане сторожит проводник, который отвечает за соблюдение традиционных правил посещения. Он имеет статус хранителя: без его ведома и сопровождения никто не имеет права посещать священный источник [ПМА – 3].

Кыргызский обряд жертвоприношения, совершаемый во имя умиловления и благодарения божеств Земли и Воды – *Жер-Суу таюу*, обнаруживает сходства с алтайскими обрядами летнего и осеннего периода. Чаще всего этот обряд совершали два раза в год: весной, когда появлялась зелень в горах и начинался окот овец; поздней осенью, в дни перекочевки с пастбищ на зимние стойбища, готовясь к суровому периоду года. Резали жертвенных животных, готовили ритуальное блюдо. В обряде принимали участие все члены аильной общины. Трапезу завершали с *бата* – молитвенной просьбой, обращением к божеству *Жер-Суу* оградить их от стихийных бедствий, несчастий. Во время засухи или наводнения также устраивали коллективные и индивидуальные жертвоприношения гулов с умиловительными, искупительными просьбами или благословениями. Большинство обрядовых действий заканчивались упоминанием древних божеств киргизов – *Теңир*, *Умай* [Жумадылова 2014, с.16].

Нужно отметить, что «кыргызы с трепетом и почтением относились к земле, воде, почитали их, как отца и мать. Неслучайно, в народе родилась поговорка: «для кыргызов гора – отец, а мать – вода». Считая их священными,

опасались своим неуважением попасть к ним в немилость. Существует ряд запретов, связанных с землей, водой. Например, нельзя загрязнять водоемы, мочиться в воду, плевать в воду, палкой бить воду, в проточную воду не входить грязными ногами, не бросать мусор, не закрывать родник и др.» [«Манас» энциклопедия 1995, с. 52]. Отмечаем, что благопожелания, посвященные целебным источникам, в целом сходны с благопожеланиями, посвященными почитанию гор и обнаруживают параллели с алтайскими поверьями почитания воды и целебных источников.

Итак, нами рассмотрены современные процессы возрождения обрядовых почитаний воды на материале полевых записей. Доисламские верования кыргызов, казахов, при их сопоставлении с алтайскими культами, проявляют сходства процедур посещения целебных источников. Следует сказать и о том, что мусульманские турки с большим уважением относятся к древним верованиям своих предков, соблюдая те обрядовые процедуры, которые предписаны предками при посещении целебных источников.

Литература

1. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.
2. Жумадылова К.К. У очагаистории: традиции, уклад жизни, обычаи и их отражение в народном творчестве кыргызов. – Бишкек: Изд-во КРСУ, 2014. – 84 с.
3. Наева А.И. Алтайский обрядовый фольклор: специфика жанра. Барнаул, 2011. – 123 с.
4. «Манас» энциклопедия // Кыргыз энциклопедиясынын Башкы редакциясы. «Мурас» илимий-пропагандалык ишкер долбоору. – Б., 1995, т.1: Аалам «Манастын» музыкасы. – 440 б.
5. ПМА – полевые материалы автора:
ПМА – 1: Материалы экспедиции с 3.07. по 18.07. 1999 г. к целебным источникам Онгудайского, Усть-Коксинского р-нов Республики Алтай.
ПМА – 2: Материалы Международной экспедиции «Горный-Алтай – Казахстан» с 9.10. по 12.10. 2014 г. в Восточный Казахстан.
ПМА – 3: Материалы экспедиции в августе 2015 г. к целебному источнику Ыссык-Ата (Кыргызстан).
6. ФМ – фольклорные материалы архива НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова: № 429. Запись Укачиной К.Е. в 1988 г. у Эрте Бадакиной (1913 г.р.).

© Наева А.И., 2025

УДК 398:323.1:316.4

Назаров Н.А.,
Чирчикский государственный педагогический университет
г. Чирчик, Узбекистан

СКАЗИТЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЛАКАЙЦЕВ И ЕЁ МЕСТО В ПРОПАГАНДЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. В данной статье подробно рассматриваются особенности сказительской традиции лакайцев. Предметом изучения являются эпосы, занимающие прочное место в устном народном творчестве лакайской народности, сказывающие, воспевающие их певцы, т.е. сакй, также представители школы сакй. Подчеркиваются требования школы в том, что ученики, изучающие эпососказывание, должны знать наизусть десятки дастанов, а также обязательно исполнять в присутствии своего учителя, т.е. мастера-саки. Также обсуждаются вопросы сакй и места эпосов в их репертуаре, роль и значимость сакй в народе. Наряду с творчеством сакй-мужчин подробно описан репертуар сакй-женщин. Отмечается, что зажиточные слои населения приглашают Саки на свадьбы и мероприятия, а они поднимают настроение народу пением былин и песен из своего репертуара. Описываются некоторые формы вознаграждения и благодарностей народа творчеству саки. Происходит традиционный обычай, акт милосердия, когда подаренные на свадьбе дары саки раздают нуждающимся слоям населения.

Ключевые слова: Сказительская традиция, мастер-ученик, фольклор, лакайцы, сакй, эпические школы, эпосы, тюркоязычные народы, Гёроглы, Алпамыш.

Abstract. This article examines in detail fairy tale tradition of the Lakays. The epics that occupy a strong place in the oral folk art of the Lakai people, their singers, i.e. Saki, and representatives of the Saki school. It is emphasized that students studying epic singing must know by heart dozens of dastans, as well as the obligatory performance in the presence of their teacher, i.e. Saki masters. The issues of saki and epics in their repertoire, the place of saki among the people are also discussed. Along with saki men, the repertoire of saki women is described in detail. It is discussed that the wealthy groups of the population invite Soki to weddings and events, and they cheer up the people by singing epics and songs from their repertoire. Some aspects are also touched upon in cases of obtaining support and consent of the people through the distribution of gifts and payment for services given at the wedding to needy segments of the population.

Key words: Traditions, master-student, folklore, Lakaiaans, Saki, epic schools, epics, Turkic-speaking peoples, Gorogly, Alpomysh.

В нынешних условиях, как и у народов Евразии, сказительская традиция, т.е. исполнение былин, эпосов и т. д. занимают важное место в фольклорной культуре тюркских народов. Эпосы составляют значительную часть фольклора лакайцев, так как они также являются представителями тюркоязычных народов. Фольклорные произведения передаются из поколения в поколение исполнителями сакй. Ответственность за передачу эпоса будущему поколению в основном лежала на сакй, т.е. напевцах. Одним из важных условий в сказительской традиции 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, имеющиеся в репертуаре наставника и освоил профессию сакй. Эта официальная церемония обычно проводилась в доме родителей ученика, и мать пришивала **цветочный пояс** на поясе сына с добрыми намерениями на все времена его ученичества. Когда сын проходил стадию ученичества и начинал формироваться как сакй, 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.

В сказительской традиции лакайцев ученик, **не подпоясанный мастером, не имел права воспевать эпосы** и четверостишья 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 коллективе. Обычно, пиршества с участием сакй длились один 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 было, понравилось ли его ученика воспевание, игра на домбре и голос. Конечно, не все из тех, кто претендует на звание сакй, имеют возможность познавать тайны сакй в течение шести-десяти лет в доме своего учителя. Некоторые из них (претендующих) самостоятельно имитировали некоторые навыки сакй у себя дома, изучали пути и направления сакй и периодически ходили к знакомому им учителю сдавать экзамены. Когда все данные, характерные для сакй, идеально формировались, только тогда учитель повязывал таким ученикам пояс на талии и давал им благословение. Таким образом создавались и продолжали развиваться сказительские традиции, школы сакй (воспевающие певцы). На свадьбах и вечеринках, где присутствовал учитель, существовало строгое правило для молодых сакй – его ученики проявляя уважение к наставнику, не брали домбру в руки без разрешения учителя. Только когда учитель уставал, он предлагал своему ученику практиковаться и давал разрешение играть.

Тюркоязычные народы, проживающие в центральном и южном Таджикистане, в основном воспевали эпосы из цикла Гёроглы, в том числе Алпамыш, Юсуф и Ахмад, Гулмирза, Бедил и Шадман, Кёктемир, Ойпарча, Алланазарбек, Ойкелин, Тахир и Зухра, Юсуф и Зулайхо, Ашик Гариб и Шахсанем, Язи калъ, Алчинбек, Ханайим которые были широко распространены, и все ученики, желающие стать сакй, 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 настроение и дух народа.

Знаменитых сакй приглашали к бекам и эмирам, чтобы петь, сказывать эпосы. По приглашению Бухарского эмира Кундузсакй несколько раз ездил в Бухару и сказывал Гёроглы. При поездках в Бухару в конкурсе, организованном Бальджуванским беком, побеждал и получал призы, читая эпосы в течение недели. В присутствии эмиров он умолял и призывал чиновников проявлять милосердие к народу, быть опорой народу, а не угнетать его. Научные источники подтверждают вышеперечисленные высказывания и выражения [Архив, Фонд IV. 0429; 1454; 1803].

Большое значение в народе имели также эпосы Юсуф и Ахмад и цикл Алпамыш. Старейшины до сих пор помнят, что Базарсакй 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 Толасаки Хайбатова. Эпосы о Бедиле, Шадмане и Гульмирзе также были воспеты с любовью. Кроме них, эпосы Кёктемир, 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.

Согласно научным источникам о сказительской традиции народа, лакайские сакй 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 (войлочные кибитки) для гостей. После вечеринок сакй играл на домбре и убедившись, что полностью привлек внимание собравшихся, начинал исполнять эпосы. Состоятельные люди приглашали много гостей, устанавливали десятки больших юрт (войлочные кибитки), и в каждой юрте угощали особыми блюдами. Если в аул пришел известный сакй, наряду с мужчинами, женщины тоже собирались и слушали воспевание, сказывание сакй. В таких случаях старухи садились ближе к центру круга, а молодые женщины и девушки – садились дальше, сзади, наполовину закрыв лицо. После службы сакй давали овцу, телёнка, лошадь или пшеницу в зависимости от их качества службы и мастерства, умения. Во всех случаях сакй провожали домой с подарками. Некоторые сакй раздавали подаренные на свадьбе вещи старейшинам и беднякам, за что получали благословения [Архив, Фонд IV. 1627-1631]. Иногда, когда из дальнего пути на свадьбу приезжал знаменитый сакй, сановники аула приглашали сакй по очереди на несколько дней к себе, сакй днем отдыхал, а ночью когда собирались сельчане, играя на домбре, сказывал, (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, Гулинаре, Алмаай, Узуккозе, поддерживая или отрицая друг друга, с таким азартом, что окружающие в шутку говорили рассказчику: *«Ты так рассказываешь, как будто в этих процессах ты сам лично присутствовал»*.

Народные надежды, мечты, вера в будущее нашли отражение в фольклорных образцах. В частности, через искусство сакй, имеющее свои исторические корни национальной культуры, распространялись в народе образцы народного творчества, пели в честь храбрых сынов, а также сказывали эпосы и лирико-эпические песни. Это были свойственные для творчества тюркоязычных народов произведения – из цикла Алпамыш и Гёроглы, доносящие музыкальную привлекательность, передавались предками из поколения в поколение, не прерывая этнокультурные традиции. Весьма примечательно то, что фольклористы и музыковеды признали, что в сказительской традиции региона лакайская школа эпоса в недавнем прошлом занимала одно из ведущих мест среди узбекских эпосов.

В сказительской традиции в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков среди лакайцев существовали ряд школ сакй. Основателями лакайской школы сакй можно назвать Кундузсакй и Хайбатсакй.

Кундузсакй родился в 1840-41 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, исполняющих (воспевавших) Гёроглы. Он знал наизусть шестьдесят четыре эпоса из цикла «Гёроглы». Как основатель школы, Кундузсакй обучал около двадцати учеников. Его первыми учениками были Хайбатсакй, Атамуратсакй и Бегмансакй. В Джорубкуле Хайбатсакй создал специальную школу и воспитал ряд учеников. Учителем Кундузсакй был знаменитый Атамуратсакй из Даханакийика, деятельность которого приходится ко второй половине XIX-го и началу XX-го веков. Это способствовало появлению среди населения множества людей по имени Атамурат. Согласно источникам, весть о легендарном мастерстве Кундузсакй дошло до бухарского эмира, и каждый раз он приглашал сакй в Бухару, где тот несколько дней сказывал (воспевал) Гёроглы. Хоть и эмир несколько раз просил сакй остаться в Бухаре, сакй извинялся и всегда возвращался на родину. По другим данным, бек Бальджувана пригласил Кундузсакй в свою резиденцию и приказал его соревноваться со своим сакй по имени Шукурмаст. В состязании с Шукурмаст, исполняя эпос в течение семи дней, Кундузсакй выиграл. Бек Балджувана тогда вознаградил его деньгами и золотом, и подарил семь лошадей. Хотя Кундузсакй занимал высокое положение перед эмиром и сановниками, он всегда был среди народа и служил народу на свадьбах и походах. В кор – обществах, где он участвовал, собиралось более сотни человек, и это вдохновляло его надобрыми, творческими беседами и песнопениями. Помимо общения, бесед, он давал рекомендации собравшимся дельные советы по решению проблем. Кундузсакй 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 сакй резал барана и устраивал пиры за свой счет. Среди известных учеников Кундузсакй: Астанакулсакй – сын знаменитого Кундузсакй, жил в селе Дастари Кази Кызылмазара и умер в возрасте восьмидесяти лет. Он знал наизусть много дастанов и стихов от своего отца. Мустафакулсакй родился в 1888 году в селении Дастари Кази Кызылмазарского уезда, и как сын знаменитого Кундузсакй, знал наизусть все дастаны Гёроглинского цикла, а также многие другие дастаны и стихи.

Атамуратсакй был учителем Кызылбайсакй и его брата Атамурата, и прежде всего Атамуратсакй был учеником знаменитого Кундузсакй. Он полностью знал семьдесят два дастана эпоса Гёроглы. Его ученики знали в среднем сорок дастанов.

Хайбатсакй 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 этого сакй было несколько учеников, а его сын Толасакй и Уласакй умело освоили профессию отца. Особенно Толасакй прославился в регионе как крупный знаток дастанов Гёроглинского цикла. Хайбатсакй, кроме того, что знал наизусть множество дастанов, песен и по-разному играл на домбре, обладал еще и звучным голосом, и в процессе декламации дастанов полностью пленял публику, заставляя то смеяться, то плакать.

В сказительских традициях лакайцев также были женщины-сакй, 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 Хайбатсакй. С юных лет она интересовалась дастанами из цикла Гёроглы, а секреты сакй познавал в течение шести лет у своего отца Хайбатсакй. Позже она стала воспевающей (исполнительницей) Гёрогли с игрой на домбре и сказительницей истории в больших кругах. Когда она выходит замуж, муж ей запрещает заниматься исполнением песен и ломает ей домбру. Отец дарит Икбалу еще одну домбру. Икбал прятала домбру в сундуке и играла, когда мужа не было дома. После смерти мужа она становится известной исполнительницей эпосов среди женщин. Она талантливо сыграла мелодии 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, научилась пению у своего отца, а позже пела дастаны и стихи среди девушек и женщин на свадьбах и праздниках.

В XX веке, как и в настоящее время, сказительская традиция лакайцев продолжается, обогащая духовность народа образцами культуры и искусства,

способствуя воспитанию молодежи в духе мужества, милосердия и гуманизма. 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 восхваления своего инструмента домбры или с восхваления лошади, продолжали юмористическими выражениями и заканчивали опять пением-восхвалением домбры. У большинства представителей лакайской школы этот аспект занимает приоритетное положение. В репертуаре саки, наряду со стихами, важную роль играли и народные дастаны, воспевавшие качества героизма, патриотизма, доблести, отваги. Некоторые песни распевались саки ярко эмоциональных ишутливых тонах, потому что участники слушали с особой любовью. И такие дастаны были важным фактором в развитии этнической идентичности и формировании 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. II. – 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. – С. 13. (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., 2025

УДК398.2

Осмонова Д. Ж.,
БГПУ им. М. Акмуллы, г. Уфа, Россия
(Науч. рук.: Канатова А.К.)

ДЕВЫ-БОГАТЫРШИ В ДРЕВНЕМ КЫРГЫЗСКОМ ЭПОСЕ «МАНАС»: АРХАИЧНЫЕ ОБРАЗЫ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ

Аннотация. В статье исследуется архаический мотив образов дев-богатырш в кыргызском эпосе "Манас" в сопоставлении с тюрко-монгольскими эпосами. Основная цель работы заключается в выделении этого архаического мотива как важного элемента древнего кыргызского эпоса, а также в частичном

изучении эволюции жанра эпоса, что представляет собой актуальное направление в современной фольклористике.

Анализ данного архаического мотива в кыргызском эпосе позволяет проследить процесс зарождения и формирования эпоса, корни которого уходят в мифические представления древнего человека. Исследование эпического мышления сказителей помогает восстановить связь с мифологическим наследием и мифическим мышлением этноса.

Annotation. The article deals with the archaic motif of the woman warriors in Kyrgyz epos in comparison with materials of world folklore. The aim of the research is to show the artistic image of the archaic motifs in the Kyrgyz epic of the mythological and poetic context. The objectives of the study are to determine the role of archaic motifs in the formation and development of the epic. In writing the research article we have used the comparative-typological method of folklore study. The research results can be applied to studies of folklore in the philological aspect, particularly in the study of epic.

Ключевые слова: архаика, фольклор, мифические мотивы, девы-богатырши, эпос.

Keywords: archaic motifs, world folklore, ancient worldview, woman warrior, epic.

В кыргызском фольклоре образы женщин-богатырш имеют глубокие корни, восходящие к эпохе материнского рода. Хотя героический эпос традиционно сосредоточен на воинской тематике, где главными героями выступают мужчины-богатыри, в эпическом творчестве народов Востока и Запада широко представлен тип богатырской девы. В русских былинах её называют *поляницей*, в греческих мифах – *амазонкой*, в южнославянской поэзии – *девушкой-гайдуком*, а в тюркоязычных сказаниях – "*алп-кыз*" (богатырь-дева). Учёные единодушно считают этот образ отголоском эпохи матриархата, когда женщины играли ключевую роль в обществе.

Обратимся к образам женщин-богатырш в эпосе "Манас". Одной из ярких фигур здесь является дева-богатырша Сайкал, чей образ уходит в глубинные пласты эпоса. Её связь с эпохой матриархата проявляется в том, как она смело меряется силой с другими батырами и самоотверженно защищает свою землю и род. В народе сохранился архаический эпос "Дева Сайкал", который подчёркивает её значимость. Мотив девы-богатырши часто встречается в устном творчестве тюрко-монгольских народов, включая алтайцев, шорцев и хакасов, например, в эпосах "Алып-Манаш", "Алтын-Тана", "Алтын-Арыг" и других. Особенно ярко это проявляется в сюжетах, связанных с женитьбой батыра, где невеста и жених состязаются в силе. Если дева-богатырша побеждает жениха, на помощь ему приходит его сестра, которая, переодевшись в мужчину, одерживает победу, а затем открывает своё лицо и забирает побеждённую как свою сноху. В кыргызском эпосе "Манас" эти мотивы представлены в трансформированном виде. Например, Сайкал на пиру у хана Теиш чуть не сбила с коня самого Манаса, который сражался с ней осторожно,

так как она ему понравилась. Сказители подчёркивают, что Сайкал усадила батыра обратно в седло, чтобы не опозорить его и его род. Она отказалась стать второй женой Манаса после Каныкей, матери народа, но согласилась стать его супругой в потустороннем мире, что отражает древние верования народа о неумирающей душе. Образ Сайкал, сочетающий в себе богатырскую силу, человечность и женственность, занимает важное место в древних пластах эпоса [Орозбак уулу, 1981:3].

В кыргызском фольклоре также широко известны эпосы, воспевающие мужество девушек-богатырш, такие как "Жаныл Мырза" и "Гюльгакы". Создание таких образов является характерной чертой эпико-мифологических произведений древних кыргызов и тюркских народов в целом. Эти истории не только сохраняют память о далёком прошлом, но и продолжают вдохновлять новые поколения, напоминая о силе и независимости женщин.

Если дева-богатырша Сайкал готова стать супругой Манаса после его смерти в другой жизни, то жизнь богатырей на белом свете разделяют тоже выдающиеся женщины: Эр Тёштюка-Кенжеке, Манаса-мать народа Каныкей.

Следует отметить, что многоженство – обычное явление для эпосов восточных народов. В качестве примера здесь можно привести так называемую "степную Иллиаду", т.е. бурятский эпос "Гэсэр", герой которого имеет трёх удивительных жён. Так, его первая жена Туман-Жаргалатов Гэсэра; вторая – Урмай-Гохон – Саган по оценке железной птицы обладает несравнимой красотой; третья жена Алма-Мергэн – дочь морского царя, женщина-богатырь. Причем у каждой жены в эпосе есть своя роль. Особенно Алма-Мергэн активно помогает мужу в ведении военных дел и в выполнении его великой миссии по спасению своего народа.

В кыргызском эпосе первые две жены Манаса никакого участия в становлении богатыря не принимают и выглядят пассивными. Они даже после смерти батыра согласны стать жёнами врагов. Возможно, эти эпизоды вошли в эпос немного позже. Совершенно по другому представляется образ Каныкей, возникшая и идеализированная по принципу контраста к своим предшественницам. И если у С. Каралаева заботливость, чуткость, отзывчивость, доброта, понятливость и другие качества Каныкей богатыри Манас и Бакай проверяют на том, как она управляет в течение шести месяцев с щенком Кумайык, то испытания невесты в варианте С.Орозбакова даются более широко и подробно. Здесь мы видим, как умело соблюдает Каныкей национальные традиции встречи сватов, жениха, оказывая им верх гостеприимства. Она предстаёт как искусница-рукодельница, хорошо знающая народные обычаи, что уместно демонстрирует на церемонии установки юрты в честь выдаваемой замуж девушки. Мы наблюдаем её предвидение, чувствительность, умение говорить с людьми и находить выход в любой ситуации. В эпосе "Манас" эпизод, касающийся встречи Манаса с его невестой, получил внимание фольклориста Реми Дордуна. Он отметил, что этот интересный момент перекликается с записями В.В. Радлова и схож с сценой из эпоса "Эр Тёштюк", где Тёштюк встречается с Бактёрё. Дордун также

подчеркивает, что ритуальные высказывания, произносимые молодыми в первую брачную ночь, такие как *«привязал коня там, где не привязывают»* или *«кто в меж ног спустил желтый мёд»*, являются художественным отражением древнего символического мышления и народных обычаев. Эти традиции, по мнению исследователя, служат защитой для супругов от разного рода конфликтов и недоразумений [Бекмухамедова, 1997:1].

Традиция состязания батыра с будущей женой во время женитьбы уходит своими корнями в древние традиции, которые встречаются не только в кыргызском, но и в других народных эпосах. Например, в хакасском эпосе "Алтын-Арыг" богатырь сражается со своей невестой Хыс-Хан, и их схватка не выявляет победителя – они дерутся на равных. В итоге Алтын-Арыг помогает Чибетею одержать верх над Хыс-Хан, которая соглашается выйти за него замуж [Алтын-Арыг, 1988:2].

В кыргызском эпосе "Манас" наблюдается подобная же ситуация: богатырь, согласно варианту С. Орозбакова, побеждает деву-богатыршу Кайыпдац кызы Карабёрк и женится на ней. Каныкей, в свою очередь, благодаря своей силе, мудрости и преданности Манасу, занимает равное положение с лучшими дружинниками. В самые трудные моменты Манас опирается именно на неё, что подчеркивает значимость её роли в жизни героя, значит и в эпосе. Этот богатый фольклорный контекст не только сохраняет культурное наследие, но и продолжает вдохновлять новые поколения, напоминая о силе и значимости женщин в обществе. Ещё одной яркой героиней эпоса "Манас" является дева-богатырша Куялы, дочь старика Кайыпа. В главе "Сейтек" описывается её участие в борьбе с мифическим великаном Сарыбаем, сыном Бабы-Яги. Сарыбай, унижающий народ, предстаёт как отрицательный персонаж, обладающий невероятной силой. Даже исполин Карадее, вонзивший копье в спящего великана, не смог его одолеть – тело Сарыбая оказалось неуязвимым, что подчёркивает его сказочно-мифическое происхождение. Однако в ходе эволюции эпоса этот персонаж трансформируется в умного, но всё же опасного врага. Чтобы его победить, жена Семетея Айчурек превращается в белого лебедя и отправляется за помощью к дева-богатырше Куялы, благодаря которой задуманное удаётся осуществить [Пухов, 1975:1].

Куялы – это не просто воительница, обладающая физической силой, но и персонаж, наделённый волшебными способностями. Её появление в поле, выращенном стариком Кайыпом, окутано таинственностью. В её образе, как и в образе Сайкал, сохраняются черты эпохи материнского рода. Она напоминает Брюнхильду из "Песни о нибелунгах" – сильную, доблестную и искусную в обращении с оружием. Не сумев в своё время выйти замуж за Семетея, Куялы использует ситуацию, связанную с уничтожением Сарыбая, и, несмотря на возраст, ставит условие: стать женой Сейтека, сына Семетея. Мудрая Айчурек, руководствуясь стремлением сохранить мир в роду, принимает это условие, считая, что потомство от двух богатырей принесёт только благо [Жамгырчиева, 2014:1].

Образ Куялы – это древний архетип справедливого батыра, который был тщательно разработан сказителями-манасчи в процессе долгого формирования эпоса "Манас". Её история не только подчёркивает значимость женщин в эпосе, но и демонстрирует их силу, мудрость и способность влиять на судьбы героев. Этот образ продолжает вдохновлять, напоминая о важности равенства и уважения к женской силе в культуре и истории.

Не может не вызывать интереса и отрицательный образ женщины батыра Оронгу, являющейся ханшей народа канга и имеющей своё войско. В её характеристике используются элементы гротеска. Она из-за своей алчности в игре по развязыванию верблюда во время поминок по Кокетаю отличилась своей невоспитанностью, что не соответствовало статусу ханши [Жамгырчиева, 2014:1].

В заключение стоит подчеркнуть, что образы дев-богатырш занимают особое место в эпосе "Манас", сохраняясь как один из показателей древнейших пластов его архаической основы. Эти героини, наделённые не только физической силой, но и мудростью, волшебными способностями и независимостью, отражают глубокие традиции эпохи материнского рода. В рамках рассмотрения эпического жанра мы остановились лишь на отдельных, но ярких примерах архаических образов, которые продолжают вдохновлять и напоминать о важной роли женщин в истории и культуре. Их истории – это не просто часть эпоса, но и свидетельство того, как древние традиции и ценности сохраняются в образах и передаются через поколения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Манас. Эпос. С. Орозбак уулунун варианты: III китеп. // Фрунзе: Кыргызстан, 1981. – 346 с.
2. Бекмухамедова Н.Х. Эволюция женских образов в эпосе "Манас." // Бишкек, 1997. – 118 с.
3. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос// М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. – 237 с.
4. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов в Сибири // Общность, сходства, различия. В кн.: Типология народного эпоса. - М.: Наука, 1975. – 141 с.
5. Жамгырчиева Г.Т. Кыргыз эпосторундагы архаика-мифологиялык катмарлар. – Бишкек: Бийиктик, 2014. – 158 б.
6. Дор Реми. Манас. Памирдеги узундусу. Жыйнакта: Кыргыздар. // т.1. (ТҮЗгөн К. Жусупов). – Бишкек, 1992. – 621 б.

© Осмонова Д.Ж., 2025

УДК 398 (512.141): 004

*Рахматуллина З.Я.,
ИИЯЛ УФИЦ РАН, г. Уфа*

**«ЦИФРОВОЕ БЕССМЕРТИЕ» БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА:
ОПЫТ ИИЯЛ УФИЦ РАН В СОХРАНЕНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ
КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДА**

Аннотация. В статье рассматривается деятельность ИИЯЛ УФИЦ РАН, направленная на сохранение и популяризацию фольклорного наследия башкир на основе использования современных технологий.

Abstract. The article analyzes the activities of the IHHL UFRC RAS aimed at preserving and popularizing the folklore heritage of the Bashkirs. The research is based on the use of modern technologies.

Ключевые слова: башкирский фольклор, аудиофонд фольклорных экспедиций, современные технологии, цифровизация, Машинный фонд башкирского языка, база данных корпуса фольклора, башкирские видеоигры.

Keywords: bashkir folklore, audio fund of folklore expeditions, modern technologies, digitalization, Bashkir language machine fund, folklore corpus database, Bashkir video games.

Башкирская фольклористика, представленная известными исследователями прошлого и современности, такими как Л.П. Атанова, Б.С. Баимов, Мухаметша Бурангулов, С.А. Галин, Н.Т. Зарипов, Кирей Мэргэн, М.Х. Мингажетдинов, Ф.А. Надршина, М.М. Сагитов, А.М. Сулейманов, Р.А. Султангареева, А.М. Хакимьянова, Г.Р. Хусаинова, Н.Д. Шункаров, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина, Ш.Р. Шакурова и др., является одной из ярких ипостасей отечественного фольклорного научного мира. «Результатом огромной научно-текстологической работы башкирских фольклористов явились подготовленные и изданные фундаментальные научные своды «Башкирское народное творчество» на башкирском языке в 1954-1959 гг. в трех, в 1972-1985 гг. в восемнадцати, с 1995 г. в тридцати шести томах. В 1987-2015 гг. издан свод «Башкирское народное творчество» в переводе на русский язык в двенадцати томах, – подчеркивает Г.Р. Хусаинова. – Опубликованы монографии почти по всем традиционным жанрам башкирского фольклора на башкирском и русском языках. Благодаря изданиям образцов народного творчества и исследованиям на русском языке, башкирский фольклор получил признание в российском научном пространстве» [Хусаинова, 2024:93]. Башкортостан бережно относится к своему фольклорному богатству, проводятся многочисленные фестивали исполнителей народной песни, конкурс «Здравствуй, сказка!» и др. Популяризацией башкирского эпического наследия и традиций сказительства занимаются школа сэсэнов А.С. Гайнуллиной «Урал-батыр» при Сибайском колледже искусств и «Школа сэсэнов при БГПУ им. М. Акмуллы» (руководитель – народный сэсэн Республики Башкортостан Р.А. Султангареева). Ведется активная работа над сохранением эпоса «Урал-батыр» и его популяризацией: миф переведен сегодня на многие языки мира: немецкий, японский, иврит, турецкий, кыргызский и др., по его мотивам созданы театральные постановки, снят фильм «В поисках Акбузата» (сценарист Шаура Шакурова), есть туристический маршрут «Золотое кольцо Башкортостана: дорогами эпоса «Урал-батыр», проводятся научные форумы, межрегиональный конкурс юных сказителей и исполнителей эпоса, собирающий многонациональную детскую аудиторию.

Время инновационных веяний и век цифровых технологий сегодня, наряду с традиционными формами, предоставляют новые и эффективные способы сохранения и популяризации фольклорного наследия. «Цифровая эпоха» в единстве с наступающей глобализацией, с одной стороны, кардинально изменила миропонимание и мироотношение современного человека с «клиповым мышлением», живущего в мире виртуальной культуры и социальных сетей, превращая его в гражданина мира. В то же время все «громче» заявляющий о себе «этнический парадокс современности» проецирует возможности современного информационного мира, в частности цифровизации, на этномыры, на сохранение их ключевых этнокультурных маркеров в универсализирующемся пространстве, на сбережение родных языков, культурного наследия, традиционных ценностей, фольклорного богатства, на их популяризацию и актуализацию. Социальные сети, мессенджеры, многофункциональные мультимедийные форматы, различные онлайн-платформы и другие механизмы цифровой жизни открывают для этнокультурных достижений широкие перспективы для обретения реального – цифрового – бессмертия в интернет-пространстве, обеспечивая их бытие в цифре и доступность широкому кругу ученых и подвижников.

Как известно, сохранение и передача во времени и пространстве фольклорного наследия имеет огромное значение для национальной духовности, культуры, науки, этики, эстетики. Историческое время безвозвратно разрушает материальные носители уникальных артефактов, смывает с духовной матрицы изначальные духовные идеи и ценностные ориентиры, а современность зачастую заполняет ее искусственными и чуждыми смыслами, к сожалению, бесконтрольно усваиваемыми современным индивидом. Несмотря на многочисленные дискуссии по поводу пользы или вреда «цифрового бума», следует отметить, что применение цифровизация при всех ее «+» и «–» предоставляет возможность защитить от утери ценное фольклорное наследие на основе применения цифровых технологий как эффективных современных механизмов хранения информации. Фольклорные материалы в электронном формате – это не только гарантия сохранности оригинальных артефактов, но и расширение их доступности, распространение через сеть интернет, создание цифровых архивов и электронных библиотек, создание и более эффективное использование интерактивных онлайн-ресурсов для освещения и обмена современными фольклорными практиками в цифровом режиме.

Ученые-фольклористы ИИЯЛ вносят достойную лепту в собирание, изучение, сохранение, популяризацию фольклора. Идет работа над сводом «Башкирское народное творчество» в тридцати шести томах, в настоящее время издан семнадцатый том. Несмотря на организационные и финансовые проблемы, продолжаются фольклорные экспедиционные выезды для сбора, обработки и исследования современного состояния устно-поэтического творчества башкир не только в районы Республики Башкортостан, но и в регионы компактного проживания башкирского населения: Курганскую,

Оренбургскую, Самарскую, Саратовскую, Свердловскую, Челябинскую области и Пермский край. Тема сохранности фольклорных традиций и текста во времени, аутентичности собранных образцов, утраты локальной специфики фольклора, многих бесценных знаний в связи с распадом связей между поколениями и отсутствием преемственности в передаче фольклорной информации и др. – эти проблемы сегодня в центре внимания исследователей. В частности, в ИИЯЛ – богатейший аудиофонд материалов фольклорных экспедиций: в музыкальном кабинете ИИЯЛ хранятся записи экспедиций на фоноваликах, пластинках, катушках и кассетах начиная с 20-30-х годов прошлого века. К сожалению, время работает против этих уникальных артефактов башкирского народного творчества, в разрушенных носителях стираются бесценная информация, уникальные мелодии, рассказы информантов, исторические предания и легенды. Безусловно, для изучения фольклорных памятников, введения в научный оборот, возвращения современному человеку, в его культурный и духовный мир необходимо прежде всего обеспечить их доступность: это не только детальная аутентичная расшифровка архивных экспедиционных записей, компьютерный набор, сохранение информации об исторической составляющей, времени и месте фиксирования записи, о ее собирателях, информантах и др., но и перевод их в цифровой формат, который является одним из реальных механизмов обеспечения фольклорным материалам «бессмертной жизни» в виртуальной среде. В ИИЯЛ в настоящее время началась системная оцифровка архивных экспедиционных записей: процесс долгий, трудоемкий – километры записей на пленках, катушках, кассетах (а их около тысячи) ждут своего цифрового бессмертия. К настоящему времени полностью оцифрованы более 600 виниловых пластинок с редкими песнями озон-кюй, такмаками-частушками, уникальными наигрышами на скрипке и курае в исполнении талантливых вокалистов и мастеров-исполнителей из народа, которые никогда не звучали в широкой аудитории. Кстати, представители созданного по указу Главы республики Р.Ф. Хабирова Государственного ансамбля кураистов за новыми мелодиями обратились именно к фольклористам института. Одну из оцифрованных мелодий, песню «Кесе арка», фольклористы передали Роберту Юлдашеву, народному артисту республики, виртуозу-кураисту, который со своей творческой группой «Курайсы» популяризирует башкирский курай и народные мелодии в стране и за ее пределами. Артисты пришли в институт с концертом, и Роберт Юлдашев сыграл на курае мелодию этой песни из далекого прошлого. Песня философская, как и все башкирские протяжные песни: о жизни, о ее смыслах, о диалектике добра и зла. Впервые была записана во время экспедиции в деревне Ибраево Ишимбайского района от жительницы Сабитовой Кобуры Абделкадировны (1936 года рождения) фольклористом Н.Т. Зариповым. Впоследствии, через 46 лет, во время фольклорной экспедиции в 2014 году фольклорист института А.М. Хакимьянова записала эту же песню от того же информанта уже в селе Макарово Ишимбайского района. В дальнейших планах института – создание цифрового фольклорного

аудиофонда, потому что это уникальное наследие – достояние республики, ее бесценное богатство, и задача фольклористов – сделать ее «открытой книгой» для каждого: ученого, певца, музыканта, учителя, подвижника, кому интересны народная культура и историческая память.

Огромную роль в обеспечении цифрового бессмертия башкирского фольклора и его популяризации играет Машинный фонд башкирского языка (фонд) – уникальная интегрированная информационная система с внутренними базами данных, нацеленная на поиск разнообразной языковой информации. Более того, по структуре, содержательности, информативности, функциональности и количеству баз данных Фонд практически не имеет аналогов в современном лингвистическом киберпространстве. Работа над этой уникальной информационной системой началась еще в 2006 г. с разработки автоматизированной базы генеральной картотеки лексики башкирского языка. Фонд – второй после Машинного фонда русского языка, созданный по инициативе научного коллектива ИИЯЛ: в 2023 году стал лауреатом Государственной премии Республики Башкортостан в области науки и техники. В настоящее время включает в себя 10 крупных разделов: генеральный словарь, фонетические, грамматические, лексикографические, диалектологическую базы, каталог письменных памятников, хранящихся в Фонде рукописей им. Гайсы Хусаинова и др. Общее количество баз лингвистических данных – 75 единиц. Объем фонда на сегодня составляет около 35 млн словоупотреблений, «из которых порядка 900000 словоупотреблений приходится на фольклорный корпус» [Сиразитдинов, 2024:82].

База данных корпуса фольклора включает 17951 выборку из наиболее ярких артефактов башкирского устного народного творчества. В базу включены тексты 165 эпических произведений и их вариантов (как известно, только у эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылу» почти 40 вариантов, а у эпических сказаний «Алпамыша» и «Заятуляк и Хыухылу» – около 20), 383 сказки с жанровой систематизацией, тексты 10907 пословиц, 1290 поговорок, которые являются своеобразной антологией традиционных ценностей народа, передававшихся от поколения к поколению в образно-лаконичной, эмоционально-экспрессивной форме и особо актуализирующихся в современной жизни. Это и 3900 загадок, тексты 21 проклятия, 44 заговоров, 985 примет, вобравших в себя неиссякаемый жизненный опыт и уникальные фенологические наблюдения народа, на протяжении веков жившего в самом центре природы в мире и согласии с ней. База данных корпуса фольклора постоянно пополняется: ждут своего «цифрового бессмертия» тексты мунажатов, религиозно-философские смыслы которых активно возвращаются и востребованы в современной культуре, самобытные вокальные «ноу-хау» башкир – народные песни и такмаки-частушки, волшебные и героические сказки и др., и работа в данном направлении продолжается.

Еще один шаг, направленным на цифровизацию башкирского фольклора, в частности детского игрового фольклора, стал подготовленный

институтом проект «Обучающие видеоролики по традиционным играм башкир», нацеленный на возвращение в детскую среду башкирских народных игр. Проект был реализован совместно с АНО «Центр поддержки академических инициатив» в рамках гранта Главы Республики Башкортостан в 2023 году. Были подготовлены обучающие видеоролики, проведен конкурс видеозаписей игр среди детских коллективов. На конкурс пришло 175 заявок из 15 городов и 26 районов республики. Из присланных игр 77 были отправлены школьными коллективами, 52 – сняты в детских садах, 23 – в коррекционных учреждениях, остальные игры были подготовлены разными детскими коллективами – фольклорными ансамблями, танцевальными студиями, центрами творчества, домами культуры и т. д. В январе 2024 г. прошло торжественное награждение победителей и номинантов конкурса, были вручены дипломы, кубки и ценные призы, все присланные на конкурс игры были опубликованы на странице проекта Вконтакте ([https:// vk.com/public221484651](https://vk.com/public221484651)) [Абсалямова, 2025: 114], где также выкладывалась и фольклорная составляющая детских народных игр (дразнилки, считалки, жеребьевки, загадки и др.). Видеоконтент, выложенный на сайте ИИЯЛ в свободном доступе (http://rihll.com/urban_bashkirs.html), является уникальным в своем роде практическим пособием для сохранения башкирского игрового фольклора, обучения народным играм, который будет полезен всем, кто работает с подрастающим поколением. Контент включает около 200 башкирских игр для разновозрастной детской аудитории, в том числе для детей дошкольного и школьного возрастов, для детей с ограниченными возможностями.

Башкирский фольклор как сосредоточие традиционных ценностей народа, уникальность его духовных смыслов, исторический и социокультурный фон бытования произведений народного творчества, их роль в сохранении исторической и культурной памяти, в духовном просвещении и воспитании подрастающих поколений и др. являлись и являются одними из актуальных исследовательских дискурсов в фольклористике прошлого и современности [Рахматуллина, 2023: 33-34]. Фольклористы ИИЯЛ шагают в ногу с актуальным временем и активно используют современные технологии в сохранении и популяризации башкирского фольклора.

Литература

1. Абсалямова Ю.А. Проект «Обучающие видеоролики по башкирским народным играм»: опыт возрождения традиционной игровой культуры // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. – Т. 2. – № 1. – С. 112-118.
2. Рахматуллина З.Я. Традиционные ценности башкир: история и современность: монография. – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2023. – 216 с.
3. Сиразитдинов З.А. Прикладная лингвистика в Ордене Знак Почета Институте истории, языка и литературы УФИЦ РАН: основные вехи // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. – Т. 1. – № 1. – С. 77-88.
4. Хусаинова Г.Р. Башкирская фольклористика в системе современной гуманитарной науки (опыт собирания, издания, исследования) // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. – Т. 1. – № 1. – С. 89-96.

© Рахматуллина З.Я., 2025

**ВАЛИУЛЛА КУЛУМБЕТОВ – СЭСЭН, ПРОСВЕТИТЕЛЬ,
ФОЛЬКЛОРИСТ****ВӘЛИУЛЛА КОЛОМБӘТОВ – СЭСЭН, МӘҒРИФӘТСЕ,
ФОЛЬКЛОРСЫ**

Аннотация. Статья посвящена разносторонней деятельности Валиуллы Файзулловича Кулумбетова, уроженца д. Яктыкуль Гафурийского района. В 1920-е годы он работал руководителем Табынского кантонального отдела народного образования Наркомпроса БАССР, принимал активное участие в открытии школ, организации учебно-воспитательного процесса, а также в создании местных Советов. В. Кулумбетов является автором поэмы «Юлай и Салават», многих стихотворений, кубаиров и песен. Он долгие годы собирал материал по башкирскому фольклору и этнографии. Им записаны также стихотворения Салавата Юлаева.

Ключевые слова: ВалиуллаКулумбетов, Мажит Гафури, мугаллим, стихотворения Салавата Юлаева, сәсән, вечер памяти.

Башкорт халык ижадын үстөрөгә ярайһы уҡ өлөш индергән сәсән, импровизатор һәм мәғрифәтсе Вәлиулла Фәйзулла улы Коломбәтов хәзерге Гафури районының Яктыкүл ауылында 1881 йылдың 30 июлендә (16 августа) тыуа. Күрше Езем-Каран ауылында йәшәгән Ғәбделмәжит Ғафуров (Мәжит Ғафури) менән үсмер сакта танышырға насип була. Күңелдәрәндә ижад комары уяна башлаған ике дуһтың артабан тормош, уҡыу йылдары тығыз үрелеп бара. Улар бер көндә, Бәзретдин Мәксүтов исемле егетте бергә алып, ауылдарынан бик алыс булмаған Кыйышкы мәҙрәсәһенә уҡырға юллана. Әммә бындағы дини тәғлимәттәргә үзләштөрөгә генә королған һабактар уларға окшап етмәй. Тизҙән өс дуһ, киләсәк тормошта шәкерттәргә арифметика һәм башка фәндәр кәрәк, тип дәғүә белдерә башлай. Хәлфәләрҙең был “динһезҙәр”ҙең кылығы һис тә окшамай, һөҙөмтәлә уларҙы мәҙрәсәнән кыуалар.

Бер аззан сабаталы “өс таған”, 500 сакрым самаһы атлап барып, уҡыуҙарын Троицкиҙа урынлашқан Зәйнулла ишандың “Рәсүлиә” мәҙрәсәһендә дауам итә. Бында рухи мөхит бөтөнләй икенсе төрлө була, донъяуи фәндәр зә уҡытыла. Әммә йәшәү һәм уҡыу өсөн акса етмәгәнлектән, дуһтар Рәмиевтәргә алтын приискыһында эшләп ала. Билдәлә әзип булып танылғас, Мәжит Ғафури Троицк тарафтарында өс дуһтың күргән һәм кисергән хәл-вакиғаларын “Шағирзың алтын приискыһында” тигән әсәрәндә бәйән итә. Ғүмерҙәрәненең ошо мәлен иҫкә төшөрөп, Вәлиулла үзенән бер йәшкә генә өлкәнерәк булған Мәжит дуһына бағышлап шулай тип яза:

Халык өсөн киммәте зур,

*И, шагирым, язганың.
Әл дә сыкмай бер зә иштән
Кырза алтын казганың.*

Артабан улар, тыуған яктарына кайтып китергә мәжбүр булып, белем алыуы Өфөләге “Ғәлиә” мәзрәсәһендә дауам итә. Вәлиулла бик откор була, мәзрәсәлә якшы укый, хатта хәлфәләр, үззәре бушамаған арала, уға дәрәс үткәрергә кушыр булған. Төплә белем алған Вәлиулла 1910 йылда хәзерге Ауырғазы районының Үтәймулла мәзрәсәһенә эшкә килә. Бында йәш хәлфә башкорт балаларына дини белем менән бер рәттән арифметика, рус теле, туған тел, тасуири укыуҙан һабак бирә. Ғөмүмән, Вәлиулла Фәйзулла улы башкорт халкына, беренсе сиратта, балаларға аң-белем таратыуы үзенә төп максат итеп куя һәм мәғрифәтселек эшенә ғүмере буйына тоғро кала.

Тизҙән Вәлиулла тыуған ауылына кайтып, мәктәп асып ебәрә. Мөғәллим дүрт синыфты бер үзе укыта. Өфтиәк ятлап кына донъя көтөп булмай, фәндәрҙе лә өйрәнергә кәрәк, тип бында ла мәктәп программаһына арифметика, география, рус теле кеүек дәрәстәрҙе индерә. Өр-яңы предметтар укытылған Яктыкүл мәктәбенән даны тирә-якка тиз үк тарала, бында якын-тирә ауылдарҙан да балалар белем ала.

Стәрлетамакта урынлашкан Башкортостан хөкүмәте 1920 йылда белемле ир-егеттәрҙе әрме хезмәтенә алмау, уларҙы етәксә органдарға эшкә йөлөп итеү тураһында фарман сығара. Һөҙөмтәлә Вәлиулла Коломбәтов йәш йөмһүриәттең кушыуы буйынса башкорт ауылдарында мәктәптәр асыу, уларҙы мөғәллимдәр, укыу әсбәптары менән тәьмин итеү, мәктәптәрҙәге укытыу-тәрбиә мәсьәләләрен тикшереп, ауыл советтары булдырыу кеүек яуаплы бурыстарҙы башкара. Бер нисә йыл ул Табын кантонының мәғариф бүлегә мөдире булып та эшләп ала.

Вәлиулла Фәйзулла улы, илдә барған сәйәси вакифаларҙың айышын якшы аңлаған кеше буларак, Советтар төҙөй башлаған яңы королошто ыңғай кабул итә, ауылда колоз төҙөүҙә катнаша. Шулай уҡ ваҡытта ул дингә каршы аяуһыз көрәш барған сакта ла йыназала, балаға исем кушканда Көрһән аяттарын укыуы дауам итә. Үз заманының алдыңғы карашлы улы буларак, ул, Мәжит дусы кеүек, һәр сәк алтын урталыкты һаклай.

В.Ф. Коломбәтов ғүмере буйына халыҡ ижады әсәрҙәре, уның ғөрөф-ғәзәттәре һәм йолалары менән кызыкһынып йәшәй, ишеткән-күргәндәрен язып бара. Кобыйырҙар, әкиәттәр, легендалар, йырҙар, мәкәлдәр, йола фольклоры, кызыклы тарихи һәм этнографик материалдар, Салауат Юлаев ижадына кағылышлы шиғырҙар һәм үзе ижад иткән әсәрҙәре лә теркәлгән дәфтәрҙәрҙе, сәсэн-мәғрифәтсә мәрхүм булғас, кызы Мөнирә Тарих, тел һәм әзәбиәт институтына тапшырыла. Халыҡ сәсэнәнен язма мираһы хәзергә көндә Рәсәй фәндәр академияһы Өфө федераль тикшеренеү үзәгенән ғилми архивында һаклана.

Академик Ғайса Хөсәйенов заманында Вәлиулла Коломбәтовтың тыуған ауылына килеп, даны ситтә лә таралған сәсэн-мәғрифәтсә менән бер нисә мәртәбә әңгәмәләшеп ултыра. “Ул бик белемле, мәғлүмәтле, телгә бай, йор

һүзле кеше булды... Башкорт фольклорын яңы табыштар менән байытыуға Вәлиулла сәсәндең роле зур тип иҫәпләйем, – тип яза ул бер мәкәләһендә. – Салауат Юлаевтың шиғырҙарын ак кағызға теркәп куйғаны өсөн дә без уға сикһез рәхмәтлебез”.

Вәлиулла сәсәндең ижады күп төрлө. Иҫке төрки телендә язылған ”Салауат менән Юлай” исемле поэмаһы, шиғырҙары, нәсерҙәре, иҫтәлектәре (мәсәлән, Мәжит Ғафури тураһында), кобайырҙары, мөнәжәттәре, бәйеттәре, әйтемдәре бар. Башкортостандың халыҡ шағиры Кәзим Аралбаев Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтында эшләгән сағында Вәлиулла сәсәндең ер-һыу атамаларының легендалары теркәлгән ғәрәп язмаһындағы материалдарына юлыға. Унда Мағаш тауы, Езем йылғаһы, Каран шишмәһе ише топонимдар тураһында кызыклы мәғлүмәттәр тупланған.

Талантлы кеше һәр йәһәттән дә талантлы була, тип юкка әйтмәгәндәр. Вәлиулла Коломбәтовтың оҫта рәссам булыуы ла мәғлүм. Уның архивында һаҡланған Салауат Юлаев портреты, халыҡ батырының шиғырҙары теркәлгән дәфтәрҙә уның һынланышы ла һоҡланыу тыуыра. Сәсән, балта оҫтаһы буларак, ауыл халқына өҫтәл, ултырғыс, һандыҡ, шкаф кеүек йорт йыһаздары эшләп бирә. Йәнә лә Вәлиулла Коломбәтовтың кортсолоҡ менән шөгөлләнәүен дә әйтеп үтһәк, күз алдына һәр эшкә маһир зат килеп басыр.

Ғафури районында заманында Вәлиулла Коломбәтов исемле сәсәндең йәшәгәнлегенә тураһында урындағы халыҡ үткән быуаттың 90-сы йылдарында ғына белә башланы, тиһәк һис тә хата булмаҫ. Быға тиклем күләгәлә кала килгән шәхестең тыуыуына 110 йыл тулыр алдынан “Табын” гәзите биттәрәндә уға арналған мәкәләләр, хәтирәләр һәм сәсәндең шиғырҙары басылып сықты. 1991 йылдың 11 июнендә Ибраһим ауылының мәҙәниәт йортоңда халыҡ сәсәненең юбилейына арналған район сәсәндәренең беренсе бәйгәһен узғарырға насип булды.

Ә инде шул йылдың 30 июлендә Яктыкүл ауылында сәсәндең кәберенә зыярат кылып, уның рухына бағышлап, аят укылды. Артабан күл буйында төрлө тарафтан килгән кунактар катнашлығында хәтер кисәһе ойошторолдо. Күренекле ғалим-фольклорсы Әхмәт Сөләймәнов, танылған языусы, публицист Ғәзим Шафиҡов, сәсәндең кызы, мәғариф ветераны Мөһирә Коломбәтова, ейәнә уҡытыусы Ғаяз Әминев һәм башкалар үз сығыштарында Вәлиулла Фәйзулла улының киң кырлы эшмәкәрлеген бәйән итеп, уның районда мәғарифты үстөрөгә, артабанғы йылдарҙа башкорт фольклорын яңы табыштар менән байытыуға тос өлөш индерәүен билдәләп үттә.

Илдар Шәйәхмәтовтың, халыҡ сәсәненең рәсеме төшөрөлгән һәм исем-шәрифенә язылған иҫтәлекле вымпел әзерләп, уны кунактарға таратыуы, районыбыҙдың мәҙәниәт йорто артистары башкарган йыр-бейеүҙәр хәтер кисәһенең мәртәбәһен бермә-бер арттырҙы.

Танылған һүз оҫтаһы, мәғрифәтсенең тыуыуына 135 йыл тулыу айҡанлы һә безҙең тарафтан “Халыҡ сәсәне Вәлиулла Коломбәтов” исемле йыйынтыҡ нәшер ителде. Унда сәсәндең тормош юлына һәм ижади эшмәкәрлегенә байкау яһалды, өр-яңы шиғырҙары, кобайырҙары, йырҙары

урын алды. Тарих, тел һәм әзәбиәт институтының өлкән ғилми хезмәткәре, филология фәндәре кандидаты Рәшит Аккөбәков ғәрәпсә язылған әсәрҙәрҙең байтағын башкортсаға әйләндерҙе. Бынан тыш, Фәрит Исәнғоловтың “Арыш башағы” романынан өзөктәр бирелде – Вәлиулла Коломбәтов был әсәрҙә төп геройҙарҙың береһе.

Йыйынтыкта Вәлиулла Фәйзулла улы тарафынан язып алынған Салауат Юлаевтың “Һандуғас”, “Тирмәмдә”, “Зөләйха”, “Яу” кеүек шиғырҙары, “Бүгәсәүгә кушылып, ир-батырға куш булып...” кобайыры ла урын алды.

2016 йылдың 24 сентябрҙә Ғафури районының Яктыкүл ауылында күп халыҡ катнашлығында сәсэн Вәлиулла Коломбәтовка барельеф асылды. Был тантанала арзаклы фольклорсылар, филология фәндәре докторҙары Әхмәт Сөләймәнов, Розалия Солтанғәрәева, күренекле әзиптәр Хәсән Назар, Гөлнур Якупова, Республиканың сәсәндәр үзәге етәксене Нәфисә Тулыбаева кеүек мәртәбәле кунактар катнашты.

Артабан халыҡ сәсэнәң 135 йыл тулыуға арналған хәтер кисәһе Езем-Каран ауылының мәҙәниәт йортоңда дауам итте. Һәр сығыш яһаусы Вәлиулла Коломбәтовтың башкорт фольклорын, мәғарифын, мәҙәниәтен, милли ғөрөф-ғәҙәттәрен үстөрөгә индергән тос өлөшөн билдәләп үтте. Тәрән ғилемле моғаллим, төбөктә мәктәптәр ойоштороусы, Табын кантоңның тәүге мәғариф мөдире, сәсэн, шағир, халықтың ауыз-тел ижадын йыйып-теркәп барыусы, умартасы, кул оҫтаһы, тыуып үскән Яктыкүл ауылының ысын патриоты – башкорт фольклоры һәм мәғарифы тарихында якты эз калдырған киң кырлы талант эйәһен бына шулай кылықһырланы сарала катнашыусылар.

Нәк ошо көндә, сәсэнлек традицияларын үстөрөү максатында, безҙең тарафтан Вәлиулла Коломбәтов хөрмәтенә Ғафури районында сәсәндәр мәктәбе булдырыу зарурлығы тураһында фекер әйтелде. Шунан бирле Фәүзиә Котлогилдина етәкселек иткән сәсәндәр хәрәкәте райондың рух-мәҙәни тормошон байытыуға тос өлөш индерә.

Мәкәләне арзаклы фольклор белгесе, филология фәндәре докторы, профессор Әхмәт Сөләймәновтың В.Ф. Коломбәтовты иҫкә алыу кисәһендәге сығышынан алынған һүзҙәр менән тамамлау, моғайын, хилаф булмас: “Башкортостанда беренсе булып сәсэнгә, атап әйткәндә, Вәлиулла Коломбәтовка тыуған ауылы Яктыкүлдә һәйкәл-барельеф куйыуы хәстәрләгән һәм башкорт сәсәндәре араһынан Табын ырыуының һүз оҫтаһына арналған “Халыҡ сәсэнә Вәлиулла Коломбәтов” исемле тәүге йыйынтыҡ нәшер иткән Ниязбай Булатбай улы Сәлимовка оло рәхмәт әйтмәү мөмкин түгел”.

Әзәбиәт

1. Башкорт халыҡ ижады. Әкиәттәр, рийәүәттәр, хәтирәләр, сәсәндәрижады: совет осоро. 2-се китап. Өфө, 1982.
2. Сулейманов А.М. Кулумбетов Вәлиулла Фәйзуллович.// Башкирская энциклопедия: в 7 т. / гл. редактор М.А. Ильгамов. – Уфа, 2007. – Т. 3. – С. 591–592.
3. Ахмедьянов К.А. Сәсэн. //Башкортостан: краткая энциклопедия. – Уфа, 1996. – С. 555.
4. Сәлимов Н.Б., Халыҡ сәсэнә Вәлиулла Коломбәтов. Өфө, 2016. 135 б.
5. Ғафури районының “Табын” гәзите. 1991, 30 июль.

АЛТАЙСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ: ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ И УСТНОЙ ПЕРЕДАЧИ

Аннотация. Ценнейший пласт культуры алтайского народа, заключенный в многовековом народном творчестве, должен иметь свою преемственность в современном обществе, чтобы способствовать сохранению этнической самоидентичности и его культурных кодов. Таковое относится процессам развития и будущности каждого народа. Уникальным явлением в духовном наследии являются героические сказания, в основном, исполняемые горловым пением. В эпосе в поэтической форме синтезирована вся многовековая духовная история в контексте мифологии, религии, народной культуры, общественно-политических и нравственных устоев общества.

В статье речь идет о ценности эпоса и формах его передачи новому поколению, а также внимание уделяется восстановлению современной эпической среды.

В связи с возрождением обрядового почитания культурного ландшафта стали проводиться календарные обряды «Восхваления Алтая», что стало частью духовной жизни общества. При всех противоречивых процессах данная обрядовая культура проводится на традиционных основах. В статье проводятся сопоставления обрядовых благопожеланий, зафиксированных в разные периоды.

Abstract. The most valuable layer of culture of the Altai people, enclosed in centuries-old folk art, should have its continuity in modern society in order to contribute to the preservation of ethnic identity, cultural codes of each people. Heroic tales, mostly performed by throat singing, are a unique phenomenon in the spiritual heritage. In the epic, the entire centuries-old spiritual history is synthesized in poetic form in the context of mythology, religion, folk culture, socio-political and moral foundations of society. The article deals with the value of the epic and the forms of its transmission to a new generation, as well as attention is paid to the restoration of the modern epic environment. In connection with the revival of ritual veneration of the cultural landscape, calendar rituals of "Praise of Altai" began to be held, which became part of the spiritual life of society. With all the contradictory processes, this ritual culture is carried out on a traditional basis. The article compares the ritual benevolence recorded in different periods.

Ключевые слова: традиционная культура, эпическое наследие, сказители, популяризация эпоса, обряды, конкурсы, фестивали.

Keywords: traditional culture, epic heritage, storytellers, popularization of the epic, rituals, contests, festivals.

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

Acknowledgements. The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation No. 24-48-03026, <https://rscf.ru/project/24-48-03026/>

Введение. В настоящее время важнейшее составляющее духовного развития Республики Алтай – это ее уникальнаяи накапливавшееся на протяжении многих веков богатейшее духовно-культурное наследие. Оно изучается уже не одним поколением исследователей, создавших на сегодняшний день солидную базу данных о процессах, протекавших на протяжении многих веков. Культурное наследие алтайского народа представлено, главным образом, богатейшим фольклором, в том числе, обрядами, к которым относится и обрядовое почитаниеприродных объектов, имеющих мировоззренческое значение, особую роль имеет культ священных гор, целебных источников (аржан-суу). Но глобализация и унификациякультуры в целом способствуют вытеснению из повседневности традиционных народных знаний, умений и навыков. Степень опасности исчезновения сложившейся веками системы национального фольклора к концу XX века – феномена духовной культуры алтайского народа, напрямую было связано с уходом из жизни того поколения, которое выросло в лоне традиционной культуры. В связи с чем встал вопрос о сохранении и дальнейшего развития с учетом современных реалий отдельных жанров фольклора и обрядовых действ. Так каксовременные формы сохранения национального фольклора до конца не проанализированы, мы опираемся на собственные наблюдения с начала 2000-х годов по настоящее время в качестве участника в составе жюри, эксперта конференций, фестивалей, конкурсов межрегионального значения, а также соавтора создания законов о культурном наследии Республики Алтай [О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия 2008; Об эпическом наследии Республики Алтай 2018].

О вопросах сохранения и формах передачи алтайского фольклора. Каждый изжанров и видов алтайского фольклора (*алкыш* –благопожелания, мифы – *сооҕын*, эпос – *кай чорчок*, народная песня – *јанар*, *кожон*, сказки – *чорчок*, календарные и семейные обряды –*чум-јан* и др.) на территории республики является своеобразным банком информации, имеющим свою историю развития и сбережения, а их совокупность – важнейшим элементом духовной культуры, требующим бережного отношения и охраны.

Из вышеперечисленных жанров и видов алтайского фольклора в настоящее время наиболее актуализированы: эпос в сопровождении горлового пения, народная песня, календарные обряды, мифы и предания.

Из семейных обрядов наиболее сохраненным остается традиционный свадебный обряд в силу их постоянной востребованности. Что касается жанра благопожеланий, он заново возродился в связи с возрождением календарных праздников и культовых обрядов, посвященных природе. Следует сказать, что

оформился статус новых исполнителей благопожеланий – *алкышчы*. Мифы, сказки, предания продолжают бытовать в народной среде, но остаются фактом собирательской деятельности исследователей, предметом преподавания в школах и Вузе [Яданова, 2012].

Сказительское искусство. Современные формы возрождения и сохранения эпических текстов.

Системе ценностей духовной культурной идентичности народа соответствует эпическое наследие, так как эпос, как древнейший жанр и уникальный вид устного народного творчества, донес до наших дней мощные ключевые аспекты культурной самоидентификации.

Говоря о современных процессах возрождения сказительского искусства на новом этапе, следует ориентироваться на наблюдения известного алтайского исследователя С.С. Суразакова, который считал, что эпос, зародившись в какой-то исторический этап, не остается в застывшей форме, а продолжает развиваться, пополняясь новыми произведениями [Суразаков, 1985], то есть, эпос может продолжать развиваться и в новых условиях жизни общества.

Но уже с середины XX века многие ученые-фольклористы фиксировали процесс угасания сказительской традиции и неуклонной потери эпической среды у многих народов. В алтайской традиционной культуре складывалась иная картина бытования эпоса, так как в 50-80-е гг. XX века шло активное фиксирование и проведение записей исследователями-фольклористами текстов героических сказаний [Казагачева, 2002]. Именно в эти периоды было выявлено большое количество сказителей и исполнителей горлового пения. До конца XX в. на Алтае были сказители, имеющие прямую передачу сказительского дара от своих учителей. Имена наиболее прославившихся из них широко известны: А.Г. Калкина, Т.А. Чачиякова, Н.К. Ялатова, С.И. Савдина, Е.К. Таштамышевой, Н.П. Черноевой, К. Кокпоевой и других. Конечно же, здесь важнейшую роль сыграла форма передачи текстов от учителя ученику, что сохранилась у всех центрально-азиатских народов. Все именитые сказители Алтая имели не только своих учителей, но знали и предшественников своих учителей. Так, традиционная передача знаний текстов алтайских сказаний происходила в устной форме при сопровождении горлового пения, погружая будущего сказителя в обрядово-магическую форму. Таким образом, выстраивалась линия преемственности традиции от ученика к учителю. Одной из первых этических норм передачи является то, что ученик, как и учитель, верит в реальность жизни и деяний эпических героев. Он верит в сакральность исполняемых им текстов и сохраняет эту веру до конца своей жизни, представляя огромную ответственность за передачу божественных текстов. Эта вера была одной из форм своеобразного посвящения сказителя и наставления его со стороны духов. Духи сказаний, героев сами выбирают своего сказителя, но это тяжелое бремя, наложенное на человека, который обязан впредь жить в двух и более мирах [Садалова, 2021]. Поэтому передача сказительского мастерства не могла быть механической, человек, обретший этот дар, должен был служить этому делу всю жизнь.

В силу физического ухода из жизни традиционных сказителей в 90-ые годы XX века традиционное исполнение текстов героических сказаний стало угасать [Алтайские героические сказания 1997: 18-23]. И в этот период в сфере сохранения алтайских сказаний шли противоречивые процессы соотношения традиционного и новаторского в сказительском искусстве. Хотя, уже начиная с конца 80-ых годов XX века, сформировалась группа популярных исполнителей *кая*, которые не только выступали на алтайской сцене, но и далеко за ее пределами. К первым таким исполнителям относились: Ногон Шумаров, Ойрот Отуков, Болот Байрышев и др., которые к приемам исполнения *кая* учились именно у традиционных исполнителей, но не относили себя к сказителям, так как знали жесткие критерии по отношению к статусу сказителя. В последующие годы Ногон Шумаров стал исполнять тексты сказаний в полном объеме, например, сказание «Козуйке и Байан» [Садалова, 2015; 4]. Особняком стоит и творчество Т.Б. Шинжина, который сказительский дар он унаследовал от своих братьев – сказителей Тензе и Бёдёса. Им подготовлено и издано несколько текстов героических сказаний, услышанных в детстве от братьев, затем воспроизведенных по памяти [Шинжин, 2020]. Элбек Калкин – сын известного сказителя А.Г. Калкина, стал преемником сказания «Маадай-Кара» из репертуара отца, фрагменты которого были записаны членами Международной экспедиции в 1997 году [Садалова, 2015: 8]. Пути развития алтайского сказительства в современных условиях столкнулись с противоречивыми процессами соотношения традиционного и новаторского, так как у молодого поколения больше интерес вызывало именно горловое пение, а не синкретическая форма исполнения сказаний – изложения текста в музыкальном сопровождении с горловым пением. Таким образом, сказительство стало распадаться на 2 части: исполнение эпоса в сопровождении горлового пения и концертные вариации исполнения горлового пения с элементами интонирования – подражания голосам и звукам природы. Но в числе современных исполнителей эпоса есть те, которые к приемам исполнения *кая* учились именно у традиционных исполнителей. Отдельные исполнители являются продолжателями традиционного исполнения сказительского искусства, стали династийными продолжателями сказительского дела [Садалова, 2015: 8]. К их числу относятся современные потомки А.Г. Калкина, потомственными продолжателями семейных традиций относятся Э.Теркишев, А. Турлунов и его сын Б. Турлунов. Особняком стоит группа учеников Т.Б. Шинжина, которые являются продолжателями традиционного сказительского искусства (М. Тайтыков, А. Манзыров, Л. Ерленбаев и другие). Этих учеников можно отнести в современную эпическую школу Т. Шинжина, то есть, они, как традиционные сказители, переняли мастерство сказителя от учителя.

Другая форма обретения сказительского дара, не менее важная, это генетическое восприятие сказительского дара, когда у исполнителя нет прямого родственника или учителя из среды сказителей, но его преследуют духи

сказаний, заставляют идти по пути выбора традиционного сказительства (М. Тельденов, Э. Чулунов, Г. Самаев и др.).

Но тем не менее ситуация в алтайском сказительском искусстве стала критической, в связи с чем в 2004 году Министерством культуры Республики Алтай был учрежден Международный Курултай сказителей. Создание условий для исполнения эпических текстов на Международном Курултае сказителей способствовало возрождению не только искусства алтайского горлового пения – *кай*, но и в целом происходила реконструкция исполнения текстов алтайских героических сказаний. Возникла огромная необходимость в основательном анализе всех аспектов алтайского горлового пения в современной ситуации с целью не только выявления проблем, но и выработки стратегических задач в деле сохранения их традиционных основ, чтобы не произошла подмена истинных ценностей ложными, что ведет к потере сути всего духовного наследия.

В результате многолетнего функционирования Международного Курултая сказителей (2004-2023 г.г.) выросла целая плеяда молодых исполнителей, которые хорошо овладели всеми видами *кай*, то есть, задача овладения искусством горлового пения стала выполняться. В настоящее время многие из них выступают не только в республике, но и за рубежом. Но исполнители горлового пения в большей части сказания исполняют частично, отрывками, а иногда исполняют разные стили горлового пения, без словесного сопровождения, используют элементы *кай* в этно-музыке, вводят *кай* в свои концертные программы. Поэтому потребовалось ведение огромной работы по восстановлению эпической традиции, состоящему из синтеза следующих составляющих: горловое пение – поэтический текст – музыкальное сопровождение – эпическая среда.

На первых этапах развития Международного Курултая сказителей среди этого большого круга его задач первостепенную роль имеет критерий по знанию текста сказания. В связи с этим выступающим периодически увеличивалось количество строк текстов, т. к. многие из них к полноценным текстам сказаний не обращались.

С тенденцией коммерческого подхода к сказительству, как возможности его тиражирования в качестве экзотического товара для приезжих туристов, возникало много вопросов по сохранению его традиционных основ и продолжения путей его возрождения, опираясь на тексты сказаний. В связи с этим данная ситуация требовала дифференцированного подхода к духовному наследию, оказавшемуся востребованным уже как неотъемлемая часть развития современной культуры. Так, в 2013 г. был проведен эксперимент, когда в рамках номинации – Мастера сказительского искусства – Заслуженный артист Республики Алтай Элес Тадыкин исполнил полный текст одного из вариантов сказания «Алтай-Буучай». Текст сказания «Алып-Манаш» в 2014 г. был исполнен Заслуженным артистом Республики Алтай Эмилем Теркишевым вне конкурсной программы в кругу любителей сказительского искусства [Садалова, 2020]. Исполнители соблюли целостность сюжетной канвы, хотя, конечно же,

были допущены сокращения отдельных описательных картин. Но данный факт можно считать значимым, когда участники Международного Курултая сказителей впервые решились выступить публично с исполнением полного текста сказания в большом кругу слушателей.

Следует отметить и то, что наблюдаются элементы традиционного усвоения текстов, когда исполнители, согласно условиям конкурса, заучивают отрывки опубликованных текстов сказаний, но во время выступления в силу устной передачи переходят на элементы импровизации, когда наблюдается варьирование основного текста. Иногда поэтические длинные тирады в сюжете могут сокращаться, иногда заменяться другими словосочетаниями, это касается особенно архаических формул, не совсем понятных современным слушателям. Таким образом, когда книжный текст переходил в разряд устного исполнения, возникала ситуация «оживления» текста, ориентированной на эпическую среду.

С учетом того, что кай – это не только устная исполнительская традиция героических сказаний о богатырях горловым пением – интонированием необычной звукоподачей, но и тайный языкобщения с духами природы, необходимо было проведение просветительской работы в формате круглых столов, конференций, которые организовывались в рамках Международного Курултая сказителей. В результате чего у части современных продолжателей исполнительской традиции алтайских героических сказаний при помощи горлового пения сформировались определенные знания о статусе кайчы – сказителя. Следует отметить и тот факт, что на современном этапе возродилась не только форма сопровождения сказаний – кай, но и наблюдается формирование новой эпической среды.

В связи с этим в течение нескольких лет у многих участников конкурсных номинаций Международного Курултая сказителей стал ярко проявляться сказительский дар, из них следует отметить: А. Турлунова, Г. Самаева, М. Тельденова, Э. Епишкина, Э. Теркишева, Н. Сегирткишева и многих других. Все эти факты демонстрируют продолжение живой традиции сказительского искусства. В последние годы в номинации мастеров стал выступать молодой сказитель, участник постоянных детских конкурсов Международного Курултая сказителей, Баир Турлунов, который усвоил полный текст знаменитого сказания «Маадай-Кара» [Маадай-Кара, 1973]. Его манере исполнения характерны сказовость, хорошее знание сюжета сказаний.

Несмотря наограниченность во времени изложения текста, у исполнителей сюжеты всегда представляют целостность эпической картины. Так, Международный Курултай сказителей стал для молодых исполнителей своеобразной школой обретения основ традиционной культуры, они из года в год выросли не только физически, но и становились более профессиональными в сказительском деле. Иногда отдельные исполнители в разные годы на сцену выходят с одним и тем же текстом, но при этом нами фиксировались в их исполнении текста увеличение объема знаний текстов, большее употребление поэтических констант, более точное сочетание игры на инструменте и четкое произношение эпического текста, что

свидетельствовало об обтачивании мастерства участников форума. Поэтому достаточно объясним был феномен 2017–2018 годов, когда конкурсанты стали исполнять целостные тексты сказаний и сами стали выходить на суд к слушателям во многих районах республики. Немаловажным фактором формирования на новом этапе традиционного сказительства, пусть в усеченных формах, должна играть эпическая среда, которая к концу XX века фактически исчезла. Поэтому культивирование исполнения эпоса в новых условиях при помощи разных современных форм (конкурсы, фестивали, концерты, спектакли) способствовало воссозданию эпической среды и реанимации эпического текста, то есть, когда печатный текст «оживляется» в устной передаче с элементами импровизации. Конечно, формат слушания сказаний изменился, вместо *аила* сказителя сцены местных домов культуры, клубов стали местом для формирования эпической среды. Важно то, что слушатели уже слушали тексты полноценных сказаний, но текст исполнялся по очереди несколькими исполнителями. Эти встречи с исполнителями сказаний проходили при скоплении многих слушателей, после окончания сказания люди организовывали угощения, одаривали их подарками.

В конкурсных программах Международного Курултая сказителей допускалось сочинение собственного текста в эпическом стиле. В связи с этим некоторые исполнители стали создавать собственные эпические тексты (Алексей Калкин – родственник выдающегося сказителя А.Г. Калкина («Пазырыктын сүнелери»), Айдын Курманов («Жарынак», «Жарканат»), Сүмер Курдяпов («Антыш»)). Рождались краткие эпические сюжеты о деяниях богатырей, изложенные в традиционном стиле.

При внимательном изучении сочиненных кратких текстов становится ясным, что одни из них слагаются по традиционным канонам на традиционные сюжеты, примерно, наподобие своеобразного варианта эпоса «Өскүс-Уул» на основе опубликованных текстов, а другие сочиняются как собственные текстына эпический манер. К числу таких экспериментальных современных сказаний в стиле эпической традиции следует обозначить сказание «Алдырбас ла Болдырбас», опубликованный Э. Теркишевым [Теркишев, 2021]. В сюжете сказания рассказывается про двух братьев, что напоминает новеллистическую сказку «Аргачы и Мекечи» [Алтайские народные сказки 2002; 364-376]. Но, если в сказочном сюжете один из братьев лгун, другой живет по совести, в сказании Э. Теркишева один из братьев беспечен, другой серьезен, он вынужден приходить постоянно на помощь брату. Следует отметить, что текст с односюжетным содержанием изложен в стихотворной форме. Автор активно использует традиционные поэтико-эпические формулы. Например, мотив описания богатырского коня излагается таким образом:

Алтын куйрук јерди чийген
Эки кулак тенери чийген...
Эки колы казалеган
Эки буды бијелеген...
Перевод на русский язык:

Золотой его хвост землю прочерчил,
Его уши небо прочерчили...
Передние его ноги в скачке,
Задние его ноги в плясе.
Быстрое течение времени характеризуется так:
... Айлар бажы айланып о'до'т,
Жылдын бажы жылып о'до'т...
Перевод на русский язык:
Начала месяцев, кружась, проходят,
Начала лет, проползая, проходят...

Кроме устойчивых формул, в сказании встречаются традиционные сравнения, эпитеты и другие поэтические средства изобразительного ряда эпических текстов. Образы богатырей, коней изображаются в рамках эпической традиции алтайских сказаний, встречается традиционный мотив ссоры богатыря с конем. Но тем не менее сказание относится к ряду современных сказаний, для которого характерен краткий сюжет, что напоминает первые публикации сказаний об одном событии, подвиге богатыря в серии «Алтай баатырлар» [Алтай баатырлар, 1958, 1960]. Описания путешествия богатыря, его подвиги представлены достаточно кратко. Автор, используя традиционные поэтические формулы, в то же время излагает их в собственных вариантах. В тексте также встречаются новые поэтические обороты, характеризующие индивидуальный стиль автора. Например, герой, чтобы оживить брата, использует живую воду и произносит следующую магическую формулу:

Алтайдын алтын тамчызы
Алтын сынын сергитсин,
О'зо'к-буурын о'н'до'йтсин,
Ко'зи-бажын жарытсын,
Ку'ннен берген алтын суу
Алтын чогын чагылтсын,
Алтын тынын кийдиртсин...
Перевод на русский язык:
Золотая капля Алтая,
Пусть освежит твой золотой стан.
Пусть нутро твое поднимет,
Глаза-голову осветит.
Дарованная солнцем золотая вода,
Пусть золотыми лучами заискрится,
Пусть золотую душу его вернет...

В эпических текстах при оживлении героя зачастую описывается только само действие: “живой водой напоил”, пространное благопожелание, как в этом случае, не встречается.

Таким образом, данное произведение, не нарушая каноны эпической традиции, в то же время является авторским сказанием.

Но, к сожалению, форум Международный Курултай сказителей приостановил свое функционирование, хотя определенные задачи по сохранению эпического наследия выполнил. В связи с чем алтайский эпос в новейшее время проходит этапы своего становления, проявляющихся в своеобразных формах.

В разных районах Республики Алтай с 90-ых годов XX века возродились *обряды восхваления, почитания божеств, духов – хозяев Алтая*, местности, в которых в зависимости от района есть свои локальные отличия их проведения.

Алтай ко'ду'ргени, Јер такыганы – Обряд восхваления, почитания божеств, духов – хозяев Алтая, местности, обрядово-ритуальные действия народов Алтая, связанные с почитанием божеств и духов Алтая, местностей. Обряд насыщен множеством религиозных, магических элементов, сопровождается молитвами, благопожеланиями. При совершении данного обряда проводятся моления с целью задабривания божеств, духов-хозяев Алтая. Благосклонность со стороны Божества Алтая / Хозяина Алтая (Алтай – Кудай, Алтайдын Ээзи), духов местностей будет означать «мягкий» год, хороший приплод скота, благополучие в обществе.

Обряд поклонения духам местности – «Јер такыганы» отличается от обряда поклонения Божеству Алтая – «Алтай ко'ду'ргени» более меньшим масштабом, так как обряд «Алтай ко'ду'ргени» является выражением реформированной обрядовой практики Ак јан' (буркан јан'), синтезировавших древние обряды, в том числе и обряд «Јер такыганы». Обряд «Јер такыганы» проводится при посещении священных мест, в том числе, перевалов, целебных источников, родовых угодий. Обряд «Алтай ко'ду'ргени», в основном, проводится в комплексе календарных обрядов: «Зеленая листва» («Јажыл бу'р») – переход к летнему солнцестоянию; «Желтая листва» («Сары бу'р»), переход к зимнему периоду.

Многие процедурные обрядовые действия обряда «Јер такыганы» и обряда «Алтай ко'ду'ргени» совпадают. На выстроенном ритуальном месте (тагыл, сан') проводится обряд кормления огня и духов местности, всего Алтая. Приносится в жертву неопробованная молочная, мучная и мясная пища, вырезанные из молочных продуктов фигуры домашнего скота. Специально выбранной лошади заплетают в гриву ленты и отпускают на волю, лошадь становится неприкосновенной, так как она уже принесена в жертву божеству.

Обряд восхваления, почитания божеств, духов – хозяев Алтая, местности, функционально связан с отношением человека со священными природными местами. Для народов, населяющих Республику Алтай, священные природные места – это места, которые в коллективном сознании связываются с миром сакрального. Священными природными местами могут быть жилища богов, природных духов и предков, они являются местами поклонения при проведении обрядов.

Если обратиться к 90-ым годам XX века, мировоззренческо-религиозные представления алтайского общества как бы вернулись обратно почти на целый

век, так как в советский период *кодовые знаки этнического самоощущения* были переведены на совершенно иные ценностные ориентиры.

С 90-ых годов XX века стали открыто проводиться первые моления «Восхваление Алтая» в осенне-летние периоды, хотя еще в начале 80-ых годов XX века, во время наших полевых поездок, эта тема относилась к закрытой, информаторы избегали рассказывать про нее. Но в связи с произошедшими изменениями в обществе, люди стали восстанавливать данную традиционную обрядовую практику. К числу наиболее известных исполнителей-обрядников того периода была Коныр Сельбикова, которая среди первых стала открыто проводить обряды поклонения Алтаю.

В 1988 году мы были участником комплексной научной экспедиции Горно-Алтайского института гуманитарных исследований (ныне Института алтаистики). Нами от Сельбиковой К. – жительницы с. Малая Иня Онгудайского района, был записан полный обряд поклонения Алтаю, который она провела на возвышенности, недалеко от села, для членов экспедиции. Материал обряда хранится в архиве института [ФМ – 452] и частично тексты обрядовых благопожеланий были опубликованы нами в сборнике «Чике – Таманнын язы» [Садалова, 2004: 58-61]. Сельбикова К. обратилась с благопожеланиями к божеству Алтая, представив нас, как прибывших гостей, то есть, мы сами оказались не только наблюдателями, но и стали обрядовыми лицами. При этом в восхвалении Алтая благопожелания органично соединялись с текстами из хвалебных песен. Следующим мотивом в этом благопожелании было подношение Алтаю с угощением из молочных белых продуктов и напитков и была просьба быть услышанным:

К нашему Алтаю с серебряными цветами
Приехали в гости, наш Алтай...
...Белый *ширдек* расстелили,
Примет ли нас хорошо наш Алтай?
Из белых (молочных) наших продуктов
Отведаете-выпьете ли вы?..
...Восемьюдесятьюгранным каменным *яда*
Пуповину нашу резал наш Алтай,
...Восемьюдесятьюгранным каменным градом
Нашу грязь смывает наш Алтай.
Девяностагранным каменным *јада*
Пуповину нашу резал наш Алтай,
Девяностагранным каменным градом
Нашу грязь смывает наш Алтай.
В руках у меня золотая пиала,
Примете ли ее от меня, мой Алтай?
Ладные свои слова скажу,
Услышите ли их, мой Алтай?
Далее звучала просьба дать благословение прибывшим:
... Покружмся (молитвенные действия), наш Алтай,

Благословите, наш Алтай.
Обернемся, наш Алтай,
Дайте здоровья, наш Алтай.
Наш Алтай – Матерь-Токой (названия вершин гор),
Как мать, на нас посмотрите.
Наш Алтай – Отец-Токой (названия вершин гор),
Как отец, над нами стойте.
[Садалова, 2004: 59–60].

Все обрядовые действия К. Сельбиковой – окропление, «угощение» Алтая, поклоны присутствующих Алтаю – заканчиваются финальными текстами благопожеланий:

Певчая кукушка как запоеет,
(говорит проводящая обряд)
Певчая кукушка как запоеет,
(повторяют за ней все участники обряда),
Как распустятся все деревья,
В следующем году все будем встречаться.
[Садалова, 2004: 59-61].

Таким образом, в благопожеланиях выражено представление о том, что участники обряда получили благословение со стороны божества Алтая на целый год.

Через 11 лет, в 1997 году, участники международной экспедиции (В.М. Гацак, Л. Харвилахти, Т.М. Садалова, З.С. Казагачева) также записали обряд «Восхваление Алтаю» от Э.Н. Тоедова, уроженца с. Келей Усть-Канского района. Запись велась в местности, недалеко от деревни, материалы хранятся в архиве Института алтаистики, рукописная расшифровка и перевод на русский язык были сделаны Т.М. Садаловой [МНЭ-51]. Те же традиционные мотивы: восхваление Алтая со стороны приехавших к божеству Алтая, преподношение ритуальных подношений, выражение просьбы и прощание с Алтаем, которые прозвучали в обрядовых благопожеланиях К. Сельбиковой, но у Э. Тоедова они выражались в более длинных тирадах. Вначале происходило окропление огня и достаточно долго освящался разведенный на месте обряда огонь: Ялар одым, / Кайрако-он, баш болзын! / Одус башту, От -энем, / Озогыда бай энем, / Кайрако-он, баш болзын! (Полыхающий мой огонь, / Бог, голову преклоняем! / Тридцатиголовая Мать-Огонь, / Издревле почитаемая моя мать, / Бог, голову преклоняем!).

Исполнителем благословлялся не только огонь, но и все атрибуты, имеющие к нему отношение: сложенные камни в форме очага, чайник, в котором кипятили чай для окропления и т. д. Каждое свое обрядовое действие исполнитель сопровождал молитвенными благопожеланиями:

Присев, я помолился,
Потом поклонился.
Покружившись, я помолился,
Чистому пламени я поклонился...

Им благословлялись окружающие нас горы, сопки, животные: медведи, лисицы, мыши, так как через них могут проявляться духи местностей. Молитвенными благопожеланиями освящались: ленты – дьалама, которые очищались пламенем горящего огня и привязывались на березу, подношения к божеству Алтая – продукты, затем осуществлялись обращения верхним божествам, чтобы они приняли эти угощения и т.д.

После завершения обряда исполнитель наказал нам соблюдать некоторые обрядовые ограничения в течение недели, чтобы получить всю благодать от совершенных ритуальных действий.

С 2000-ых годов аутентичное проведение этих обрядов стало актуальным, вначале во главе их исполнения были те же проводники обрядов: К. Сельбикова, Э. Тоедов, Э. Ямаев и другие.

В настоящее время обрядовые праздники – «Чагаа байрам», «Дьылгайак», «Жажыл бюр», «Сары бюр», отмечающие календарные периоды солнцестояния и равноденствий, прошли этапы своего возрождения [Енчинов, 2023]. «Чагаа байрам» и «Дьылгайак» стали по республиканскому законодательству государственными праздниками Республики Алтай.

Выводы. Вопросы о состоянии национального фольклора алтайского народа в современных условиях являются одними из актуальных, которые за собой влекут ряд проблем, в том числе аспекты об аутентичном его сохранении, формах традиционной передачи или формирующихся явлениях, которые относятся к новациям. Поэтому происходящие процессы по восстановлению алтайского эпического наследия в новых условиях представляют собой своеобразный синтез его традиционных основ и трансформационных поисков с целью сохранения для нового поколения.

На протяжении короткого срока мы наблюдаем, как возродился комплекс обрядов, связанных с почитанием земли. На современном этапе календарный обрядосвящения Алтая можно считать полноценно восстановленным. Культ священного Алтая занимает исключительно важное место в обрядах алтайцев, являясь самым распространенным, и универсальным культом с разнообразными функциями, охватывающими важнейшие сферы жизнедеятельности народа.

Таким образом, можно прийти к заключению, что при востребованности со стороны общества, кажущиеся утерянными фольклорные жанры, обряды могут актуализироваться.

ИСТОЧНИКИ

1. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын 1997.– Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын / отв. ред. Гацак В.М. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 663 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15). (На алт. и рус. яз.)
2. Алтайские народные сказки 2002. – Алтайские народные сказки. / отв. ред. Гацак В.М. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 2002. – 455 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 21). (На алт. и рус. яз.)
3. Закон Республики Алтай 2008. – Закон Республики Алтай от 5 декабря 2008 года № 120 «О регулировании отношений в области нематериального культурного наследия

Республики Алтай» [Электронный ресурс]. URL: http://base.garant.ru/32107720?utl_t=vk (дата обращения: 03.09.2019 г.).

4. Закон Республики Алтай от 5 декабря 2018. – Закон Республики Алтай от 13 июня 2018 года N 23 «Об эпическом наследии Республики Алтай» [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/44362016> (дата обращения: 03.09.2019 г.).

5. Маадай-Кара 1973. – Маадай-Кара: Алтайский героический эпос / Зап. и подгот. текста, пер., примеч. и прил. С.С. Суразакова; Вст. ст. И.В. Пухова; Отв. ред. Н.А. Баскаков – М.: Наука, 1973. – С.439-442.

6. Теркишев 2021. – Теркишев Э.С. Алдырбас ла Болдырбас. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2021. – 23 с.

7. Садалова 2004. – Садалова Т.М. Чике-Таманнын јазы [Чике-Таманская весна – сборник фольклорных, археологических, литературных материалов]. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2004. – 128 с.

8. Шинжин 2020. – Шинжин И.Б. Чыдым ла ойгор Кезер баатыр. – Онгудай: Арусвати, 2020. – 366 с.

ЛИТЕРАТУРА

1. Казагачева 2002. – Казагачева З.С. Алтайские героические сказания: «Очи-Бала», «Кан-Алтын». – Горно Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во, 2002. – 349 с.

2. Енчинов 2023. – Енчинов Э.В. Обряд Сары-бюр в алтайской календарной обрядности в начале XXI в. // Полевые исследования в Верхнем Приобье, Прииртышье и на Алтае (Археология, этнография, устная история и музееведение), №18, 2023. С. 222-227.

3. Садалова 2020. – Садалова Т.М. Алтайское эпическое наследие в системе сказительского искусства евразийских народов. // Журнал "Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова", № 1 2020 г. Серия "Эпосоведение"//<https://epossvfu.ru/index.php/epos/article/view/305>.

4. Садалова 2021. – Садалова Т.М. О посвящении в манасчи в контексте южно-сибирского сказительства. // Т.А. Бакчиев. Сказительский дар. Бишкек: Изд-во «Касталия», 2021. – С.11-19.

5. Садалова 2015. – Садалова Т.М. Современный опыт трансформации кая – сказительского искусства в Республике Алтай // Наследники алтайских сказаний. Сост. А. И. Наева. – Горно-Алтайск: ООО «Спарк», 2015. – С. 4-12.

6. Суразаков 1985. – Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. (Под ред. В.М. Гацака). – М.: Наука, 1985. – 256 с.

7. Яданова 2012. – Яданова К.В. Несказочная проза теленгитов. // Автореферат диссер. на соиск. уч. степени к.ф.н. – М.: 2012. – 27 с.

© Садалова Т.М., 2025.

УДК 398.88

*Султакаева Р.А.,
БГПУ им. М. Акмуллы, г. Уфа*

**НАРОДНАЯ СТУДИЯ СЭСЭНОВ АКМУЛЛИНСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА:
ШКОЛА ТВОРЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ СТУДЕНЧЕСКОЙ
МОЛОДЕЖИ**

Аннотация. В статье рассматривается феномен сэсэнов в культуре Башкортостана, их историческая роль и влияние на формирование национального самосознания. Особое внимание уделяется традициям сэсэнов, которые передавались из поколения в поколение, и их значению для сохранения культурного наследия. Подчеркивается роль сэсэнов в воспитании подрастающего поколения, в привитии любви к родному языку, истории и культуре. В статье также анализируется краткая деятельность Школы сэсэнов Акмуллинского университета, возглавляемой известной сэсэнией Розалией Султангареевой, как важного центра по сохранению и развитию традиций сэсэнов в современном мире.

Abstract. The article examines the phenomenon of sesens in the culture of Bashkortostan, their historical role and influence on the formation of national identity. Special attention is paid to the traditions of sesen, which have been passed down from generation to generation, and their importance for the preservation of cultural heritage. The role of sesens in the upbringing of the younger generation, in instilling love for their native language, history and culture is emphasized. The article also analyzes the brief activity of the Sesen School of Akmulla University, headed by the famous Sesen Rosalia Sultangareeva, as an important center for the preservation and development of sesen traditions in the modern world.

Ключевые слова: сэсэн, сказители, традиция сэсэнов, башкирское народное творчество, фольклор, Школа сэсэнов, Акмуллинский университет, устное народное творчество.

Keywords: sesen, storytellers, sesen tradition, Bashkir folk art, folklore, Sesen School, Akmulla University, oral folk art.

В каждой национальной культуре есть свои уникальные и выдающиеся явления. Одним из самых важных и значимых, безусловно, является народное творчество. С самого момента своего возникновения оно неразрывно связано с историей народа, служит отражением его духовных и нравственных ценностей, его мечтаний и надежд.

Невозможно представить себе создание и развитие профессионального национального искусства, национальной литературы, да и формирование национального самосознания без опоры на фольклор. Ведь именно в творчестве каждого народа находит свое отражение его философия, педагогические, эстетические и этические взгляды. В нем бережно хранятся знания об окружающем мире, передаваемые из поколения в поколение. Фольклор – это живая память народа, его душа, его бесценное наследие.

Национальный характер башкирского народа находит яркое отражение в его богатом и самобытном фольклоре. В образцах устного народного творчества, будь то сказки, легенды или эпосы, отчетливо прослеживается умение башкир говорить намеками, искусно вплетать в речь пословицы и поговорки, а также использовать язык жестов. Эта богатая палитра разговорного жанра делает башкирский фольклор особенно ценным и интересным.

Именно благодаря этой выразительности и мудрости, устное творчество башкирского народа, включающее в себя поговорки, пословицы, сказки, легенды и эпические сказания, смогло пережить века и дойти до наших дней. Эти сокровища передавались из поколения в поколение, сохраняя в себе дух и мудрость предков, и продолжают жить в сердцах башкирского народа.

Как подчеркивал исследователь фольклора Б.Н. Путилов, эпические сказания всегда были прерогативой талантливых и специально подготовленных людей. Именно поэтому сказители играли ключевую роль в сохранении и передаче этих ценных образцов народной культуры молодому поколению. Важно отметить, что термин «сказитель» варьируется в зависимости от особенностей языка и ментальности народа. Например, у якутов сказителей называют «олонхосуты», у бурят – «улигершины», у узбеков – «дастанчи», а у казахов – «жырау» [Путилов, 1994: 3]. Башкиры же используют слово «сэсэн» для обозначения хранителей и носителей этого духовного богатства.

Сэсэн в башкирской культуре – это гораздо больше, чем просто поэт или певец. По определению башкирского фольклориста С.А. Галина, сэсэн – это настоящий народный герой, объединяющий в себе талант поэта и певца, мудрость философа и наставника, активную гражданскую позицию и глубокое знание истории. Он – уважаемый аксакал, чье слово имеет вес в обществе, и чья роль в жизни племени неоценима [Галин, 298: 2].

Традиция сэсэнов уходит корнями в далекое прошлое. Уже в XVI веке, во времена объединения разрозненных башкирских племен в единый народ, имя Хабрау сэсэна гремело по всей Евразии. Впоследствии, эстафету сказительского искусства подхватили такие выдающиеся личности, как Еренсе, Байк, Кубагыш, Габит, Хамит и многие другие, продолжая славные традиции сэсэнов в Башкортостане.

Сохранение богатого башкирского фольклора во многом обязано Мухаметше Бурангулову. Именно благодаря его трудам, в частности, десятилетней работе по записи эпоса «Урал батыр» со слов Габита Аргынбаева и Хамита Альмухаметова, мы сегодня имеем возможность знакомиться с этим выдающимся произведением [Галин, 298: 2].

В наши дни «Урал батыр» продолжает жить и вдохновлять, особенно среди молодого поколения. Если раньше сказительское искусство передавалось из уст в уста, от старших к младшим, то теперь юные исполнители осваивают эпос самостоятельно, заучивая его текст. Поддержку этому стремлению оказывает Республиканский конкурс юных сказителей, который проводится в Башкортостане с 1996 года. Участники конкурса демонстрируют знание полного текста эпоса, состоящего из 4556 строк, а также свои ораторские и артистические способности, владение национальными музыкальными инструментами, такими как курай, домбра, кубыз, кыл-кубыз и хорнай.

Устное народное творчество, особенно искусство рассказывания историй, играет ключевую роль в культуре многих народов, включая башкир, кыргызов, алтайцев, тувинцев, якутов, монголов и другие. Эти мастера слова, на протяжении веков, бережно хранили и передавали бесценное наследие предков.

Сегодня перед нами стоит важная задача – познакомить молодое поколение с этим духовным богатством. Один из способов достижения этой цели – создание школ молодых сказителей, сэсэнов, в образовательных учреждениях. Эти школы станут центрами сохранения родного языка и культуры. Воспитывая любовь к народному творчеству, сказительскому искусству и эпосам, мы сможем обеспечить преемственность поколений и сохранить нашу уникальную историю и культурную самобытность. Как показал опрос руководителей школ сэсэнов республики, проведенный в 2022 г., для них важным является возрождение традиции сказительства, популяризация башкирской культуры, воспитание подрастающего поколения в любви к родному Уралу. Но как оказалось, самым главным для опрошенных стал вопрос о языке, поскольку даже сельские дети стали стремительно утрачивать родной язык [Шакурова, 2022: 163].

Школы сэсэнов – это не просто образовательные учреждения, это фундамент духовно-нравственного, гражданского воспитания будущих поколений и в целом нашего народа. Они служат надежной опорой и наставническим ориентиром для молодежи, помогая им понять, как важно любить и уважать традиции предков.

Невозможно представить дальнейшее развитие и процветание нашей родной культуры и искусства без глубокого изучения и понимания башкирского фольклора, особенно эпоса «Урал-батыр». Именно поэтому так важно с самого раннего возраста, со школьной скамьи, прививать любовь к этому великому произведению.

Сэсэны – это не просто сказители, это живая душа башкирского народа. Именно благодаря их искусству из уст в уста передавались вековые эпосы и легенды, донося до нас мудрость предков. И сегодня, в современном мире, сэсэны продолжают хранить эти бесценные традиции, обучая молодое поколение мастерству слова и духа [Султангареева, 2018: 5].

Сам факт возникновения школ сэсэнов в современном обществе представляет собой интересный феномен, который требует своего осмысления как общественного явления [Шакурова, 2023: 88].

Особую роль в сохранении и развитии этого уникального искусства играет Школа сэсэнов, действующая при Башкирском государственном педагогическом университете им. М. Акмуллы с 2011 года. Под чутким руководством известной сэсэнии, доктора филологических наук, исполнительницы народных песен и кубаиров собственного сочинения, а также известных образцов эпической классики «Урал-батыр», Розалии Султангареевой, Школа стала настоящей кузницей талантов. Здесь молодые таланты изучают основы сценического искусства, осваивают технику импровизации, знакомятся с богатым наследием башкирского фольклора

Розалия Асфандияровна Султангареева – выдающаяся личность в мире фольклористики, гордость башкирской и российской науки. Она – доктор филологических наук, посвятившая свою жизнь собиранию, изучению и сохранению богатейшего устного народного творчества. Её вклад в культуру

отмечен высокими наградами, среди которых орден Салавата Юлаева, символ признания высоких заслуг перед Республикой Башкортостан.

Розалия Асфандияровна – не только ученый, но и признанный авторитет в международном научном сообществе. Она является почетным профессором Актюбинского университета им. С.Баишева (Казахстан) и почетным академиком Академии «Манас» Кыргызской Республики, что свидетельствует о её значительном влиянии на развитие фольклористики в Центральной Азии. Её многолетний труд отмечен званием заслуженного работника культуры Башкирской АССР, званием заслуженного деятеля науки Республики Башкортостан, она обладатель престижных премий им. М. Акмуллы и Г. Альмухаметова. Розалия Асфандияровна – лауреат многочисленных Международных и Всероссийских конкурсов, что подтверждает её высоко профессиональном исполнительском мастерстве и таланте.

Но, пожалуй, самое важное звание, которое она носит с гордостью – народный сэсэн. Это звание отражает её глубокую связь с народом, её умение чувствовать и передавать дух башкирской культуры через устное творчество. Розалия Асфандияровна Султангареева – не просто ученый, она – живая легенда, носитель и хранительница народной мудрости. Все её глубоко концептуальные, выразительные научные, так и яркие, содержательные выступления являются источниками вдохновений, важнейших знаний для будущих поколений фольклористов, поколений, народа в целом.

Помимо академических достижений, Розалия Асфандияровна является признанным мастером исполнительницы жанров устного народного творчества, что подтверждается многочисленными победами на престижных международных и всероссийских конкурсах, включая конкурсы акынов, дастанчи и вокалистов.

Розалия Асфандияровна Султангареева – пример человека, посвятившего себя науке и культуре, чьи достижения служат гордостью республики и всей страны.

За годы работы воспитанники школы сэсэнов БГПУ им. М. Акмуллы неоднократно становились победителями и лауреатами престижных конкурсов и фестивалей, как на республиканском, так и на международном и всероссийском уровнях. Это яркое свидетельство высокого уровня подготовки и преданности своему делу.

В 2019 году Школа сэсэнов Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы получила заслуженное признание, удостоившись почетного звания «Народный». Это высокая оценка многолетней кропотливой работы коллектива по сохранению и приумножению бесценного наследия башкирского народного творчества. Особую гордость вызывает то, что Розалия Султангареева, руководитель замечательной Школы, удостоена высокого звания Народного сэсэна Республики Башкортостан. Это не просто награда, а заслуженное признание её выдающегося вклада в возрождение, сохранение и популяризацию уникального искусства сэсэнов. Её преданность делу, талант и вдохновение, которое она дарит молодому поколению, поистине

бесценны. Именно Р.А. Султангареевой принадлежит возрождение сказительства башкир в конце XX века, конкретнее, в 1986-1987 гг.

Ежегодно в Университете проводится праздник «Урал-батыр», посвященный великому башкирскому эпосу. Это не просто мероприятие, это погружение в мир древних сказаний, возможность прикоснуться к истокам своей культуры и почувствовать себя частью великого народа. Школа сәсэнов БГПУ им. М. Акмуллы – это место, где рождается будущее башкирского эпоса, где традиции оживают и передаются из поколения в поколение.

Ни одно важное событие не обходится без яркого и запоминающегося выступления сказителей Народной Школы сәсэнов. Их уникальное мастерство, передающее дух народной мудрости и эпической силы, получило широкое признание не только в родных краях, но и далеко за пределами России. От международных конференций и семинаров до презентаций книг, фестивалей, концертов и даже современных флешмобов – везде, где звучит их голос, он находит отклик в сердцах слушателей. География их выступлений впечатляет: Уфа, Казань, Элиста, Оренбург, Горно-Алтайск, Турция и даже Актюбинск в Республике Казахстан – везде они дарят людям возможность прикоснуться к богатому сказительскому искусству, в целом культурному наследию башкирского народа, удивляют откровениями по эпическим его сокровищам. Школа Сәсэнов славится своими талантливыми учениками, которые неизменно демонстрируют высокий уровень мастерства на самых разных площадках. Их выступления всегда отмечаются наградами и признанием.

Так, Рида Тимиршаихова и Зилия Абулгатинова стали дипломантами I степени на фестивале «Эпосы мира на земле Джангара» в Калмыкии. Рида Тимиршаихова также завоевала диплом II степени на фестивале поэтов и ашугов в Турции в августе 2013 года.

Школа с успехом представила себя на I Всероссийском конкурсе-фестивале сказителей-сәсэнов, где провела мастер-класс и показала яркое выступление, удостоившись диплома ЮНЕСКО и почетных грамот РЦНТ.

В октябре 2019 года, в столице Татарстана состоялся значимый форум, объединивший деятелей культуры и образования со всего мира. Международный саммит, посвященный 50-летию Казанского государственного института культуры, стал площадкой для обмена опытом и обсуждения актуальных вопросов развития отрасли.

Особым гостем мероприятия стала Народная школа сәсэнов, представляющая Башкирский государственный педагогический университет имени М. Акмуллы. 16 октября, в стенах КазГИК, в рамках насыщенной программы мастер-классов, студентки Школы – Алия Шигапова, Назгуль Калимуллина и Зарема Аминева, под руководством Р.А. Султангареевой, провели уникальное занятие. Они продемонстрировали искусство коллективного исполнения эпоса «Урал-батыр», также его напевно-пластической речитации и инсценирования, сказывания эпических сюжетов и айтышей.

Мастер-класс вызвал неподдельный интерес у студентов КазГИК, участников саммита и гостей из разных уголков мира. Выступление юных сэсэнов произвело фурор, оставив яркие впечатления и положительные эмоции. Слушатели высоко оценили мастерство исполнителей и выразили признательность за возможность прикоснуться к богатейшим достояниям башкирского фольклора, подчеркнув важность его сохранения и популяризации.

На Всемирной фольклориаде 2021 в Уфе Школа получила Благодарственное письмо от Министерства культуры Республики Башкортостан. Одна из замечательных побед это то, что, в 2021 году на Международной ассамблее по эпическому наследию и сказительскому искусству (Международный курултай сказителей) в Горно-Алтае воспитанники Школы стали лауреатами II степени в возрастной категории от 16 до 21 года.

Воспитание сэсэнов-сказителей – работа трудоемкая, сложная и долговременная. Однако эта именно та работа, благодаря которой в будущем не исчезнет школа башкирских сказителей, сохранятся искусство, мастерство национального сказительства и творческие дарования обладателей способностями импровизаторства.

Школа сэсэнов Акмуллинского университета – это живой родник, который год за годом становится всё полноводнее. Здесь, в стенах университета, куются новые таланты, рождаются сказители нового поколения. Эти молодые люди, вдохновленные наследием великих сэсэнов XIX-XX веков, продолжают их славный путь, неся в мир мудрость, красоту и силу народного слова. Они – хранители традиций и творцы будущего, готовые обогатить современную культуру своим уникальным даром.

Литература

1. Башкирское народное творчество: обрядовый фольклор / Сост., авт. вст. сл., ком. А.М. Сулейманова, Р.А. Султангареевой. – Уфа: Китап, 1995. т.1. – 560 с. (на башк.яз).
2. Галин С.А. Народной мудрости источник: толковый словарь башкирского фольклора – Уфа: Китап, 2007. – 298 с.
3. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – Санкт-Петербург: Наука, 1994. – 235 с.
4. Султангареева Р.А. Школа башкирского сказительства(Башкорт сэсэн мәктәбе). – Уфа, 2012. – 282 с.
5. Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Т. 1. – Миф. Обряд. Танец. Сказительство. Шаманский, религиозный, музыкальный фольклор. Современные традиции. – Уфа: Башк. Энцикл., 2018. – 520 с.
6. Султангареева Р.А. Башкирский народный эпос в XXI веке(традиции бытования и исполнения) – Уфа: «Самрау», 2023. – 235 с.
7. Шакурова Ш.Р. Традиции сказительства и школы сэсэнов: история и современность// Проблемы востоковедения. 2023, №2 (100). С.86-91.
8. Шакурова Ш.Р., Хуббитдинова Н.А., Шагапова Г.Р., Социологический портрет руководителей школ сэсэнов-сказителей // Сборник: Проблемы моделирования социальных процессов: Россия и страны АТР. Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. 2022. С. 159-163.

© Султакаева Р.А., 2025

**ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ – СИСТЕМА ТРАДИЦИОННЫХ
ЦЕННОСТЕЙ И ВЫСШИХ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СМЫСЛОВ:
АКТУАЛИЗАЦИЯ В XXI ВЕКЕ**

Аннотация. В статье рассматриваются ценностные характеристики фольклора и жизнесмысловые, воспитательные потенциалы его влияния в работе с населением; актуальные исследовательские и практикоориентированные тенденции. Освещаются закономерности и первопричины актуализации престижа, значимости и перспектив повышения роли, бытности фольклора в современной жизнедеятельности общества. Представляющий код Духа, культуры, многовекового опыта и источник базовых ценностей глобальная система народных знаний фольклор освещается в нескольких ракурсах с охватом концепций социологии, культурологии, этнопсихологии, экологии и образовательно-воспитательного предназначения его человеку и человечеству.

Abstract. The article examines the valuable characteristics of folklore and its life-meaningful, educational potentials in working with the population; current research and practice-oriented trends are discussed. The regularities and root causes of actualizing the prestige, significance, and prospects of enhancing the role, practicality of folklore in contemporary societal activities are illuminated. Representing the code of Spirit, culture, centuries-old experience, and the source of basic values, the global system of folk knowledge is highlighted from multiple perspectives covering the concepts of sociology, cultural studies, ethnopsychology, ecology, and its educational purpose for individuals and humanity.

Ключевые слова: фольклор, время, народ, самосознание, типы, практика, искусство, традиция, модернизации.

Keywords: folklore, time, people, self-awareness, types, practice, art, tradition, modernization.

Духовно-нравственная сила, высокая историческая репутация и состоятельность этноса и гаранты перехода в будущую цивилизацию определяются его высоко ценностным отношением к творческим достижениям родного народа. Скептическое отношение к фольклору, забвение, упрощение его истинных замыслов и духовно-нравственного содержания, умаление глобального назначения как движущей силы в эволюции общества, к сожалению, привели к результатам острого кризиса духовности в целом. Ситуация отразилась и на снижении престижа фольклористики как науки. Ныне в башкироведении на всю республику 3 доктора наук и 5 кандидатов по фольклористике с той картиной, что не все работают по специальности по

определенным причинам. Это немыслимо малая научно-исследовательская база для региона, который славится не только богатейшим, самым разнообразным фондом, но и живыми традициями народного творчества. Именно с отношением к духовному наследию связаны не только развитие, будущность важнейшей науки как *фольклористика в новом веке*. От качества отношения к фольклору напрямую зависят:

- 1) состояние духовности и уровень нравственной силы и образованности общества;
- 2) перспективы науки в XXI в. и сила ее влияния на формирование конструктивных взглядов в определении не только роли национальной жизнесмысловой идеологии, но ее продвижения;
- 3) уровень гражданской позиции, патриотизма, отчизнолюбия и силы экологической культуры нации;
- 4) достоверность, востребованность и эффективность фольклорных практик по всем видам (обряды, праздники, целительские школы, ритуалы, собрания и т.д.) традиций;
- 5) уровень мастерства, народности искусства и этническая идентичность, не нарушающие код культуры и суть фольклорных ценностей сценические воплощения и художественные практики, экспонирования (на сцене, в СМИ, кино, театр, живопись и т.д.);
- 6) уровень культуры исполнительства и обережения аутентики национальных творческих традиций;
- 7) актуальность солидаризации и коллективного сотворчества в полиэтническом макрокосме, создание этической, фольклорной среды

Фольклор – издревле сложенная интеллектуалами, творцами естественная школа народных знаний, мировоззренческий и художественный свод коллективного сотворчества. Наука фольклористика как критическая система знаний о народе и его бытии, духовном, материальном мире уже искони рождена была самим же народом, мастерами слова и мудрецами в глубине веков. Однако она имела формы, значения, функции и содержание не те, которые обрела э та система знаний ныне. Это было естественное, сродни возрасту народа учение о нормах выживания этноса во Времени, Пространстве, живой кодекс Намыс-Чести и служения Человека обществу, людям. Сила и мощь этого учения состоит именно не в письменной, а в изустной передаче приоритетных достоверностей о мире, о Человеке, его духовно-нравственных, моральных ценностях и народоведении в целом. Из века в век коллективное сотворчество включало одновременно: 1) сложение; 2) избирательность и отбор народом лучших образцов творчества для применения; 3) преемство и пользование заслуживших выбор народа образцов; 4) обучение и передачу опыта, наследий поколениям; 5) программное и критическое совершенствование исполнительской деятельности в целях сохранения сути и содержательности жанров фольклора мастерами и избранниками; 6) высшей степени верность народным творениям, называемым *аманат* – заветы предков

и руководство этими принципами. В этих концептах отображены неизменно вековые национальные учения о добре, справедливости, батырстве и ответственности за безопасность страны и земли обетования и, следовательно – высоко ценностное к этим достояниям отношение, ни в какой мере не допускающее профанаций, домыслов, искажения, импровизаций, не отвечающих природе творчества этноса и этнической идентичности.

Интеллектуалы общества, теряясь в поисках моделей спасения от духовного кризиса, ныне заметно поворачиваются к родным руководствам, сокрытым в фольклоре, уже давно проработанных мудрецами и творцами. В современности фольклорные наследия обретают значение главной стратегии в духовно-нравственном подвижничестве и патриотическом воспитании, физиологическом и телесном оздоровлении, духовном образовании народов.

Добавим, что творческие, т.е. фольклорного плана акты и их функции, разумные обобщения, целевые назначения в их качественно высоких характеристиках ранее не разделялись. Первородная данность, когда творец фольклора был и мудрец, и сказитель, и сочинитель, и знаток мифов, верований, значит и ученый, и пассионарий своего времени, и строгий наставник, вероучитель обеспечила традиционно неразрывную и вековую жизнь народных наследий, дошедших к бытованию и в XXI веке! Позднее знания о народе и душе народа выделяются как научная специальность фольклористика с принципами и формами специального назначения, функций, систематизаций, обобщений, способов передачи поколениям. Одаренные сочинители, исполнители в свое время были и как собиратели, и пропагандисты, и исследователи – т.е. народные ученые. Ценность творений определялась верой в них народа и применяемостью, цензорами были признанные мастера, аксакалы и время. В современном понимании ученый-фольклорист предстает в разрыве от творца, носителя фольклора, потому как наука – это термин, плод обобщений человека нового времени.

В фольклоре – вечно живая, востребованная глубина и высота этических, человековедческих, обществоведческих норм, актуальность престижа и практикоориентированности, что делает Народное творчество ныне инструментом спасения духовно-нравственного облика наций. Глобальная тема актуализации и программного изучения жанров фольклора как учебников жизнедеятельности – ведущая стратегия человеческой цивилизации, заслуживающей будущность.

Создание и развитие творчества каждого народа напрямую связаны с природой, качеством Духа и ясной позицией служения обществу талантливых избранников. Фольклор искони рожден благородными людьми, которые взяли ответственность за спасение и развитие Духа, выживание человечества и настроены защищать кодовые достояния. Творчество это обусловлено двумя типами индивидуумов.

1. Тщедушный потребитель не слагает эпос, песни, предания, пословицы, которые обретают статус векового статуса вневременных интеллектуальных

духовных ценностей. Часто у него собственные амбиции выше отчизнолюбия и забот о безопасности страны.

2. Творцы народа наделены чистым сознанием, высокой заботой о безопасности, гармонии общества и устремлениями, конструируют обряды, ритуалы по законам природы и морали предков. Таковому высококачественному духу всегда противостоит потребительский дух со всеми характеристиками человека, не умеющего ценить творения и творцов, не имеющего интересы служения обществу. Ответственный, героический дух и потребительский, эгоистический дух – вот это два полярных мировоззрения, которые находятся в вечной борьбе, противостоянии, и от исхода борьбы зависит история побед, духовно-нравственный прогресс человечества. Потому программное обращение, кардинальный поворот к постижению и практикам пользования ценностями родного фольклора – это гарант вооружения опытом Победителей, а не потребителей. Фольклорная программа знаний – самый эффективный путь и ядро работы с населением, способ совершенствования интеллектуального потенциала, поддержания моральных сил многонационального общества, внедрения принципов патриотизма и отчизнолюбия. В основе национальной идеологии лежит жизнь индивида по нравственным ценностям, а это и есть в фольклоре – идейный остов отображения нерушимой, кристальной чистоты Духа и мощи интеллектуальной мысли. Фольклор по сути искони рожден как нравственный код и базисный фонд мировоззрения человеческого общества.

В осмыслении ценностей этнического мировоззрения В. Зомбарт выделяет две базовые социальные типы- герои, пассионары и торговцы, торгаши, которые соответственно создают два типа обществ-героическое, религиозное, рыцарское и торговое (торгашеское контрактное индивидуалистическое [Зомбарт, 2005: 3]. В концепте тюркской культуры и, фольклоре указанная типология различается на батырское (батырлык) и ущемленное (бахырлык) мировоззрение. Ущемленный, т.е. с узким, эгоистическим уровнем сознания потребитель, гордец и равнодушный к жизни окружающей живой Природы и людей индивидум не заботится о безопасности общества. На фоне противостояний этих мировоззрений воссоздается доказательная система ценностных (нравственных) и антагонистических (регрессивных) представлений. Первый тип героических людей становится опорным идентификатором высокой исторической, духовной, социокультурной репутации того или иного народа. Эта доминанта прогрессивных качеств, запечатленные в главных героях, образах фольклора, формирует смысловые характеристики этноса, высшие идеалы, вневременную востребованность ценностей, по которым судят народ. «В центре этноса, как и в центре нравственности, всегда лежит утверждение особой системы ценностей» [Дугин, 2011: 9], пишет Дугин А.Г.

Сложение, эволюция и живая сила фольклорного наследия связана с инстинктом Созидания как осознанного человеком способа поддержания Рода и Жизни. Этот инстинкт двигал пером художников пещерной живописи в

условиях вечной мерзлоты. Об этих неимоверно тяжелых условиях пишут исследователи [Дублянский, 2019:14].

Духовно-нравственные механизмы, много веков служили творцу – народу как устои выживания в сложнейших веках истории, обеспечив причину возникновения, эволюцию и живую силу фольклорного наследия. Мифы, легенды, предания, песни, обряды, танцы, игры, сказки, пословицы потому и возникли во имя Созидания, как неотъемлемые части системы выживания мира, жизнедеятельности нации, а также как стратегии процветания в следующей цивилизации.

«Под системой ценностей и высших человеческих смыслов и значений мы понимаем такое состояние коллективного национального духа, которое мотивирует человеческую деятельность посредством специфической культуры, общества и этноса», – пишут А.П. Андреев и А.И. Селиванов [Андреев, Селиванов, 2004: 56]. Это определение объективно характеризует причины и следствия сложения, замыслы и назначение фольклора как непрерываемой, долговременной системы ценностей, фактически являющейся фондом идеалов народа, ориентирующим его эволюцию и динамику продвижения целей, задач, принципов жизневедения и миссии во Вселенной.

1. Истинная добродетель тем и ценна, что она бескорыстна, самодостаточна в противовес потребительским интересам. Парадигмы прогрессивного истинного героического (батырского) мировоззрения произносит батыр-демиург в эпосе “Урал-батыр”:

Миңә бүләк кәрәкмәй,	Не нужны мне дары,
Миңә һарай кәрәкмәй	Не нужен мне дворец,
Мин сыкканмын илемдән	Я вышел из страны своей
Коткарырға кешене,	Спасти человека-
Яклашырға барыны	Защищать всех
Яуыз дошман үлемдән	От злого врага – смерти

[БХИ, 1998: 55]	
Халыктың канлы үлеме	Когда смерть кровавая
Халыкка кулын һалғанда	Руки на народ кладет-
Үлем менән яу асыр	Готовый сразиться с самой смертью-
Батыр карап торормо?!	Будет ли смотреть Батыр?!

Батыр – собирательный образ высших человеческих качеств, он – проводник опорной идеологии, бессменный вековой опыт и модель, созданный интеллектуалами как нравственный ориентир для нынешней и будущей жизни. Потому сказочные Камыр батыр, Абзелил, Алтындуга, мифические батыры Урал, Яйык, Хаубан, Идель, а также Кыргызский Манас, якутский Ньургун, алтайский Маадай-Кара, калмыцкий Джангар, казахский Кобланды, и др. – все они архетипы реформаторов с назначением Батыра и мировоззрением Добродетели, являющим базовую основу национальных ценностей. Рассмотрим некоторые определяющие характеристики личности Батыра и батырства. Фольклорные образы батыров – это и архетипы идеалов, безальтернативные метафоры служения обществу, и коды жизненной идеологии, вкуже

определяющие стержень всего фольклорного наследия Батыр-носитель лучших качеств человека, принципы и ценности духа Батыра – ориентирные для всего люда Каковы они?

Сила, мудрость и образцовая личностность батыра обусловлены знанием родного языка и приверженностью к законам живой Природы, что обеспечивает фольклор как бесценный свод экологических знаний. Отсюда древние антропологические корни мировоззрения связаны с «ценностным отношением к окружающей среде [Иткулова, 2021: 79]. Эту ценностность отношения к Природе вершат Батыр и его поступки.

Урал-батыр Водой живой окропляет, вновь создает живую природную среду после очередных катастроф на Земле и благословляет: «Пусть живут горы и леса! Вечно зеленеют и растут! Примут неумирающий цвет!». Урал-батыр и его все подвиги нацелены на создание гармонии и победу Добра над злом, и следствием становится процветание Природы, создание мира после катастроф. Продолжение этой миссии должно состояться в следующем этапе жизни. Так, в эпосе «Узак-Тузак – балабэшнэк ярсығы» (“Узак-Тузак – последний из рода печенегов”) поэтизированы идеи неразделимого единства Человек-Природа и усилении кровнородственности, взаимответственности в окультуривании уже созданного мира.

Ер-һыу минең төп ишем,	Земля-вода моя пара главная,
Ер-һыу минең төп көсәм.	Земля-вода сила моя главная,
Атайымдың көсө ул,	Сила отца моего,
Әсәйемдең төсө ул	Память матери моей.
Ер-һыу менән кешегә тәм керә,	С землей-водой человеку вкус входит,
ЕР-һыу менән кешегә йәм керә.	С землей-водой человеку красота входит.

[БХИ, 2014].

Единство Природы и Батыра – центральный идеологический концепт и в башкирских народных песнях. В гимнического уровня башкирской народной песне священность гор Урал-тау олицетворяется в статусе кровнородственных родителей:

Атам да һин Урал,	Отец ты мне, Урал,
Әсәм дә һин!	И мать ты мне!
“Урал!”, тиермен, гүргә кERGәндә!	“Урал!”, скажу, в могилу уходя!

Такая же универсалия родства в алтайском героическом эпосе:
“Белую гору Отцом называя,
Белое море матерью называя
С давних времен жившего
Сотворенного Янгар батыра!”, воспевается в алтайском эпосе [Янгар, 2023: 254].

Кровнородственность Земли и Батыра – главный эпосообразующий код в башкирском, кыргызском, казахском, хакасском, каракалпакском, алтайском, якутском, ногайском, шорском, нартском эпосах. *Именно концепт – мифологема “рожден землей и землю хранит” определяет исконную изустность сложения, трансляции, неимоверно сильную живучесть традиций*

словесного сказывания и преемство эпоса как главного учения у коренных народов, живших на этой земле обетования много веков и потому творцов собственно – эпосов. Именно этот знаковый концепт и гарантирует этническую, пространственную принадлежность наследия, и не только национальную идентичность творений, но и невообразимо прочную сохранность изустного сказывания Эпоса у коренных народов. Этот фактор есть и причина, и преимущество первородности сложения на языке народа-творца и многовекового служения родного эпоса народу. Письменность и письменное сохранение эпоса – следующий, более поздний этап, обусловивший появление “общих эпосов”, а также письменных. Эпос коренного народа и на его языке сложенное – не теряется ни из памяти, ни из исполнительских традиций, ни из геномной востребованности слушания изустных сказываний. Народы, потерявшие эпос, уходят с истории. Народы, присваивающие эпосы родственных народов – ломают духовный свой код, что вернется, отзовется ломкой веры и веры в свою самодостаточность. Письменный эпос не унижает народные традиции и историю, а показывает диалектику развития священного духовного текста как руководства для жизни. Потому поворот к Эпосу и обучение эпосу, сказывание достояния своего народа-создателя – это есть гарант возрождения наций в новом качестве, но с вековыми, принятыми как Кодекс, идеями служения Добродетели! Проблемы изустного исполнения эпоса, факты сохранности или утери изустного сказывания не должны быть причиной ученых раздоров. Эпос выбирает свой народ и для живого сказывания, и для сплачивания народов своей могучей жизнесмысловой энергией. Народ силен и велик не прошлыми достояниями, а тем, как он сегодня относится к ним и как пользуется, как защищает святыни свои.

Понятие “книжный эпос” не умаляет ценность письменных эпосов и общности достояний. Скорее, они свидетели силы Эпоса как инструмента жизни человечества, непрерывности его востребованности на стадиях духовного развития наций. А вот воспроизводство изустного сказывания из книжных – это может стать следующим передовым инструментом для спасения от духовного оскудения и нравственного обезличивания.

Осознание неразделимости и кровнородственности человека и природы земли классически отражено в эпизоде Совета людей со звериным, птичьим мирами в эпосе “Урал-батыр” Во всех мифах, обрядах, ритуалах, песнях, пословицах народов мать – Природа священна, и только забота, защита ее дает Человеку ее покровительство. Учение о природе и служение Природе являет единственный механизм благостного проживания этноса и спасения его для цивилизаций. Экологические знания в фольклоре как базовые ценности, а в позиционировании их А.М. Сагалаев выделяет доминантные символы как «реальные объекты, окружающие человека на протяжении его жизни – это гора, река, дерево, птица» [Сагалаев, 1991: 27].

Известно, что горы, священные реки, деревья, птицы являются образами и реальными центрами инициаций, локусами призывания благ, дождей, побед. Помимо того календарные обряды – еще одна непререкаемая универсалия,

механизм и код жизнеустойчивости человека в макрокосме живой Природы. Эта система художественного опыта сложена на первородных знаниях предков о Космосе, архаичной астрологии, сигналах мироздания и языке живой Природы т.е. тех достояниях, многие из которых мы давно утеряли. Универсалии четырех циклов – годовых солнцестояний (21-26 июня, 21-27 декабря), равноденствий (20-26 марта, 22-26 сентября) у якутов, башкир, кыргызов, казахов, хакасов, алтайцев, калмыков и др. – это общая глобальная система единства и неразделимости Человека с Природой как условия для жизневедения. Она отражает явления, когда с самого своего рождения человек повторяет законы Творения, Всевышнего и ритуально включается в мир и сам творит его! Эпос здесь формируется как сакральной силы карта и код сосуществования Человека с Миром. В этой многовековой работе по созданию гармонии нет различий и противостояний культур, религий, наций. “В этом плане человек становится современником космогонии и антропогонии” [Гоголев, 1999: 39].

Естественно, в этом астральном единении культур есть и дуалистика, и различия типов хозяйства, религии, разные опыты, целительские силы и базисные фонды гармоничного жизневедения, на которых веками выживали предки. Мы, однако, предали забвению календарные праздники, превратив их в простые развлечения и увеселения, а эпосы – в состязания школ, традиций, призовполучений, столкновение амбиций мастеров, и т.д. Это немыслимо и не позволительно с точки зрения масштабности космогенеза, мифогенеза и переданных творцами-сэсэнами нам, доверенных ими для служения Добру и очищения в Добре заветов.

Предстоит огромная работа по возвращению ценностных смыслов религии Бон, природопочитания и учений в целях спасения жизни человечества. Годовые праздники, обряды почитания сфер природы, гор, рек, деревьев, Неба – это творения высокоинтеллектуального отношения народов к Космосу, а значит, механизмы защиты гармонии, процветания, над которыми работали повелители, мудрецы, маркировали и “обучали” нас родовые тотемы, святые избранники, коллективы, народы. Все культурные, жинесмысловые коды и систему этнических, экологических традиций формирует, обуславливает Земля обетованная народа-творца. Потому нельзя и недопустимо присваивать творения того или иного народа, не рискуя призвать жестокий кармический вред своему народу.

Сакрально-культовое отношение к пространствам воспитывает “этический подход к культурному пространству, детерминирует нравственные моральные нормы поведения [Иткулова, 2022: 99], обеспечивает регулярную активацию живительных энергетических сил земли. Однако ныне работа идет в сторону безудержного обогащения, безмерного потребления и тем самым оскудения Природы и сил земли, значит, исчезновения ее покровительства своим обитателям. Фольклорные ценности – в целом, не умоизрядительные метафоры, это реалии руководств по воспитанию высших духовных качеств и усиления рода Человека в природе, Космосе.

Третья глобальная миссия и позиция фольклора – это обеспечивающая высокую историческую репутацию, самоидентичность народов-творцов направленность. Она заключается в создании мудрой системы знаний по обеспечению безальтернативного влияния и могущества жизнеобеспечивающих программ – Языка (Тел), Земли (Ер) и Народа (Халык). Только в триединстве эти народообразующие факторы будут ценностны, востребованы во Времени и Пространстве, Месте и работать на прогрессивное развитие и выполнение миссии наций в цивилизациях. Это есть и условие обеспечения авторитета, мощи Личности, неустанно и самозабвенно трудящейся во имя бескорыстного служения родной земле, народу и защите их безопасности. Бесконечные лозунги “сохраним язык, выработать надо указы и положения по сохранению языка, создать программы, специальные гранты по языку!”, также воззвания ученых о сохранении родного языка и преподавании родных языков не будут иметь никаких успехов, пока это триединство Язык-Земля – Народ будут рассматриваться, проектироваться в начинаниях раздельно. В эпосе “Урал-батыр” есть конкретное и главное условие небесного коня Акбузата к тому, кто намерен зваться настоящим Батыром и заслужить Коня небесного;

70 батман ауырлыкты	Тяжесть в 70 батманов
Күтәреп күккә сөймәгән,	Если не сбросит на небо,
Өс бармағы осонда,	И на трех пальцев кончиках
Төшөрмәйсә тотмаған, –	Не удержав, уронит –
Кеше-батыр ир булмас!	Не станет Батыром он !
[Башкорт халык эпосы “Урал-батыр”, 2023: 90].	

В этой многозначительной, семантической метафоре прочитывается, на наш взгляд, осознание и наказ личностям о нераздельности триединства Земля-Язык – Народ и могучие гаранты его силы в обеспечении гармонии жизни мироздания.

Четвертый глобальный смысл фольклора – выработанные на опыте предков уроки воспитания достойных поколений с качеством высокого Духа и принципы вероучения о Добродетели – Якшылык. Известно нам, что какие-бы трудности ни были, по неведомому божественному вмешательству Добро всегда побеждает Зло. Герои, старцы, отцы, матери, родоначальники, мудрецы, сказители-сэсэны, мифические, сказочные помощники и др. – они всегда живые идеалы, носители Добра и доброучения. Эти фольклорные типы поныне действующие и вызывающие восторг образы для детей, молодежи и взрослых. Отсюда вопрос, касающийся будущности фольклора и фольклористики и этносов в целом. Раскрытие безмерно важных знаний и бесчисленных жизнесмысловых факторов, значений фольклора требует системного исследования. Особо важно раскрытие потенциалов эпического наследия, который и есть свод духовного стержня народа, а актуальность изучения призывает новые методы исследования, характеристики эпосотворчества [Шакурова, 2022, с. 100]. Здесь мы обозначили основные ценностные замыслы фольклора.

Акцентируем еще внимание на практикоориентированности и направленности деятельности ученых, исследователей, что по сути является сегодня архиважным в образовательной сфере, направленной на этнопедагогизацию.

Стал вопрос времени – можно ли вернуть молодежь в русло мифов, народных традиций, обычаев, ценностей, обеспечив применяемость, понимаемость, сохраняя самоценность фольклорного наследия, не искажая сути замыслов, не допуская профанацию?

Для множества молодежи фольклор – фантазия, выдумки бабушек, это Надежда Бабкина в фирменном кокошнике, певица Пелагея, у башкир – «Аргымак», ансамбли «Мирас», «Каравансарай» и др. клипы, зачастую искажающие смыслы башкирских легенд, преданий. Ныне у 15-17-летних другие коды – тренды, специально для них созданные (Например, Моргенштерн (а в башкирской культуре – это модернизации и стилизации мелодий, песен, ритмов эпоса без норм и вкусов, учета замыслов наследий). Наш неосознаваемый, исконный культурный код в опасности. Как популяризировать фольклор, вернуть интерес к нему, тем самым спасти духовное содержание, идейные ценностные ориентиры масс?

Существуют народные традиции, которые в каждом своем проявлении, со всеми жанрами на протяжении многовековых цивилизаций служили и могут служить, оживить энергетические силы, веру, мировоззрение народов о добродетели. Если бы мы не прервали преемственность, передачу основ нашей культуры поколениям, вели программную работу по изучению и внедрению в образовательную, воспитательную систему – многие современные проблемы, связанные с духовно-нравственным развитием людей, были бы сняты.

Вина педагогов – сами мало знают и мало раскрывают ценность фольклора, чтобы к нему пробудить любовь и интерес на должном уровне. Существует мнение серьезных ученых, что фольклор надо подавать, инсценировать, исполнять в упрощенном виде – тогда примут и поймет молодежь, студенты и вовлекутся, якобы. На такую неосведомленность о сути фольклора мы задаем вопрос – почему вы думаете – что упрощая значение, смыслы и содержание фольклора и подавая в простоватом стиле фольклор, вовлекая в это еще массы – вы не считаете, что оскорбляете уровень духовных потребностей, эстетические вкусы и вековые культурные коды, нерушимо живущие в подсознании, подкорке молодого человека, поколения? Почему вы не думаете о том, что упрощение смыслов фольклора это и есть профанация, ломка кода Духа и потому она недопустимая?!

К сожалению, из-за такого упрощения фольклора и односторонне, неосведомленного отношения к смыслам народного творчества, потому дозволению упрощенности неспециалистами, многими нефольклористами, некие популярные ансамбли разрушили код культуры, аутентики, народности, магию, сакральность и особую значимость звучания слов, напевов кубаиров, мифов, сюжетов преданий.

В процессе глобализации многое универсализируется, трансформируется, навязываются западные формы. Именно это возрождает в человеке генетическую ностальгию по-родному, стремление обновиться, снять с себя наносное, и в живой воде традиционной культуры обрести пути благостного самобытия. А за обесцениванием, т.е. упрощением идет разрушение кода культуры и уклада жизни, ценностей, традиций. Недопустимо подавать народное искусство упрощенно, по усмотрению некоторых лиц, пусть даже звезд сцены в угоду однодневных шоу, зрелищности, аплодисментов, также запретно выхолащивать глубинные смыслы, магию звука, язык ритмов Космоса, те. тех сакральных и древних данностей в энергоинформационной, ценностной составляющей, делающих наследия национальными неприкосновенными достояниями. Почему возможно стало, что несущие особые смыслы, магию и энергию древние напевы и исполнение эпосов «Алпамыша», «Кара-Юрга», «Кунгыр буга», «Байык», «Сукан-батыр» и др. превратились в плясовые, увеселительные акты, а глубоко философская, драматического содержания народная песня «Горький мед» (Әсе бал) в исполнении популярного фольклорного ансамбля «Каравансарай» – в увеселительное маршевоподобное напевание?! Потому, что нет Экспертного совета как продолжателя критического контроля и органа защиты аутентики, самоценности народного творчества, направляющего верное, согласно традициям, развитие, экспонирование, трансляции и законы аутентичности как основных норм в обеспечении жизни фольклорного творчества.

Фольклор – действенный инструмент воспроизводства духа человека. От того, как транслируем фольклор, зависит стойкость генотипа человека следующих поколений. Дешевые стилизации в угоду зрелищности, ансамблевая, подчиненная экспериментам “так видящих жанр” инструменталистов, беспощадная ломка рисунка, ритма, гармонии и благозвучия фольклорных ценностей приводят сознание зрителя в растерянность и вводят в противоречие с его внутренним, собственно родным «Я» и кодом его культуры. Народ не узнает себя в этих экспериментах, но хлопает и приветствует, поддаваясь ложному увеселению под веселыми ритмами. Грамотная практика пользования – это остро научная, культурологическая, общественная проблема будущего фольклора и его места в современной сценической жизни.

Если исполнитель позволяет упрощение, облегчение смысловых основ народного творения – он не творец, а ремесленник – экспериментатор. Верность Аманату – исконная основа жизненной идеологии, это и гарант от хулы и позора в национальной жизненной идеологии башкир.

”Тынлағыз һез йәмәғәт!

Слушайте меня, народ!

Боронғонан аманат,

Из древности самой завет.

Уға итһәғез хыянат

Коль предатите вы его

Алырһығыз яманат!

Позорное имя будет вам вовек!

Эксперименты модернизма, отрицающие традиции, и постмодернизма, несколько слабее в этом, появились как явления, закономерные эпохе

глобализации, с которой рядом следует обесценивание всего глобального, уже проработанного и сотворенного предками. Вследствие неразумного, некритического приятия необузданной системы глобализации, мы надеваем прозападные рубашки не служения обществу, а эгоистические «все для себя», «о себе», «богатеть, не работая», «восславиться за счет других» и т.д. Ныне предстала смертельная опасность оскудения нравственности, а зияющая пасть новых моделей поведения проглатывает Дух и разум человечества: это – однополые браки, нумерация родителей, забвение мужниных правоценностей, выпады против Всевышнего, когда разрешается смена пола и др., не совместимые с назначением Человека как доброносителя.

На этом фоне концептуален этнический парадокс, когда этнос спасает себя, вспоминая мир, живущий в нем веками, возвращая в напряженные моменты истории свои ценности и тем самым обретая новые возможности жизни. Так происходит, когда народы возрождают ремесла, рукоделия, костюмы, пищевую культуру, традиционные ценности и семейные бытовые устои, обряды-календарные и свадебные, Йыйын и тд. Эти обряды, традиции обладают неведомыми смыслами и могущественной силой для движения, развития народа в будущем. В этом заключена еще одна могучая сила фольклора – его охранительная, оберегающая своего творца функция. Новые движения, секты, культы против человеческой жизни, инновации, и др. агрессивные тенденции боятся как огня возрождения этого могучего инструмента человеко-природо-обществоведения в примере, образце – народное творчество. Великий философ Юнг писал, что «если сознание человека – это замочная скважина, то подсознательная сфера – вся дверь целиком». Вот эту дверь Кода нации – Миллэт кото – нельзя закрывать профанированием, упрощением!

Важно кардинально новое, программное, многоуровневое, комплексное изучение родного фольклора, которое на подсознательном уровне возродит инстинкты самосохранения – защиты себя и будущность. Найти ключ от духовного оскудения с помощью фольклора – ныне актуальная задача системы образования, культуры, науки в целом.

Фольклор – одна из величайших духо- и народообразующих, самых совершенных нерушимых систем, которое человечество до сих пор сотворило, и она не исчезнет, пока будет жить Человек данного генотипа, биогенного типа на этой планете. Предки доверили фольклор нам не для забвения, упрощения, а доверили как градь, нетленную заповедь – книгу во имя спасения человека от нравственного оскудения собственным же творчеством, своей народной мудростью.

Как могучая система, фольклор имеет несколько основных ипостасей. Первая – сложение. Например, истоки, пещерные рисунки, сигналы и пласты эпоса «Урал-батыр» сложились, по исследованиям, 20 тысяч лет назад до нашей эры. Далее следует фактор сохранения: благодаря величайшему труду фольклористов ИИЯЛ УФИЦ РАН, УУНиТ, Стерлитамского филиала УУНиТ, ФГБОУ ВО БГПУ им М Акмуллы, Академии искусств сохранены и изданы

тома золотого наследия на башкирском и русском языках. Представлены эпос, предания, песни, сказки, обряды, мунаджаты, пословицы и мн.др – огромный фонд народного творчества. В других регионах поражаются богатству, которое имеет наша Республика. Великие творения жизненно нужны, сохранились до сегодняшнего дня эпосы и мифы, передавая их из поколения в поколение, берегли как зеницу ока благородные творцы и исполнители. Современный человек не имеет права и возможности править и изменять, ломать код великих творений, не рискуя сломать, разрушить собственный код жизни и судьбы.

Изучение и постижение фольклора в образовательной системе школ, вузов, сузов, культурных учреждений – это самая назревшая стратегия спасения Человека, его духовности, также воспитания Чести-Намыс, отчизнолюбия, укрепления и солидаризации разнонациональных государств.

Высоко ценностное достоинство фольклора еще в том, что в нем нет двойных стандартов, дозволений и двусмысленности, лукавства и разночтения в осознания Истины и красоты Духа человека. В фольклоре Правда, Доброта, истинная духовность, Честь-Намыс, идеалы Друга, искренней Любви, достоинства Победителя-Батыра прозрачны. В фольклоре всегда после долгой борьбы побеждает Правда! Потому фольклор – это кладезь неиссякаемой жизненной энергии, творческих сил и здорового жизнесмыслового пафоса, которые ныне особо нужны человечеству.

Отрадно, что не только масштабно, но и грамотно в последнее время используются фольклор, народные традиции и обряды в системах геопарков. Концепт и идея геопарка Янгантау – стратегия устойчивого развития с бережным отношением к местным традициям, обычаям. Она проводит идеи ценности земли, пространств, обрядов, фольклора и народа-творца, визуально и чувственно погружая Человека в его код культуры. Это есть один из самых эффективных внедрений и практик усиления духовных потенциалов и пассионарности этноса. Таковы Проекты передового цивилизационного отношения к Природе и родной земле – геопарки “Тратау”, “Салават ере”, Национальный парк “Башкирия” и др.

Ритуалы, традиции, обычаи – основа нравственности, мы должны брать на себя ответственность за обережение наследия и служить народу, как велели предки и находить эффективные меры спасения человеческого общества.

Урал – это особая магическая, энергоинформационная территория, могучая зона живой, мыслящей планеты Земля. Потому вековые творения этой земли-особо ценны и эффективны в воспроизводстве человечности Человека XXI века. Именно здесь каждый из нас может и должен осознать, осмыслить, какой же священности и могущества запас для возрождения жизненной энергии мы имеем, и как с помощью этого инструментария можно спасти поколения, человечество!

Предлагаем наши рекомендации для Резолюции.

– Настало время создать Национальный проект по народному творчеству, цель которого – развернуть народ, общество лицом к собственным

духовно-нравственным кодам, давно выработанным предками и применительно к новому веку использовать в построении новой цивилизации. Программно внедрить народные знания во все сферы жизни. Творчество народное имеет могучие потенциалы спасти нравственность, экономику, культуру, облик этноса, а потому нам, специалистам следует во взаимной ответственности и согласованности взяться за масштабную работу.

– Следует вернуть курсы культурологии, этнопсихологии, лингвофольклористики, обучение эпосу в школах, позиционировать аудиовизуальные, семантико-структурные исследования, раскрыть социологические, трансцендентальные, философские истоки, мифогенез обычаев, традиций народов в целях разумного пользования ими.

– Вернуть этносы к системному изучению родных наследий, брать ответственность за воспитание нравственности и патриотизма проживающих народов на территории своих республик и вне. Познание другой культуры даст многое в воспитании сильной, демократичной, образованной личности

– Настало время ввести программное обучение эпосу в детсадах, школах и вузах.

– Объявить “День эпоса «Урал-батыр»”, ”День башкирского народного Йыр”.

Фольклор Республики Башкортостан – несметное богатство и спасительный фонд, который еще не умеем в полной мере профессионально и согласно заветам предков активировать. Известно что Люксембурге на 300 тысяч населения один –два народных коллектива из тех, кому за семьдесят. В Республике Башкортостан приняли закон о сохранении материального и культурного наследия. Декларированы День Курая, День народного танца, День народного костюма. Такие законы есть только в нескольких регионах страны.

На основе Проекта следует выработать нормы, программы, охватывающие аспекты народного права, культуры, науки, искусства, политики, медицины, сцены, образования, сферы сельских жителей, хранителей живых традиций, потому как мы в республике обладаем высокоэффективным потенциалом. Эта база состоит из более 17 тысяч народных фольклорных коллективов! Нигде в России столь активно не используется фольклор в самодеятельном искусстве. Однако потому и остро важны и нужны принципы и нормы инсценирования, пользования в сохранении самоидентичности, самооценности и сути фольклорного наследия. Сохранение узнаваемости, т.е. «башкирскости» творений, как и других народов – очень серьезная задача, решаемая талантами и истинными знатоками, служителями, энтузиастами, хранителями фольклора.

Вопрос упрощения и трансформаций наследий предков касается многих сфер. На упрощенных образцах искусства воспитывается недалекий, с узким мышлением тип человека. Упрощение неприкосновенно высоких и ценностных достояний – это по сути воровство духовных наследий народа, непозволительно небрежное отношение к культурному коду человеку, представителю нации в целом и к много веков выдержавшей системе знаний народа. Эмоциональное и

генетически заданное восприятие родного фольклора есть у всех, оно прочно и первородно. Исполненный с сохранением знаков этничности, идентичности, духовной содержательности жанр фольклора никого и ни в какие времена не оставляет равнодушным!

В трансляции фольклора есть еще особо опасный момент. В современных клипах часто искажаются смыслы и идеи башкирских народных песен, преданий ввиду узкого и упрощенного их понимания. Так, в видеоклипах девушки берутся за руки и бросаются в пропасть, в других – бегут по степи, спасаясь от погони и бросаются в воду, в третьих – показывают окровавленные тела батыров, их избиения. Вопрос. Захочет ли молодежь, который не знает истории песни, сюжет жанра, эпоса и т.д. идентифицировать себя с историей, где присутствует откровенно суицидальная направленность, захочет ли назвать это ценностью и приблизить себя к этим трагическим персонажам? Ведь башкирские Ыр, предания, легенды сложены не для отражений самоубийств. Это Песни о Намыс-Чести, о самоотверженной защите страны, о Любви. Девушки – башкирки выбрали смерть, чем унижение их Чести-Намыс, но до этого они отчаянно выдерживали схватки и битвы! В искажениях идей песен, жанров фольклора визуальный ряд клипов полностью выхолащивает смыслы, содержание и глубинную философию жанра. Автор клипа не имеет права по своему интерпретировать произведение народа, если не постиг и не способен постичь гуманные, философские коды этих произведений. Такого рода “художественное видение” представляет образец как *“предать аманат предков”*.

Мирозерцательность башкир настолько многогранна, голографична, многопластова – она как Родник живой воды, чем больше познаешь, берешь, тем сильнее его живительные силы и трансцендентальность, неопознанная святость.

Новый век – славен, тревожен, опасен в трансформациях и испытывает народы на прочность, состоятельность на их верности родным духовным опорам и аманатам.

Ныне предстоит раскрывать, изучать глубинные замыслы, социологические, антропологические, психологические, синергетические, онтологические, психоэмоциональные, метафизические и др. структуры, издревле заложенные в фольклоре. В фольклорном наследии явствуют такие многовековые менте-артефакты и неизбывные ценности, которые обязаны открыть ученые для современных подвижнических практик. Время ныне открыть священность фольклора, силу его высокого жизненнессущего, позитивного пафоса, послы национальных кодов Добродетели и способы пользования ими в новом веке, важно постичь символику пещерных рисунков – посланий предков и их закономерности связей не только с Эпосом, традициями, но с современными парадигмами восстановления инстинктов Созидания человека XXI века. Современной науке следует понять магию Слова, образов, истоков мифологии, семантику метафор, метафизические коды, создать систематику творческого, спасительного мировидения во имя духовно-

нравственного обновления человечества. Только сильный профессионал, ученый-теоретик и гражданин с высокой позицией неустанного служения Добродетели может стать практиком, организатором и активатором жизнесмысловых потенциалов фольклора. Искренне желаю всем специалистам белых дорог и неустанности в служении справедливости, науке, Добродетели-Якшылык!

Литература

1. Андреев А.П., Селиванов А.И. Русская традиция. – М.:Алгоритм, 2004, – 320с.
2. Башкорт халык эпосы “Урал-батыр” (башк. тәржемә Ә.М.Хәкимов). – Уфа, Китап, 2023. – 256 б.
3. Гоголев А.И. Традиционный календарь якутов –Якутск:ИД ЯГУ, 1999. – 72 с.
4. Дугин А.Г. Этносоциология. – М.: Академический проект 2011. – 635 с.
5. Зомбарт В. Торгаши и герои // Собр.соч в трех томах. Т. 2. – СПб, 2005. Владимир Даль. – 656с.
6. Иткулова Л.А. Мировоззрение башкирского этноса: философско-антропологический анализ. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2021, 222 с.
7. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991. – 155с.
8. Янгар. Алтайский героический эпос. Н.К.Ялатов. 1 том. Переводчики Т.М.Садалова, Т.Н.Паштакова. – Горно-Алтайск: Литературно-издательский Дом ”Алтын Туу”, 2023. – 440 с.
9. Шакурова Ш.Р. Проблемы сохранения эпического наследия башкирского народа // Сборник: Котожековские чтения, материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения профессора, доктора философских наук, общественного деятеля Г.Г.Котожекова. Министерство культуры Республики Хакасия, Государственное бюджетное учреждение культуры Республики Хакасия «Национальная библиотека им. Н.Г.Доможакова». Абакан, 2022. С.99-101.

© Султангареева Р.А., 2025

УДК 398.5

*Усинбаева П.С.,
КазУТБ им. К. Кулажанова,
г. Астана*

MARRIAGE PLOT IN HEROIC EPIC OF TURKIC PEOPLE

Аннотация. В данной статье рассматриваются различные препятствия, которые на пути поисков своих невест преодолевают герои. Это известные эпосы как «Алпамыс», «Кобланды», «Камбар», «Эр-Таргын», в которых поиски любимой занимают важное место.

Abstract. This article deals with various obstacles on the way to finding brides of Turkic heroes of such famous epics as "Alpamys", "Koblandy", "Kambar", "Er-Targyn". It also describes how they defeat their enemies, as well as various obstacles that the hero may face when pursuing his beloved on the way to marriage.

Ключевые слова: эпос, герой, тюркские народы, невеста.

Keywords: epos, hero, Turkic peoples, bride.

If we consider any people, heroic songs and epics of each people are not only the most valuable spiritual heritage of that people, but also the history and customs of that country experienced over many centuries. Epic poems are the main literary works that have been handed down from generation to generation by word of mouth since ancient times. The study of the origin and early forms of heroic epic plots is particularly important in understanding the deep layers of the historical knowledge and spiritual nature of the nation.

The chain of events of the epic is arranged in a certain order in terms of time and space and becomes a complete work of art. The basis of the epic work is not the internal subjective reality for the author, but the external objective reality. Not only the mood of individual people, but also the life of the whole people, historical destinies and national human laws. There is a traditional way of epic narration that is suitable for this, developed in the folklore of each nation. Epos (from Greek, eposn - to tell a story, tell a story) is one of the original main genres of fiction, more precisely, it is a fundamentally complex genre that covers the reality of life and describes the human character as deeply as possible. The history of the birth and formation of the epic is rooted in the era of the first awakening of human consciousness.

The ancient epic is the type of poems that formed the basis of the epic tradition of later times, especially heroic poems, and was formed in the most ancient times. Studying its differences, determining its connection with other genres is closely related to the history of the emergence of the epic genre in general [1-70].

Scientists such as E.M. Meletinsky, V. Ya. Propp, V. M. Zhirmunsky, B. N. Putilov, and J. K. Lebedeva are involved in determining the typological features of ancient epics.

It is not for nothing that researchers first start to turn to the plot in epic and heroic poems. The plot is not only a set of multifaceted, multifaceted events, but it can be said to be the core of a work of art. Scientist Z. Kabdолоv says, "The composition of the work is what keeps the stages of plot development in order, arranges them, and makes them difficult." [2-48].

The main difference between any of the epic genres is their plot. However, in addition to the fact that the plot weaves and weaves in each work and genre in its own way, it also appears in the literary and folklore tradition with its own unique ending.

The folklore plot and the life data based on it are mostly stabilized. The field of depicting the reality of the plot here has been filtered and selected within the framework of thousands of years of tradition, and its symmetry of sizes and shapes has entered a stable channel, a normal function. This is especially evident in genres such as fairy tales and epics [3-83].

Scientist S. Kaskabasov, based on the findings of world folklore studies, shows that there are five types of total knowledge in Kazakh folklore (plot, biographical, genealogical, historical, geographical). According to the researchers, plot integration

plays an important artistic function for the epic. V. Zhirmunsky expressed his opinion that on the basis of the integration of the epic plot, other heroic episodes are added to the short poem, in which one feat of the hero is sung, and everything becomes a new unified work. And as the scientist S. Kaskabasov pointed out, "the historical truth is covered with many additional plots and motives in the epic". The beginnings of plots in separate epic poems that are not related to each other are combined and become a single work. Individual plots are based on the actions and exploits of one hero.

Literary theorists have developed a conclusion that classifies characters into high-level and secondary-level characters according to their function in artistic works. According to this conclusion, the character of the first stage is called "hero". The hero is the main character of the work of art, he shows his independence in the course of the story and becomes the cause of its development. The term "hero" is the beginning of heroism and qualities beyond human strength. However, since this term is widely used in literary theory, applying it to any character, they want those who perform a common role in the narrative. The secondary character plays an important role in the work, but it differs from the main character in that it does not appear actively during the development of the plot, and in most cases the writer uses it as an auxiliary tool to compare it with other characters in order to develop the story.

When we talk about characters, we pay special attention to the characters in sagas, which have become our national cultural heritage. Turkish literature includes works that are unique in terms of content and art, characters and plot structure, and which form a large group in terms of number. They are sagas. The main features of the epic from other folklore genres are: the large volume, the complexity of the composition and content, the interweaving of several genres in one work, the fact that the events are too amazing and colorful, the overly romantic or heroic character of the main character, etc.. Dastan is a folklore and literary genre. In the folklore of some countries in the early times, as well as in the classical literature of the Middle Ages, large works of heroic and romantic content, as well as epic works that were born orally and spread orally, were referred to as epics.

It is believed that the saga came to the Kazakh steppe from the earliest times, in the time of Deshti Kypchak, together with examples of Persian literature and folklore. The Kazakh saga is performed mainly in the form of a song, with some black words mixed in, necessarily sung and accompanied by a drum. It is true that the sagas published at the end of the 19th century were read by literate people of the country without drums, but with music. This practice continued until the second half of the 20th century.

The language of the sagas is close to medieval Turkish. Ancient Turkic words and Arabic and Persian lexicon are often found in the text. Concepts and concepts related to Islam are mixed with the ancient beliefs of the Turks, so concepts and ideas of different historical periods coexist in one saga.

Today, the history, ethnic closeness and spiritual-cultural roots of Turkic-speaking peoples, nationalities and ethnic groups are revealed comprehensively by comparing and analyzing our folk treasure, which is a testimony of the past times. In particular, the Kazakh story "Alpamys batyr" is sung under the name "Alyp Manash"

in the Altai people, while the epic "Kobylany batyr" is known as "Kobylan" in Karakalpak. And two widely distributed versions of "Edige" were published as separate books. This shows that during the time of the Nogai Horde, related peoples such as Nogai, Kazakhs, and Karakalpaks had very good relations with each other, and that they had the same source of origin. Also, the book "Korkyt ata" and the saga "Koroglu" were written by Kazakh, Turkmen, Crimean Tatars, Azerbaijanis, etc. widespread among many Turkic peoples. If the songs "Shora batyr", "Edige batyr", "Ertargyn", which are very popular among our people, are well-known songs that have been sung by the Bashkirs for a long time, the preservation of the interesting version of "Kozy Korpesh" in the Crimean plain shows that there is a lot of closeness. We see that it is no coincidence that the structure of the Khakas epos shows typological harmony with the heroic poems of other Turkic peoples, including the Kazakhs.

Of course, having one song in such a large number of people is not free. We think it is clear that these poems first appeared during the time of the unity of the same Turkic countries, certainly not in the form of today, but in the form of a small legend. True, science does not yet have a clue about the era of their origin.

As we said above, reflecting on the plot structure of epics, we understand that the plot invariance of heroes' poems in the monograph "The World of Epics" by scientist Sh. Let's look at the data below to make sure of this.

It is known that many sagas and poems begin with biographical motifs, i.e., the story of the hero's birth from the unseen, the hero's childhood, the choice of a horse, his first feat, and his heroic marriage.

In addition, it is known that the childhood of the hero in epics is different from country to country. One of the signs of this is that the hero grows up too early and goes to the enemy. This feature is described in one of the versions of the Alpamys, Kobylandy song, that the child was able to play fast at the age of two, and at the age of seven, he started to move and settle his own village.

It is known that in classical heroic poems, the hero usually performs his first feat for the purpose of marriage. All the protagonists on the wedding journey are heroes and the only way for them to win is to defeat their opponent with the power of white wrist, white spear, in open battle, without any tricks, third party or magic.

Now, if we summarize each of the heroic epics according to their general features, first of all, similarities in their plot structure can be classified as invariants (general group and sequence of repeated motifs) as follows:

A hero's childhood and a hero's marriage (betrothal worthy of heroes):

- 1) description, talk about environment (tribe, parents, nation);
- 2) miraculous nature of the hero;
- 3) childhood characteristic of a hero;
- 4) the first feat;
- 5) message about the bride (searching for a bride);
- 6) challenge, fight with the bride (or competition between grooms);
- 7) victory and return of the hero with his bride.

Feats characteristic of heroes:

- 1) a message about an enemy attack;
- 2) going on a hike;
- 3) battle of heroes (sometimes the campaign is unsuccessful and the hero is captured);
- 4) fight and hero's victory;
- 5) return to the country with victory.

Liberation of the country (tribe, bride, relatives, country) from the enemy (slave, rival):

- 1) news about the bride or about the capture (abuse) of a relative (dream, omen);
- 2) the intention of an enemy, rival or slave to marry the hero's bride;
- 3) a secret meeting with the bride or coming to her wedding in the guise of a stranger;
- 4) recognition of the hero during the fight (competition);
- 5) return to the homeland, punish competitors, slaves;
- 6) wedding.

V. M. Zhirmunskyi is one of the scientists who divided the plots of Turkic epics into motifs, compared each of them in a broad way, and distinguished them according to their internal semantic similarities and individual characteristics. Taking the plot of the song "Alpamys", which is widespread in the folklore of many peoples, he found out that it consists of two plots and a prologue.

He classified each of these into many motifs. For example, the following motifs are included in the prologue: miraculous birth of a hero, naming a hero, not harming him, childhood, choosing a running horse. In the plot of a heroic wedding: the hero goes on the road, fulfills various conditions, competes, etc.; to the plot of the husband's return to his country: the hero's departure, fulfillment of various conditions, competition, etc.; to the plot of the husband's return to the country: the hero's captivity, his return to his country, his participation in his wife's wedding, his punishment of the violent Ultan [4-34].

Scientist Sh. Ibraev classifies the plot invariant as follows:

I - PLOT. A hero's childhood and a hero's marriage /betrothal worthy of a hero/

1. Description - a word about the clan /tribe, parents/.
2. The miraculous nature of the character.
3. Childhood characteristic of a hero.
4. The first feat /does not occur in later epics/.
5. Message about the bride /searching for a bride/.
6. Arguing with the bride, fighting /or competition between husbands/.
7. Victory and return of the hero with his bride.

II - PLOT. Feats characteristic of a hero.

8. Report of an enemy attack.
9. Go on a hike.
10. Battle of heroes /some campaign fails and the hero is captured/.
11. Combat and Hero's Victory.

12. Return with victory.

III. THE PLOT. Freeing the clan/tribe, bride, relatives/ from the enemy/slave, rival/.

13. News about the bride or that a relative / clan / has been captured / humiliated // dream, sign /.

14. Intending to marry the hero's bride by an enemy / in "Kobylani" - Alshagyr Khan/, a competitor or a slave // in "Alpamis" - Ultan kul/

15. A secret meeting with the bride /"Kobylani"/, or coming to the bride's wedding disguised as a stranger /"Alpamys"/.

16. Recognition of the hero during the fight.

17. Returning to the place of birth or punishing rivals, slaves.

18. Wedding.

Although this classification of the plot and motifs is based on an abstract collection, that is, an invariant, we can combine this framework with the plot of many heroic epics [1-275].

The poems "Dotan", "Kubigul", "Kulamergen, Zhoyamergen", which are among the ancient epics, are based on the plot of marriage and domestication. True, there are many such motives, for example, Kubygul's secret visit to the country of girls, the old woman using Dotan to bring Shyntemir Khan's daughter, Kulamergen running away from Zhalmauz, etc. Such motifs are not often repeated in other epic poems, so they are not classified as a plot invariant.

In the poems "Alpamys", "Kobylani", "Karabek" the connected and intertwined nature of the plot is more obvious, that is, all three plots appear as a whole. Hero's heroism related to his wedding journey continues with the theme of defending the country against the foreign enemy, and when he returns to the country, he overcomes the violence of the rival slave/enemy. When Alshagyr Kurtka /"Kobylani"/ Ultan slave Gulbarshyn /"Alpamys"/, Kalkan slave Karabek's sister /"Karabek"/ are about to be captured, the captive heroes return to the country.

There is no doubt about the antiquity of this plot, which finds harmony in the epic of the world. But the experiences of the hero before the typical event are described by different events in peoples of the same ethnic origin (Greek, Russian). In the Turkic epic, this plot is combined with such plots as the hero's childhood and marriage, exploits against the external enemy. In contrast, the inclusion of several plots corresponds to the period when these poems appeared as epics. This is especially clear from the "Alpamys" plot, which has become widespread among the Turkic peoples.

All the main characters in the sagas dealing with the theme of love are characterized by the same hero not only by their strength, but also by their restrained behavior and, first of all, by the fact that they care about the honor of their native country. Speaking of examples of common Turkish epics, we notice that the brides of the main characters were able to maintain their loyalty to their husbands.

In this regard, if we pay attention to three similarities common to the Turkic peoples:

First: the country of origin of the hero's future spouse. Alpamys's bride, Gulbarshin (although she lives mainly in the Kalmyk country) and Kobylandy's future wife, Kurtka, are the daughters of a foreign country, the daughter of a red-headed country.

Second: the heroes go on a journey, meet their spouses in the country they visited, even if they become khans, they finally return to their country.

Thirdly: the main point of the motive of "searching for a spouse" is based on the desire to have a home, to create a family, to leave offspring to the bride who are equal to or even better than herself. In general, even if the heroes marry several times, the brides who get married as a result of this journey become their main spouses (Alpamys-Gulbarshin, Kobylandy-Kurtka, characters of the Kyrgyz heroes' songs Zhanysh, Baiysh-Aicholpan and Kuncholpan, etc.).

In all the epic songs of the Turkic peoples, special attention is paid to the marriage of the hero. Marriage is considered one of the steps that must be passed before a hero. In the poems, it is said that a man is a strong hero because he finds a reliable companion and a beloved wife. But the beauty he will marry is also a special person. She is also sometimes known for her bravery, fights with many men, is a wrestler, a shooter, and is distinguished by her intelligence, as well as her extraordinary beauty. Like the hero himself, he does not come from a simple family. He is necessarily noble: he is the son of a khan, a bek, and a father and mother who own unlimited wealth.

After finding the girl and getting engaged, another adventurous plot will be added to the saga. For various reasons, a guy loses a girl, or a girl disappears, etc. From now on, a new chain of events begins, and the structure of the saga becomes more complicated. In the additional plot that arose from such a continuation, sometimes the hero travels in search of a second wife.

In the folk epics of Karakalpak [115], the plot of the hero going to a distant place (it takes three months, ten days, or almost six months to get there) to find a wife in a foreign country plays an important role. Sometimes a hero sees his future spouse in a dream. In general, the duration of the journey of the hero in search of his bride in the epic shows the significance and laws of the exogamous tradition through the vastness of the epic space. This is because, according to the law, he must find and marry a girl who lives far away from his clan, in a foreign land. But no matter how far away it is, it is written in the hero-character's diary and destiny, or at least it was told before, and it is described that the girl separated from her father and moved far away due to various reasons, or it was revealed to her in a dream. That is, according to tradition, the hero should find only that girl, and the girl should touch only this guy. Of course, he must not only travel a long way, but also experience various events on the way and go through difficult passages. In any case, the hero finally gets what he wants and marries the bride he has been looking for. The motive describing the exogamous marriage is evident from the plot of the Karakalpak epics "Forty Girls", "Maspatsha", "Koblan". For example, "Forty girls" contains a rich picture of the people's life along with the idea of protecting the homeland. The relationship between the Hero of Khorezm Arslan and his future bride Gulayim begins by seeing

each other in a dream" [5]. This is one of the conditions of exogamous marriage, which is an expression of the ancient belief in the magical meaning of color in folk knowledge. It is also described that the hero of the "Maspatsha" epic of Karakalpak traveled for half a year to different countries in search of a bride, unable to find a suitable wife, and in the end chose the beautiful Aiparsha from the Tama clan [6]. In the plot of the epic "Kobylan" of Karakalpak, the story of Kobylan batyr from Kypchak finding and meeting Kurtka from the Nogai tribe, who lives in a place that can only be reached by walking for half a year, is told [7].

If we pay attention to the epics of the Turkic peoples, we can clearly see the connection between the images of the heroine. The poem "Forty Maiden" testifies to the fact that archaic motifs such as "heroine girl" and "warrior woman" in the epic tradition of the Turkic peoples played a major role in later poems.

In the motif of marriage in the Yakut epics, a woman's special quality of heroism, which is glorified along with her progeny function, is. For example, the image of Kyys Debiliye, sent from above, which has the property of perpetuating three different layers of the world, has both a mythological and an epic character.

Behind the wisdom and fortune-telling of women in the epos, there may be traces of the belief in the "shaman-woman" of ancient times. Another feature of female images is their connection with the solar circle. The roles of the heroes as protectors and saviors reflect their association with the images of ancient female guardian deities.

To sum up, Turkish epics are one of the valuable treasures that depict the socio-historical situation and historical events experienced by our people, heroic deeds of historical people, national traditions, customs, and spiritual strength. Therefore, it is very important to write about them, to study them from all sides and to differentiate them from a scientific point of view.

Literature

1. Ibraev Sh. Poetics and typology of Turkic epos (on the basis of Kazakh heroic poems). – Astana, "Saryarka" publishing house, 2012. – p. 336.
2. Kabdolov Z. Basics of literary theory. Almaty, 1970. – p. 194.
3. Ibraev Sh. Epic world. - Almaty: Science, 1993. – p. 241.
4. Zhirmunsky V.M. Turkic heroic epic. – L., 1974. – p. 222-334.
5. Karakalpak folklore: multivolume / under the editorship. N.K. Aimbetov. – Tashkent: Manaviyat, 2009. – Vol. 14. – 470 p.
6. Karakalpak folklore: multivolume / under the editorship. N.K. Aimbetov. – Tashkent: Manaviyat, 2009. - Vol. 10. – 536 p.
7. Karakalpak folklore: multivolume / under the editorship. N.K. Aimbetov. – Tashkent: Manaviyat, 2009. – Vol. 13. – 486 p.

©Усипбаева П.С., 2025

УДК 398.332:392.8:004

Хакимьянова А. М.
ИИЯЛ УФИЦ РАН, г. Уфа

МАГИЧЕСКИЕ И ЛЕЧЕБНЫЕ РИТУАЛЫ БАШКИР В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ: СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

Аннотация. Статья посвящена исследованию магических и лечебных ритуалов башкир на основе современных фольклорных записей, анализируя их роль в сохранении традиционной культуры в условиях цифровой эпохи. Рассматриваются ключевые обряды, связанные с защитой от сглаза, лечением болезней. Особое внимание уделяется синкретизму башкирских практик, сочетающих этнографию, сакральную лексику, а также доисламские верования с исламскими элементами. Автор подчёркивает, что, несмотря на утрату некоторых видов магии (вредоносной, промысловой), лечебные и охранительные ритуалы продолжают бытовать, адаптируясь к современным условиям. Исследование основано на полевых материалах фольклорных экспедиций, демонстрируя устойчивость архаичных представлений (например, о сакральности заката, магической силе воды и металлов) и их роль в поддержании этнической идентичности башкир.

Abstract. The article is devoted to the study of magical and healing rituals of Bashkirs in modern folklore records, analyzing their role in preserving traditional culture in the digital age. The key rituals related to protection from the evil eye and the treatment of diseases are considered. Special attention is paid to the syncretism of Bashkir practices combining pre-Islamic beliefs with Islamic elements. The author emphasizes that, despite the loss of some types of magic (harmful, commercial), healing and protective rituals continue to exist, adapting to modern conditions. The research is based on field materials from folklore expeditions, demonstrating the stability of archaic ideas (for example, about the sacredness of sunset, the magical power of water and metals) and their role in maintaining the ethnic identity of Bashkirs.

Ключевые слова: башкиры, ритуалы, магия, лечебный фольклор, современные записи, сохранение.

Keywords: Bashkirs, rituals, magic, healing folklore, modern records, preservation.

Традиционный обрядовый фольклор башкир представляет собой уникальный пласт культурного наследия, который отражает мировоззрение, верования, быт и духовные ценности этого народа. Обряды, связанные с ключевыми этапами жизни человека – рождением, свадьбой, похоронами, – а также календарные праздники, магические и ритуальные практики всегда играли важную роль в жизни башкирского общества. Они служили не только способом организации коллективной жизни, но и механизмом передачи культурного кода, укрепления социальных связей и сохранения этнической идентичности. Однако в условиях глобализации, урбанизации и активного внедрения цифровых технологий традиционные формы фольклора

подвергаются значительным изменениям. Некоторые из них теряют свою актуальность, а другие находятся на грани исчезновения. В этой статье мы рассмотрим современные подходы к записи и сохранению ритуально-магического фольклора башкир, а также его значение в контексте сохранения этнокультурной идентичности в быстро меняющемся мире.

В традиционном фольклоре башкир магические и лечебные практики занимают особое место, являясь уникальным пластом культуры, передаваясь из поколения в поколение, продолжают сохранять свою актуальность и в условиях современности. Они отражают глубокую связь народа с природой, духовным миром и древними обрядами. Эти практики, уходящие корнями в доисламский период, включают в себя обряды, заговоры, заклинания и методы лечения. Они были неотъемлемой частью повседневной жизни башкир, выполняя функции защиты, исцеления, предсказания будущего и взаимодействия с потусторонними силами. Однако в условиях глобализации, урбанизации и цифровизации многие из этих традиций оказались под угрозой исчезновения. Молодежь все реже обращается к древним ритуалам, предпочитая современные формы досуга и медицинские практики. В этой связи современные технологии предоставляют новые возможности для сохранения и изучения магических и лечебных практик башкир. В данной статье мы рассмотрим, как эти традиции фиксируются в современных условиях, какие методы используются для их сохранения и как цифровые технологии помогают передать это наследие будущим поколениям.

Экспедиции, проводимые фольклористами, имеют целью сбор, сохранение и анализ устного народного творчества, включая магические и лечебные практики. Записи, сделанные в ходе таких исследований, являются важным источником информации о культуре и мировоззрении башкир, т.к. позволяют зафиксировать не только живую в памяти народа практику, но и контекст, в котором она осуществляется, что помогает понять её значение в жизни общества. Судя по фольклорным и этнографическим материалам, в наибольшей степени сохранились лечебная и охранительная магия, в меньшей – любовная, животноведческая, погодная. Почти полностью исчезли промысловая и вредоносная магии [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 7].

Как справедливо отмечает Р. А. Султангареева: “Творчество, связанное с магией слова, пронизывает всю жизнь башкира, основные принципы жизневедения которого испокон веков связывались с поклонением живой природе, одухотворением неземных и земных сфер. Отсюда многообразие словесно-поэтического творчества, восходящего к сакрализации слова, действ, также звука. Произносимые в определенном времени, пространстве и месте в целях получения желаемых результатов и умилоствления высших сил, созданные при участии творчества особого человека рода – баксы (имсе, Һынсы, арбаусы), произведения сформировались как культурные тексты магического назначения” [Султангареева, 2014: 110].

В традиционной культуре башкир закат воспринимался как особый, сакрально отмеченный период суток, противопоставленный восходу солнца. В отличие от утренних часов, символизирующих обновление и начало, вечерние сумерки считались временем активизации вредоносных сил. Согласно народным верованиям, именно на закате особенно активными становились болезни и нечистые духи (в башкирской традиции обозначаемые *“ен-шайтан”*, *“ен-захмәт”*). В связи с этим сложился целый комплекс запретных предписаний, регламентирующих поведение человека в опасный период: категорический запрет на сон (*“Кояш байыганда йокларга ярамай – башиң ауырта”*), ограничение зрительного контакта с заходящим солнцем (*“Кояш байышына озак карарга ярамай – ауырыйһың”*, *“Кояш байығас, тәҙрәнән дә карарга ярамай, шайтан күзеңә төртөр”*), особые предостережения для детей (*“Кояш байыганда балаларга уйнарга ярамай – ен-шайтан һуға”* [1]). С заходом солнца также вступали в силу и особые ограничения, связанные с водой и очищением: запрещалось выливание грязной воды, подметание полов, забор воды из колодца. Эти строгие предписания основывались на вере в особые свойства воды времени заката. Считалось, что жидкость, набранная в этот переходный период между днём и ночью, приобретала опасные свойства (*“Кояш байығас бысрак һыу түгергә, изән һеперергә ярамай, юғиһә ен-захмәт кағыла”*, *“Кояш байығас алынған һыу бисура, ен-захмәт һыуы була”* [Экспедиционные материалы – 2008: 88]). Парадоксальным образом этот хронотоп воспринимался одновременно и как опасный, и как обладающий особой целительной силой. Народная медицина башкир использовала время заката для проведения особых лечебных обрядов. В мифопоэтической картине мира заходящее солнце мыслилось как уносящее с собой все болезни и невзгоды, чтобы утром появиться обновлённым и очищенным. На закате проводились лечения больных, т.к. верили, что в это время можно было уничтожить болезнь. Считалось, что заходящее Солнце уносит с собой все боли, хворь, а утром возвращается новое, чистое светило. Ярким примером практики использования времени заката является заговорный текст, направленный на изгнание болезни:

*Кайзан килдең, шунда кит,
Һыузың ағышына кит,
Кояш байышына кит!*

[4]

*Откуда пришёл – туда и уйди,
Уйди по течению воды,
Уйди на закат солнца!*

Этот архаичный текст демонстрирует характерную для традиционной медицины связь между водной стихией (течением воды) и солнечным циклом как путями избавления от болезней.

Как показывают примеры, в традиционном мировоззрении башкир закат солнца представлял собой лиминальное время повышенной опасности и период особой сакральной силы, который является также оптимальным моментом для проведения лечебных обрядов.

Характерной чертой традиционной башкирской медицины является органичное сочетание лечебных практик (как рациональных, так и магических)

с религиозными элементами. Лечебные процедуры неизменно сопровождаются чтением коранических аятов, особыми заговорными текстами и молитвенными обращениями, в которых упоминаются имя Всевышнего Аллаха, пророк Мухаммад (с.а.в.) или члены семьи пророка.

Яркой иллюстрацией служат заговоры, произносимые при похлопывании (һапылдатыу), т.е. формы массажа сердца испуганного или больного человека. Считалось, что при таких случаях сердце уходит со своего места:

<i>Һоп йөрәк, кайт йөрәк,</i>	<i>Хоп, сердце, вернись, сердце,</i>
<i>Ай кайтты, һин дә кайт,</i>	<i>Как возвращается месяц – и ты</i>
	<i>вернись (на свое место!),</i>
<i>Көн кайтты, һин дә кайт!</i>	<i>Как возвращается солнце – и ты</i>
	<i>вернись!</i>
<i>Ат башындай алтын йөрәк,</i>	<i>Сердце золотое, с голову коня,</i>
<i>Куй башындай көмөш йөрәк!</i>	<i>Сердце серебряное, с голову барана!</i>

<i>Урының тап, урының тап!</i>	<i>Найди своё место, найди свое место !</i>
<i>Имләмәһәм – миңә язык,</i>	<i>Если не исцелю – мне грех вменяется,</i>
	<i>Если целительства не произойдет –</i>
<i>Им булмаһа – һиңә язык.</i>	<i>тебе вменится.</i>
<i>Минең кулым түгел,</i>	<i>Не моя рука-то</i>
<i>Ғәйшә, Фатима кулы!</i>	<i>Руки Гайши и Фатимы!</i>

[3]

Текст представляет собой традиционный образец синкретизма башкирской народной медицины, где языческие заговорные формулы сочетаются с исламскими мотивами, действия с магией слов. Структура текста включает в себя заклинательную формулу повелительного обращения к сердцу, апелляции к циклам движения небесных светил (луна, солнце) как символам кругооборота жизни и возвращения здоровья, а сравнения с золотом и серебром подчеркивают особую ценностность жизненно важного органа человека. В данном случае исцеление связывается не с личной силой знахаря, а с волей Айши и Фатимы (жены и дочери Мухаммеда с.а.в.). Акцентируется дилемма: если заговор не подействует, то вина ляжет на лекаря, а если не поддастся исцелению – то на самое сердце.

Другим характерным примером лечебных заговоров, применяемых при кардиологических и нервных расстройствах, является текст, построенный на пространственной оппозиции. В данном случае наблюдается бинарная модель пространства, где опасная зона: природные локации ("горы и камни"), а безопасная – антропогенное пространство ("среди людей"):

<i>Һап-һап, йөрәк!</i>	<i>Хоп-хоп, сердце!</i>
<i>Урыныңа төш, йөрәк!</i>	<i>Займи своё место, сердце!</i>
<i>Эй, Аллам, куркытма,</i>	<i>О, Аллах, не пугай,</i>
<i>Куркызуң урыны –</i>	<i>Место страха – между гор и камней,</i>
<i>тау-таш араһында,</i>	
<i>Бында, әҙәмдәр араһында түгел</i>	<i>А здесь, среди людей, ему не место.</i>

[Фольклор Курганских башкир, 2013: 101].

Механизм действия данного заговора включает три ключевых аспекта: материализацию страха, идею его пространственного перемещения и четкого разграничения сакрального и профанного миров (Горы и камни – маргинальное, "неживое" пространство, куда можно отослать угрозу, указав его духу о том, что людское общество – зона воли и здоровья, где ему, страху "нет места").

Также при сердечных болях больному читают молитву «Аятуль Курси» (аят из Корана) и усаживают на его грудь чёрную курицу (предварительно промыв и обтерев ножки). При этом говорят: «Причина от меня, а исцеление – от Аллаха!» (означает причина целительства от меня, а результат исцеления от Аллаха). Курица сидит 10-15 минут, затем её убирают и отдают кому-либо в качестве садаки (милостыни), а если умирает, то хоронят в глубоко вырытую яму [Фольклор Курганских башкир, 2013: 60]. В традиционных верованиях чёрный цвет часто ассоциируется с поглощением негатива (болезни, сглаза), а животные (куры, собаки) выступают как «проводники» или «поглотители» болезни. Фраза «Причина от меня, а исцеление – от Аллаха» – традиционно универсальная формула, произносимая почти во всех видах целительства.

В башкирской народной медицине и мировоззрении сглаз (*күз тейеу* – букв. "прикосновение глаза") считается одной из распространённых причин внезапных болезней (особенно у детей), хронической слабости и необъяснимых неудач в жизни, хозяйстве. Сглаз понимается как передача негативной энергии через взгляд, часто неосознанный. В группе риска находятся дети (из-за открытости и незащищённости, "чистоты" их энергетики), привлекательные внешне люди и животные (объекты повышенного внимания) и вызывающие зависть у окружающих удачливые люди, богатые их хозяйства. В современном башкирском обществе представления проявляются по-разному: в сельской местности, особенно среди пожилых, устойчиво сохраняются верования в сглаз. В городах от сглаза традиции включают ношение оберегов, амулетов, популярны защитные фразы, словосочетания. Для того, чтобы не случился сглаз, в этикетке людей распространены выражения, типа "Только бы его не сглазить! Собханаллах!", "Убереги, Аллах от дурного глаза!", а сам человек, часто проговаривая защитные слова, совершает троекратное сплевывание через левое плечо. Даже неверящие в нечистые силы люди часто соблюдают осторожные меры "на всякий случай". Это свидетельствует о глубокой укоренённости в коллективном сознании представлений о вредоносных силах. Отметим, что таковые традиции демонстрируют удивительную устойчивость архаичных верований, адаптирующихся к условиям современной жизни.

В верованиях башкир младенцы и дети раннего возраста воспринимались как наиболее подверженные негативным энергетическим воздействиям, в первую очередь – сглазу. Для обеспечения комплексной защиты от подобных влияний в культуре сформировался целый пласт охранительных практик, в которых органично переплелись архаичные анимистические представления, уходящие корнями в доисламский период, религиозные элементы мусульманской традиции (использование коранических текстов и молитвенных

формул) и эмпирические знания народной медицины. Фольклорные и этнографические исследования последних лет фиксируют широкое распространение бережных практик, направленных на защиту детей от сглаза. К числу наиболее популярных защитных средств относятся ношение на запястье красной ниточки, пришивание монет к одежде, нанесение защитных знаков на лоб (красной краской, помадой, сажей или белой краской), декорирование головных уборов бисером, гусиными хвостовыми перьями, монетами или раковинами каури. Средством защиты от сглаза служили и подвешенные на колыбель ветки можжевельника, рябины, разноцветные кисточки. Занавеска, закрывающая колыбель, тоже защищала ребенка от сглаза. В ходе полевых исследований, проведённых в Белорецком районе Республики Башкортостан, был зафиксирован традиционный обряд, связанный с охранительной практикой в отношении младенцев. Согласно свидетельству информанта, в прошлом существовал обычай привязывания к люльке (башк. *сәңгелдәк, бишек*) небольшого текстильного мешочка, внутри которого помещали бетеу – свёрнутые кусочки бумаги с нанесёнными на них защитными текстами (аяты, молитвенные формулы), а также медвежий коготь (*айыу тырнагы*). Считалось, что коготь отпугивает злых духов (джиннов и шайтанов). Для защиты от сглаза ребёнку мазали лоб сажей (*кором*), а если порчу уже навели, то проводили обряд очищения: сначала обрызгивали водой оконные рамы, дверные косяки и ручки, а затем этой же водой умывали лицо и руки малыша [2].

Если ребёнка сильно сглазили (*нык күз тейһә*), то обливали его и его мать «*таңһыуы*» (досл. утренняя вода). Окропив этой водой дверные ручки и оконные рамы, ею же умывали лицо и тело ребёнка, приговаривая:

<i>Кара күззәрзән,</i>	<i>От чёрных глаз,</i>
<i>Зәңгәр күззәрзән,</i>	<i>От синих глаз</i>
<i>Йәшел күззәрзән,</i>	
<i>Һоро күззәрзән,</i>	<i>От зелёных глаз,</i>
<i>Ай кайта, көн кайта,</i>	<i>От серых глаз –</i>
<i>Килгән кунактар за кайта,</i>	<i>Луна и Солнце возвращаются,</i>
<i>Һин дә кайт!</i>	<i>И гости возвращаются,</i>

<i>Һин кайтмаһаң, миңә оят!</i>	<i>И ты (сглаз) – уходи!</i>
<i>Хайран теләм хур булды...</i>	<i>Ты не уйдёшь – мне стыд!</i>
<i>Минең кулым түгел,</i>	
<i>Ғәйшә-Фатима кулы!</i>	<i>Язык мой славный – опозорен...</i>
[Юлдыбаева, 2012: 160].	<i>Не мои это руки –</i>
	<i>Руки Гайши и Фатимы!</i>

Далее следует волевое обращение к духу сглаза:

<i>Елдән килһаң, елгә кит!</i>	<i>С ветром коли пришёл – на ветер уходи!</i>
<i>Таузан килһаң, тауга кит!</i>	<i>С горы коли пришёл – на гору и уходи!</i>

*Ерзән килһәң, ерзгә кит!
Име-томо шул булһын,*

*Из земли если пришёл – в землю
уходи!
Пусть будет целительным все это,*

*Ер кендеге шул булыр
[Там же: 160].*

Пуп земли он здесь и будет!

Р.А. Султангареева глубоко и системно изучила мифогенез магического фольклора, семантику действ, этнографизмов, этимологию, смыслы сакральной лексики, также особенности анимистических, парциальных мотивов, специфику функций формул заговорно-заклинательных актов, раскрыла комплексность замыслов и идей. “Пуп земли (*ер кендеге*) – это сакрализованное пространство, центр вершения исключительных событий там, где происходят события. Пуп земли находится там, где реализует события сам актер действий”, отмечает исследователь [Султангареева, 2014]. Курганские башкиры использовали для снятия сглаза воду, поученную путем ополаскивания дверных и оконных рам; шили для детей, подвергшихся сглазу, рубахи из семи лоскутов [Фольклор Курганских башкир, 2013: 15]. Челябинские башкиры обвязывали ребёнка нитью из одежды предполагаемого «сглазившего», или умывали его лицо и шею использованной для мытья посуды и дверных ручек водой, либо давали выпить эту воду [Фольклор Челябинских башкир, 2012: 11].

В детской охранительной магии башкир особенно выделяются специфические магические практики. Одним из наиболее значительных является обряд первой бани для младенца. Повитуха обращается к тотемным предкам башкир, таким как волк, медведь, рыба, а названия банных камней и бревна действуют как метафоры сакрального места ритуального очищения. Весь комплекс мифоритуала свидетельствует о древности как самого обряда, так и сопровождающих его благопожеланий:

*Һан-һан-һан!
Мунса ташы, бүрәнә башы!
Әбейзе “әбей” тип әйт,
Бабайзы “бабай” тип әйт!
Айыу балаһы,
Бүре балаһы!
Татлы таба бул,
Алабуга бул,
Һыузан таза бул,
Һөлөктәй бала бул,
Минең кулым түгел,
Ғәйшә, Фатима кулы,
Һан-һан-һан!
[БХИ, 1995: 345]*

*Хоп-хоп-хоп!
Банный камень, головка бревна!
Старушку «бабушкой» называй,
Старика «дедушкой» называй!
Дитя медведя,
Дитя волка!
Будь сладкой сковородой,
Будь как окунь,
Будь как пиявка, гибким,
Не моя рука,
Руки Гайши, Фатимы,
Хоп-хоп-хоп!*

В народе широко распространены заговоры, заклинания и обряды, где упоминаются имена Гайши и Фатимы. В некоторых районах их называют также Гайша-Батман или Гайша-Батыма (Ғәйшә-Батман, Ғәйшә-Батима). Эти имена арабского происхождения (Гайша – жена пророка Мухаммеда, а Фатима – его дочь) старики произносят с особым почтением, веря, что они обладают великой магической силой. Во время заговоров имена святых добавляют в текст для усиления воздействия слов и целебной мощи рук проводящего обряд.

При порче или сглазе используется магия семеричности. Собрав семь особых предметов: три разноцветные нитки (алую, чёрную и белую), уголёк, горсть пепла, обрезок ногтя, иглу, всё это относят на глухое безлюдное место, затем возвращаются другой в целях «обмана нечистых сил». Выбрасывая, нашептывают заговоры:

*Миңә – һаулык, һиңә – яулык!
Ғыу инәһе – һуган һакал!
Ер инәһе – ерән һакал!
Ерзән килһәң, ергә кит,
Ғыузан килһәң, һыуға кит,
Кайзан килһәң, шунда кит!*

*Мне – здоровье, тебе – платок!,
Мать водяная – холодная борода!
Мать земли – рыжая борода!
Коль с земли пришёл – в землю
уйди,
Если с воды пришёл – в воду
вернись,
Откуда явился – туда и катись!*

[Экспедиционные материалы – 2004, 2006: 225.]

Здесь “һуганһакал” разг. от “һыуғанһакал”, означающего холодную стихию воды.

Пространства земли, воды, полей, гор и др. подразумевают возможные пути «прихода» хвори, духов болезней. В этом и других лечебных актах традиционны применения сломанных, сожженных и др. вещей, которые становятся подменой болезни: хворь «переходит» на всякий сор – ржавые гвозди, битое стекло, отрезанные ногти, вычесанные волосы. Всё это оставляют на перепутье дорог, уходят не оглядываясь и бросают за спину несколько веточек (семь или девять – смотря по силе сглаза), заранее заговорённых особыми молитвами. Возвращаясь, прутиком чертят за собой поперечные линии, таким образом создавая «границы между миром живых и потусторонними силами».

Для исключения следствий испуга (куркыу), сглаза (күз тейеу) или порчи у детей и взрослых отливали *кот-кут*. Он традиционно в верованиях тюрков символизирует жизненную силу, удачу, душевное в целом благополучие. Для этого ритуала брали олово (курғаш) – металл, считающийся “чистым” и способным впитывать негатив, наливали в мискуводу (иногда освящённую или из родника). Больного усаживали на стул, накрывали голову платком. В железной посуде плавил кусочек олова, добавляли туда каплю масла, затем выливали расплав в миску с водой, держа ее над головой пациента, проговаривали:

*Колой котом, кил, котом!
Ишектән дә кер, котом,
Тишектән дә кер, котом,
Кайзан сыкһаң, шунда кил,
котом!*

*Приди мой кут, приди!
Войди через дверь, мой кут,
Войди через щель, мой кут,
Откуда ушёл –туда и вернись,
мой кут!*

[Экспедиционные материалы – 2006, 2008: 118–119.]

*Кер, котом, кер,
Ишектән дә кер!
Ат булып кешнәп кер,
Җыйыр булып мөңрәп кер,
Каз булып какылдап кер,
Өйрәк булып бакылдап кер!*

*Войди, мой кут, войди!
Через дверь войди,
Войди конем ржущим,
Войди как мычащая корова,
Войди гогочущим гусем,
Войди крякающей уткой!*

[Диалог культур, 2019: 148].

Расплавленное олово принимало форму того, чего испугался ребенок (например, собаки, змеи или другого явления). Затем это олово (свинец) заворачивали и вешали ребенку на шею на нитке, как оберег [Экспедиционные материалы – 2018: Салаватский район, 2022: 195]. Этот оберег носят, пока он сам не упадет. Когда приходит время снять его, берут амулет и возвращают его десять раз справа налево от поясицы, затем произносят заговор:

*9 тинем – сире ауырыузың тупракка төштө,
7 тинем – ауырыузың куркыузары елгә осто,
5 тинем – ауырыузың куркыузары бизеп китте,
3 тинем – ауырыузың куркыузары осоп китте,
1 тинем – Аллаһы Тағаләнең рәхмәте менән,
Уның ярзамы менән бер тигәс тә бөттө-китте, бөттө-китте.
Име-йөмө шул булһын,
Минең кулым түгел,
Фатима-Ғәйшә кулы.
Ауырыуга – шифа, миңа сауап булһын!*

*Сказала «9» – болезнь больного ушла в почву земли,
Сказала «7» – страхи больного ветром унесло,
Сказала «5» – страхи больного отстранились,
Сказала «3» – страхи больного улетели,
Сказала «1» – по милости и помощи Аллаха Всевышнего,
С Его помощью все недуги исчезли, всё плохое пропало.
Да будет так! Не моя это рука –
Не моя рука (исцеляет),
Руки Фатимы и Гайши.*

Больному – исцеление, мне – благодать! [Экспедиционные материалы – 2006, 2008: 119]. В данном акте ведется обратный счет от 9 до 1 в знак убывания, ухода болезни, каждая цифра символизирует постепенное исчезновение болезни и покровительство в этом разных стихий (земная почва, ветер и т.д.). Этот сложный целительский комплекс «возвращения души» или

«отливки кут» подвержен семантико-структурному анализу Р.А. Султангареевой, и она отмечает, что здесь «проводится идея первотворения и нового перерождения (освобождения от болезни или обмана смерти) человека» [Султангареева, 2018: 464].

В башкирской заговорной магии широко использовали различные компоненты: это утренняя вода (*таң һыуы*), материнское молоко, камни с “глазками” (*кузле таш*), маталлические предметы (*ножницы, нож*). Помимо перечисленных, могли использоваться и другие предметы, которые в контексте конкретных ритуалов наделялись магической силой. Утренняя вода (*таң һыуы*) считалась особо сильным средством, обладающим очистительными, защитными и целебными свойствами. Её набирали до восхода солнца, пока природа «чиста», а роса не тронута дневной суетой. Вода применялась для лечения внутренних болезней, снятия сглаза (отливка *кот* оловом), для омывания больного или покойника [Экспедиционные материалы – 2018, 2022:169].

В системе народного врачевания башкир особое место занимали магические ритуалы с использованием камней. Согласно исследованиям А.Ф. Илимбетовой, “чтобы дети росли крепкими и здоровыми, им давали играть в камешки. Тангауры Зилаирского района использовали “ата таш” во время врачевания мальчиков от сглаза, при болях в животе (*эс ауыртыуы*), болезнях суставов (*быуын һызлау*), а камнем “инэ таш” заговаривали девочек от грыжи (*бүсер*), рахита (*өсйән*) и кожных заболеваний (*тире ауырыулары*)” [Илимбетова, 2020: 115]

Во время заклинания лишая (*тимерәү*) над пораженным местом водили оселком и, очерчивая его камнем, произносили:

Бисмиллаһир-рәхманир-рахим!	Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!
Бында сыкма, тышка сык! –	Здесь не оставайся, вон уходи! –
Имең-томоң шул булһын!	Да будет так по воле [Всевышнего]!
Минең имем түгел,	Не мое лечение – <i>им</i> ,
Ғәйшә, Фатималар име!	А лечение Гайши и Фатимы!

[Жемчужины земли давлекановской, 2008: 65]

В Стерлибашевском районе грыжу ребенка изводили, тыкая его живот точильным бруском (*кайрак таш, беләү*) [Экспедиционные материалы – 2017, 2018: 133].

В башкирских традициях материнское молоко считалось сильным средством исцеления, символом жизненной силы и защиты. Его использовали в заговорах для лечения различных детских недугов. В частности, для удаления врожденных черных щетинок на спине у младенцев, помимо закваски или овечьей шерсти, практиковалось растирание спины и плеч ребенка материнским молоком. Этот метод, наряду с другими, подчеркивает веру в целебные свойства грудного молока и его особую связь с ребенком. [Лечебная и охранительная магия, 2009: 119].

Применение острых металлических предметов, таких как ножи или ножницы, в лечебных ритуалах, вероятно, имело символическое значение и острота металла ассоциировалась с способностью «разрезать» и тем самым «уничтожать» болезнь или недуг. Так, новорожденного ребенка никогда не оставляют одного [без присмотра]. Если нужно выйти [из комнаты], обязательно кладут рядом ножницы или нож [Экспедиционные материалы – 2018: 175]. Считалось, что железо отпугивает нечистую силу, а острые предметы могут "разрезать" негативное их воздействие. Другая интерпретация связывает использование таких предметов с ритуальным отсечением, удалением негативной энергии, словно символическое отрезание болезни от человека. Так, в 2004 г. в Татышлинском районе Хусаиновой Г. Р. зафиксирован заговор, используемый при лечении грыжи:

Шури-шури бұһер,
Шури бұһер, карт бұһер.
Карт булһаң да ят, бұһер.
Мейескә һалдым дүрт икмәк,
Дүрт икмәк мейескә йәбешеп
каталыр,
Шулай йәбешеп ят, бұһер –
Бысак менән һуйырман,
Салғы менән кыйырман!
[Хусаинова, 2012: 168].

Шури-шури, грыжа,
Шури грыжа, старая грыжа.
Хоть и старая, ложись ты, грыжа.
В печку положила четыре каравая
хлеба,
Четыре каравая хлеба, слипшись, в
печи затвердеют.
Ты также прилипни и лежи,
грыжа –
Ножом тебя я зарежу,
Косою тебя скошу!

Данный текст представляет собой обрядовый заговор или заклинание, защищающее от злого духа, вызывающего грыжу (*бұһер*, *бұсер*). В заговоре содержится волевое обращение к духу грыжи затвердеть и не двигаться по телу больного; упоминание ножа и топора – традиционный элемент магических текстов, используемый для устрашения нечисти. Металлические предметы здесь выступают не просто инструментами, но и магическими артефактами, способствующими изгнанию болезни. Заслуживает внимания гендерный аспект: при лечении мужчины чаще использовали нож, женщины – ножницы, что отражает традиционное разделение магических функций [3].

Своеобразны у башкир способы выведения бородавок. Особый интерес представляют практики, зафиксированные у северных башкир. Пораженную конечность (руку, ногу с бородавкой) тайно помещали в соседское помойное ведро. Обряд основывался на вере в передачу болезни через контакт с «чужим» нечистым предметом. Иногда бородавку «показывали» стрекозе, сажая насекомое на пораженное место. Считалось, что после её укуса бородавка исчезает, что, вероятно, связано с представлением о стрекозе как о чистом существе, способном поглощать болезни [Хусаинова, 2012: 169]. Другой метод, зафиксированный со слов информанта Нигаматуллиной Т.М. (1968 г.р.), заключался в «показе» бородавки Луне с особым заговором: «*Ай, ай, кайза һинең тәтәйең? Бына минең тәтәйем*» / Луна, луна, где твоя игрушка? Вот моя игрушка [2]. Здесь ритуализируется связь лунных циклов с идеей отторжения:

убывающая луна ассоциировалась с «уменьшением» болезни. Заговор использовали, чтобы символически «передать» недуг небесному светилу, которое должно было «унести» его, подобно исчезающему лунному серпу. Обычно ритуал совершали на убывающую луну, усиливая магическую связь между угасанием светила и исцелением. Подобные способы фиксировались фольклористами как часть комплекса архаичных лечебных практик, сохранившихся в отдельных регионах по сей день.

В рамках одной статьи невозможно полностью описать систему башкирских магических и лечебных ритуалов, зафиксированных фольклористами в ходе последних экспедиций. Подводя итог, следует отметить, что магические и лечебные ритуалы башкир представляют собой важную часть культурного наследия, отражая мировоззрение, связь с природой и духовные, врачебные практики народа. Эти целительские акты (лечебные, защитные, любовные, метеорологические) играли ключевую роль в повседневной жизни, выполняя защитные, исцеляющие и прогностические функции.

В условиях глобализации, урбанизации и цифровизации многие ритуалы теряют актуальность, особенно среди молодёжи. Некоторые виды магии (прикладная, вредоносная) практически исчезли, в то время как лечебная и защитная сохраняются до сих пор. С развитием технологий башкирские магические и лечебные практики записываются и документируются в цифровом формате. Это стало возможным благодаря усилиям исследователей и самих носителей традиций, стремящихся сохранить и передать свои знания будущим поколениям. Создание видеороликов, блогов и социальных сетей позволяет не только сохранить информацию, но и сделать её доступной широкой аудитории. Цифровизация традиций способствует их популяризации и возрождению интереса к башкирской культуре. Молодёжь, имея доступ к информации, начинает осознавать ценность своих корней и традиций, что ведёт к возрождению интереса к народной медицине и лечебной магии.

Однако цифровизация таит в себе и определённые вызовы для традиционных практик. Одна из проблем – искажение информации, когда традиции представляются в упрощённом или коммерциализированном виде, что может привести к потере их подлинности. Поэтому важно, чтобы носители традиций и исследователи работали вместе, сохраняя аутентичность и глубину практик. Цифровые технологии и научные исследования позволяют сохранять уникальные обрядовые практики, передавая их будущим поколениям и поддерживая этнокультурную идентичность башкирского народа.

Литература

1. Башкорт халык ыжады. Т. I: Йола фольклоры / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. А.М. Сулейманов, Р.А. Султангареева. Уфа: Китап, 1995. 560 с. (на башк. яз.).
2. Диалог культур: Пермский край (исследования и материалы). 2 книга / Сост.: Н.А. Хуббитдинова, Г.В. Юлдыбаева, А.Г. Салихов, Л. Х. Мухамметзянова. Уфа, 2019. 190 с.
3. Жемчужины земли давлекановской / сост. А. М. Хакимьянова, Р. Г. Мухаметгалин. Уфа: “Деловая династия”, 2008. 328 с. (на башк. яз.).
4. Илимбетова А.Ф. Символика камня в фольклоре, обрядах и обычаях башкир. Уфа: Мир печати, 2020. 168 с., илл.
5. Лечебная и охранительная магия башкир. Тексты. Составление, подготовка текстов Ф.Г.Хисамитдиновой. Уфа, 2009.380 с..

6. Султангареева Р.А. Магический фольклор башкир: специфика и мифоритуальные особенности репертуара // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 26 (355). Филология. Искусствоведение. Вып. 93. С. 108–114.
7. Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. Т.1: Миф. Обряд. Танец. Сказительство. Шаманский, религиозный, музыкальный фольклор. Современные традиции. – Уфа: Башкирская энциклопедия, 2018. – 520 с.
8. Фольклор курганских башкир (материалы и исследования) / сост.-ли Хусаинова Г.Р., Юлдыбаева Г.В., Гайсина Ф.Ф. Уфа: ИРО РБ, 2013. 160 с.
9. Фольклор челябинских башкир: материалы и исследования / сост. Хусаинова Г.Р., Юлдыбаева Г.В., Гайсина Ф.Ф. Уфа, 2012. 204 с.
10. Хусаинова Г.Р. Традиционная медицина северных башкир // Современное состояние башкирского фольклора: сб. науч. ст. Уфа, 2012. С.165–170.
11. Экспедиционные материалы – 2004: Альшеевский район / Сост. Султангареева Р.А.(рук. экспедиции), Хусаинова Г. Р., Юлдыбаева Г. В., Гайсина Ф. Ф. Уфа: 2006. 234 с. (на башк. яз.).
12. Экспедиционные материалы – 2008: Балтачевский район / Сост. Хусаинова Г.Р., Юлдыбаева Г.В., Хакимьянова А. М., Гайсина Ф. Ф., Зинурова Р. Р. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. 204 с.
13. Экспедиционные материалы – 2017: Стерлибашевский район / сост. Г. Юлдыбаева Г.В., Хакимьянова А.М., Гайсина Ф.Ф. Уфа, 2018. 352 с.
14. Экспедиционные материалы – 2006: Бураевский район / Хусаинова Г.Р., Султангареева Р.А., Юлдыбаева Г. В., Ахметшина Г.М., Гайсина Ф.Ф., Сальманов А. С. Уфа: ООО "Деловая династия", 2008.240 с.
15. Экспедиционные материалы – 2018: Салаватский район. Ч. 2 / Сост. Хусаинова Г. Р., Хакимьянова А. М., Зинурова Р. Р., Гайсина Ф. Ф. Уфа: Мир печати, 2022. 224 с.
16. Юлдыбаева Г.В. Лечебная магия в современном башкирском народном творчестве (на основе экспедиционных материалов) // Современное состояние башкирского фольклора: сб. науч. ст. Уфа, 2012. С. 156–165 (на башк. яз.).

Список информантов

1. Записано Хакимьяновой А.М. в 2011 г. от жительницы дер. Азналкино Белорецкого района Республики Башкортостан Ахметшиной Рахили Муслимовны (1938 г.р.)
2. Записано Хакимьяновой А.М. в 2011 от жительницы г. Белорецк Нигаматуллиной Танзили Мужавириной (1968 г.р.).
3. Записано Хакимьяновой А. М. в 2011 г. от жительницы дер. Азикево Белорецкого района Республики Башкортостан Нуретдиновой Гульсары Насибулловны (1952 г.р.).
4. Записано Хакимьяновой А.М. в 2014 г. от жительницы дер. Салихово Ишимбайского района Республики Башкортостан Халиковой Миннур Минебаевны (1930г.р.).

©Хакимьянова А. М., 2025

УДК: 82(470.57)-1:398(=512.141):930.2(470.57)

*Хөсәйенов С.М.,
ТТЭИ, Өфө к.*

НА СТЫКЕ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ И АРХЕОГРАФИИ
(из опыта выявления поэтического наследия Ш.Аmineва-Тамъяни)

ФОЛЬКЛОР ҺӘМ АРХЕОГРАФИЯ ҒИЛЕМДӘРЕ СИКТӘРЕНДӘ
(Ш.Әминев-Тамъяниҙың шиғри мирасын барлау эше тәҗрибәһенән)

Аннотация. В изучении творческого наследия Ш.Аминева-Тамъяни используются различные методы. Выявление произведений Ш.Аминева-Тамъяни имеет свою специфику. При его жизни ни одно его произведение не было опубликовано. На помощь литературоведам приходят архивные исследования, археография и фольклорные материалы. В изучении произведений, созданных им, эти методы являются единственно возможными. Многие его стихи остались в памяти народа или же хранятся на полках архивов и книжных хранилищ.

В статье показаны примеры, выявления творческого наследия поэта и показаны некоторые пути дальнейших поисков.

Ключевые слова: Поэт-импровизатор, сәсэн-сказитель, народный поэт, фольклорные исследования, памятники археографии, архивистика.

Abstract: Various methods are used in the study of the creative heritage of Sh. Aminev-Tamyan. Identification of the works of Sh. Aminev-Tamyan has its own specifics. During his lifetime, none of his works were published. Archival research, archeography and folklore materials come to the aid of literary scholars. In the study of the works created by him, these methods are the only possible ones. Many of his poems remained in the memory of the people or are stored on the shelves of archives and book depositories.

The article shows examples of identifying the creative heritage of the poet and shows some ways of further searches.

Key words: Poet-improviser, sesen-storyteller, folk poet, folklore research, monuments of archeography, archivistics.

Әзәбиәт ғилемендә әзиптәрзең ижади мирасын барлауза төрлө ысулдар билдәле. Языусыларзың төрлө матбугат сараларында басылып сыккан билдәле әсәрзәрен туплаузан башка фольклор һәм археография комарткылары ла файзаланыла. Был хәл төрлө кимәлдә барлык халыктарзың да әзәби мирасын туплауза күзәтелә. Ундай күренеш башкорт әзәбиәт ғилемен дә ситләтеп узмай. Билдәле булыуынса, Акмулла һәм кайһы бер башка шағирзәрзың һәм сәсәндәрзең шиғырзәры заманында халык хәтерендә киң таралған булған. Үз вакытында улар кағызға күсереп тә алыналар. Ш. Әминев-Тамъянзың ижади мирасын барлау эшендә лә әзәбиәт ғилеме белгестәре археографик һәм фольклор экспедициялары табыштары менән файдаланалар.

Ш. Әминев-Тамъянзың ижады тураһында узған быуаттың тик 70-се йылдарында ғына билдәле була башлай. Төрлө объектив һәм субъектив факторзәр аркаһында һәм үзенсәлекле тәбиғәт әйәһе булыу сәбәпле ул үзе лә шағир тип аталырға дәғүә итмәгән. Шуның өсөн дә ул үз шиғырзәрын бер матбугат сараларына ла тәкдим итмәй.

Шафик Әминев 1858 йылда Ырымбур губернаһы Верхне-Урал өйәзе Тамъян-Түңгәүер волосы (хәзер Башкортостандың Әбйәлил районы) Әбделғәзе ауылында крәстиән ғаиләһендә тыуған. Тәүге белемен ауыл мәзрәсәһендә, унан һуң Троицкиза һабак алған. Йәй көндәрәндә ул казактар яғына китеп кышын мәзрәсәлә укыр өсөн акса яғын хәстәрләгән. Әммә шәхси язмышының

катмарлы сәбәптәре аркаһында ул укыуын ташларға мәжбүр булған. Үзенң тырышлығы аркаһында төрлө эштәр менән шөгөлләнәп ул үз кул көсө менән урта хәллеләр рәтенә ингән.

Шафик Әминев үзе күргән, ишеткән бар мөһим хәл-вакифаға арнап шиғыр сығарыр булған. Шуларзы төрлө сәбәптәргә тап килтереп мәжлестәрзә һөйләгән, үз күңеленә хуш килгәндәрен дәфтәренә теркәп куйған. Ғ. Хөсәйенов уның турала: “Шафик Әминев-Тамъяни поэзияһы – ауыз-тел һәм язма әзәбиәт традицияларын, сәсэнлек менән шағирлык сәнғәтен берләштергән үзенсәлекле ижад күренеше. Ул язма формаһы, поэтикаһы менән язма поэзияға караһа, кайһы бер тел-стиль үзенсәлектәре, йәшәү һәм башкарыу рәүеше менән фольклорға тартым” [Хөсәйенов Ғ, 1990: 490].

Шағирзың ижади мирасын барлауға Ғ.Хөсәйенов зур өлөш индерзе. Әммә башлаған эшен тамамлап, Ш.Әминевтың билдәле булған шиғырзарын туплап, айырым китап итеп сығара алмай калды. Шулай за, “Китап” матбуғатында шағирзың “Әйтер һүзем бар” тигән шиғырзар йыйынтығы 2018 йылда дөнъя күрзе. Йыйынтыкты төзөүселәр Самат Фәйзуллин һәм Әхмәт Сөләймәнов. Баш һүззе филология фәндәре докторы Зәйтүнә Шәрипова язған.

Әммә был йыйынтык фәнни басма түгел, ә әзәби – нәфис басма. Шуға ла ундағы шиғырзарзың касан, кем тарафынан һәм ниндәй формала булғанлығы тураһында белешмә юк тиерлек. Китапка кыска аннотацияла тик шундай һүззәр бар: “Киң катлам укыусыларға тәғәйен был йыйынтык сәсэндең быға тиклем ташка басылған һәм халык араһынан язып алынған байтак бүтән әсәрзәренән төзөлдө” [Әминев-Тамъяни Ш., 2018: 2]. “Турысай за атым” тигән шиғыр азағында “Бөрийән районы Монасип ауылында йәшәүсә Гәүһәр Ямалова-Сәғитованан (1914 й.) Салауат Әминев язып алды”, – тиелгән. Был шиғырза Ш.Әминевтың ауыр язмыш кисереүе һизелә:

“Урал ғына таузы, ай, урауға
Нәзекәй билле туры ат кәрәк.
Һез иптәштәргә шиғыр язмаға
Ак ефәкдин йомшак тел кәрәк...

Өйөр-өйөр йылкым кыуғанымда,
Бүртәһе бар уның, бузы юк.
Эскенәйем боша, йөрәгем яна –
Төтөндәре менән кузы юк...

Турысай за атым ял-койроғон
Киске искән елдәр тараған.
Ызалапкай тапкан мал-мөлкәтем

Мал тотмағандарға таралған” [Әминев-Тамъяни Ш., 2018: 6, 68, 69, 70].

Был юлдарза коллективлаштырыуға, шәхси хужалыктарзан алып малдарзы колхоздарға тапшырыуға ишара булһа кәрәк. “Йыр” тигән шиғырынан һуң ошондай юлдар килтерелгән: “Шафик сәсэн тәүге катыны

Гөләндан үлгәс, ошо йырзы сығарып йырлап йөрөгән була. Уны кызы Нәфисәнән язып алдым”. Был шиғырза шундай юлдар бар:

“Яңғыз за ғына аккош көз парланмай,
Яз көндәрен көтөп ал(а)лмай.
Яңғыз булма тигән һүзең калды,
Һүзһез калдым, яуап таб(а)лмай.

Яңғыз за ғына калмас яңғыз аккош,
Күккә менеп ергә ташланыр
Гиззәт тотоп үлгән был аккошто
Ахирәттә пары каршы алыр” [Әминев-Тамъяни Ш., 2018: 72].

Безгә лә азмы-күпме Ш.Әминевтың ижади мирасына мөрәжәғәт итергә тура килде [Хөсәйенов С., 2021: 74-80; Хөсәйенов С., 2023: 56-61; Хөсәйенов С., 2024: 221-226; Хөсәйенов С., 2024: 191-193]. Үзенәң ижадында ул башкорт халкын белемгә, төрлө сит телдәр өйрәнәүгә өндәй. “Укы, балдар, укы, балдар!” тигән шиғырында ул:

Укы, балдар, укы балдыр”
Укымаһак, ауыр хәлдәр,
Әгәр тотош назан калһак,
Беззе кемдәр, күреп, йәлләр.

Укы немец, французса –
Назанлык безгә зур ғосса.
Әгәр тотош назан калһак,
Бөтәбез донъянан юкһа” [Әминев-Тамъяни Ш., 2018: 30].

Был юлдар Акмулланың “Башкорттарым, укыу кәрәк!” һәм “Борадәргә” шиғырзари менән ауаздаш [Акмулла, 2007: 267-268; 312]. Сәсэн, шулай итеп үз тормошо хәлдәрен генә бәйән итмәгән, ә халкының киләсәген дә кайғырткан. Уның ижадында башкорт халкының һәм уның дәүләтселегенә катмарлы осоронда ижад ителгән әсәр зә бар. Мәсәлән, “1920-нсе йылда Башкортостан һәм Уралда сыккан “көс” тигән шиғырында ул былай ти:

“Кан түгешеп кулға алғас,
Алды башкорт теләген,
Инде хәзер нык тотайык
Шул ерзәрзең ирегән” [Әминев-Тамъяни Ш., 2018: 78].

Был шиғыр РФА ӨФТҮ Тарих, тел һәм әзәбиәт институтының академик Ғ.Б. Хөсәйенов исемәндәге Кулъязмалар фондында №18 А 43 шифры астында һаклана. Был фондтта сәсәндең башка әлегә өйрәнелмәгән шиғырзари ла бар. Шулай итеп, фольклор һәм археография сиктәрәндә Ш.Әминев-Тамъянизың ижадына бәйле яңы асыштар көтөлә.

Әзәбиәт

1. Мифтахетдин Акмулла // Башкорт әзәбиәте антологияһы. Ике томда. II том. XIXбыуат. – Өфө, Китап, 2007. – 267-330 б.

2. Хөсәйенов Ғ.Б. Шафик Әминев Тамъяни // Башкорт әзәбиәте тарихы. Алты томда. 2 том XIX-XXбыуат башы әзәбиәте. Өфө. Башкортостан китап нәшриәте. 1990. 490-496 б.
3. Хөсәйенов С.М. Башкорт республикаһы төзөлөүенә катмарлы осоронда тыуған әсәр (Ш.Әминев-Тамъянның шиғри мирасынан) // Проблемы востоковедения. – Уфа, 2021 /4 (94). – 74-80 б.
4. Хөсәйенов С.М. Ш.Әминев-Тамъяни шиғырҙарында урындағы диалект һүҙҙәре // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: материалы XX Всероссийской научной конференции. – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2024, с. 221-226.
5. Хөсәйенов С.М. Ш.Әминев-Тамъянның шиғри мирасын барлау эшенә торшо тураһында. // Научное наследие А.И. Харисова и актуальные проблемы гуманитарного знания (к 110-летию со дня рождения) Материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием). Уфа, ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2024, с. 191-193.
6. Хусаинов С.М., Юнусова Ф.Б. Просветительские взгляды башкирских литераторов на рубеже XIX-XX столетий (на примере творчества М.Акумлы, М.Уметбаева, Ш.Аминова, С.Якшигулова). // Проблемы востоковедения. г. Уфа. 2023/2 (100), с. 56-61.
7. Әминев-Тамъяни Ш.Әйтер һүҙем бар. – Өфө: Китап, 2018. – 80 б.

©Хөсәйенов С.М., 2025

УДК 894.343:398.22

*Хөббәтдинова Н.А.,
БГПУ им. М. Акумлы, г. Уфа*

К ХУДОЖЕСТВЕННОСТИ ПОЭЗИИ БАШКИРСКИХ СЭСЭНОВ-СКАЗИТЕЛЕЙ

СЭСӘНДӘР ШИҒРИӘТЕНӘ ХУДОЖЕСТВОЛЫ ҮЗЕНСӘЛЕКТӘРЕНӘ КАРАТА

Анотация. Статья посвящена изучению творчества башкирских сәсәнов-сказителей, имена и поэтические произведения которых дошли до наших дней. Известно, что сказители, которые кроме того, что сохраняли и передавали из уст в уста помятники устно-поэтического творчества народа, сами создавали свои поэтические произведения – песни, байты. Автор анализирует эти произведения, выявляя в них фольклорные традиции, художественные своеобразия, перенятые из устной народной поэзии. В науке их творчество Г.Б. Хусаинов, М.Х. Идельбаев рассматривают как явление изустной литературы.

Ключевые слова: башкирские сәсәны, творчество, поэзия, песня, байты, устно-поэтическое творчество, художественные своеобразия.

VII-XVIII быуаттарҙа ил, халыҡ, тип ялкынлы һүз әйткән, кобайыр сығарған Ерәнсә, Кобағош, Карас, Байыҡ, Салауат Юлаев кеүек атаклы сәсәндәрҙең эшмәкәрлеген, традицияларын XIX быуатта Буранбай менән

Ишмөхәммәт Мырзакаев ише һүз осталары дауам итә. Уларзың бай мирасын, үз сиратында, Ғәбит сәсэн Арғынбаев менән Мөхәммәтша сәсэн Буранғолов һаклап, киләсәк быуынға тапшырыу эшен башкарған.

Башкорт сәсэнлеге сәнғәтен – «сәсэнлек институтын» үстереүзә, камиллаштырыуза үзе ижад иткән йырзаны, кобайырзаны менән билдәле булған Буранбай сәсэн дә тос өлөш индергән (якынса тыуыу һәм үлеү йылдары: 1763-1868 йй.). Тикшеренеүселәрзең һәм халыктың фаразы буйынса, Буранбайзыкы тип иҫәпләнгән «Ялан Йәркәй», «Һыр», «Тәфтиләү», «Хажғәли», «Иркутский», «Бөзрә тал», «Сәлимәкәй», «Шаһибәрәк», «Ак яурын сал бөркөт» кеүек йырзарзың һәр төбәктә тиерлек хуш килеп, киң таныулык табыуы, шунлыктан халыклашып китеүе лә, шул турала һөйләйзер.

Буранбай, сәсэн буларак, тос һәм үткер теле менән дә, куркыу белмәс батыр буларак, беләк көсө менән дә үз-үзен аямайса социаль тигеҙһезлеккә, бай-тархандарға каршы көрәшкән, күп даулашкан, күп ер-һыузар кискән, төрлө миһнәттәр кисергән. «Кайһы урында, ниндәй иҫемдә йөрөп, ниндәй эш кылһа, шул урында уның турала тарих (риүәйәт. – Н.Х.) тыуған. Бөрийәндең дә, Кыпсактың да, Йомран-Табындың да йырсыһы һәм курайсыһы» буларак төсмөрләнгән, һәр төбәк уны үзенеке һанаған [Буранғолов, 1995: 85]. Шуғалыр за уның һаҡындағы риүәйәттәрзең варианттары байтак ергә сәселгән.

Әйтергә кәрәк, Буранбай сәсәндең ижадында, быға башка сәсәндәрзән айырмалы рәүештә, индивидуаль ижад башлан ғысы, уның бик тә үзенсәлекле стилгә эйә булыуы менән билдәләнә. Бында уның тәбиғи откоролог һәм зирәклегә лә, фольклор традицияларын оҫта куллана һәм үстәрә белеүе лә асыклана. Кайыпкол тархандың кейәүе Сәйет тарханды үлтеревен фашлар өсөн, Буранбай-Йәркәй шундай хәйләнә файзалана: тарханға ул туранан-тура, Сәйетте һин үлтерзең, тимәй. Киреһенсә, үлемде бөтөнләй телгә лә алмайынса, егеттең тыуған ерен, олатайзар юлын калдырып китеүенә үкенеүен белдерә:

Ирәндеккәй тауым, эй, йәйләүлек,

Китер генә инеме?

Таналыккай һыуым, ай, Яйығым,

Ташлар ғына һыуым инеме?

Олатайзар юлын, яткан кәберен

Күз-йәш түгеп кемдәр иҫкә алып?..

Илкәйзәрен һатып, ай, данлаған

Сәйет кейәүең кайза, тарханым?

Ил карғышы төшөп, ай, капланған

Кәбере лә юк, кайза, тарханым? [Буранғолов, 1995: 87]

Бының шулай тип йырлап ишеттереве була, бар йәйләү халкы тархан тирмәнен һырып алған, тип бәйән итә риүәйәттәрзең береһе.

Аңлашылыуынса, Буранбай сәсэн халкыбыззың ауыз-тел ижадындағы новеллистик әкиәттәрәнә һас кинәйәле итеп һүз йөрөтөү традицияһын оҫта кулланып, шуның менән моратына етә – енәйәтте аса.

Гүзәллекте, хозурлыкты тоя белгән бай зиһенле һәм йор һүзле халкыбызза шундай үзенсәлекле ғәзәт бар: кайза ғына китеп бармаһын – урман,

йылға, тау-таш буйлаһынмы – тирә-яктың матурлығына һокланып, хисләнеп йәки шул ерзәргә бәйләп үз кисерештәрен сағылдырып йыр сығарыр булған. Халкыбыздың бындай һәләтен башка милләт вәилдәре үреп таныған. Был хакта XIX быуатта йәшәгән тыуған якты өйрәнеүсә Руф Игнатъев «Урман кырлап үтһә, башкорт... урман хақында йырлай, тау кырынан барһа – тау тураһында, йылға буйлаһа – йылға тураһында... йырлай», – тип язғайны [Башкирия в русской литературе..., 1990: 82]. Был һүззәрзе Р. Игнатъев туранан-тура үзенә замандашы башкорт сәсәнә Буранбай хақында әйткән кеүек. Сөнки ул нәк шул һүззәргә иллюстрация хезмәтен үтәгәндәй, кайза йөрөһә, шул турала йыр сығарған. Бер мәлдә властың эзәрлекләүзәренән касып, Кыркты буйындағы «Калмак сақырған» таллығында йәшенәргә мәжбүр була ул. Шунда ятканда, хәзер зә «Бөзрә тал» тип йөрөтөлгән йырзы сығарып:

Кир аттар за менеп, илдәр гизеп,

Тағы кайттым, тыуған илем, тип.

Бөзрә тал!

Мин мөскендә кызғанып, куйыныңа ал...

...Ир-егеткәйзәре лә, ай, китһә лә,

Исеме калыр уның илендә.

Бөзрә тал!

Көйзәремдә тартам, тыңлап кал! –

тип, үз башына төшкәндәр хақында уйланып, хис-тойғоларға бирелеп, түзмәй, бына шулай йырлап ебәргән [Башкирия в русской литературе, 1990: 82].

Халкыбыздың ғәзәте, йолалары хақында һүз сыккас, башка сәсәндәргә хас булғанса, Буранбай сәсәндең ижадында ла йәдкәр әйтеү, хәтерзә калырлык иштәлек өсөн йыр йырлап китеү, хаттар языу кеүек ғәзәтенә хас булыуы хақында әйтеп үтмәү мөмкин түгел. Халкыбыздың:

Табак тағына табак, ай, ак кағыз –

Буранбайдың язған хаттары.

Буранбайдың язған хатын укып,

Түгеләп илай ауыл карттары, –

тип йырлаған йыры бөгөнгә тиклем һакланған [Буранғолов, 1995: 97]. Бынан күренәүенсә, себер һөргөнөнә һөрөлгән Буранбай сәсән үзенә ауыр язмышын, кисерештәрен тасуирлап, поэтик йәдкәр булырзай хаттар языуы хақында фараз итергә мөмкин. Ошта теллә сәсән буларак хаттарзы ла ул тәфсирләп, еренә еткереп язған, күрәһең.

Минәң дә генә йәштән һөйгән кызым

Тайыпкол да тархан кызы ине.

Ап-ак тағына йөзлә, озон дә сәсле,

Кара ла кыйғас күзле ине.

Минәң исемемдә һораһағыз–

Ялған исемем береһе – Буранбай.

Бер аз эшкәйемдә ғәфү итмәй,

Себер ебәрзеләр, күралмай, –

тип үкенесле йырлана уның икенсе бер йырында.

Күреүебезсә, бында үрзә карап үтелгән иштәлек сәләм-хаттарын, йәдкәр языу йолаһына хас булғанса, алыста, тыуған ерзә тороп калған һөйгәнән һағынып, ауыр тормошона зарланып йырлай, бәйет традицияһына эйәрәп, исем-атын атап йырлай сәсэн. Тимәк, ул халкыбыздың ауыз-тел ижадындағы бәйет жанры традицияһы менән дә якшы таныш булған.

Шулай итеп, Буранбай сәсәндең йырзарында халкыбыздың ауыз-тел ижадына хас булған уратып, кинәйәлә һүз әйтеү, теге йәки был ергә бағышлап йәки уға бәйләп йыр сығарыу, иштәлек хат, йәдкәр языу кеүек йола жанрзарына, бәйет стилинә эйәрәүе күзәтелә. Касандыр бер кеше тарафынан сығарылып та, һуңынан телдән-телгә, быуындан-быуынға тапшырыла торғас, халыкта киң таралып, авторының исеме тамам онотолоп, яңы өстәмәләр индереләп, ахырза, халык ижады емешенә әүерелгән әкиәт, кобайыр, легенда, риүәйәттәр, кобайыр, бәйет, һанһыз йырзар кеүек үк, Буранбай сәсәндең йырзары ла ошо ук процесты кисергән – уның да йырзары халыкта төрлө төбәктәрзә йырланып, исеме онотолоп, халыклашып китеп, башкорт халык йырына әүерелгән. Халкыбыздың ауыз-тел ижады, әзәбиәте, поэзияһы хазиналарын байытыуза, исемдәре билдәлә булған башка сәсәндәр кеүек үк, Буранбай сәсэн дә әйтеп бөткөһөз тос өлөш индергән.

XVII-XIX быуаттар осоронда емешлә ижад иткән халык сәсэнә Ишмөхәммәт Мырзакаев (1781-1878) шулай ук «узған сәсәндәрзең ижадын һаклаусы, үзенән йәштәргә уларзы еткерәүсе... йәғни тарихты һаклап калдырған» [Буранғолов 1995: 98] башкорт һәм дә исемдәре билдәлә булған башка сәсәндәр менән бергә язма әзәбиәттә байыткан, нығыткан.

Был күренекле шәхес менән замандаш булған Ғәбит сәсэн Арғынбаев (1850-1921) әйтеүенсә, Ишмөхәммәт сәсэн хәзер бөтә курайсылар башкарған «Саңды үзәк», «Айүкә», «Юлтый карак», «Малбай», «Бүзекәйев кантон» тигән йыр һәм көйзәрзең авторы ла булған.

Ғөмүмән, Ишмөхәммәт Мырзакаев менән Ғәбит сәсэн Арғынбаевты, беренән-беренән айырып түгел, ә бергә карау дөрөсөрәк булыр ине. Сөнки уларзың икеһе лә, әле әйтеп үтеүебезсә, борон-борондан быуындан-быуынға тапшырыла килгән халкыбыздың эпик комарткыларын, йыр-мондарын отоп алып, хәтерзәрендә һаклап, курайза башкарып, пропагандалап, халык хәтерендә мәңгеләштерәү кеүек физакәр ижади хезмәт кешеләре. Ғәбит сәсәндең хәтерендә һакланған ифрат бай комарткылар, шул иҫәптән Байык Айзар сәсәндең Салауатка әйткән 112 юллык кобайыры – барыһы ла уға Ишмөхәммәт сәсәнден мирас булып калған. Ә Ишмөхәммәт уны үз сиратында легендар батырзарзың замандашы мәшһүр Байык Айзар сәсәндең үзенән ишеткән. Уларзың эшмәкәрлеге халыктың ауыз-тел ижады мирасын бөгөнгө көнгәсә еткерәүгә зур өлөш индереүзәре йәһәтенән безгә мәғлүм башка сәсәндәр ижадынан айырылып тора. «Урал батыр», «Мәргән менән Маяһылыу», «Аҡһак кола», «Кара юрға», «Куңыр буға», «Күсәкбей», «Батырша», «Караһакал», «Салауат» кеүек башка кобайыртар һәм күп кенә легенда, риүәйәттәр менән танышып, уларзы өйрәнәү бәхетенә ирешәүебез

йәһәтенән без ошо сәсәндәргә рәхмәтле. Быныһы – беренсенән. Икенсенән, Ғәбит сәсэн йәйен һыбай, кышын санала, Ишмөхәммәткә кунакка килеп йөрөгән. Уның сәсэнлек сәнғәтен үзләштергән. «Урал батыр» кобайырын да унан отоп алған. Сәсәндәр ижадында фольклордың урыны тигәндә, улардың индивидуаль ижадынан уны айырып кына карау мөмкин түгел. Сөнки, ижадтарында аңһыз рәүештә булһа ла индивидуаль башланғыс һыпаттары яралыуға карамастан Ишмөхәммәт Мырзакаев менән Ғәбит сәсэн Арғынбаев ауыз-тел ижады өлгөләренән традицияларын йөрөтөүселәр, улар унан айырылғыһыз. Улар һаклап алып калған һәр комарткы фольклор менән художестволы тулыландырылған, байытылған. Әгәр зә XVIII-XIX быуаттар һузымында ижад иткән сәсәндәрҙән айырмалы рәүештә, Ишмөхәммәт сәсэн «башкорт ырыуларына ер бүләү, төрлө шәжәрәләргә, кантондардың кулъязмаларын, уҙған батырҙардың ук-һазағын үзенә киммәтле комарткы итеп һаклаһа», уның йәш замандашы Ғәбит сәсэн иһә был изге эште эстафеталай кабул итеп, «сәсэн, йырсы, курайсылардың тыуыра килгән ауыз-тел әҙәбиәтен һаклап, уны Совет осоронда тыуған балаларға еткерәү менән» шулай ук әйтеп бөткөһөз хеҙмәт башкарган (М. Буранғолов).

Шул да мәғлүм, Ишмөхәммәт Мырзакаев Байык-Айзар, Буранбай ише күренекле сәсәндәребез менән яқындан бик яҡшы таныш булып, улар менән йыш орашып торған, «һин Буранбайҙы күрә алманың, йәшерәк инең, бына ошонда, Әйүкә тауында, касып ятты ул», – тигән Ишмөхәммәт сәсэн үзенән күпкә йәшерәк булған Ғәбит сәсәнгә [Буранғолов, 1995: 100]. Бында һүз сәсәндең каскын Буранбайҙы Әйүкә тауының Өйташ тигән мәмерйәһендә йәшереп тотоуы хақында бара. Ошо тауға арнап Ишмөхәммәт сәсэн әле булһа ла йырланған «Әйүкә йыры»н сығара:

Әйүкә лә тауың береһе,
Күк һырт икән уның күбеһе.
Дуҫ-иштәрем күп тип йөрөһәм,
Дошман икән уның күбеһе.
Әйүкә лә тауза бер сағыл бар,
Әлдә лә генә ямғыр, әлдә кар.
Үткән дә генә ғүмер үтеп китте,
Алдағы көндәремдә низәр бар.

Бында сәсэн дуҫлыҡтың ике йөзлө булыуы, шул сәбәпле бер ни тиклем моңһоуланып төшөнкөллөккә бирелеп, ысын дуҫтарһыз билдәһеҙ киләсәгә хақында уйланып, шуның менән фольклор традицияһына әйәреп йәдкәр әйтеүе күренә.

Әбйәлил, Учалы яктарында әле лә бик популяр булған «Санды үзәк» йыры, мәсәлән, һыуын һыулаған, туғайында бесән сапқан, тауында еләген йыйған Санды үзәк йылғаһына мөрәжәғәт рәүешендә сығарылған. Тере йән әйәһенә, серзәшенә өндәшкәндәй итә, Ишмөхәммәт сәсэн:

Санды үзәккәй, һинең йәмең булды,
Малым менән күсеп мин килгәс...
Шулай ти зә, уға бағышлап йыр сығарыуын хәбәр итә:

Санды үзәккәй, һиңә йыр сығарам,
Дәртле ирзәр йырлар, мин үлгәс...

Сәсэн бер юлы «ике куян атыу» принцибы менән эш итә. Бер үк вакытта яраткан һыуына, шул ук атама менән аталған яраткан еренә бағышлап, уға мәдхиә әйтеп йырлай, үзенә ошо йырының, «Әйүкә йыры» кеүек үк, киләсәктә йәдкәр булыуы хақында ла кайғырта. Шуға бәйле үлемде телгә ала. Бында Ишмөхәммәт сәсендәң ижадына элегик башланғысы урын алған*.

Күреүебезсә, сәсэн-йырау үзен Санды үзәктә бер йәме тип белә («...һинәң йәмең булды,...мин килгәс»). Шул ук вакытта тик ошо ергә килгәс кенә үзенә тәрән рухланыу кисерәүен, икенсе төрлө әйткәндә, Санды үзәккә килгәс кенә үзенә дә «йәме булыуын» таний. Тауышының да сәңгелләнеүе – асылуы, иркенәйеүе хақында әйтеп тормаҫ ине, тип әйтеп үтә билдәле ғалим Ә.Сөләймәнов*:

Санды үзәктә бесән сапканымда,
Сәңгел сыға минең тауышым.
Сәңгел сыға минең, ай, тауышым,
Тәнем менән йәнем һау өсөн.

Санды үзәктәге йәйләүен хәтеренә алып, сәсэн-йырау тағы калған ғүмере хақында уйлана («Ғүмерем булһа, тағы килермен», «Ошо Санды үзәктә буйкайында, Йөрөһәң ине ғүмер буйына», ти). «Янған йөрәгемдәң һағышы», тигәндә лә, калған ғүмер хақында уиланыуын һиземләргә була. Бына шулай халыкта киң таралған йәдкәр традицияһына әйәреү, элегик көйләнеш һасил була.

Шулай итеп, Ишмөхәммәт сәсэн, йырау буларак, берсә мәдхиә, берсә мәрсия булырзай лирик йырзар ижад иткән.

Ғәбит сәсэн Арғынбаевтың ижадына килһәк, уның М. Буранғоловка боронғо эпостарыбыз «Урал-батыр», «Изел менән Яйык», «Һары мулла», «Акбузат», «Күсәкбей» кеүек әллә күпме кобайыр, легенда һәм риүәйәттәрзән башка йыр һәм бәйеттәр зә теркәтеп калдырыуы хақында беләбез. Шул ук мәлдә уның үзе ижад иткән поэтик мираһының булыуы ла мәғлүм. Әсәрзәренә безгә килеп еткән өлгөләрәнән уның язма әзәбиәткә лә, фольклорға ла әйәреүен төһмөрләргә була. «Курай бәйете», «Һакмар бәйете» ишеләре халык ижадының бәйет жанрына әйәреп, лирик монолог, лирик мөрәжәғәт ише шиғырзар рәтенә карай. Тәүгеһендә тәжрибәле курайһының курай әзерләү технологияһы хақында ғына һүз барған кеүек. Әммә был тойғоға шиғырзың тәүге строфаһы ғына сәбәпсе. Икенсеһендә курайзың халқы руһи тормошонда үтәгән баһалап бөткөһөз роле, уның мөмкинлектәре асыклана: «Курай шундай корал бит ул, дуһтар, Халкын, моһон ихлас уйнаһаң. Шатлыктарың булһа, эһтән көлән, Кайғың булһа – һыкрап илайһың...».

«Һакмар бәйете»ндә Ғәбит сәсэн үзе һыулаған Һакмарзы һисек күрә, шулай тасуирлай: уның үткәне хақында ла уйлана, ярзарындағы, ту-ғайзарындағы ағастарын, сәскәләрен, төбөндәге таштарын барлап сыға.

* шәхси аралашыуҙан. – Н.Х.

* шәхси аралашыуҙан. – Н.Х.

Шиғырының ахырында ғына, Ишмөхәммәт остазы һымак, элегик сынды бер сиртеп куя: ул да үткән ғүмерен хәтеренә төшөрә.

Ағасында һайрай моңло коштар

Хәтерләтеп үткән ғүмерзе

Шундай һайрар кошо, тауы, һыуы...

Үткән ғүмерзе хәтерләткән кош һайрауы уның өсөн моңһоу коштай яңғырай. Тимәк, һыулаған һыуының матурлығын тасуирлау – тыуған ергә мәдһиә генә түгел, ошо матурлыкты үзенәң касан да булһа ташлап китере һақында уйлауының моңһоу сағылышы ла *.

Ғәбит сәсэнгә моңланыу, зарығыу ғына түгел, шаян йөкмәткеле, әммә мәғәнәле әсәрзәр ижад итеү зә һас. Был «Аусы мажараһы» тигән шиғыры, һалыктың аусы һақындағы мәғлүм көлдөрөгөнәң шиғри вариантынан, дурт юллыктарынан ғибәрәт.

... һуғып алдым куяңды.

Өйгә кайтһас сак күтәрәп,

Элергә ер тапманым.

Шундай зур шул куяным:

Казанға һалдым – һыйманы,

Сөгөнгә һалдым – тулманы...

(«Аусы мажаралары»)

...Урам араһында (күп) йөрәп,

(Ләстит һатып, кеше көлдөрәп),

Сәскенәйең киткән ялбырап,

Олторағың киткән һалбырап.

(Шаян дурт юллыктар)

Бына шулай остаз менән шәкерте – Ишмөхәммәт сәсэн менән Ғәбит сәсәнде сәсэнлек сәнғәте мәктәбе генә түгел, поэтик ижад та яқынайтһан.

Шулай итеп, XIX быуат азағы башһорт әзәбиәтендә әсәрзәрзең форма һәм йөкмәтһеһе яғынан ярайһы ук ыңғай күренештәр, алға китеш – үсештәр, казаныштар күзәтелде, сәсэн телле йырсы импровизаторзәр, әзиптәр ижадында ерле конкретлык, заманына карата мөһим идея-әстетик һызаттар өстөнлөк итте. Был йәһәттән сәсәндәр ижадының да әлеге фольклор традицияларының һудожестволы кулланылышы һөзөмтәһендә базыкһана барыуы ла мөһим. Исемдәре билдәле сәсәндәрзең ижадында индивидуаль һызаттарзың көсәйеүенә карамаһтан, улар һалык ижадынан капыл ғына айырыла алмай әле. “Сәсәндәрзең исеме легенда формала килеп етһә лә, унда ышаныслы дөрөһлөк, конкретлык һызаттары көсәйә барыуын күзәтергә мөмһкин” [Башһорт әзәбиәте тарихы..., 1990: 326]. Ауыз-тел әзәбиәтен байытып, йәнләндереп торған йырсы импровизаторзәрзың өндәмәләрендә, телмәрендә, кобайыр һәм бәйеттәрәндә, йырзәрында фольклор мотивтары, образдары мәғлүм идея-һудожестволы максатһа яраклаштырылып, яңы мәғәнә алып, йәнә сағыуырак балһыу кисерзе. Улар ижадында хәзәр инде индивидуаль башһанғыс, язма әзәбиәт традицияларының морон төртөп базыкһана башһауы асыкһана. Исемдәре

* шәһси аралашыузан. – Н.Х.

билдәле булған сәсәндәр ижадын тәшкил иткән башкорт ауыз-тел әзәбиәте быуаттар һузымында язма әзәбиәт менән бергә үсеште, камиллашты. Бер яктан, үзенә алдан килеүсә фольклор традицияларына таянһа, икенсе яктан, язма әзәбиәт кануниәтен дә үзһенде, үзенсәлекле художестволы күренеш буларак үсеште. XIX быуаттың икенсе яртыһында уның әкрәнләп язма әзәбиәт менән кушылып, бай йөкмәткеле, үзенсәлекле формалы бер бөтөн әзәбиәтте хасил итеү процесын кисерзе. Быны Ғәбит Арғынбаев, Мөхәммәтша Буранғолов ише сәсәндәрҙең, сәсән телле Акмулла менән Өмөтбаевтың ижадтары дәллиләй [Башкорт әзәбиәте тарихы..., 1990: 111].

Сәсәндәрҙең йәмғиәттә тоткан урыны, уларзың ақылы, поэтик теле, төрлө жанрҙағы әсәрҙәре – кобайыр, йыр, такмак, бәйет, мөнәжәттәре башкорттарзың рухында, томошонда, айырып әйткәндә, милли һүз сәнғәтендә мөһим мәғәнәгә эйә булды. Ғалим Т.Ө. Килмөхәмәтовса әйткәндә, сәсән образы драматургияға ла килеп инде, һәм драма әсәрҙәре геройының, ғөмүмән, халыктың рухи-эстетик, әхлаки-этик эзләнеүҙәрен символлаштырзы, уларзың ынтышын, теләк-ниәтен еткерзе. “Ай тотолған төндә”, “Нәркәс”, “Салауат” ише трагедияларзың үзәгендә ижадында тыныслыҡ, яқтылык һәм берҙәмлек идеяларын үткәргән сәсәндең әхлағы һәм тәрән ақылы куйылды [Башкорт әзәбиәте тарихы..., 1990: 111].

Үткән быуаттар һузымында яралып, формалашып, нығынып үсешкән әзәби традициялар, дини идеология менән һуғарылған өгөт-нәсихәтле шиғырҙар (Ғ. Усман, Т. Ялсығолов, Һ. Сәлихов) һәм йәмғиәттәге социаль тигеҙһезлектә, шулай ук халкыбыззың тарихын, йола күренештәрен статистик рәүештә сағылдырған, мәғрифәт идеяларын үткәргән, борондан һакланып килгән суфыйсылыҡ тенденцияһын һаклаған әсәрҙәр ижад ителде (М. Котош-Кыпсаки, Ш. Зәки, М. Акмулла, М. Өмөтбаев, Ғ. Кейеков). Шулай булыуына карамастан, Байык-Айзар-сәсән, Ишмөхәмәт-сәсән Мырзакаев, Ғәбит-сәсән Арғынбаев, Мөхәммәтша-сәсән Буранғолов кеүек шағир-йыраусыларзың ижады кеүек, уларға романтизм һыҙаттары ла хас булды. Уны көсәйтеүсә ролен халыҡ ижады мотивтары, тотош сюжеттары, образдары, йолалары башкарзы. Төрлө дидактик, әхлаки-этик йәки фәлсәфәүи, мәғрифәтсәлек идеяларын үткәреүзә, әсәрҙәрҙең был йәһәттән идея-художестволы йөкмәткеһен көсәйтеүзә халкыбыззың мәкәл, тапкыр һүз, тапкыр һүзҙәре мөһим художестволы функция үтәне. Һәм был барлық әзиптәр ижадына ла хас булды.

Әзәбиәт

1. Башкирия в русской литературе / Сост., авт. вст. сл., ком. М.Рахимкулов, С.Сафуанов. – Уфа: Башкнигоиздат, 1990. – Т.2. – 414 б.
2. Башкорт әзәбиәте тарихы: алты томда. – Өфө: Баш. кит. нәшр-е, 1990. – Т.2. – 582б.
3. Буранғолов М. Сәсән аманаты / Төз., баһмаға әзерл., баш һүз авт. Б.С. Баимов. – Өфө: Китап, 1995. – 352 б.
4. Кильмухаметов Т.А. Сәсәни-импровизаторы и герой башкирской литературы // Эволюция художественной мысли башкир древности и средневековья: сб. ст. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. – С.80-83.

РОЛЬ ОБРЯДОВЫХ ПРЕДМЕТОВ В ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ БАШКИРСКОГО ПИСЬМА

Аннотация. Статья посвящена изучению I дописьменного этапа в истории башкирского письма, где в качестве передачи информации были использованы предметы обихода. Авторами проанализированы обрядовые предметы, используемые в башкирском фольклоре.

Abstract. The article is devoted to the study of the First pre-written stage in the history of Bashkir writing, where household items were used as information transmission. The authors analyzed the ritual objects used in Bashkir folklore.

Ключевые слова: башкирское языкознание, письмо, предметное письмо, фольклор, табу, обрядовые предметы.

Keywords: Bashkir linguistics, writing, subject writing, folklore, taboos, ritual subjects.

На раннем этапе своего существования все языки были бесписьменными. Принято считать, что письмо, появившееся как средство общения на базе определенного языка как дополнение к звуковой речи, служит в первую очередь для передачи информации в пространстве на большие расстояния, а также для закрепления ее во временном отрезке.

История человечества не знает ни одного общества, которое не имело бы языка. Этнография тоже не знает ни одного, даже наиболее отсталого народа, который не владел бы языком. Способность владеть языком, разговаривать, выражать свои мысли вслух присуща только человеку. Но этого оказалось не достаточно. В предисловии к книге Н.А. Павленко «История письма» сказано, что человечество не могло не изобрести на определенном этапе своего развития письменность [Павленко, 1987: 7]. Письмо как средство общения, как средство сохранения и накопления духовного богатства человечества когда-то вошло в жизнь, и теперь трудно представить общество без него, хотя на Земле существуют языки, не имеющие письменности.

Исследуя историю формирования башкирского письма, мы в своих работах выделяем следующие этапы в его развитии:

I этап – дописьменный период (*предметное письмо; пиктография*);

II этап – собственно письменный период (*идеография; фонография*) [Хусаинова, 2020: 538].

Дописьменный период тесно связан с фольклором, этнографией, когда с целью передачи информации были использованы предметы быта, а также различного рода тамги, знаки. В данной статье нами изучены предметы со значением (предметное письмо), относящиеся к башкирскому письму.

Предметное письмо как определенный этап в развитии письма изучается не всеми исследователями, так как в данном случае речь идет о передаче информации при помощи различных предметов. Люди общались на расстоянии и во времени различными доступными им способами и средствами.

Предметное письмо имеет место быть в каждом человеческом обществе, не пользующимся «настоящей» письменностью. Не только с помощью знаков письменности можно превращать устную речь в письменную: эту функцию могут выполнять самые разнообразные предметы и вещи. Как отметил Иоганнес Фридрих, «буквенное письмо не единственный вид письма, а только один из многих», и «неверно было бы полагать, что древний изобретатель письма мог создать буквенное письмо, алфавит из ничего» [Фридрих, 1979: 319].

По мнению Р.В. Гадаева, на начальном этапе в форме символической сигнализации передавались различные сообщения, послания. В качестве подтверждения этого тезиса он приводит легенду о том, как в горах Чечни знатный горец искал невесту для своего единственного сына. Среди посланий отцов девушек, демонстрирующих деловые и духовные качества своих дочерей, отца жениха удивила статуэтка, сделанная в виде молодой девушки, у которой не было глаз, ушей, рук и ног. Мудрые родственники старого горца это послание «прочитали» следующим образом: *«Чтобы замечать не нужное у меня нет глаз, чтобы слышать бесполезное у меня нет ушей, чтобы делать зло у меня нет рук, чтобы шагать по отверженным тропам у меня нет ног»*. Так эта статуэтка «перечисляла» достоинства претендентки. На основе этой легенды Р.В. Гадаев приходит к выводу, что «у чеченцев вначале существовали послания – «письма», где применялась символическая сигнализация, где каждая вещь или ее часть прямо символизирует («ухо» – слышать, «нога» – ходить и т. п.)» [Гадаев, 2010: 24].

Со временем одни и те же предметы, использовавшиеся в качестве вещания, начали приобретать условные обозначения, стали являться условной сигнализацией. Предметы, вещи сами по себе в условной сигнализации ничего не выражают. В данном случае предполагается предварительная договоренность общающихся о том, что тот или иной предмет или вещь должны обозначать. Такими являются письмо *кипу*, *вампум*, *зарубки на бирках*, *жезлы вестников*. В таких случаях основной функцией предметного письма является мнемоническая, то есть оно служит для запоминания или напоминания.

Примером предметного письма могут служить палки с зарубками, которые использовались различными народами для счета, для оформления договорных отношений и в мнемотехнических целях. Похожую информацию мы находим в работе К.З. Ахмерова «Из истории башкирской письменности». Автор книги описывает, как в 20-х г. XX в. среди башкир использовались деревянные бирки для определения своего товара, например, когда шкуру животных сдавали для выделывания. На шкуру привязывался небольшой кусок дерева, скорее, ветка, которая отламывалась, т. е. расщеплялась на две

половинки с зарубками (*киртеклэнгән*). Одна часть вместе со шкурой отдавалась мастеру, другая оставалась у хозяина товара. Путем прикладывания двух частей бирки с зарубками, если отломленные куски совпадали (*киртекте тап килтереп*), хозяин находил свой товар [Әхмәров, 1972: 6]. Тот факт, что башкиры использовали бирки с зарубками в мнемотехнических целях подтверждается фразеологизмом *Колагыңа киртеп куй* (букв. *Заруби у себя на ухе, эквивалент на русском языке – Заруби (у себя) на носу*), что означает «запомни» [Ураксин, 1989: 110].

В качестве предметного письма могли служить соль и перец: соль – знак дружбы, согласия, перец – выражение несогласия, символ вражды. В таких целях использовались они у жителей Суматры – одного из крупнейших островов Индонезии. О том, что соль означает хорошую весть, можно судить и по тому, как обычно встречают дорогих гостей – хлебом и солью. Эта традиция практикуется и в наши дни. Во время свадьбы у башкир при помощи соли и перца выражали симпатию или противоположное чувство к жениху. Так, после свадьбы, когда жениха приглашают на чай (*«кейәү сәйе»*), самые шустрые свояченицы подсыпают в его чашу соль или перец в зависимости от того, понравился он им или нет [Азнагулов, 2001: 119].

З.М. Давлетшина, описывая обряд башкир, связанный с рождением ребенка, приводит такой пример: когда принимали ребенка, пуповину перерезали на книге, чтобы он был грамотным, или же на веретене – чтобы ребенок был резвым [Давлетшина, 2012: 33 – 37].

Ярким примером предметного письма является послание Гюльюзем своему возлюбленному Айбулату, описанное в романе Х. Давлетшиной «Иргиз»: «... Гюльюзем вырезала из густо-розового платка, в котором была весною у родника, два цветка. Тут же лежала спичка с обуглившимся концом, а к ней было привязано голубиное перышко. И еще кисет из красного бархата с оторочкой из зеленого атласа, с бахромой из разноцветных шерстяных ниток. Эти подарки были полны сокровенного смысла! Два лоскутка с цветками, вырезанные ею из платка, означали, что Гюльюзем помнит ту встречу у ручья, за аулом, встречу двух любящих, молодых, как весенние цветы, сердец... Головка спички сгорела – это Гюльюзем лето промучилась в тоске, сгорала от нетерпения свидеться с суженным... Были бы у нее крылья, прилетела бы к нему! Кисет... Ну понятно, если девушка добровольно прислала парню кисет, то сие обет верности на всю жизнь, до скончания века» (Х. Давлетшина, 128).

Прочитав эти строки, нельзя не согласиться с мнением В.А. Истрина о том, что предметные способы общения очень выразительны, понятны и экспрессивны, в особенности при передаче сообщений на большие расстояния [Истрин, 1965: 95].

В книге «Образцы башкирской разговорной речи» под редакцией Н.Х. Максютковой приводится текст, записанный в 1971 г. в д. Ямансары Куюргазинского района РБ от жительницы этого села Давлетшиной Сарбиямал (1901 г. р.) «Подслушивание», где описан «диалог» при помощи предметов: «Чтобы из трех домов подслушать слово три девушки выходят ночью. Каждая

из троих загадывает себе думку, не говоря друг другу: что меня ожидает, возьмет ли меня этот парень, вернется ли жив-здоров из армии. Сами ни слова не говорят. Тихонько идет каждая к трем домам. Около окна следят, подслушивают. Если те, кто в доме, почуют, что их подслушивают, берут подушку и переворачивают, это показывает, чтобы подслушивающие оглохли на всю жизнь. Или берут замок и закрывают его, чтобы немymi стали. Выслушав слова из трех домов, возвращаются в укромный дом, пересказывают услышанное и разговаривают» [Образцы, 1988: 90].

Предметное письмо использовалось тогда, когда неудобно напрямую высказать свою мысль. Например, во время свадьбы, если гости задерживаются и не хотят уезжать, а говорить открыто, что уже «пора бы сватьям уходить», нельзя, то об этом дают понять другими способами. У племени башкир-минцов, проживающего в бассейне реки Уршак (Миякинский, Аургазинский, Давлекановский районы РБ), в последний день свадьбы хозяева с улицы стучат бревном в угол дома, где сидят «баш козалар» (родители жениха или невесты), что означает время завершения свадебного пира.

В книге «Образцы башкирской разговорной речи» описывается свадьба, прошедшая в д. Саитбаба Гафурийского района, где есть такие строки: «*Четверо суток продолжается меджлис. В прощальный день варят ритуальную кашу – «төрткө буткаһы», что предвещает конец угощения»* [Образцы, 1988: 122]. Тем самым хозяева, не говоря вслух об этом, провожают гостей.

Следует отметить, что предметное письмо сильно уступает другим видам письма, поэтому его использование крайне ограничено. Главный недостаток «предметных писем» состоит в том, что с их помощью нельзя передать действие, динамику событий в виде развернутого текста [Кондратов, 1975: 15].

Хотя и не всеми языковедами рассматривается предметное письмо в разделе грамматики, оно было и остается одним из способов общения. Например, наши «узелки на память», которые завязывают с помощью носового платка, скорее всего, являются пережитками этого некогда повсеместно распространенного вида общения. Пережитки этого периода остались и широко распространены в виде подарков со смыслом или же, наоборот, в виде предупреждающих знаков. Поэтому предметы, имеющие смысловое значение, не должны оставаться вне внимания исследователей, и этот вид общения должен классифицироваться в системе грамматики.

Литература

1. Азнагулов Р.Г. Лингводидактические основы развития личности учащихся. Актуальные проблемы методики развивающего обучения. – Уфа: БашГУ, 2001. – 136 с.
2. Гадаев Р.В. Формирование и развитие чеченской письменности: Дисс. ... канд. филол. наук. – Грозный, 2010. – 157 с.
3. Давлетшина З.М. Об обрядах башкир, связанных с рождением ребенка, и о знаковой функции орнаментированных изделий в этих обрядах (XIX – XX вв.) // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. – 2012. – № 1 (21). – С. 33 – 37
4. Давлетшина Х. Иргиз. Роман / Перевод с башкирского В. Василевского. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988. – 440 с.

5. Истрин В.А. Возникновение и развитие письма. – М.: Наука, 1965. – 600 с.
6. Кондратов А.М. Книга о букве. – М.: Советская Россия, 1975. – 224 с.
7. Образцы башкирской разговорной речи / Ред. Н.Х. Максютова. – Уфа: Китап, 1988. – 224 с.
8. Павленко Н.А. История письма: Учебное пособие для филологических факультетов вузов. Изд. 2-е, перераб. и доп. – Минск: Высшая школа, 1987. – 239 с.: ил.
9. Ураксин З.Г. Русско-башкирский фразеологический словарь. – М.: «Русский язык», 1989. – 404 с.
10. Фридрих И. История письма. – М.: Наука, 1979. – 463 с.; М.: ЛКИ, 2012. – 464 с.
11. Хусаинова Л.М. История башкирского письма и становление орфографических норм современного башкирского литературного языка: Дисс. ... д. филол. наук. – Казань, 2020. – 538 с. <https://www.dissercat.com/content/istoriya-bashkirskogo-pisma-i-stanovlenie-orfograficheskikh-norm-sovremennogo-bashkirskogo-ysclid=m8kdlgynrw858645359>
12. Әхмәров К.З. Башкорт языуы тарихенән. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. – 134 бит; Өфө: Китап, 2012. – 184 бит.

© Хусаинова Л.М., Кильмухаметова С.С., 2025

УДК 82.512.1 – 131

*Хусайнова Г.Р.,
Национальная библиотека
Республики Татарстан, г. Казань*

**ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ И МИФЛОГИЧЕСКИХ
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ТАТАРСКИХ РОМАНИЧЕСКИХ ДАСТАНАХ
(НА ПРИМЕРЕ РУКОПИСНОГО ВАРИАНТА «ЛЕЙЛА И МЕДЖНУН»)**

**REFLECTION OF RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL
REPRESENTATIONS IN TATAR ROMANIC DASTANS (ON THE
EXAMPLE OF THE MANUSCRIPT VERSION OF «LEILA AND MAJNUN»)**

Abstract. This article deals with the poetic originality of romanic dastans in Tatar literature and folklore. The author, relying on archival materials of the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, presents the manuscript heritage of Tatar dastans. Having analyzed and studied the artistic techniques of one of the variants of «Leila and Majnun», the author reveals the characteristic features of the dastan genre, closely connected with the cultural traditions of the Tatar people. The main conclusion of the article is that Tatar romanic dastans, including works about Leila and Majnun, were formed under the influence of ancient Turkic poetry, but in the process of development were adapted to the religious and mythological worldview and culture of the Tatar people.

Аннотация. В данной статье рассматривается поэтическое своеобразие романических дастанов в татарской литературе и фольклоре. Автор, опираясь на архивные материалы Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, представляет

рукописное наследие татарских дастанов. Проведя анализ и изучив художественные приемы одного из вариантов «Лейли и Маджнуна», автор выявляет характерные черты жанра дастан, тесно связанные с культурными традициями татарского народа. Основной вывод статьи заключается в том, что татарские романические дастаны, включая произведения о Лейли и Маджнуне, сформировались под влиянием древнетюркской поэзии, но в процессе развития адаптировались к религиозно-мифологическому мировоззрению и культуре татарского народа.

Keywords: folklore, literature, dastan, epic, manuscript, mythology, motif, worldview.

Ключевые слова: фольклор, литература, дастан, эпос, рукопись, мифология, мотив, мировоззрение.

Dastans as an object of study is a rather interesting genre both for works of folk art and for literature in general. In these works, reflecting the life of the people, starting from the most ancient epochs, preserving folklore style and epic motifs, their multivariation attracts attention. At the same time, they mastered the features of ancient and medieval Turkic literature, and subsequently had a significant influence on the formation of Tatar classical literature. It is known that this term borrowed from the Persian language means «history», «хикәя» («story»), narration of past affairs [Tatar folklore, 1984, p. 5].

In Tatar literature and folklore studies, the term «epic» is also used as a synonym for the word «dastan». In essence, epic has several meanings. The first meaning is a literary or folklore work, which includes a description, a story about some event, the second meaning is somewhat narrower and represents a genre that describes in folklore and literary works the life of the people in a broader sense, is heroic and romanic in nature. Allocation of Tatar epic to dastan, certainly is properly, because its broad meaning in form and content corresponds to term folk dastan. The genre of dastan, widespread in the literature and folklore of the peoples of Central Asia and the East fully corresponds to the meaning of this term.

Tatar dastans, retained until today their forms performance features, the composition of plot and poetics, functions and characters, reflect a certain phase, characteristic of the history of the epic genre. At this stage, most of dastans save their traditions of the all- Turkic epic. At the same time, the literature of the peoples of the world, literary plots played the major role in the history of Tatar dastans. It is known that epic canons and creative factors were strong in the works of other nations, while bookish traditions prevailed in most Tatar dastans.

The epic-dastan describes the past of a particular people, important events that left a certain trace in their history. They reflect the beliefs, ideals of worship, more precisely, fairy-tale-mythological, historical-heroic, religious-mythological, and sometimes love-adventure plots of people living in a given area. It is known that Tatar dastans devoted to the description of love between a young man and a girl belong to the romanic dastans. Among the Tatar romanic dastans «Тәһир белән Зөһрә» (Tahir and Zuhra), «Ләйлә белән Мәҗнүн» (Leila and Majnun), «Бүз егет»

(Buz eget), «Йосыф китабы» (The Book of Yusuf) were especially popular. Not only with their attractive plot and traditional romanic images, these works were close to the people who suffered from bloody wars, slavery and poverty, but also with beautiful, fascinating love stories that comforted and inspired the people.

Tatar romanic dastans, not limiting themselves to the description of a specific event, reveal the feelings and mental experiences of the characters. Unlike heroic dastans, in them the hero's deeds are in the background, but still in some dastans elements of the hero's miraculous birth, his dream is preserved. «Тәһир белән Зәһрә» (Tahir and Zuhra), «Сәйфелмөлек» (Sayfulmulyuk). The essence of dastans based on love adventures is the power of love feeling, the idea of its immortality. Romanic dastans are far enough from political motives and historical events, only in some of them real heroes and political problems are sometimes glimpsed («Tahir and Zuhra»). It is interesting that the Tatar romanic dastan reflects the mythological-philosophical thinking of the people.

In written dastans of the Volga Tatars, in comparison with the «live» genre on the same subject, of course, the dynamism, wide performance range, and energy observed in oral performance are rather blurred, and the reliance on syllabic, which is a folk style, is also somewhat weakened. In novelistic dastans sometimes heroic features are also reflected. This is clearly manifested in the dastans «Sayfulmulyuk», «Buz eget» and even in «Leila and Majnun». But the famous, seemingly, love dastan «Түләк» (Tulak), with its archaic character and proximity to stories about folk heroes, belongs more to heroic dastans.

Next we will elaborate on the Tatar dastans on the Leila-Majnun plot. This monument, which occupies a worthy place in medieval written literature, was popular among the Tatar people since the 18th century, and maybe earlier, and has several independent variants [Mukhametzyanova L.H., 2013, pp. 76-80]. The Tatar version of «Leila and Majnun», like other novelistic epic-dastans, is on the borderline with the literature of Tatar oral folk art, in it the literary traditions of medieval Turkic literature are closely intertwined with the local culture and religious and mythological views characteristic of the Tatars.

One of the dastan variants is a manuscript found in Kazan in 1973. It is kept in the Center of Written and Musical Heritage of the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of Tatarstan [Leila and Majnun, col. 39]. The text begins with the words «Хикәяте Ләйлә белән Мәҗнүн» (This is a narration about Leila and Majnun). The dastan details that Leila and Majnun studied under the tutor Zaid, that they were «infinitely affectionate, slender, beautiful, that first Leila fell in love with Majnun, took care of her appearance, Majnun fell in love with Leila, lost his mind from love and went to the steppes, followed him, Leila, seeing his condition, returned home and died of grief, Majnun, coming to Leila's grave, died.

The manuscript tells of Zaid dreaming of Leila and Majnun meeting in the gardens of paradise. The mentor asks them, «Hey, you, did you meet each other»? Leila and Majnun's reply is philosophical: «Hey, mentor, we are not allowed to meet each other until the Day of Judgment. After all, for our wedding we should have

slaughtered the bull on which the whole world stands». Thus, the fact that Leila and Majnun cannot meet in the work has a deep meaning. That is, until the Day of Judgment, these characters cannot be together. «If we met in this world, everything would be lost. People would have nowhere to live», they said. Here according to Islamic mythology there is the presence of this world and that world. Until the Day of Judgment, these two cannot meet, otherwise the irreparable will happen.

And the bull that holds the Earth is an ancient mythological image found in the cosmogonic representation of the world picture. In the mythology of the peoples of the world, the bull that holds the Earth on its horns is a frequent myth [Myths of the peoples of the world, 1991, p. 67]. It is known that in ancient times people represented the earth not as it is now in the form of a ball, but a plain resting on the horns of a bull, which is attached to the whiskers of a fish swimming in boundless waters [Urmanche, 2011, p. 151].

Mythological legends associated with such ancient beliefs were preserved by our ancient ancestors. Shards of the mythological representation of the world picture in the Tatar people can be found in our time.

For example, in 2013, during the folklore expedition of the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of Tatarstan in the Tatar villages of the Mamadysh district, L.H. Muhammetzyanova recorded the following mythological story from Flera Zinnurovna (born in 1939) in the village of Ishki. «It was said that the Earth stands on three whales. On the three whales is a very big bull. This bull held the Earth. At the edge of the earth, water begins. When the whales end, the water begins. And around the whales is endless water. From the edge of the earth the ocean begins. I heard that when I was a little girl. I heard it from many people, so I memorized it. It is a fairy tale. (Informant - Ibragimov Mubaraksha Ibragimovich, from the village of Nizhnyaya Ushmadysha, Mamadysh district, a combine harvester-mechanizer by profession, born in 1931, died at the age of 83). Or here is another story on the same subject: «It was said that the bull held the Earth like this (the informant puts hands with spread fingers on his head. - L.M.) He held it on horns. I do not know what the bull was standing on. The earth was on the horns of the bull, it was flat. This is, of course, a fairy tale. But we should not laugh at us. Old people used to tell» [National-cultural heritage, 2017, p. 194].

The fact that the Tatars tell similar stories even nowadays proves how deep the roots of ideas about the world and the surrounding environment are in the folk perception. The similarity of these philosophical and mythological views with the novelistic dastans popular among the Tatars in the 18th century shows that the national-cultural thinking remains unchanged and consistent. Despite the fact that these stories are recognized by the people themselves as «fairy tales», there is no doubt that they are based on ancient mythological beliefs. I.G. Zakirova noted that our people believe that the Earth, surrounded by the Caucasian mountains, stands on the horn of a bull, the bull stands on a fish, the fish swims in water, and there is air around the water, is a traditional cosmogonic concept [Zakirova, 2003, p. 53].

In general, the ancient Turks had a bull cult. It is described in detail in the monograph by G. Davletshin [Davletshin, 1999, p. 199]. F.I. Urmanche connects the

emergence of the mythological image of the bull with the ancient Avesta. «This, translated into Russian as the Primordial bull, creature is mentioned in the Avesta by Ahura-Mazda. In ancient times in the East, especially where Zoroastrianism reigned (Eastern Iran and Central Asia, XII - X centuries BC), - writes the scientist, - the Cult of the Bull, especially the Blue Bull, its sanctification, bringing it to the level of a deity, the emergence, formation and linking its role with the universe was at the highest level» [Urmanche, 2011, p. 154].

The appearance of the image of the philosophical-legendary Bull in the Tatar dastan about Leila and Majnun is a peculiarity of the Tatar version of the dastan. The linking of the fact of the death of the bull holding the earth with the day of the Day of Judgment in the Koran and Islamic mythology speaks of the presence of philosophical and mythological thinking in the Tatar epic. Such thinking is generally characteristic of folklore. In this case, the presence of the bull supporting the Earth in the dastan is a reflection in the work of the cosmogonic myth connected with the mythological representation of the people about the world, an example of religious and mythological representation of the world picture.

The fact that Leila and Majnun will never meet in another life is one of the reflections of Sufi views in the work. The tendency to focus on divine love is also present in Nizami Ganjavi's poem: in Zaid's dream, the two lovers, like two angels, live happily in the gardens of paradise. In Nizami's poem, the love of Leila and Majnun is first and foremost love for Allah.

The whole earthly world is nothing but decay and dust,

But purity and eternity are in those worlds [Nizami, 1986, p. 304], »says the author of the poem, describing the divine love of Leila and Majnun.

Tatar romanic dastans emerged under the influence of Eastern literature, and throughout the centuries were formed under the influence of this literature, in this regard, in them conservative traditions dating back to ancient and medieval Eastern literature make themselves known. At the same time, the Tatar novelistic epic-dastans to a greater or lesser extent contain the reality that meets the requirements of the time, the ideas of aspiration to European culture, literature and science. The culture of the East has been a nourishing environment for Tatar literature and culture since ancient times, and its ideas and style peculiarities, which penetrated into our romanic dastans, were extremely consonant with the nature of our nation. In each novelistic dastan, including the dastan «Leila and Majnun», we observed a natural interweaving of literary and folklore canons. The role of our novelistic dastans in the emergence of a specific unified whole as Tatar dastan is great. To summarize, we can say that the creation of works by the traditional medieval creative method was widespread among the Tatar people. This method consisted in the creation of an imitation work, following a known plot, its full or partial translation, inspired by this plot, creation of a new work on a new ground, and also contributed to the popularization of these works, their dissemination in several versions. In any case, the Tatar people, and the Volga Tatars in particular, dominated this method, namely the direction of a relatively free style.

One of the reflections of this multifaceted and large-scale phenomenon was the formation of such popular dastans as «Leila and Majnun» in Tatar folk art. Such plots, popular among the people since ancient times, were especially active in the Tatar folk art in the early XX. Scribes composing semi-literary, semi-folklore works turned to the language of the book, to book sayings and images, thus, a folklore-literary style was established in romanic dastans. Tatar romanic dastans form a large part of epic folklore and play an important role in the literary process by their active participation.

Литература

1. Дәүләтшин Г. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. 512 б.
2. Закирова И.Г. Болгар чоры халык ижаты. Казан: Фикер, 2003. 144 б.
3. Ләйлә белән Мәжнүн. ТФА Г.Ибраһимов ис. ТӘҺСИ-нең Язма һәм музыкаль мирас үзәге, колл. 39, сак. бер. № 5015.
4. Милли-мәдәни мирасыбыз: Мамадыш. (Фәнни экспедицияләр хәзинәсеннән, уникаль китап). Казан: Г. Ибраһимов ис. Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, 2017. 344 б.
5. Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. 2-е изд. М.: Сов. энцикл., 1991. 719 с.
6. Мухаметзянова Л.Х. Соотношение индивидуального и традиционного в романическом книжном дастане татар «Лейля и Маджнун». Вестн. Челяб. гос. ун-та. Филология и искусствоведение. Вып. 76. № 10 (301) 2013.
7. Низами Гянджеви. Собрание сочинений в пяти томах. Т.3. Перевод с фарси Т. Стрешневой. М: Худ. литер., 1986. 366 с.
8. Татар халык ижаты. Дастаннар. Томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәртмәләрне язучы Ф.В.Әхмәтова. Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. 384 б.
9. Урманче Ф. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек. Өч томда. Т.3 (С – Я). Казан: Татар. кит. нәшр., 2011. 216 б.

©ХусайноваГ.Р., 2025

УДК 894

*Шакурова Ш.Р.,
БГПУ им. М. Акмуллы, г.Уфа*

О ГЛАВНОМ ГЕРОЕ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»

Аннотация. В статье рассматривается образ Урал-Батыра – главного героя одноименного башкирского народного эпоса.

Ключевые слова: фольклор, эпос, Урал-Батыр, образ.

Abstract. The article examines the image of the Ural Batyr, the main character of the Bashkir folk epic of the same name.

Keywords: folklore, epic, Ural Batyr, image.

Урал-Батыр – главный герой башкирского народного эпоса «Урал-Батыр» (и двух сказочных версий), сын первых людей – Янбирде букв. с башк.: давший душу) и Янбике (букв.башк. душа-госпожа). Когда-то эти люди были

бессмертны. Но старший брат Урала Шульган нарушил табу и поверг мир первых людей в хаос, на земле появилась Смерть, а люди стали смертными и уязвимыми для болезней и старости. Так братья стали олицетворять две силы, находящиеся в вечной борьбе (дуализм): светлые силы добра Якшылык (Урал) и темные силы зла Яманлык (Шульган).

В эпосе мы не находим описания внешности Урал-Батыра, что характерно для текстов раннего периода (подробные описания характерны для поздних форм эпоса), то же относится и к теме взаимоотношений героя с прекрасным полом (здесь все подчинено требованиям родового коллектива). Урал выбирает для себя служение светлым силам добра Якшылык: не поддается змею-искусителю Заркуму, совершает подвиги, спасая поработанные племена от жестокого царя Катила, борется с потопом, который принесли на землю дивы, создает из тел поверженных дивов и змей земную твердь, где народ спасается от ужасного потопа. Помощниками Урал-Батыра становятся небесный крылатый конь (тулпар) Акбузат и алмазный меч царя неба и птиц Самрау.

В финале Урал-Батыр находит мифический источник бессмертия – Йәншишмэ (букв. родник души). Но герой отказывается от личного бессмертия. Батыр выражает главную идею эпоса: смерть не имеет значения, всё в мире бессмертно, потому что бессмертна душа. Поэтому смертельно раненный в боях с дивами Урал-Батыр окропляет тела поверженных дивов, превратив их в цветущую и благоухающую цветами и травами горы – родину башкир. Это редкий случай в мировом фольклоре: «Героический эпос отражает самосознание формирующегося народного коллектива. Иногда это непосредственно выражалось в имени героя» [Давлетов, 1966: С.74]. Урал-Батыр стал олицетворением Уральских гор и одним из важнейших поэтических символов башкирской национальной культуры. В этой связи невозможно обойти вниманием башкирскую народную песню «Урал», по сути, она является народным гимном родной земле, один из шедевров музыкально-поэтической классики. В песне ярко и красочно воспет величественный образ седого Урала, в ней выражена безграничная любовь народа к этой древней стране гор и степей, воспеты подвиги героев, отстоявших родную землю в борьбе с иноземными поработителями [Шакур, Шакурова, 1997: 82-84].

Эпос содержит древнейшие мифы, описывающие время первотворения, поэтому Урал-Батыр содержит в себе и черты мифического героя, а также несет в себе и черты культурного героя-мироустроителя. Чертами культурных героев обладают и сыновья Урала и Шульгана: после гибели Урал-Батыра Хакмар, Нугуш, Яик, Идель прорубают в скалах реки, так добывают воду, пригодную для питья (в озерах вода кишела змеями). Соответственно, эпический ареал имеет четкие географические очертания бассейнов рек Агидель, Яик, Сакмар, Нугуш, пещера Шульган-Таш (озеро Шульган внутри одноименной пещеры), горы Ямантау, Кыркты, хребет Урал-тау и т.д.

Потомки Урал-Батыра продолжают битву с темными силами Яманлык, об этом повествуется в эпических сказаниях «Акбузат» и «Кусякбий». Главным

героем эпоса Акбузат является правнук Урала-Батыра– Хаубан. Алмазный меч и боевой конь Урала – тулпар Акбузат служат ему опорой в борьбе с темными силами зла Яманлык – в борьбе с царем Подводного царства Шульганом. Некоторые мотивы и образы кубаира «Урал-Батыр» встречаются и в других башкирских эпосах («Заятуляк и Хыухылу», «Кунгыр-буга», «Алпамыша и Барсынхылу», «Кузыйкурпяс и Маянхылу»).

Говорят, дух Урал-Батыра по сей день охраняет наши земли от темных сил Яманлык. После полуночи верхом на Акбузате он объезжает созданный им мир и на заре возвращается в пещеру Шульган-таш. Акбузат может показаться только человеку с чистыми помыслами.

Литература

1. Давлетов К.С. Фольклор как вид искусства. АН СССР. Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького. – Москва: Наука, 1966. – 365 с.
2. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
3. Сәғитов М.М. Боронғо башҡорт ҡобайырҙары. Өфө, 1988;
4. Шакур Рашит, Шакурова Шаура, Сердце Урала // Памятники Отечества. Вся Россия. Иллюстрированный альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. №38. Созвездие курая. М., 1997, №2. С. 82-84.
5. Шакурова Ш.Р. Башкирский народный эпос «Урал-Батыр» архивный первоисточник и его текстологический анализ. Уфа: «Гилем» – 2007, 389 с.
6. Шакурова Ш.Р. Урал-батыр. //Башкортостан: краткая энциклопедия. – Уфа, 1996. – С. 588.

©Шакурова Ш.Р., 2025

УДК 398.3

Шамсутдинова И.Ф.,
БГПУ им.М.Акмиллы, г.Уфа
(Науч. рук.: Султангареева Р.А.)

ИНИЦИОННАЯ СИМВОЛИКА ПРОСТРАНСТВА В БАШКИРСКИХ СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ

Аннотация. В данной статье исследуется иниционная символика пространства и организация пространственных координат в башкирских свадебных обрядах, с особым акцентом на категорию пространства в структуре и системе обряда (йола). Применяя теоретические методы исследования, такие как анализ, синтез, сравнение и обобщение, а также междисциплинарный подход, охватывающий филологию, философию, фольклористику и мифологию, мы рассматриваем концепт «пространство» на примере композиционной структуры определённых обрядовых действий. Особое внимание уделяется фольклорным жанрам, таким как молитвословие, причитание (сенляу) и благопожелание (телэк), их иниционно-переходной семантике.

Abstract. This article examines the initial symbolism of space and the organization of spatial coordinates in Bashkir wedding ceremonies, with a special emphasis on the category of space in the structure and system of the rite (yola). Applying theoretical research methods such as analysis, synthesis, comparison and generalization, as well as an interdisciplinary approach covering philology, philosophy, folklore and mythology, we examine in detail the concept of «space» using the example of the compositional structure of certain ritual actions. Special attention is paid to folklore genres such as prayer, lamentation (senlau) and benevolence (telek), their initial and transitional semantics.

Ключевые слова: обряд, свадебно-обрядовый фольклор, обрядовое пространство, сенляу, границы «свое» – «чужое».

Keywords: ritual, wedding-ritual folklore, ritual space, senlau, boundaries of «own» – «alien».

Башкирский свадебно-обрядовый фольклор – сформировавшаяся система последовательных обрядовых действий и их художественных, поэтических, этнографических элементов благодаря коллективному, многовековому творческому опыту народа. Ключевыми ориентирами в пространстве свадьбы являются слово и действие, функциональные воздействия которых упорядочивают общую пространственную картину мира. Функциональное и магико-смысловое содержание обрядового слова и действия «указывает» участнику обряда обязательный путь, на котором происходит разрыв от обыденного, профанного (земного) мира и прорыв в сакральный (священный), вечный мир.

Семиосфера (семиотическое пространство) [6, с. 250] в обряде обостряется: детали местности, которые в повседневности игнорируются человеком, в обряде приобретают принципиально важные значения. В связи с этим мы делаем вывод, что пространство как важнейшая категория философского и эстетического мышления, «обладает художественно-изобразительной самостоятельностью и ценностью» [5, с. 18] и получает особо фиксированное заключение в ритуалах, свадебных обрядах.

Важной составляющей в понимании пространства свадебных обрядов является лексика героев. Наиболее остро и драматично пространство раскрывается в плач-причитаниях невесты (сеңләү).

«Кәмәлекәй буйы бигерәк йәмле:	«Камелик – речка прекрасная:
Үскән генә ерем кәзерле.	Дорога мне земля, где росла.
Төшкән генә ерем яу кеүек,	Куда невесткою идти–
Янып кына барған кау кеүек».	не земля, а огонь,
	Словно ссохшая, сгоревшая трава»

[8, с. 114].

Сенляу – жанр свадебно-обрядовой поэзии глубоко лиричный и поэтичный, раскрывающий мир девичьих страданий. Прощальные плачи-причитания маркируют переход невесты из одного пространства в другое,

оттого в данном причитании представлена четкая граница двух миров: «родной» – «земля, где росла» и «чужой» – «куда невесткой идти».

Родная земля для невесты – своя, в то время как чужая – чуждая ей. «В прощальных куплетах оплакивалась обречённость девушки, которая неизбежно должна оставить родной кров; выражалась тревога за будущую жизнь в подчинении у свекрови, среди чужих людей» [1, с.193]. Следовательно, основная функция слов в девичьих причитаниях – определение положения невесты, её роли и функций, поведенческих норм в собственном девичьем мире. «Пространство в архаическом сознании башкир воспринимается не как абстрактная категория, а как реально существующие конкретные предметы» [3, с.38]. Таким образом, в фольклорной картине мира происходит четкое разделение сторон на «свое» (священное пространство) и «чужое» пространство, принимающее пейоративную оценку, предметно и акционально фиксируется. В одной системе координат субъективного восприятия невесты одно пространство противопоставляется другому: «своя» – идеализируется, «чужая» – вызывает страх и отчуждение.

Граница понятий «свое» и «чужое» рождает субстанциональный конфликт, проявляющийся во всех сенлях невесты.

Таш тәрилкә алдым кулыма
Ер еләкәйзәрен тирергә.
Ер еләкәйзәрен тирә алмам,
Сит илдәрзә яңғыз йорәалмам.

Тарелку каменную я взяла
Землянику-ягоду собирать.
Землянику не смогу собрать,
Землю чужую не смогу полюбить;
[8, с.158].

«Свое» пространство(тыуған як) – это мир родителей невесты – отец (атай, атакай), мать (әсәй), братья (ағайзар), сестры (апайзар), близкие родственники (якындар, туғандар), подружки (тиндәштәр, әхирәттәр). «Чужое» пространство – ят як» – включает в себя семью жениха (козалар, козағыйзар) – отец жениха (кайны), мать жениха (кәйнә), сват (яусы), жених (кейәү), дружка (үңәр), родственники, близкие жениха [11, с. 454].

Пространство жениха представлено в темных, черных тонах, что опеваается в словах: «*Кара юлдар ята кайырылып/Лежат одни черные дороги*», «*Кара каззар оса тезеле/Черные гуси* клином летят», «*Тәзрәм төбө – кара ер/Под моим окном земля черная*» и т.д. Черный цвет в девичьих причетах ассоциируется с горем, тьмой и неизвестным, в результате чего вызывает чувство печали и страха. Мир, чужой, озвучиваемый невестой, передается в символике смерти: «Мне, молодой, *не жить – маяться*», «Причитают, плачу, *все меня провожают*», «От объятий мужа старого не *могильным ли веет холодом*» [2, с.448].

Подобное четкое разграничение миров («черного и белого», «своего и чужого») создает условную границу, препятствие, которое необходимо успешно пройти главному лицу обряда – невесте. Её «переход» из родного дома в дом мужа («переправа» с одного берега на другой) представлен в виде модели рождение → временная смерть → возрождение (оживление).

Завершение инициации и «оживление» девушки для «чужого» рода происходит на стороне мужа, что происходит в обряде «Открывание лица невесты» («Бит асыу»), символизирующего переход невесты в другой род, но еще не окончательный [8, с. 99]. «Открывание лица (бит асыу) и развязывание пояса (бил сисеу) невесты – обряды, символизирующие начало новой жизни на стороне мужа» [9, с.126]. Таким образом обыгрывается временная смерть с последующим «оживанием» невесты в чужом роду.

Условность негативной оценки края, который она еще не знает, имеет обрядовое содержание. Отражается двойственность оценок: «если, с одной стороны, «свои» – это добрые, мягкосердечные люди, то с другой стороны, они – «виновники» ее неизвестного будущего.

«Бер тактакайзарың ғына йәлләп,
һатып ебәрзең, атай, сит якка».

«Пожалев дощечку, где сидела,
Продав, отец, в чужие края»
[8, с.112]

Мир жениха для нее как потусторонний, имеет хтоническую символику. Одно «родное» пространство оказывается познаваемым (там идеально все живое), материальным, другое – неизведанным, потусторонним.

«Атайымдың аттары
Һыузан ғына сыккан балыктай.
Атайымдың биргән ере,
Янып кына торған тамуктай...
Эй...»

«Кони моего отца,
Будто рыбы из воды – не сдержать.
Там, куда отец меня отдал,
Как в аду мне пламенем сгорать,
(Эта земля словно пламень – ада)»
[2, с.443].

Снова противопоставляются все явления – кони отца «прекрасны», а земля, куда отец отправляет – «ад». Согласно мотиву «социальной смерти» невесты сторона жениха – метафорический образ хтонического мира.

Свадебные причитания исполняются преимущественно главной героиней обряда – невестой и подругами, но этот нелегкий переход описывается от первого лица. Ее чувства, испытываемые перед отъездом в дом жениха, отображают условные переживания «умершей» для своего рода.. Поэтому в свадебных причитаниях воображается путь «загробного странствия» невесты, а субъектами странствия оказываются сама невеста или её репрезентанты: «красота», «имя», «коса», метафорически выражающие идею души невесты.

Башкирские свадебные ритуалы «Сәс үреү» (заплетание кос), «Бил быуыу» (опоясывание), «Яулык ябыу» (покрывание платком) маркируют переход в другой статус, обрядовые точки системного закрытия, отторжения от родного пространства. «Переодевание – обязательный элемент инициальных обрядов. Здесь оно фиксирует один из моментов обрядовых действий переходного значения: девушку переодевали в одежду женщины. Поверх одежды талию девушки обвязывали поясом (билбау). Этот обряд, называемый «бил быуыу», совершался перед самым отъездом девушки из родительского дома» [8, с.92]. Бил быуыу является обрядом посвящения в замужество. Поэтому сам процесс переодевания определялся как обрядовый переход из девичества в мир замужней женщины. Также во время обвязывания поясом (билбау), и во время

одаривания невесты произносили мелодичные напутствия и пожелания. «В этом обнаруживается основной мотив свадебного жертвоприношения, обеспечивающего благополучие и счастье человека, уходящего в чужой род», поясняет Р.А. Султангареева [8, с.92].

Участники обряда проходят долгий условный путь превращений и посвящений. Человек не существует в определенном времени и пространстве статично, он именно в обряде имеет возможность перемещаться в реалистической и условной среде одновременно. В специальном обряде маркируется переход невесты от статуса девушки – «йэрэшелгән» (сговоренная) – киленсәк (сноха) в статус катын (жена). Синтез реальности и условности создается в обряде «Такыяға барыу» («Хождение за такойей»), во время которого проходило прощальное хождение невесты в поле и разрыв с девичеством.

Песни и причитания, исполняемые в поле, назывались, по М.А. Бурангулову, «ялан ташлауға сенләү» [8, с.91] – сенляу прощания с полем. «В них оплакивалась родная сторона: поля, реки, оставляемые невестой, ее ушедшая счастливая девичья жизнь. В основе обряда лежат культовые воззрения, связанные с верой в покровительство природных сил, земли (земной почвы), деревьев» [8, с. 91]. Девушка, находясь с подругами в поле, причитала и оплакивала свое девичество, материализованное в девичьем головном уборе невесты – такие, который вешали на дерево и причитывали.

«Такыяларын талға элөп,	«Повесив такую на дерево,
Талпынып- талпынып илай кыз бала.	Плачет-изливается девушка.
Китер генә юлын карай-карай,	Глядя на дорогу впереди,
Кайырылып-кайырылып илай кыз бала».	Плачет-изгибается девушка.

[8, с.105].

Пространство поля девушка не покидала сама, ее приносили домой на руках. Так, совершался переход после совершения инициации (прощания со «своим» миром до замужества), а «поле для невесты становилось «инициационным центром»» [7, с. 6].

Промежуточные, пограничные линии пространства отмечены и в других традициях. С.Е. Сэрпиво выделяет центральный момент свадебного обряда в традиционной культуре ненцев, связанный с происхождением под'пя [12, с.747]. «По» для ненцев – это некая дверь из одного состояния в другое, переход между мирами или «кругами» [4, с.56]. Невеста, находясь в состоянии промежутка (поңгы), проходила ворота (под'пя), которые являются «символической границей между семьями или родами, через которые осуществляется переход из своего рода в род мужа» [12, с.747-478].

С точки зрения обрядов перехода, переезд невесты и жениха нельзя рассматривать лишь как физическое перемещение между двумя домами. Это сложный процесс, который включает в себя переход из освоенного, упорядоченного пространства «космоса» в мир «хаоса», обладающий своей уникальной природой и законами. Нейтральная зона, или промежуточное пространство, играет ключевую роль в процессе перехода. Этот этап можно

рассматривать как «порог» между привычным миром и новыми возможностями. Здесь невеста и жених сталкиваются с различными ритуалами, которые помогают осознать значимость изменений и подготовиться к вступлению в новый статус. Нейтральная зона позволяет обоим партнерам осмыслить свои новые роли, проработать страхи и ожидания. [14, с. 168].

Сакральная граница отмечается в выкупах, особых действиях. В числе традиционных ритуалов башкирской свадьбы – обычай развешивания в доме вещей из приданого: молодая жена заправляет новым бельём постель, накрывает стол скатертью, развешивает полотенца и занавески. Так, невеста проходит через двери, пока не назовут ей подарок. Таким образом маркируется новое пространство, куда невестка заслуживает право входа.

Если рассматривать обряд перехода невесты из дома родителей в дом жениха, путь от прощания с родительским домом и приездом в дом родителей мужа, как некий драматургический материал с диалогами (эйтеш) и монологами (сенляу), то обряд открывания лица является моментом наивысшего пафоса нового рождения, то есть – кульминацией. В этой сцене происходит активное обыгрывание «оживления» невестки: посадив девушку и закрыв ей лицо покрывалом, начинается процесс открывания ее лица. Невеста в данном случае является посвящаемым лицом, главной, но она – в пассивной роли. Ведущую и активную позицию занимают свекровь (мать жениха), снохи (еңгә). Согласно законам данного обряда, эту роль должна исполнять именно свекровь как представительница и хозяйка «нового» пространства для невесты, и именно ей отведен текст благопожеланий для снохи (невестки):

Битең асам, бисмиллаһ,	Открываю лицо твоё, бисмиллах,
Әхүәленде әйт, килен,	Скажи свои молитвы, сноха,
Бойорок менән кил был йортка,	Приди в наш дом с благом
Якшылык мән, һин – килен!	И с добром приди ты – сноха!

[10, с. 200]

В данной ритуальной церемонии важны и иные действующие лица – это были только девушки, женщины, дающие наставления молодой невестке. «В назиданиях открывания лица («бит асыу») поэтизируется облик, олицетворяющий идеалы народа о настоящей женщине, снохе, матери» [8, с.99].

Произносимые невесте благопожелания (основной жанр переходных обрядов), являлись для неё руководством для дальнейшей жизни в новом доме [9, с.125]. «Невесту учили послушанию и почитанию «хозяев» и различных божеств, покровительствующих над людьми, также наставляли новобрачной правила отношений с этими силами» [8, с.120].

К примеру:

«Кабағандан каптырма,	«Кусачему не поддавайся,
Тибәгәндән типтермә,	От быющего убегай,
Ен-шайтанды килтермә...»	Злых духов не подпускай».

[8, с.120].

Даются предостережения как заклинания от злых сил. Они даны в образах «кусачий», «бьющий», «злой дух». Развернутые поэтические изречения (благопожелания) обретали заговорно-заклинательный характер и служили урегулированию отношений невесты с людьми нового мира. Смена пространства реализуется при освоении новых знаний: кодекса чести, содержащей достоверные поведенческие нормы и ценности для невесты (для жениха) в новом их статусе. Благопожелания имеют функции не оплакиваний, а напутствий, обучений и обережений брачного союза. Повелительный стиль благопожеланий, обращение к конкретному лицу (невесте), характерные черты назиданий маркируют благоприятный переход невесты в другой род, так как невеста из своего родного (знакомого) пространства выходила во внешнее (чужое, опасное) пространство. В эмоциональном плане благопожелания маркируют установление жизнеутверждающего, позитивного пафоса во имя новой семьи, родовой ячейки.

В новом пространстве невеста должна была знать новые правила, которые служили для неё законами жизни, поведения и оберегами. Невесте необходимо было успешно пройти пространственные границы. В целях этого, для облегчения пути, в её адрес звучали благопожелания (башк. теләктәр). Магия доброго слова снимала тревогу, негатив и страх, тем самым определяла положительный эмоциональный тон инициационного перехода девушки и жениха (юноши). Пожелание – это, своего рода разрешение обрядовых переходов. Основная тема – пожелания детородности.

Түлли-түлли, түлли бул,	Плодовитою ты будь,
Бүзәнэлэй түлле бул,	Как перепелка плодовой будь,
	И сын, и дочь родятся пусть!
Уллы бул, кызлы бул!	Одна рука пусть в меду будет,
	Другая – будет в масле,
Бер кулың балда булһын,	Подтопка золой полна пусть
Бер кулың майза булһын,	будет
Көлдөксән тулы көл булһын,	Котел полный всегда пусть
Казаның тулы аш булһын!	будет!

[9, с.304]

В благопожеланиях пространство максимально устремлено в будущее, что закодировано в ключевых словах «булыр», «булһын», «бул».

Все семейно-бытовые процессы имеют пафос благополучия в грядущем жизнебытии невестки. В следствие этого многочастное «будь» звучало не просто как благопожелание, а как благословение для невестки. В этом заключалась народная педагогика, переданная в поэтической форме. В них заложен многовековой опыт народа, человеческая мудрость и гуманистические принципы. Каждое слово и действие вписывались в логический строй обряда. К примеру, перед проводами (а не после!) из отцовского дома невестке произносили благопожелания – теляк, которые наставляли молодую девушку, прививали ей представления о достойной женщине, созидательнице новой семьи и верной жене мужа.

А в доме жениха звучали наставления, заключающие в себе идею сохранения чести рода.

«Для старших младшей будь,
Благонравной будь, невестка!
Перед свекром и свекровью
Оставайся скромной ты.
Тех, кто старше, уважай,
Младших не обижай ты.
Как толпар, легко летай,
Свои крылья расправляй.
Пускай множится твой род,
Что с тобою здесь живет!» [2, с.474].

Окончательный переход (пути и статуса невесты) завершается в свадебном обряде «Игэт туй» (приезд невесты в дом своих родителей спустя год супружеской жизни – возвращение). В данном обряде происходит скорее укрепление, установление единого родственного пространства, а также расширение пространственных и временных координат. Это возвращение в прежний мир (пространство отца невесты) по прохождению года (время в динамике). Так создается новый родственный, повторный мир(с родными невесты), соединяющий два мира и рода жениха и невесты, обрядовый и закрепляющий окончательный переход невесты в статус жены.

Обряд является не просто иллюстрацией конкретного события или действия, а способствует сакральной трансформации человека и мира вокруг него. Категории пространства в Йола (обряде) становятся амбивалентными: с одной стороны, в обряде необходимо четкое соблюдение физических (реальных) границ, с другой – обрядовое (условное) пространство увеличивает границы.

Границы свадебного пространства маркируют: обряды (ряжение, опоясывание, покрывание, одаривания, слова); жанры (сенляу, песни, приговоры, благопожелания); поведенческие нормы невесты; также слова, эмоции, ряжения, переодевания, подражания природе и тд.

Таким образом, пространственные границы, обозначенные в ритуале, позволяют человеку совершить не обыденное пересечение, а совершить переход из одного состояния в другое, из одного мира в другой, успешно перейти границы «того»-«этого», «своего»-«чужого». Все передвижения в обрядовом пространстве и нахождение в нем, каждое знаковое слово наполнены своей символикой, смыслами, семантикой..

Литература

1. Башкиры: этническая история и традиционная культура. – Уфа: Башк. энциклоп., 2002. – 248 с.
2. Башкирское народное творчество. Т.12. Обрядовый фольклор. – Уфа, Китап, 2010. – 592 с.

3. Бухарова Г.Х. Башкирская географическая терминология (историко-культурный и этимологический комментарий, лексикографирование): Монография / Г.Х. Бухарова. – СПб.: Изд-во Социально-гуманитарное знание, 2016. – 273 с.
4. Головнев А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 344 с.
5. Клецкина О.А. Пространственно-временной континуум в системе поэтики трилогии У.Голдинга «На край земли»: морское путешествие. Канд. дис. филолог. наук. – Великий Новгород, 2004. – 225 с.
6. Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.
7. Петрухин В.Я. Мифы древней Скандинавии. – М., 2001. – 196 с.
8. Султангареева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор /УНЦ РАН. – Уфа, 1994. – 191 с.
9. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. – Уфа: Гилем, 2005. – 344 с.
10. Султангареева Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир / Р. А. Султангареева. – Уфа: Китап, 2015. – 216 с.
11. Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции: Т.1.: Миф. Обряд. Танец. Сказительство. Шаманский, религиозный, музыкальный фольклор. Современные традиции. – Уфа: Башк. энцикл, 2018. – 520 с.
12. Сэрпиво С.Е. Пространство в традиционной обрядности ненцев: на материале свадебного и родильного обрядов // Культура и цивилизация. – 2017. – №7. – С. 746-755.
13. Талыбова Э.Г. Свадебные традиции в южных районах Азербайджана [Электронный ресурс] // Библиотека сибирского краеведения. – 2015. – Вып. №62. – Режим доступа: <https://io.nios.ru/articles2/77/15/svadebnye-tradicii-v-yuzhnyh-rayonah-azerbaydzhana> (Дата обращения: 18.03.2025).
14. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

© Шамсутдинова И.Ф., 2025

УДК 008; 793

*Шарафитдинова Л.И.,
БГПУ им. М. Акмуллы, г. Уфа*

БАШКИРСКИЕ РОДИННЫЕ БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются родинные благопожелания, как составляющая часть обрядовых действий по рождении ребенка. Основное внимание уделено многообразию родинных благопожеланий.

Abstract. The article considers native benevolence as an integral part of the ritual actions at the birth of a child. The main attention is paid to the diversity of native benevolence.

Ключевые слова: алгыш, родинные благопожелания, повитуха, обряд, магия слова, речевой этикет, фольклор, счастье, здоровье.

Keywords: alyosh, native blessings, midwife, ritual, magic of the word, speech etiquette, folklore, happiness, health.

Изучению благопожеланий уделяется серьезное внимание. Семейно-бытовые обряды и традиции башкир изучали ученые-этнографы С. Руденко, Р. Кузеев, Н. Бикбулатов, Ф. Хисамитдинова и др. Обрядовая поэзия башкир стала объектом изучения таких ученых-филологов как К. Мерген, М. Сагитов, Г. Хусаинов, С. Галин, Р. Султангареева, М. Надыргулов, А. Сулейманов, Ф. Хисамитдинова, Р. Баязитова, Г. Батыршина и др. В их работах рассматривались и анализировались образцы народного творчества, связанные с обрядами, в том числе и с благопожеланиями.

По мнению Р. Султангареевой: «Системное изучение башкирского семейно-бытового фольклора позволяет нам выявить характерный корпус, тип образца мировой традиционной культуры. Башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор, располагающий яркой этничностью, национальной спецификой, разножанровым репертуаром, занимает свое место на фоне мировой обрядовой культуры, органично сочетается с закономерностями развития общечеловеческой истории, традиций в целом» [Султангареева, 2005: 24]. Она в своих трудах раскрывает мифосемантические, идейные, функциональные и структурные особенности календарных обрядов. Книга Р.А. Султангареевой «Йола – система и нормы жизневедения башкир» знакомит с обрядами сезонного, хозяйственно-бытового, целительного назначений, даются подробные описания этикетных правил [Султангареева, 2015].

На башкирском языке жанр благопожеланий обозначается термином «алғыш» или «теләк». В академическом словаре башкирского языка дается такое определение: «Алғыш – благословение. Хуплау, ризалык биреү, якшы теләк, алғыш – благословение, благопожелание, одобрение» [Хисамитдинова, 2011: 243].

Ф.Г. Хисамитдинова также считает, что: «Алғыш – благословение, благопожелание, одобрение; направлено на обеспечение благополучия, достатка, счастья, здоровья, плодovitости конкретному человеку, семье, роду» [Семейно-бытовые обряды башкир, 2011: 23].

Благопожелания – небольшие по объему речевые формулы, которые используются в повседневном общении по тому или иному поводу: рождение ребенка, оказание каких-либо услуг, женитьба и т.д.

Благопожелания («теләк», «батаһүз», «алғыш») – основной жанр обрядового фольклора переходного значения, мини жанр фольклора. Слова пожеланий произносятся в решающие и поворотные периоды жизни, которые акцентируют значимость событий: их произносят перед началом трапезы и после нее, на свадьбах, на юбилеях, во время проведения календарно-сезонных обрядовых праздников, в разных жизненных ситуациях в связи с важными событиями, обычаями, действиями, традициями и обрядами. Их произносят как при встречах и прощаниях, так и при рождении ребенка, на праздниках, на свадьбах, при посещении больного и даже на похоронах. Без них не обходится ни одно более или менее значимое событие в жизни, они являются одним из весьма характерных этнических компонентов, которые составляют основу народной педагогики.

Алғыш (благопожелание) как наиболее архаичный жанр народной поэзии, основан на магии слова и содержит просьбы, пожелания благополучия в жизни, благоденствия и здоровья. Во всех случаях благопожелания (алғыш) усиливают возблагодарения Аллаха за его дары, активируют эффекты позитивного и оптимистического, они служат для моральной поддержки, поднятия духа и настроения, эмоционального настроя людей. В основе благопожеланий лежит вера в магическую силу слова, стремление с его помощью положительно воздействовать на жизнь человека.

Главная цель башкирских благопожеланий: пожелать добро другому человеку счастья, здоровья, благополучия, богатства и удачи в делах и т.д. Они благотворно влияют на человека, при этом вызывают положительные эмоции как у адресанта, так и у адресата, употребляются чаще, чем другие жанры фольклора.

По мнению А.М. Сулейманова, «по назначению благопожелания могут быть специализированные, т.е. для тех, кто занят определенным видом труда, ремесла (хлеборобам, пчеловодам, охотникам и т.п.), и универсальные, подходящие для всех категорий лиц» [Сулейманов, 1995: 43].

Родинные благопожелания употребляются очень часто, однако в башкирском фольклоре до сих пор недостаточно изучены.

В любой башкирской семье произведение потомства было желанным явлением, жизненно важным обстоятельством, священной обязанностью, рождение ребенка воспринималось как богоугодное и радостное событие. Обряды, которые сопровождают рождение ребенка, представляют собой сложный комплекс, предписывающий конкретные модели поведения матери, отцу, родственникам, другим членам общества по отношению к новорожденному.

Рождение в семье ребенка всегда считалось большим событием: радовались, устраивали праздник – «бәпес туйы».

В традициях башкирского народа много благопожеланий, связанных с рождением ребенка. По своей тематике они разнообразны, служат неотъемлемой частью любых ритуальных моментов, посвященных рождению ребенка. Основная функция родинных благопожеланий – это наказ старшего поколения, чтобы родившийся ребенок рос здоровым и физически крепким.

Так же, как и у других народов, в обрядовой структуре башкир исследователи выделяют три группы: обряды дородового периода; обряды, связанные с родами; послеродовые обряды. Все обряды сопровождалось благопожеланиями, значит, их тоже можно разделить на такие три группы.

Основным назначением благопожеланий дородового периода является содействие удачному исходу родов, обеспечение здоровья и благополучия роженице и новорожденному. Родинные благопожелания бытовали в форме приговоров, сопровождавших действия, события по рождении ребенка.

Раньше роды принимала повивальная бабка (кендек инәһе, кендек әбейе, кендекәй, һыу инәһе), которая считалась второй матерью новорожденного. Она играла важную роль практически у всех народов мира, т.к. от нее, от ее

мастерства часто зависели жизнь и здоровье роженицы и младенца. «В качестве повитухи приглашали здоровую, опытную, имевшую много детей или внуков женщину, чтобы ее свойства магическим путем передались роженице и ребенку. Повитуха готовила помещение для родов, убирала в нем все черное, привязывала к балке дома полотенце или веревку, чтобы роженица могла держаться за них во время потуг. Ей доверялось такое важное дело, как перерезание пуповины, связующей ребенка с матерью» [Давлетшина, 2012: 27].

Повивальная бабка осторожно поглаживала живот роженицы сверху вниз, констатируя событие, вызывая дитя, произносила благопожелание-просьбу:

Тыу бала, тыу бала,	Родись, дитя, родись, дитя,
Атаңа куш бул, бала,	Отцу будь опорой.
Инәнә иш бул, бала!	Матери будь парой!
	[Султангареева, 2005: 70].

В родинных обрядах действовала магия традиционного верования: что первым услышит ребенок – то и определит всю дальнейшую жизнь ребенка» (Бала беренсе ни ишетә – шул бөтөн ғүмеренә китә), поэтому в благопожеланиях, произносимых повитухой, доминируют пожелания с установкой на счастье:

Бәхетен менән тыу (кил)!	Со счастьем своим родись (приходи)!
Тәүфиғың менән кил!	С добропорядочностью своей приди!

Повитуха дает также первые уроки этикета: наставляет ребенка как себя вести, чтобы родиться:

Ипләп кенә кил тыуымға,	Осторожненько родись,
Атаң китте инсе мал һуйырға.	Отец пошел забивать тебе скотину.
Әсәкәйеңде интектермә,	Маменьку свою не мучай,
Әбекәйеңде бик тилмертмә,	Меня – бабку – не изводи,
Үрле-кырлы һикертмә!	Не заставляй туда-сюда прыгать!
	[Галяутдинов, 1994: 8].

Появление ребенка тоже сопровождали благопожелания. Если на первом этапе благопожелания были призваны помочь в конкретной ситуации, то благопожелания второго этапа имели универсальный характер и произносились как наказ:

Например:

а) *Собханалла!*
Бисмилләһир-рахмәнир рәхим!
милосердного!

б) *Изгелекле бала бул,*
Изгелекле бала бул!
Ерзән алган улым!
Ерзән алган балам!

Слава Аллаху!
Во имя Аллаха милостивого,

Будь добрым дитя!
Будь благодетельным дитя!
Сын, взятый из земли!
Дитя, взятое из земли! [Галяутдинов, 1994: 8].

В пожеланиях основное место уделяется укреплению духовной силы только что родившегося человечка, ставятся нравственные задачи будущему поколению:

*Өйгә бәхет бул, бала!–
Батыр, матур бала бул!–*

Дому принеси радость!
Будь храбрым и красивым дитя!

Так, с первых минут появления на свет ребенок приобщается к родовым нормам жизни, быта, морали с помощью обрядового слова.

*Игелекле бала бул,
Ишәктән тай бул!*

Будь благочестивым,
От осла стань жеребенком!

В этом благопожелании присутствует иносказательное пожелание. Для развития и взросления, т.е. превращения от нынешнего состояния упрямого инесмышленного “осленка” накладывается код – дитя желают превратиться в быстрого, ловкого жеребеночка.

Выразительна иносказательная присказка, произносимая в момент отрезания пуповины:

Бисмилләһир – рахмәһир рәһим!

Бәхетле бул,

Изге бала бул,

Дүрт күз араһында үс!

Будь счастлив,

Будь добрым ребенком,

Расти между четырьмя глазами

[Галяутдинов, 1994: 8].

Выражение «расти между четырьмя глазами» обозначает желание ребенку расти в полной семье, быть рядом с отцами матерью.

С момента рождения дитя повитуха становится второй матерью ребенка. Все благопожелания, напутствия, высказываемые ею в ответственные моменты жизни (при проводах в путь, на службу и т. д.) приобретают особое значение. Уже по рождении дитя поручается более сильным покровителям, чем родители ребенка. Дитя словно признает это:

Ата-инәмә окшамам,

Һыу Инәмә окшармын.

Ерҙән алған инәмә окшармын

Буду походить не на мать-отца,

Буду походить на мать-воду

Буду походить на мать, которая
приняла меня из земли

[Султангареева, 2015: 71].

Башкиры с особой радостью встречали рождение мальчиков и произносили следующее распространенное благопожелание:

Балаһы – бар – назы бар,

Бер ушлаптай улы бар.

Йылтыр-йылтыр күзе бар,

Әҙәм төслө һыны бар.

Тьфү, тьфү, юк икән,

Мактар ере юк икән!

Толомдары ялбырап,

Ирендәре калтырап,

Утыз икән балаһы,

Бала түгел, баләһе

Тьфү, тьфү, күзеңә,

Күз теймәһен үзеңә!

Вот дитя, дитятко-

Сыночек с ладони есть у них.

Глаза горящие вон есть,

Человеку подобная стать есть.

Тьфу, тьфу, нет оказывается,

Нет и места, чтоб хвалить!

Волосы распущены,

А губенки вон, дрожат,

Тридцать, оказывается детей,

Да не дети, а беды есть....

Тьфу, тьфу, на глаза твои,

Не сглазь дитя, смотри!

По рождении девочки также произносили пестушки, ласкательные куплеты, в которых мотивы благопожеланий занимают свое место:

*Балаһыбар – б...ғы бар,
Бер ай һынлы кызы бар.
Йылтыр-йылтыр күзе бар,
Бөтә кеше кызығыр!
Тьфү, тьфү, буш икән,
Ай һынлы түгел икән!
Балаһыбар – кызы бар,
Кыз тапкан тап, даны бар,
Кызы барзың назы бар,
Баса тире туны бар,
Тьфү, тьфү, назыюк,
Күз төшөрлөк ере юк!
Кызым, кызым, кыз кеше,
Кызыма килер йөз кеше!
Йөз кешенең араһынан
Алып китер бер кеше!
Тьфү, тьфү, осток,
Кипкән сөрөк бер ток!
[Хайзаров, 1991: 12].*

Дитя – дитятко есть,
Словно луна-дева есть,
Глаза блестящие вон есть,
Все вокруг да зарятся !
Тьфу, тьфу, пустое слово-
Нет стати луны у нее!
Дитя есть – девочка есть
Слава есть, что деву родила,
У кого – дева, и нежность есть,
Лисья шуба у той есть,
Тьфу, тьфу, да нет нежности,
Нет и места, чтобы сглазить!
Дочь, дочурка-доченька,
Сватать придут человек сто!
Из этих ста вот человек
Уведет ее замуж один!
Тьфу, тьфу, малышечка,
Гнилушек высохших мешок!

Главные жанровые формы в родинном фольклоре – пожелания, пестушки, поскакушки. В этих текстах, как видим, занимают важное место защитного значения от сглаза формулы, слова. Дитя специально называют “нет стати луны”, “гнилушек мешок” и т.д.

Послеродовые благопожелания связаны тоже с обрядами. «Период младенчества отмечается ритуалами подношения первой пищи (ауызландырыу), первого купания в бане, проведением празднеств-смотрин (бала таныу, карау, күреу, котлау), первого укладывания в колыбель, стрижки первых волос, приветствия первых зубов (теш котлау), первых шагов и т. д.» [Султангареева, 2015: 73].

Младенцу, появившемуся на свет, при первом кормлении губы смазывают маслом и медом – «наделяют ребенка ртом»: «Бала тыугас та ауызына бал-май тейзереүзе ауызландырыу тизәр». Эти магические действия сопровождаются заговором и благопожеланиями [Хисамитдинова, 2010: 40].

После родов роженицу и ребенка водили в баню. Повитуха купает ребенка в бане со словами:

*Һап-һап-һап!
Мунса ташы, бүрәнә башы.
Әбейзе әбей тип әйт,
Бабайзы бабай тип әйт!
Айыу балаһы,
Бүре балаһы.
Татлы таба бу*л, алабуга бул,*

Хоп-хоп-хоп!
Камень для бани, головка бревна.
Бабушку называй бабушкой,
Дедушку называй дедушкой!
Медвежонок,
Волчонок.
Будь сладкой сквородой, окунем,

Һыузан таза бул,
Һөлөктәй бала бул.
Минең кулым түгел,
Ғәйшә, Фатима кулы.
Һап-һап-һап!

Будь чище воды,
Будь стройным.
Не моя рука,
Рука Гайши, Фатимы
Хоп-хоп-хоп!

[Хисамитдинова, 2006: 17].

*Татлы таба бул * – означает, чтобы дитя был всегда сытым, а в сковороде всегда ему пекли блины, оладушки*

В повести Мустая Карима «Долгое-долгое детство», сообщая о рождении близнецов отцу ребенка, Старшая Мать произносит короткие благопожелания: *Бәхет-тәүфиктәре менән килһендәр был донъяға. Малайзарыңдың игелеген күрергә язһын* (Дай бог, чтобы сыновья твои явились в этот мир своими долями радостей и счастья, а тебе – жить в почестях и обережении детей своих).

На следующий день после рождения ребенка родственники и соседи, односельчане приходили к роженице с поздравлениями, приносили угощения. Навестить роженицу считается обязательным и благим делом. Считали, чем больше угощений, тем больше молока будет у матери. Вот что пишет об этом М. Карим:

«В дом, где родился младенец, – бедный ли дом, богатый, – со следующего утра сватьяшки да тетушки, кумушки-соседушки начинают стекаться с яствами. Только бәләш опустился на стол, а в сенях уже скворчат и пофыркивают блины на горячей сковороде, по крыльцу восходит лунная россыпь медового чак-чака, а по двору важно плывет на блюде, блестя каплями солнечного жира, фаршированная курица, вот ее нагоняют с катламой, а там уж в ворота входят с баурсаком, и мимо окна пронесли кыстыбый, и уже с Верхнего конца спускаются еще с чем-то... а там... Кто чем может (а ныне и того больше, у себя нет – у соседки займут) вот какими яствами у нас младенцу кланяются» [Карим, 1977: 4].

Все, кто приходит, произносили, обычно, трогательные поздравления-благопожелания ребенку. Например:

Бәхәтле булһын, һау-сәләмәт булып үсһен! (Пусть будет счастливым и растет здоровым)

Аталы-инәле булһын! (Пусть растет с отцом-матерью)

Бай булһын, матур булып үсһен! (Пусть растет богатым и красивым)

Балда, майза йөзөп йәшәһен! (Пусть в масле, в меду плавает)

Озон гүмерле булһын! (Пусть живет долго)

Мәрхәмәтле, игелекле, тырыш, сабыр, бал кеүек татлы бул. Арысландай кыйыу һәм батыр, көслө, елдәй етез, шырышлай бейек, имәндәй таза, кайындай һылыу, һау-сәләмәти т.д. (Будь милосердным, добрым, трудолюбивым, терпеливым, сладким, как мед. Будь смелым и храбрым, как лев, сильным, ловким, как ветер, высоким как ель, крепким как дуб, красивым, как береза, здоровым, и т. д.). Таким образом, все положительные, жизнеутверждающие явления из сферы природы, высших человеческих качеств “призывались” личности дитя.

Имя ребенка тоже благословляли:

Ата-инәңә шәфкәтле бул,

Олоға кесе бул,

Кесегә оло бул.

Уң колагыңа – азан,

Һул колагыңа – исем!

Матери родной и отцу

Будь благодетельным.

Перед старшими будь младшим,

Правому уху – азан,

Левому уху – имя!

В благопожеланиях примечательны четкий ритм, метафоричный и образно-эмоциональный, насыщенный особым теплом и любовью язык:

Бәхетле бул,

Аталы бул,

Әсәле бул,

Ғүмерле бул,

Тәүфиклы бул,

Сәләмәт бул,

Һары теише,

Ак сәсле бул!

Будь счастлив,

Живи с отцом,

С матерью,

Живи долго,

Будь благонравным,

Будь здоров,

С желтыми зубами,

Со светлыми волосами!

Последние строки означают состариться и долго жить.

Во время праздника произносятся благопожелания, которые по исполняемой ими дополнительной роли смыкаются с поздравлениями. Такие благопожелания-поздравления носят универсальный характер, они напоминают календарно-обрядовые и свадебные тексты.

Жанр благопожеланий и сейчас активно развивается. Очень много сейчас родинных благопожеланий-поздравлений. Современные благопожелания не похожи на архаичные фольклорные. Но смысл у них один: все желают новорожденному ребенку здоровья, благополучия, чтобы он рос крепким, умным и т.д.

Подводя итог, можем сказать, что суть родинных благопожеланий в том, что они включают в себя своеобразные тенденции кодирования судьбы младенца на благостное будущее и счастье, здоровье его родителей, также содержат настрой на благополучие семьи и всего рода. Благопожелания, сопровождая весь родинный обряд, имеют посыл особой жизненной энергии и добродетели.

Литература

1. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. I: (А хәрефе) / Ф.Ғ. Хисамитдинова редакцияһында. – Өфө: Китап, 2011. – 432 б.
2. Ғәләүетдинов И.Ғ. һ.б. Балалар фольклоры: Бала сак – уйнап-көлоп үсер сак, – Өфө: Баш кортостан «Китап» нәшриәте, 1994. – 160 бит.
3. Давлетшина З. Обряды башкир, связанные с рождением ребенка // Ватандаш. – 2012. – № 3(186). – С. 27-36.
4. Карим М. Долгое-долгое детство [Текст]: Повесть / Мустай Карим; Авториз. пер. с башк. И. Каримова. – Москва: Современник, 1977. – 223 с.: 20 см – (Новинки "Современника")
5. Сөләймәнов Ә.М. Башкорт халкының им-том һәм мәззәти йола фольклоры // Башкорт фольклоры: тикшерүҙәр һәм материалдар. Мәкәләләр йыйынтығы. 2-се сығарылыш. – Өфө:1995. – 204 б.

6. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа: специальность 10.01.09 «Фольклористика»: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – Москва, 2003. – 52 с.
7. Султангареева Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир / Р. А. Султангареева. – Уфа: Китап, 2015. – 216 с.
8. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. – Уфа: Гилем, 2005. – 344 с.
9. Султангареева Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир / Р.А. Султангареева. – Уфа: Китап, 2015. – 216 с.
10. Семейно-бытовые обряды башкир / сост. Хисамитдинова Ф.Г., Султангареева Р.А. 2011. – 52 с.
11. Хәйзәров Х.Х. 93 Туй йолалары. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1991. – 64 бит.
12. Хисамитдинова Ф.Г. Башкорттарзың им-том китабы: Дауалау һәм һаклау магияһы. – Өфө: Китап, 2006. – 180 б.
13. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010. – 452 с.

© Шарафитдинова Л.И., 2025

УДК 811.512.141+ 81`373.21.215+398

Шаяхметов Р.А.,
независимый исследователь, г. Уфа

ПРЕДАНИЯ ИЗ БАШКИРСКИХ РОДОСЛОВНЫХ КАК ТОПОНИМИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК (НА ПРИМЕРЕ ГИДРОНИМА УФА-ИДЕЛЬ)

Аннотация. В докладе рассматривается применение башкирских генеалогических преданий в качестве источника по истории гидронима *Уфа* (приток Белой).

Abstract. The report examines the use of Bashkir genealogical legends as a source for the history of the hydronym *Ufa* (a tributary of the river Belaya).

Ключевые слова: генеалогические предания; Ногайская Орда; башкирский язык; Петр Рычков.

Keywords: genealogical legends; Nogai Horde; Bashkir language; Petr Rychkov.

Башкирские родословные (шежере, башк. *шәжәрә*) – важнейший письменный источник по истории башкирского народа. Генеалогические предания могут содержать топонимы, уже вышедшие из употребления. К таким историзмам относится *Уфа-Идель* (*Уфа Идель*) [Башкирские родословные, 2002:375, 396], *Уфий-Идель*, *Ак-Уфий-Идиль* [Назаров, 1890: 166, 167]. Аллолексемы являются переходными формами в историческом развитии номинации реки Уфы (примеры с финалью *-ий* сопоставимы с башк. *Өфәй калак тауы* ‘гора Уфай калак тау у д. Лагерево Салаватского района’ [РБГСО]; где *калак тауы* – географический термин, обозначающий плоскую как *калак*

‘лопатка’ *тауы* ‘гору’). Древнее название притока реки Белой – башк. *Каризел* ‘*Караидель*’ (буквально «Черная река», примерный перевод «Северная река» [РБСВО, 2005:221]) отражает зафиксированное еще в арабских источниках домонгольского времени представление об истоке Атили из трех рек: современной Демы (башк. *Күгизел*), Белой (башк. *Агизел*) и Уфы (башк. *Каризел*). «До нашего времени дошли башкирские гидронимы, с цветообозначениями сторон света: кара ‘черный’ – север, ак ‘белый’ – юг, күк ‘синий’ – запад, кызыл ‘красный’ – восток» [Цветообозначения ..., 2019:154]. В отличие от вышеназванных переходных форм, современное башк. *Өфө* ‘Уфа’ имеет характерный тюркский сингармонизм, как башк. *Өйә* ‘руч. Уя’, *Өмә* ‘руч. Умя’, *Өсән* ‘руч. Умя’, *Өшә* ‘руч. Уша’, *Өшөрә* ‘руч. Ушюра’ [РБСВО, 2005:214, 219, 222].

Два исторических названия реки Уфы встречаются в одном предложении старинного сказания. «В старых *шежере* ... рода башкир ирякте», опубликованных в 1913 году в журнале «Шура», приводится предание о местонахождении «могилы записанного в начале под прозвищем Каратабын Карача-|160 газиза или Карагазиза...|162 – в Бирском уезде, в Балыкчинской волости, на высоком берегу **Уфа Идели (Кара Идели)** [здесь и далее выделено нами. *Р.Ш.*],|163 близ *аула* Муллакай [в современном Караидельском районе *Р.Ш.*]» [Башкирские родословные, 2002:391, 396].

С могилой одного из предков на реке Балыкчи связано упоминание Уфы Идели в сказании об Абдал-бии в ином шежере иряктинцев.

«Абдал-бий |90 ... отправился на берега реки Балыкчи, и поклонился <на могиле> отца, и на могилу|92 возложил землю, и оставил на могиле знак. И ... свиделся со своими земляками, бывшими на берегах реки Тюй и на берегах реки Байки|94. ... с бывшими на берегах **Уфа Идели** башкирами кудей, и с бывшими на берегах **Ак Идели** |95 башкирам и ельдяк, и с бывшими на берегах Таныпа башкирами тазлар |96» [Башкирские родословные, 2002:375].

Гидронимы *Ак-Уфий-Идиль* (дореф. *Акъ-Уфій-Идиль*), *Уфий-Идель* (дореф. *Уфій-Идель*), а также дореф. *Акъ-Идиль* упоминаются в «башкирской исторической записи...почти в дословном переводе [П. С. Назарова]», опубликованной в 1890 году [Назаров, 1890:166, 167]. Д. Н. Соколов в 1898 году проанализировал изданные в 1881-1890 годах «отрывки [башкирских] хроникъ или лѣтописей, къ сожалѣнію, еще недостаточно изслѣдованныхъ и разъясненныхъ», придя к выводу, что «лучше и полнѣе всѣхъ издана хроника лѣтопись башкирская въ статьѣ г. Назарова и поэтому только ею можно пользоваться съ полнымъ довѣріемъ, какъ не искаженнымъ издателемъ памятникомъ» [Соколов, 1898:45, 46]. Приведем нужный отрывок из этнографической работы П. С. Назарова в незначительной обработке Д. Н. Соколова: «башкиры ...жили по рекам: Ай, Узян, Кайсылогу, **Ак-Уфий-Идиль**, Сом, Индажар Ламаз, Каралмон, Рустак, Дым, Ислегул, Идрак, Яик, Сакмара, Кизил. Тоук и др. небольшим речкам.... У Бухаров был тогда хан Буляр; в Казани были Русские; в Серемшоне – Урман, на р. Аюзан – Тохтамыш, на рр. Джадиеле и Яике – Джанибек, на р. Амдыль (до устья) – Кара-хан и

Бугара-хан, в Москве – Саган; в устьях 3 рек: Тоук, Алмалы и **Уфий-Иделя** – Кирей-хан; сарай его стоял на горе, на кургане [Соколов, 1898:47, 48].

Гидроним *Уфи Идель* ‘р.Уфа’, близкое к *Уфий*, мы видим у П.И. Рычкова в издании «Топографии Оренбургской» 1762 года, в 1-й части «*Уфа*, по Татарски *УфиИдель*, вышла из Уральских гор на Сибирской дороге» [Рычков, 1762, Ч.1:229]. Во 2-й части речной топоним записан чуть иначе и с переводом: «*Башкирцы* реку *Уфу* называют *Уфа-Идель*, что значит *Уфа река*, а *Белую*, *Ак-Идель*, то есть Белая река» [Рычков, 1762, Ч.2:194]. *Уфи* при перепечатках трансформировалось в *Уфа*. Например, первый оригинальный русский учебник по географии России 1776 года цитирует П.И. Рычкова: «*Уфа*, *fl. Uffa*, потатарски [так в источнике. *Р.Ш.*] Уфа-Идель, не малая рѣка вышла изъ Уральскихъ горъ на Сибирской дорогѣ, въ урочищѣ Кара Ташъ, т. е. Черной камень называемомъ» [Чеботарев, 1776:266].

Согласно С.И. Хамидуллину [Хамидуллин, 2015:24], в тюркоязычной хронике «Рисале-и таварих-и Булгарийа» («Таварих-и Булгарийа», буквально «История Булгара»), встречается речение, переводимое как «**Уфа-Идель** впадает в Ак-Идель» и датированное 1551-84 годами – обозначенным самим автором тавариха временем его написания (исследователями финальная компиляция из хроник, легенд, родословных оценивается рубежом XVIII-XIX веков).

Исследуемые исторические названия реки Уфы встречаются в башкирские шежере при описании событий с эпохи Ногайской Орды. Каковы могут причины изменений?

Построим следующую схему развития названия реки Уфы.

Разг. *Өфө* < устар. разг. **Өфө Изил*, Уфа-Идель < книж. **Өфий Изил*, Уфий-Идилъ < **Өфөй* ‘название р.Уфы в верховье’ + **Кара Изил* ‘название р.Уфы в низовье’. Верхнеуфимские топонимы *Упейская/Уфейская/ Уфимская волость* ‘территориальная единица башкирского рода Упей’ [История башкирских родов, 2016:18, 23, 33, 157, 226], **Өфөй* и *Өпәйле* ‘Уфалейка, приток р. Уфа’, связаны с этнонимом башк. *өпәй* ‘племя упей в составе родоплеменного объединения айле’. В статье С.Г. Каримова и Л.Г. Хабибова приводятся сведения (к сожалению, без источника), что упейцы реку и город *Уфа* именуют *Өпә*, *Өфө*, *Уфә* [Каримов, Хабибов, 2014:579].

Видимо, во время Ногайской Орды произошло расширение понятия, относимого к «территории [племени] Упей», ** Өпәй юрт/*Өфөй юрт*, ко всем землям по реке Уфа, от верховья до устья, **Өфөй юрт*. **Өфөй* стал частотным топонимом, входившим в обозначение реки, политики (отсюда титулование «князь Уфинский» посла Казанского посольства, прибывшего в Москву в 1508 году), главного города в нем (русск. *Уфа*), а также жителей города, политического образования (русск. *уфинцы*). **Өфөй* и **Кара Изил* в «конкуренции» за номинацию реки Уфы в нижнем ее течении образовали гибридный топоним **Өфий Изил*, *Уфий-Идилъ*.

Топоним возник, предположительно не в живом языке, а в административных документах на арабской графике. Фонема [ф] не

реконструируется в пра-тюркском [СИГТЯ 2006: 17], в пра-кипчакском и в башкирском языках [Мудрак, Хисамитдинова, 2017: 58-57, 81-82]. Нет регулярной фонемы [ф] и в истории языков, контактных с башкирским. Сравним адаптацию гидронима башк. *Өфө*: чуваш. *Ёпхӳ*; марий. *Ӱпӧ*, *Ипон*.

Фонема [ф] пришла в речь татар, башкир (как и у русских) из книжности. Коранические арабизмы и фарсизмы сохраняли [ф] в речи лиц просвещенных, но, в случае проникновения в узус, легко адаптировалась под [п] кипчакского койне; например *әфсен* уст.; книжн., *әпсен* 'сбруя, украшенная серебряными насечками'. Позднее в башкирский язык вместе с русизмами пришла еще одна фонема [ф] (подробно о вопросе фонемы в башк. *Өфө* см. [Гарипов, Ураксин, 2000]).

Тем не менее, как показывает «Сравнительно-исторический словарь тюркского языка», в поволжских кипчакских языках выделяется тонкий естественный фонетический процесс превращения пратюркского *-’p- в -f-: «в тат. и башк. пратюрк. *-’p- в именных неразложимых основах переходит в -f-: тат. *tofraq* < *t’o’praq ‘земля, почва’, *kerfek* < *k’ir’pek, *žufar* ~ *jufar* < *žy’par ‘мускус’, *jarfaq* < *za’praq ‘лист’ и др.» [СИГТЯ 2006: 18]. Обнаруженное историческое изменение звуков можно применить к башк. *Өфө*. Башкирский учёный-филолог, топонимист Рашит Шакуров отмечал связь гидронима с показанной фонетической закономерностью: «һүз башында һәм һүз уртаһында әзәби телдәге п өнөнә ф өнө тап килеү осрактары: *фәрзә* – *пәрзә* «занавес», *калфак* (Урта Боғалыш) – *капак* «женский головной убор»; *туфрак* (Шөкөр, Корғат) – *тупрак* «почва». Әммә *Әпә* – *Өфө* (гидроним), *Өпәлә* – *Өфәлә* (кала), урыҫса *Уфа*, *Уфалей*» [Шәкүр Рәшит, 2012: 165]. Шакуровское «однако» (*әммә*) понимается как сомнения связи фонетического перехода и топонимов на *Өп...* - *Өф...* Действительно, слоговое строение приведенных в качестве примера лексем с «ф-трансформацией» другое, чем в единичном топонимическом кластере.

Но благодаря зафиксированным в башкирских родословных гидронимам типа *Уфий-Идель*, реконструируется название реки Уфы в его верховьях как **Өпәй* и далее реконструируем двуслоговой этимон **Ө’p-rej*, обозначающим и реку, и башкирский род.

Генеалогические предания в шежере могут стать источником информации по историческим топонимам, что требует дальнейшего изучения еще неопубликованных рукописей.

Литература

1. Башкирские родословные = Башкорт шәжәрәләре / Рос. акад. наук. Уфим. науч. центр. Центр этнол. исслед., Акад. наук Респ. Башкортостан. Отд-ние гуманитар. наук; [Сост., предисл., пояснения к пер., пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р. М. Булгакова и М. Х. Надергулова]. Вып. 1: Издание на русском языке. – Уфа: Китап, 2002.
2. Гарипов Т.М., Ураксин З.Г. Новые воззрения на происхождение урбонима Уфа // Уфа: прошлое, настоящее, будущее: Материалы республиканской научно-практической конференции. – Уфа: Гилем, 2000. – 200 с. – С. 119-126.
3. История башкирских родов. Кошсо, Сызги, Упей. Том 18/ С. И. Хамидуллин, Б. А. Азнабаев и др. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН; Уфимский полиграфкомбинат, 2016. – 528 с.

4. Каримов С. Г., Хабибов Л. Г. К вопросу о происхождении названия города Уфы // Вестник Башкирск. ун-та, 2014. – Т. 19, № 2. – С. 577-581.
5. Мудрак О. А., Хисамитдинова Ф. Г. Кыпчакские языки Урало-Поволжья. – Астана: «Гылым» баспасы, 2017. – 163 с.
6. Назаров П.С. К этнографии башкир // Этнографическое обозрение, 1890. – № 1, Год 2-й, Кн. IV. – С.164-192.
7. РБСВО – Русско-башкирский словарь водных объектов Республики Башкортостан /Сост.: Хисамитдинова Ф. Г., Шакуров Р. З., Сиразитдинов З. А., Юлдашбаев Ю. Х. – Уфа: Китап, 2005. – 256 с.
8. РБСГО – Хисамитдинова Ф. Г., Сиразитдинов З. А., Латыпова З. Б. Русско-башкирский словарь-справочник горных объектов Республики Башкортостан [Электронный ресурс]. URL: <http://mfbl2.ru:8080/mfbl/bashkart> (дата обращения: 19.03.2025)
9. Рычков П.И. Топография оренбургская: то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, / Сочиненное коллежским советником и Императорской Академии наук корреспондентом Петром Рычковым. – Спб.: При Имп. Акад. наук, 1762. – Ч. 1. 331 с., Ч.2 – 262 с.
10. СИГТЯ 2006 – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык–основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка/ Коллектив авторов. Т.6. – М., 2006. – 907, [1] с.
11. Соколов Д.Н. Опыт разбора одной башкирской летописи // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии, 1898. – Вып. IV. – С. 45-65. Электронная публикация: сайт «Восточная литература». URL: https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Zolotoord/XV/1440-1460/Baskir_letop/text1.htm (дата обращения: 19.03.2025)
12. Хамидуллин С.И. К вопросу о названии средневековой Уфы // Ватандаш. 2015. – № 6. – С. 20-26.
13. Цветообозначения в башкирской топонимии / Хисамитдинова Ф. Г., Муратова Р.Т., Ягафарова Г.Н., Валиева М. Р. // Вопросы ономастики, 2019. – №16(1). – С. 140-159. DOI: 10.15826/vorq_onom.2019.16.1.008
14. Чеботарев Х.А. Географическое методическое описание Российской Империи с надлежащим введением к основательному познанию земного шара и Европы вообще, для наставления обучающегося при Императорском Московском Университете юношества из лучших новейших и достоверных писателей. – М.: Унив. Тип., 1776. – 540 с.
15. Шәкүр Рәшит. Башкорт диалектологияһы: укуу кулланмаһы. – Өфө: Китап, 2012. 240 бит. (на баш. яз.)

© Шаяхметов Р.А., 2025

УДК: 82(470.57) –43

Юнысова Ф.Б.,
ТТЭИ, Өфө к.

ЖАНР КИССЫ В ТВОРЧЕСТВЕ С.БАДРЕТДИНОВА

С. БӘЗРЕТДИНОВ ИЖАДЫНДА КИССА ЖАНРЫ

Аннотация. Статья посвящена анализу жанра кисса в творчестве известного писателя и публициста С. Бадретдинова. Кисса, написанная в прозаической форме, чередуясь стихотворными строфами, принимает форму

самостоятельного жанра. Акцент делается на фантазию и языковое мастерство автора. С. Бадретдинов показал себя талантливым прозаиком и поэтом. Считаем, что это, без сомнения, нарек на широту творческого диапазона автора.

Ключевые слова: башкирская литература, башкирское народное творчество, кисса, публицистика, жанр, очерк, С. Бадретдинов.

Танылған журналист, публицист, эзип һәм ғалим Башкортостандың атказанған мәзәниәт хезмәткәре, Шәһит Хозайбирзин һәм Муса Мортазин исемендәге премия лауреаты, Рәсәй, республика кимәлендә үткәрелгән журналистар конкурстарының лауреаты, филология фәндәре кандидаты, РФ һәм БР Языусылар союзы ағзаһы. Сәлимйән Бәзретдинов ижади һәм фәнни тикшеренеүҙәре менән башкорт әҙбиәтенә һәм ғиләменә зур өлөш индергән, үзенә фәнни мәктәбен булдырған абруйлы шәхестәрҙең береһе [Юнысова, 2014: 22].

Уның ялкынлы ижады, ижтимағи-сәйәси эшмәкәрлегә халкыбыҙың ихтирамын яулап кына калманы, башкорт халкының рухи казанышы, милли горурлығына әүерелде. «Сәлимйән – оҫта стилист, тәбиғи, халыксан телмәр менән ижад итеүсә, тел көҙрәтен һаклаусы һәм халыкка еткерәүсә эзип» [Юнысова, 2014: 140].

С. Бәзретдиновтың төрлө фәһемлә хәл күренештәрҙә һәм вакиғаларҙы сағылдырған тарихи язмалары, арзаклы шәхестәр, замандаштар тураһында очерктары, хаттары, мәкәләләре «Ғанды коштар уята» (1989), «Ғүмер артында ғүмер» (1996), «Кан-кәрзәштәр төйәгә» (1998), «Отчий край ты мой, Учалы» (2000), «Зов родной земли» (2004), «Тереләргә – тере һыу» (2006) исемле китаптарҙа тупланған. Шулай уҡ автор Башкортостан Республикаһының беренсе Президенты тураһында 1998 йылда «Муртаза Рахимов. Башкортостан моя судьба» тигән китабы нәшер ителә.

Автордың 2012 йылда «Ағизел» журналының 7-се һанында «Хан кызы» исемле мөхәббәт тураһында киссаһы донъя күрҙе. Кисса атамаһы киң мәғәнәгә эйә. Ул ғәрәп һүҙе, хәбәр, вакиға, тарихи хәл-вакиға, хикәйә тигән бер нисә төшөнсәгә аңлата. Кисса һүҙе, ғәрәп теленән башкорт теленә инеп, шулай уҡ бер нисә төшөнсәһендә нығынып киткән.

Фольклорсы ғалим Әхмәт Сөләймәнов кисса жанрына аңлатманы тағы анығыраҡ итеп әйтә: «Жанр тәбиғәтә буйынса романтик, пафосы йәһәтенән нәсихәти, йөкмәткеһе яғынан дини булған эпик сюжетлы әсәрҙәргә кисса тип әйтәләр [Хөсәйенов, 2010: 52].

Йәшәү формаһы менән кисса иртәктәргә окшаш. Ул, кағизә буларак, проза менән шиғыр аралашып килеүе рәүешендә йәшәй, шиғри өлөштәре мотлак көйләп, төрлө мөнәжәт көйөнә башкарыла [Галин, 1993: 113].

С. Бәзретдинов үткән быуаттың 90-сы йылдарында бер-нисә тапкыр Курған өлкәһендә, өлкә архивында булған һәм ошо сәфәр мәлендә Хан курғаны (корғаны) тураһында легендаға тап булған. Унда Тубыл буйында йәшәгән Кадир хан тураһында һүз бара. Уның тел менән әйтеп биргәһеҙ матур кызы

булған. Ул йәп-йәш кенә көйө әхирәткә күскән. Атаһы оло кәзәр менән кызын ер куйынына алтын-көмөштәрән, гәүһәрзәрәндә эргәһенә һалып, зур курған өйзөргән. Һуңынан шул урында Курған калаһы барлыкка килгән имеш [Бәзретдинов, 2012:31].

Легенданы С. Бәзретдинов халык ижадынан билдәле булған мотивтарзы, образдарзы файзаланып, художестволы үстөрөп ебәргән. Языусы ғына түгел, ғалим буларак ул ошо традициялылыкты үзһенеп, ижадында уңышлы аткарған.

Әсәрзең нигезенә ул ике йәш йөрәк мөхәббәте темаһын һалып, уның үлемһезлегә идеяһын бик оҫта һүрәтләй һәм әкиәт, эпостарзан билдәле булған мотивты үрөп ебәрә. Шулай ук Урал тәбиғәтенә матурлығы, иҫ киткес байлығы, хозурлығы образлы сағыштырыуҙар аша һүрәтләнеш таба. Каһарманлык менән тоғролок һәм мәкерлек менән яуызлык кеүек төшөнсәләр сюжет барышында яйлап асыла.

Йәмле Урал буйзарында үскән Нурйән исемле йәш егет иҫ киткес һылыу кыззы төшөндә күрә һәм ғашик була. Был хакта атаһына һөйләй. Нургөлдөң уны көтөүен, кисекмәстән кыззы эзләп сығыуын белдәрә. Атаһы, фатихаһын биреп: “... Уралыңа тап төшөрмә, батыр бул, ырыуыңа, башкортонға тоғро бул! Кәрәгенә ук-һазағымды бирәм һиңә. Аман йөрө...” – тип ак юлдар теләп кала.

Әйткәндәй, “төш күрөү”, “төш юрау” кеүек фольклор мотивтары әкиәттәребезгә хас булһа ла (“Тазың төшө”), уларзың урта быуат төрки-башкорт кисса, дастандарында (“Кузыйкүрпәс менән Маянһылыу”, “Заятүләк менән Һыуһылыу”, “Бузейегет”) поэтикләштырылыуын күзәтәбез. Башкорт халкында борон-борондан киң таралған кисса сюжеттарының береһе – “Йософ менән Зөләйха”). Ошо традицияны С. Бәзретдинов киссаһында оҫта файзалана.

Нургөл Кадир хандың берзән-бер кызы була. Әкиәттәргә хас булғанса, уның тышкы киәфәте образлы һүрәтләнеш таба. “Шоморт-кара сәстәре, кыйғас кара каштары, кыуғалы Сумған күлендәй күгелйемкәй күззәре, күпереп үк калкынған томбойоктай түштәре, атта уйнап сыныккан бал кортондай билдәре, коралайзай һомғол үзкәйе...Телһез калды егет. Әммә иҫенә килеп, курайын алды ла, кыззың арбағыс һылыулығын моңға һалып, һыззырып уйнап ебәрзе. Нурйән йәндәрзе иретер сихри тауышы менән йырлап, хан кызын бөтөнләй әсир итте:

Тубылғы ла ағас, ай, зур булмаҫ,

Тубылғы ла үтә юл булмаҫ.

Тубыл буйкайында, ай, Нургөләм,

Һиндәй генә асыл гөл булмаҫ... [Бәзретдинов, 2012: 38].

Кисса сәсмә рәүешендә язылып, шиғыр менән тулыландырып, үзенсәлекле әсәр формаһын ала. Бында авторзың фантазияһы, һутлы теле мөһим. С. Бәзретдинов был йәһәттән үзен талантлы прозаик, шағир һәм оҫта кәләм эйәһе икәнен танытты. Һәм был, һис шикһез, автор ижадының киң диапазонлығына ишаралыр.

Миҫалға Нурйән менән Нургөлдөң бер-береһенә әйтештәрән генә алайык:

Егет:

Хан кызы, ас тирмәң, мин керәйем,

Һинек сәсең кара тизәр, мин күрәйем.

Кыз:

Минек сәсем күреп, һинек низән файза,
Һатыусыла кара ебәк күрмәнеңме?

Егет:

Хан кызы, ас тирмән, мин керәйем,
Һинек кашың кыйғас, тизәр, мин күрәйем.

Кыз:

Минек кашым күреп, һинек низәр файза,
Карлуғастың койроғон күрмәнеңме?

Егет:

Хан кызы, ас тирмән, мин керәйем,
Һинек тешек ап-ак тизәр, мин күрәйем.

Кыз:

Минек тешек күреп, һинек низәр файза,
Базарзарза ап-ак ынйы күрмәнеңме?

Өлгө кыскаартып алынды.

Әйткәндәй, автордың кыссаһында Кадир ғәзел хан итеп бирелә. Бай, шөһрәтле булыуына карамастан, ул – арысандай йөрәкле, бик тә таһыллы, ғәйрәтле көрәшсе, мәргән атыусы, һунарсы ла. Кадир хан, йәш батырзарзы сакырып: “Батырзарзың да батырына кызымды бирәм”, – тип оран һала, йыйын йыйырға карар кыла.

Йола шарты буйынса батырзар араһында көс һынашыуза, ук атышта һәм аттарза сабышта Нурйән үзен һынатмай. Батырзар араһынан калған өс батырзы ла (казак, калмык, нуғай)еңә. Кадир хан кәнәғәт булып, кызына тиң булырзай йәр тапканына нык шатлана.

“Әйткән һүзем – аткан уғым. Күз алмамдай кызымды үзенә тиңгә, һынауза һынмаған уланға, Уралдан килгән Нурйән атлы егеткә, асыл башкортка бирәм. Тубыл буйында уның кеүек курайсының, йыраусының, көрәшсенең, мәргәндек, сабышсының булғаны юк ине. Кәрзәштәрәм, балдарым! Минек шатлык – һеззекә, һеззек шатлык – минекә. Шул айтканлы уйын-көлкө, йыр-бейеү дауам итһен тән буйы. Йырсылар, көрәшселәр, уксылар, йүгеректәр... Кызым хөрмәтенә ярышың! Казан-казан аш бешкән йөз куйзан үә йылкынан. Тәмләп ашап бөтөрөң, бергә табакташ булың. Рәхәт йәшәң еремдә, тазалыкта, байманда... [Бәзретдинов, 2012: 41].

Ләкин, кызғаныска каршы, ике йәш йөрәктең шатлыктары озакка бармай. Бөтә йыйын каршыһында хурлыкка калып, башкорт батырынан еңелгән нуғай, калмык, казак мәкерлектәрән тормошка ашыралар, Нурйән менән пар аккоштар һымак бер-береһенә һырылғанда, Сумған күлендә йөзгәндәрәндә йөрәктәрәнә уктарын тоскайзар.

Ғашиктардың һәләк булыуы халыктардың эпос традицияларына яҡын “Кузыйкүрпәс менән Маяһылы”, “Заятүләк менән һыуһылы” һ.б.

Шулай итеп, каралған тәрән йөкмәткеле һәм фәлсәфәүи шиғри миһалдарза автордың йәшәү асылы тыуған илгә, тыуған ергә тәрән һөйөү,

тоғролок менән аңлатыла. Йәшәү асылы – яратып, матур донъя көтөп, балалар үстөрөп йәшәүзә, ниһайәт, кеше булып калыуҙан килә ише аҡыл үткәрелә. Һәм бындай йәшәү киммәттәрән ул образлы сағыштырыуҙар аша шиғырҙарында тулыһынса асыуға ирешә алған.

“Хан кызы” киссаһы поэтик һүрәтләүгә, шулай уҡ, образлы сағыштырыуҙарға бай. Халыҡ ижадында булған мотивтарҙы художестволы үстөрөп, С. Бәзретдинов мөхәббәт кисаһына йән өргән, мөхәббәттең үлемһезлеген бәйән иткән. Бында, һис шикһеҙ, С. Бәзретдиновтың һутлы теле, оҫталығы, тәбиғи һәләте лә зур роль уйнайҙыр.

Әҙәбиәт

1. Бәзретдинов С.М. Мөхәббәт тураһында кисса // Ағизел, 2012, №7.
2. Галин С.Ә. Тел аскысы халыҡта. Башҡорт фольклоры: аңлатмалы һүҙлек. – Өфө, Башҡортостан “Китап” нәшриәте. –1993. – 224 бит.
3. Хөсәйенов Ғ.Б. Әҙәбиәт теорияһы.– Өфө, Китап. –2010. – 384 бит.
4. Юнысова Ф.Б. Хәҙерге башҡорт очеркының жанр үзенсәлектәре (1980-1990) / РФА ӨҒҮ – нең Тарих, тел һәм әҙәбиәт институты. – Өфө, Ғилем, Башк., – 2014. – 124 бит.

© Юнысова Ф.Б., 2025.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ I

ПРИВЕТСТВИЕ РЕКТОРА БГПУ ИМ. М.АКМУЛЛЫ С.Т. САГИТОВА	4
Хуббитдинова Н.А. РОЗАЛИЯ СУЛТАНГАРЕЕВА – УЧЕНЫЙ, ПРАКТИК И СЭСЭН: ТРИ ИПОСТАСИ ЛИЧНОСТИ	6
Бакчиев Т.А. ЭПОС ВЫБИРАЕТ УЧЕНОГО И СКАЗИТЕЛЯ	11
Садалова Т.М. АКТУАЛЬНОСТЬ АУДИОВИЗУАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПОСА В ЕГО СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ (ПО КНИГЕ РОЗАЛИИ СУЛТАНГАРЕЕВОЙ)	12
Кульсарина И.Г. ВКЛАД Р.А. СУЛТАНГАРЕЕВОЙ В СОХРАНЕНИЕ И ИЗУЧЕНИЕ БАШКИРСКИХ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ	13
Кунафин Ф.С. ҒАЛИМӘ Р.Ә. СОЛТАНҒӘРӘЕВАНЫҢ БАШКОРТ ЙОЛА ФОЛЬКЛОРЫН ӨЙРӘНЕҮЗӘГЕ РОЛЕ	18
Назаров Н.А. УЧЕНАЯ, КОТОРАЯ СТАЛА НЕОТЪЕМЛЕМОЙ ЧАСТЬЮ СЕРДЕЦ ЛЮДЕЙ, ИЗУЧАЯ НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО	23
Хусаинова Г.Р. АКТИВНЫЙ СОБИРАТЕЛЬ БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА: К 70- ЛЕТИЮ Р.А. СУЛТАНГАРЕЕВОЙ	26

ЧАСТЬ II

Аманбаева З.С. БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ ЭПОС: ЦИКЛИЗАЦИЯ И КЛАССИФИКАЦИЯ	34
Анжиганова Л.В., Челтыгмашев Ю.П. НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ХАКАСОВ КАК СИСТЕМНАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ	39

Багаутдинов А.М. ЗНАКИ И РИСУНКИ ВЕРХНЕПАЛЕОЛИТИЧЕСКИХ ПЕЩЕР ШУЛЬГАН-ТАШ И ЯМАЗЫ-ТАШ (ЯЗМАЛЫ-ТАШ) – ИСТОЧНИКИ БАШКИРСКИХ МИФОВ, ЭПОСОВ И ЛЕГЕНД	44
Басангова Т.Г. ТОТЕМНЫЕ ТАНЦЫ В КАЛМЫЦКОЙ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ	54
Бекирова О.В. ОТОБРАЖЕНИЕ ЭМИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ РУМЫНСКИХ ТАТАР	56
Борлыкова Б.Х. К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ТАНЦЕВАЛЬНО- ИНСТРУМЕНТАЛЬНОГО ФОЛЬКЛора САРТ-КАЛМЫКОВ КИРГИЗИИ	61
Буркитбай Г.Ж. ТРАНСФОРМАЦИЯ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЙ В КАЗАХСТАНЕ	67
Бухарова Г.Х. НРАВСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ БАШКИРСКОГО НАРОДА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»	74
Вәлиева В.З., Сәмерханова Г.Х. БАШКОРТ ХАЛКЫНДА СӘСӘНЛЕК ТРАДИЦИЯЛАРЫ ҺӘМ УНЫҢ КИЛӘСӘГЕ	83
Гарипова Л.Ш. РУХИ МИРАСЫБЫЗ ЯДКӨРЛӨРЕ (ЧУВАШСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНА ФӘННИ ЭКСПЕДИЦИЯ МАТЕРИАЛЛАРЫ НИГЕЗЕНДӘ)	86
Ғайсина Ф.Ф. БАШКОРТ ФОЛЬКЛОРЫНДА ҺӨЙӘК (БАШ ҺӨЙӘГЕ) СИМВОЛЫ	93
Зинуров Р.Н. АБУЛХАИР ХАН И БАШКИРЫ – ПОНИМАНИЕ СУТИ РУССКОГО ПОДДАНСТВА. МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ОТНОШЕНИЙ	97

Зинурова Р.Р. ПРЕДМЕТ-ПОМОЩНИК (ПЛАТОК) В БАШКИРСКИХ БОГАТЫРСКИХ СКАЗКАХ	109
Ишкильдина Л.К. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ АЙСКОГО ГОВОРА БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА (НА ПРИМЕРЕ САЛАВАТСКОГО РАЙОНА РБ)	115
Каскинова Г.Н. БАШКОРТ ХАЛЫК ӘКИӘТЕ «ИЛЕК» ТУРАҢЫНДА (ШАҒИР КАДИР ӘЛИБАЕВ АРХИВЫНАН)	121
Каюмова Г.Ф. УРОКИ РОДНОГО ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ КАК СРЕДСТВО ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ СРЕДИ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ	123
Кетенчиев М.Б., Аккизова А.А. ПОЛИАСПЕКТНЫЙ АНАЛИЗ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКОЙ ПЕСНИ 'ЗУРУМ-БИЙЧЕ' (‘КНЯГИНЯ ЗУРУМ’)	126
Кунафин Г.С. ХІХ БЫУАТТЫҢ БЕРЕНСЕ ЯРТЫҢЫ БАШКОРТ СӘСӘНДӘРЕ ИЖАДЫНЫҢ ЯЗМА ЙЫР ШИҒРИӘТЕН ФОРМАЛАШТЫРУУЗАҒЫ РОЛЕ	131
Леонтьев А.П. ЧАСТИЦЫ КАК МЕТАТЕКСТОВЫЕ СРЕДСТВА В ЧУВАШСКОЙ НАРОДНОЙ ЛИРИКЕ	140
Мотыйгуллина Ә.Р. ГАЛИМ ХӘЛИФ РӘХИМ УЛЫ КУРБАТОВНЫҢ ГЫЙЛЬМИ ЭШЧӘНЛЕГЕ	148
Мөхәммәтжанова Л.Х. ТАТАРЛАРДА ЧИЧӘНЛЕК ТРАДИЦИЯСЕ: САКЛАНЫШ ҮЗЕНЧӘЛЕГЕ, БҮГЕНГЕ ТОРЫШЫ	152
Нәбиуллина Г.М. ФОЛЬКЛОРЗЫҢ ХӘЗЕРГЕ ӘЗӘБИӘТТӘ САҒЫЛЫШЫ (Л. Ә- ЯКШЫБАЕВАНЫҢ «ТАБЫН ӘҮЛИӘҺЕ» ПОВЕСЫ МИҘАЛЫНДА)	158

Наева А.И. ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА ПО ЭКСПЕДИЦИОННЫМ МАТЕРИАЛАМ	163
Назаров Н.А. СКАЗИТЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЛАКАЙЦЕВ И ЕЁ МЕСТО В ПРОПАГАНДЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ	168
Осмонова Д.Ж. ДЕВЫ-БОГАТЫРШИ В ДРЕВНЕМ КЫРГЫЗСКОМ ЭПОСЕ «МАНАС»: АРХАИЧНЫЕ ОБРАЗЫ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ	174
Рахматуллина З.Я. «ЦИФРОВОЕ БЕССМЕРТИЕ» БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА: ОПЫТ ИИЯЛ УФИЦ РАН В СОХРАНЕНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДА	178
Сәлимов Н.Б. ВӘЛИУЛЛА КОЛОМБӘТОВ – СӘСӘН, МӘҒРИФӘТСЕ, ФОЛЬКЛОРСЫ	184
Садалова Т.М. АЛТАЙСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ: ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ И УСТНОЙ ПЕРЕДАЧИ	188
Султакаева Р.А. НАРОДНАЯ СТУДИЯ СЭСЭНОВ АКМУЛЛИНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА: ШКОЛА ТВОРЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ	200
Султангареева Р.А. ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ – СИСТЕМА ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ И ВЫСШИХ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СМЫСЛОВ: АКТУАЛИЗАЦИЯ В ХХІ ВЕКЕ	207
Усипбаева П.С. MARRIAGE PLOT IN HEROIC EPIC OF TURKIC PEOPLE	222
Хакимьянова А.М. МАГИЧЕСКИЕ И ЛЕЧЕБНЫЕ РИТУАЛЫ БАШКИР В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ: СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ	229

Хөсәйенов С.М. ФОЛЬКЛОР ҺӘМ АРХЕОГРАФИЯ ҒИЛЕМДӨРЕ СИКТӨРЕНДӨ (Ш.Әминев-Тамъянның шиғри мирасын барлау эше тәҗрибәһенән)	242
Хөббөтдинова Н.А. СӘСӘНДӨР ШИҒРИӘТЕНЕҢ ХУДОЖЕСТВОЛЫ ҮЗЕНСӘЛЕКТӨРЕНӨ	246
Хусаинова Л.М., Кильмухаметова С.С. РОЛЬ ОБРЯДОВЫХ ПРЕДМЕТОВ В ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ БАШКИРСКОГО ПИСЬМА	254
Хусайнова Г.Р. REFLECTION OF RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL REPRESENTATIONS IN TATAR ROMANIC DASTANS (ON THE EXAMPLE OF THE MANUSCRIPT VERSION OF «LEILA AND MAJNUN»)	258
Шакурова Ш.Р. О ГЛАВНОМ ГЕРОЕ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»	263
Шамсутдинова И.Ф. ИНИЦИОННАЯ СИМВОЛИКА ПРОСТРАНСТВА В БАШКИРСКИХ СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ	265
Шарафитдинова Л.И. БАШКИРСКИЕ РОДИННЫЕ БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ	273
Шаяхметов Р.А. ПРЕДАНИЯ ИЗ БАШКИРСКИХ РОДОСЛОВНЫХ КАК ТОПОНИМИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК (НА ПРИМЕРЕ ГИДРОНИМА <i>УФА-ИДЕЛЬ</i>)	281
Юнысова Ф.Б. С.БӘЗРЕТДИНОВ ИЖАДЫНДА КИССА ЖАНРЫ	285

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АККИЗОВА Айгуль Арсеновна – студентка направления Филология (Карачаево-балкарский язык и литература, русский язык и литература) ФГБОУ ВО «Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова», КБГУ, г. Нальчик, Кабардино-Балкарская Республика, Россия. E-mail: gulitema@gmail.com, научный руководитель КЕТЕНЧИЕВ Мусса Бахаутдинович – заведующий кафедрой карачаево-балкарской филологии, профессор, доктор филологических наук ФГБОУ ВО «Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова», КБГУ, г. Нальчик, Кабардино-Балкарская Республика, Россия. E-mail: ketenchiev@mail.ru

АМАНБАЕВА Зилия Сатыбалдывна – редактор научных журналов «Вестник Башкирского государственного педагогического университета им. М.Акумлы» и «Педагогический журнал Башкортостана», ведущий специалист информационно-аналитического отдела ИКЦ им. Р.Г. Кузеева ФГБОУ ВО «БГПУ им.М.Акумлы», г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: zilia.amanbaeva@yandex.ru

БАГАУТДИНОВ Айрат Маратович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Уфимского университета науки и технологий, г.Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: airat900@mail.ru

БАКЧИЕВ Талантаалы Алымбекович – Заслуженный деятель культуры Кыргызской Республики, доктор филологических наук, доцент, главный специалист отдела инвестиционных проектов Кыргызско-Российского Славянского университета имени Б.Н.Ельцина

БАСАНГОВА Тамара Горяевна – доктор филологических наук доцент, заведующая сектором Центра евразийских исследований Калмыцкого государственного университета, г. Элиста, Республика Калмыкия, Россия. E-mail: basangova49@yandex.ru

БЕКИРОВА Ольга Валериевна – кандидат филологических наук, независимый исследователь, г. Симферополь, Республика Крым, Россия. E-mail: lennur@list.ru

БОРЛЫКОВА Босха Халгаевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Калмыцкого государственного университета им. Б.Б. Городовикова, г. Элиста, Республика Калмыкия, Россия. E-mail: borlboskha@mail.ru

БУРКИТБАЙ Гаухар Жансапкызы – кандидат филологических наук, профессор, заведующая кафедрой Казахского университета международных отношений и мировых языков имени Абылай хана (КазУМОиМЯ им. Абылай хана), г. Алматы, Республика Казахстан. E-mail: gjbi@mail.ru

БУХАРОВА Гульнур Харуновна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: buharova_g@mail.ru

ВАЛЕЕВА Василя Закировна – студентка 4 курса педагогического факультета Сибайского института (филиала) Уфимского университета науки и

технологий, научный руководитель САМИРХАНОВА Гулькай Хайдаровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской, башкирской и зарубежной филологии педагогического факультета Сибайского института (филиала) Уфимского университета науки и технологий, г. Сибай, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: gulysib@mail.ru

ГАРИПОВА Лейля Шамиловна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, Республика Татарстан, г. Казань, Россия. E-mail: leilyashamilevna@mail.ru

ГАЙСИНА Фанира Фасхетдиновна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: gais73@mail.ru

ЗИНУРОВ Рафаил Нариманович – Руководитель Представительства федерального государственного бюджетного учреждения «Российская академия наук» на территории Республики Башкортостан, доктор юридических наук, профессор, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: i@rzinurov.ru

ЗИНУРОВА Рафиля Рафкатовна – младший научный сотрудник отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: rafilya79@mail.ru

ИШКИЛЬДИНА Линара Камиловна – старший научный сотрудник отдела прикладной лингвистики и диалектологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: lina86_08@mail.ru

КАСКИНОВА Гульнур Нуримановна – кандидат филологических наук, доцент Бирского филиала Уфимского университета науки и технологий, г. Бирск, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: kaskinova-gulnur@mail.ru

КАЮМОВА Гелюся Фаридовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры татарской литературы Института филологии и межкультурной коммуникации, Казанский федеральный университет, Республика Татарстан, г. Казань, Россия. E-mail: gulfar21@mail.ru

КИЛЬМУХАМЕТОВА Светлана Саматовна – студент ФГБОУ ВО «БГПУ им. М. Акмуллы», научный руководитель ХУСАИНОВА Ляйля Мидхатовна – доктор филологических наук, декан факультета башкирской филологии ФГБОУ ВО «БГПУ им. М. Акмуллы», г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: Lejla-kh@yandex.ru

КУЛЬСАРИНА Ирена Галинуровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры башкирской литературы и отечественной словесности Уфимского университета науки и технологий, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: kulsarina-bgu@yandex.ru

КУНАФИН Гиниятулла Сафиуллинович – доктор филологических наук, член-корр. АН РБ, профессор Уфимского университета науки и технологий, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: kunafin46@bk.ru

ЛЕОНТЬЕВ Алексей Петрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Чувашского государственного института гуманитарных

наук (ЧГИГН), г. Чебоксары, Республика Чувашия, Россия. E-mail: alexej.leontjew2014@yandex.ru

МОТИГУЛЛИНА Альфия Рухулловна – кандидат филологических наук, доцент Поволжского государственного университета физической культуры, спорта и туризма, г. Казань, Республика Татарстан, Россия. E-mail: alfiya311065@mail.ru

МУХАМЕТЗЯНОВА Лилия Хатиповна – доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук г. Казань, Республики Татарстан, Россия. E-mail: lilmuhat@mail.ru

НАБИУЛЛИНА Гульнур Мирзаевна – доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: gulnurnabiullina@mail.ru

НАЕВА Алевтина Ивановна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Республиканского Центра народного творчества Республики Алтай, г. Горно-Алтайск, Республика Алтай, Россия. E-mail: alevtina.naeva@mail.ru

НАЗАРОВ Насриддин Атакулович – доктор философских наук, профессор кафедры «Национальной идеи, основы духовности и правовое образование» Чирчикского Государственного педагогического университета, г. Ташкент, Узбекистан. E-mail: nasrid@mail.ru

ОСМОНОВА Диана Жакыпбековна – студент факультета башкирской филологии ФГБОУ ВО «БГПУ им. М. Акмуллы», научный руководитель КАНАТОВА Акмарал Канатовна – заместитель декана по научной работе факультета башкирской филологии ФГБОУ ВО «БГПУ им. М. Акмуллы», г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: dosmonova777@gmail.com,

РАХМАТУЛЛИНА Зугура Ягануровна – доктор философских наук, профессор, директор Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: rihll@anrb.ru

САДАЛОВА Тамара Михайловна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова; старший научный сотрудник БНУ «Института алтаистики им. С.С. Суразакова», г. Горно-Алтайск, Республика Алтай, Россия. E-mail: sadalova-t@mail.ru

САЛИМОВ Ниязбай Булатбаевич – кандидат филологических наук, ГКУ Национальный архив РБ, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: salimov.nb@bashkortostan.ru

СУЛТАКАЕВА Раушания Абдулхаевна – доцент кафедры тюркской и восточной филологии Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: yulai77@mail.ru

СУЛТАНГАРЕЕВА Розалия Асфандияровна – доктор филологических

наук, главный научный сотрудник, руководитель НИ Центра Башкирского фольклора ФГБОУ ВО «БГПУ им.М.Акмиллы», г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: sasaniam@mail.ru

УСИПБАЕВА Перизат Сагинбековна – ассоциированный профессор Казахского университета технологии и бизнеса имени К.Кулажанова, г. Астана, Республика Казахстан. E-mail: us@mail.ru

ХАКИМЬЯНОВА Айгуль Мужавировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г.Уфа, Россия. E-mail: aihakim@bk.ru

ХУББИТДИНОВА Нэркэс Ахметовна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник НИ Центра Башкирского фольклора ФГБОУ ВО «БГПУ им.М.Акмиллы», г.Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: narkas08@mail.ru

ХУСАИНОВА Гульнур Равиловна – доктор филологических наук, заведующая отделом фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г.Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: bashfolk@yandex.ru

ХУСАИНОВА Гульнира Разифовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела рукописей и редких книг Национальной библиотеки Республики Татарстан, Республики Татарстан, Россия. E-mail: Gulnira2010@yandex.ru

ХУСАИНОВ Салават Мирсадырович – научный сотрудник Федерального агентства научных организаций Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г.Уфа, Россия. Республика Башкортостан, E-mail: Firdaus23@bk.ru

ЧЕЛТЫГМАШЕВ Юрий Петрович – аспирант ХГУ им. Н.Ф. Катанова, научный руководитель АНЖИГАНОВА Лариса Викторовна – доктор философских наук, профессор ВАК, заслуженный работник высшей школы Республики Хакасия, заслуженный деятель науки Республики Хакасия г. Абакан, Республика Хакасия, Россия. E-mail: alv_9@mail.ru

ШАКУРОВА Шаура Рашитовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник НИ Центра Башкирского фольклора ФГБОУ ВО «БГПУ им.М.Акмиллы» и Института стратегических исследований ГБНУ «Академия наук Республики Башкортостан», г.Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: sh-shaura@mail.ru

ШАМСУТДИНОВА Ирина Фидаилевна – аспирант факультета башкирской филологии ФГБОУ ВО «БГПУ им.М.Акмиллы», научный руководитель СУЛТАНГАРЕЕВА Розалия Асфандияровна – доктор филологических наук, руководитель НИ Центра Башкирского фольклора ФГБОУ ВО «БГПУ им.М.Акмиллы», г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail: art_cultura@mail.ru

ШАРАФИТДИНОВА Лилия Ильшатовна – младший научный сотрудник НИ Центра Башкирского фольклора ФГБОУ ВО «БГПУ им.М.Акмиллы»,

г.Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail:sharafitdinova97@mail.ru

ШАЯХМЕТОВ Рустам Асхатович – независимый исследователь, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail:rustam_shayakhme@mail.ru

ЮНУСОВА Фирдаус Бариевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Федерального агентства научных организаций Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г.Уфа, Республика Башкортостан, Россия. E-mail:Firdaus23@bk.ru

Научное издание

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

Материалы
IV Международной научно-практической конференции, посвященной
70-летию доктора филологических наук
Р.А. Султангареевой

Компьютерная верстка: З.С. Аманбаева

ISBN 978-5-00251-042-9



Подписано в печать 14.05.2025
Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. – 17,4. Уч.изд. л. – 19,6.