АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
ОТДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК И ТЕХНОЛОГИЙ

Р. А. Султангареева

БАШКИРСКИЙ ФОЛЬКЛОР: СЕМАНТИКА, ФУНКЦИИ И ТРАДИЦИИ

Том 1

МИФ. ОБРЯД. ТАНЕЦ. СКАЗИТЕЛЬСТВО. ШАМАНСКИЙ, РЕЛИГИОЗНЫЙ, МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР. СОВРЕМЕННЫЕ ТРАДИЦИИ

Уфа
Гилем
2018

УДК 398.3
ББК 82
С89

Издание осуществлено при содействии Фонда поддержки научных исследований АН РБ и софинансировании регионального отделения Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество» в РБ, ООО «Южурал-Ойл» (г. Кумертау), АО Санаторий «Янган-Тау»
Утверждено к печати по решению заседания Ученого совета ИИЯЛ УНЦ РАН

Рецензенты:
Л. Х. Самситова, доктор филологических наук, профессор,
Н. А. Хуббитдинова, доктор филологических наук

Султангареева, Р. А.

С89 Башкирский фольклор : семантика, функции и традиции : Т. 1 : Миф. Обряд. Танец. Сказительство. Шаманский, религиозный, музыкальный фольклор. Современные традиции. – Уфа : Башк. энцикл., 2018. – 520 с.

ISBN 978-5-88185-421-8

Комплексное монографическое исследование посвящено актуальным и неизученным проблемам башкирской фольклористики. На основе привлечения различных дисциплин исследуются истоки сложения, генезис, семантика и трансформации жанров, жанровых форм фольклора, мифологии и этнографии. Раскрываются первородные функции, мифосимволика таких явлений древней культуры как шаманские традиции, танцевальный фольклор, первозамыслы и коды эпоса, эпосотворчества, сказительства и сказительских традиций, религиозного, музыкального, игрового фольклора, культа святых и особенности современного состояния форм народного творчества.

Работа предназначена фольклористам, историкам, этнографам, культурологам, а также широкому кругу читателей.

УДК 398.3
ББК 82

© Султангареева Р. А., 2018
© «Башкирская энциклопедия», 2018

ISBN 978-5-88185-421-8

Всемирной фольклориаде–2020 посвящается

ПРЕДИСЛОВИЕ

Народное творчество представляет одно из самых достоверных, незыблемых по значимости наследий человечества, прошедших многовековые стадии коллективного созидания, служения народу в воспроизводстве духовных сил своего творца. Множество пластов знаний и эпох органично и емко воплощаются в фольклоре, на символико-образном языке обобщая, отображая все проявления многоликой жизни. Это мир знаковых кодов (узоры, тамги, символы), тексты мифологического осознания действительности (эпос, ритуал, сказки, легенды), реалии зримых событий (исторические, этнографические, языковые и др. ценности), тайны, хранящиеся под землей (археологические артефакты, погребальные ритуалы) или в древнейших рукописях (археография, родословные). Следует особо указать, что фольклорный текст – непререкаемый фонд тех данностей, которые ни в какой сфере наследий не фиксируются и не проявляются в такой проникновенной убедительности – это мир человеческих душевных откровений, тонкий чувственно-эмоциональный код этноса, т. е. глубоко знаковые психоментальные компоненты. Фольклорное обобщение явилось свидетельством невообразимой яркости чувственных переживаний, возможных реалистически отобразиться только на фоне высокого естественного интеллекта, эмоциональной щедрости и символико-образной миросозерцательности, которыми издревле располагает башкирская природа Духа. Кажется, именно эти начала активной миросозерцательности, участливости и открытого эмоционально-чувственного воспроизводства событий обеспечивают продолжительность жизни башкирского фольклорного творчества в XXI веке и продолжатся в будущем. Потому, что когда живет и бьется творческий пульс, живет и народ.

Самые искренние и благородные откровения, обобщенные в фольклоре благородными его создателями, обеспечили качество фольклора как беспрецедентного памятника ценностей по культуре

человеко-, общество-, природо-, народоведения. Отсюда неограниченные потенциалы разностороннего исследования, расшифровки, а также практического пользования фольклора в каждом новом витке Времени. Именно в фольклоре каждого народа сосредоточены спасительные достояния и знания, необходимо важные во имя восстановления духовных сил в периоды особо опасных перемен и вызовов времени. Высокоценностный потенциал призываемых для воспроизводства духовных, физиологических и эмоциональных сил этноса – генотипический запас – накапливался в фольклоре в течение многих веков. Потому достояния эти безупречны и обязательны в своей преемственности. Эти наследия-творения свободного Духа волнуют всех, кто к ним прикоснется и ценны всем, кто любит Родину. Фольклорное творчество – зеркало судьбы, идеалов и чаяний народа, в нем изначально заложены гаранты эволюции в будущности.

Каждое исследование по фольклору – осторожный и бережный шаг в попытке осознать непостигаемую мудрость, непередаваемую красоту языка и мысли, тайных замыслов символов и идей. В настоящем исследовании жанры и формы традиционной культуры, башкирский фольклор в целом представлены в их наиболее полной комплексной природе, с охватом как мировоззренческих, поэтико-художественных, так и функциональных, исполнительских компонентов при освещении древнейших истоков формирования современных модификаций и практик применения. На фоне этнолингвокультурологического изучения башкирский фольклор представляется как свод и аккумулятор многообразных знаний и достояний, созданных предками в качестве священного аманата. Мифоритуальный, мифосемантический, функциональный, философский и антропоцентрический аспекты изучения фольклора, расшифровка символов жестовой культуры, психоанализы мифа, песен, эпосов, легенд, ритуалов, а также лабораторий сказителя, особенностей сказительского сознания и многое другое, относящееся к актуальным задачам современной фольклористики, в этой работе получает попытки обобщений.

Фольклор представляет **первородно** уникальное наследие предков, в своей самодостаточности проявляющее ни в какой другой форме традиционной культуры несохраненные арте и – ментефакты по этнической идентификации, человековедчеству. Этот принцип постижения и отражения мира обуславливает устойчивость и бытие эт-

носа на исторической арене. Несомненна его полезность, важность и сообразная времени функциональная востребованность в будущей жизнедеятельности человеческого сообщества. Отсюда философия, мифопоэтика, также антропогенетические, историко-этнографические и другие артефакты, а также морально-нравственные, идейные основы фольклора, традиционной культуры подвергаются в исследовании расшифровке с учетом новых научных прочтений, современных подходов и комплексной систематизации.

По способу, инициативам своего создания, стилю сочинения и природе бытования фольклорное произведение является оригинальным видом творчества только благородных. Потому оно призывает благородного пользователя и верного традициям народа, соблюдению манер воспроизводства и исполнительского мастерства ценителя строго выверенных форм сценической интерпретации. Наши исследовательские концепции выстроены через призму таковых устремлений и обережения ценностей, соблюдения принципов преемственности и практики пользования народного творчества в современности.

Фольклорное наследие, как сложная, многоуровневая система накопленных народом за долгие века знаний, жизненных руководств и свод мировоззренческих, мифологических артефактов, уникально еще и потому, что на высоком слоге народного языка, на языке художественно-поэтических, смыслонесущих символов обобщает исторические реалии и эпохальные явления. Расшифровка скрытых замыслов фольклора предоставляет возможности открытия новых страниц истории, быта, жизневедческих законов, творческих дарований и духовно-нравственных потенциалов народа. В жанрах аккумулированы прикладные, психоментальные, художественно-эстетические, духовно-образовательные ценности, в каждом новом витке истории обнаруживающие, согласно вызовам времени, механизмы их пользования. Такие многогранность, полисемантичность, полифункциональность уникальной силы и живучесть фольклора предполагают многоаспектный подход исследования и привлечение разных научных дисциплин в целях наибольшей объективации выводов.

В этой связи мы руководствуемся тем, что современная фольклористическая наука предполагает не только жанровые характеристики и сугубо филологическое раскрытие культурных текстов, но скорее – наиболее полное постижение генезиса жанров, обращение ко многим

дисциплинам – мифологии, этнографии, истории, семиотике и символике артефактов, также к источникам конкретных наук, призывает методологические требования как проблемное освещение, междисциплинарность и многосторонность охвата в предметном анализе. Исключительно филологический анализ фольклорного текста уже давно не отвечает сложной природе жанра и не позволяет раскрыть заложенные за много веков в него замыслы и первоидеи. Творческий фонд башкирского фольклора в этой связи изучается нами как система многоплановых знаний и достояний народной традиционной культуры со многими ее составляющими: первородно генетические истоки, первосмыслы, жанровая характеристика, семиотика и семантика образов, мотивов, действий, функций в их этнографической, антропогенной привязке, содержание и коды символов, правила и нормы исполнительской культуры, современные трансформации танцевального, сказительского фольклора, жестовая культура в ритуале, язык символов и т. д.

В комплекс исследований вопросов башкирской фольклористики органично включены проблемы состояния, трансформаций жанров традиционной народной культуры в современности, также вопросы методологии и терминологии. Наука и принципы, методы, подходы научного осмысления материала всегда меняются сообразно приобретаемым во времени знаниям и открытиям.

Ныне фольклористика должна вбирать различные сферы осознания, историческую этнографию, лингвистику, антропологию, философию, этнопсихологию, ностратику и т. д., а также устанавливать причинно-следственные, пространственно-временные связи и первозамыслы, пути формирования этнических знаков, семиотику культурных текстов-символов, но самое главное – находить изначалия универсальных художественных кодов, творческих, прагматических, исполнительских традиций. Обнаружение ядра творческого импульса именно в народных знаниях (фольклоре) позволяет находить ценностные движущие силы народа для его развития и устойчивости, сохранения своего облика во времени и месте обитания.

Фольклорный жанр (в традиционном его понимании – это вербальный, акциональный, мелосный, знаковый, атрибутивный и др.) – прежде всего первородная модель миросозерцания Человека искони благородного, неравнодушного к движениям Мира, Природы и своего «Я», сотворенный свод знаний и опыта во имя выживания во Вре-

мени и Пространстве, Месте обитания. Это непререкаемый принцип высокой духовности, чувственно-эмоциональная система гуманизации общества и норма отношения человека к миру, природе и ближнему. Законы жизнедеятельности человеческого сообщества за тысячелетия непрерывного развития сакрализованы и оформлены в символико-образный язык, целостный содержательный комплекс. Потому основные темы, проекции человеческого в человеке, идеи Добра и Зла, Правды и Лжи, Жизни и Смерти обнаруживают аналогии и параллели, сходства-отражения в самых отдаленных в географическом, этническом, религиозном плане культурах и традициях. Чем больше изучаешь глубинные истоки творческих откровений своего народа, тем более обретаются знания о единых корнях духогенеза человеческого общества.

В фольклоре – системе управления жизневедением – все наполнено смыслом, содержанием и значением. В нем нет ничего случайного, бессвязно выдуманного из ничего и не имевшего когда-то практического применения. Это не «плод народной фантазии и выдумок», как многие десятилетия преподносилось в исследованиях. Наступит время, когда человечество придет к верной, разумной оценке этих ценностей как многомерному, незаменимому фонду знаний и духовного опыта и в будущей перспективе будет использовать его как единственный источник для воспроизводства человеческих сил, потенциалов и как инструмент управления обществом.

Современные подходы изучения должны исходить из синкретичной природы жанров и форм народной культуры.

Фольклорный жанр анализируется как сложный мировоззренческий код, полимерный текст-символ традиционной культуры, освещаются малоизученные сферы народного творчества, которые представляют в целом живые достояния художественных знаний, феномены этнической, общественной значимости, а самое главное – до сих пор выполняют важную роль в современной духовно-нравственной, образовательной жизни общества. Отсюда актуально всесторонее раскрытие, например, обряда-йола в свете не только устно-поэтического, акционального символа, а как кода осознания мира и единственной нормы общество-человековедения, сложного акта, имеющего правовую, законо несущую характеристику; шаманства-багымсылык как архаичной системы здравоохранения этноса; танца, как синтетического комплекса смысловых жестов и реализации и т. д.

Эти и другие вопросы изучаются не умозрительно, а на основе богатого фактологического материала, собранного автором по живой памяти в течение многих лет профессиональных изысканий и накопленного опыта. При этом следует учесть тот факт, что здесь имеются в виду не только собирательские, теоретики исследовательские, но и многолетние исполнительские, творчески импровизаторские сказительские достижения и практический опыт школы сэсэнства, которыми располагает автор работы.

Исследуемые вопросы представлены в больших разделах, в которых различные формы башкирского фольклора освещаются преимущественно с точки зрения комплексно-антропологического подхода. В свете фольклорного фонда как инструмента воспроизводства жизненных, духовно-нравственных сил этноса актуализируется изучение процессов возрождения и практики сказительских, обрядовых, игровых, танцевальных достояний в современности. В работе исследованы и прорабатываются некоторые ответы на многие вопросы как башкирское тенгрианство, бирелигиозность башкир, почитание аулий, семиотика, поэтика шаманского фольклора, особенности жестовой культуры, вопросы звуковой магии и древних истоков происхождения музыкальных инструментов и т. д. Дается характеристика вторичному фольклоризму как явлению времени, сценическим интерпретациям и формам современного бытования жанров.

В башкирском народном творчестве содержатся глубинная, обнаруживающая общность сходства с основными идейно-функциональными, духовно-нравственными ценностями характеристики не только тюркской, но и мировой цивилизации. Поражают сходства и аналогии всех культурных единиц, идейных осмыслений и систем поэтико-образного отображения, структурирования мира. На примере обрядового, праздничного, религиозного, хореографического, сказительского фонда народных знаний освещаются философские основы башкирского фольклора. Надо признать, что в изустном творчестве особо ярко и информативно аккумулированы самые первоначальные истоки символико-образного мышления, трансформированного в ценности национальной философии. Философия башкира, проецируемая в жанрах народных знаний, с точки зрения антропологического, фольклористического прочтений, представляет также малоизученную (за исключением некоторых исследований) сферу в науке. Современный фольклористический подход отличает-

ся от чисто филологического подхода к предмету. Философское прочтение фольклорного текста предполагает единство этнографического, литературоведческого, антропологического, мифолингвистического, мифосемантического подходов, предусматривает комплексный охват различных культурных компонентов: осознание и миросозерцание, мифообраз и идея, функциональная привязка текстов и самостоятельность первородного замысла, универсальных смыслонесущих кодов. Выявление мотивов, также специфика художественных тропов, поэтических средств, чисто структурный подход в обнаружении типологии, системности образов поэтики, жанров и т. д. в основном касаются сугубо филологического освещения предмета. Вербализированный пласт народных знаний являет собой древний, но не первородно-изначальный пласт, который открывает необходимые ценности сложения культурных текстов.

Актуален вопрос терминологии, остро стоящий ныне в науке. Термин «фольклор» уже давно не вмещает современное осознание включаемого в это понятие содержания. Поле комплексности, междисциплинарности, многосторонности охвата – обязательные подходы в современной фольклористике. Особенно башкирский фольклор, как многофункциональная система народых знаний, эстетики, быта и практики жизневедения, нуждается в выборе и объективации приемлемого инструмента изучения. Название «Устное народное поэтическое творчество» обнаруживает явное несоответствие с содержанием. Во-первых, фольклор – не только «устное», но и жестовое, акциональное, знаковое явление; во-вторых, не только поэтическое, но и повествовательное, прозаическое явление; в третьих – это не столько творчество, сколько форма и норма жизневедения предков. Формулировка «ауыз-тел ижады» (означает досл. рото-языковое творчество) ни в какой мере не отражает суть «халыҡ ижады», т. е. «народное творчество». Потому как фольклорное творение (т. е. народное образное знание о мире), как способ миросозерцания, рождается прежде всего в сознании и воображении, только после этого переходит в этап вербализации и обозначения языком (и ртом). И еще. Башкирский фольклор – это прежде всего принцип, инструмент жизневедения, духовно-нравственной состоятельности творца, переданный в мифо-символико-образном языке. Обозначение «народные знания» еще как-то отвечает объекту изучения. Мы употребляем «фольклорное слово», «фольклорный жанр»

и «народные знания» для удобочтения, а в технике исследования подразумеваем комплекс отображенных в текстах осознаний, знаний, мировоззрения.

Системное изучение народного творчества и освещение его новых граней, первоначал, содержательного пласта внесет полезную лепту в современную фольклористическую, этнографическую, этнолингвистическую и др. науки, а также культурологию, историю, этнопедагогику, антропологию, этнопсихологию, археологию, на порядок выше ставя серьезность отношения к фольклорным жанрам.

В резюме тематических разделов читатель найдет краткие наблюдения и рекомендации по новым методологическим подходам в изучении фольклора как традиционной культуры.

Настоящий труд представляет ретрансляцию, постижение и систематику фольклорных материалов, собранных фольклористами, большинство из них – автором, в течение многих лет экспедиционных исследований. Рассказы, народные знания фиксировались в процессе доверительной беседы с информантом – это самый оптимальный метод обнаружения и обретения разноплановых материалов по духовной культуре. Понятия о жанре и далее «жанрового поведения» выявлялись не путем задавания специальных вопросов, смущающих информанта (мы не спрашиваем, мол, расскажите «легенду», «миф», или «спойте песню»). Записывая полные разговоры, естественные откровения собеседника, направляли мысль на прошлое, на прожитое и на способы жизневедения, быт в целом. В такой атмосфере фольклороноситель выдает достоверности, нами фиксируемые как культурные тексты по самым разным направлениям: язык, этнография, археография, религия, жестовая культура, быт, прикладное искусство и мн. др. Потому удается фиксировать самые различные, необходимо важные достоверности для объективного изучения и воссоздания картины мира башкир. Записываются нормы поведения, обряды, верования, запреты, домоводство, мифы, загадки, культура пищи, одежды, танцевальные этюды, танцы, сказки и др., а также культура регионального, диалектного языка, речи, взгляды на жизнь и т. д. В результате на основе специально разработанных вопросников фольклорный текст дает сопутствующие свидетельства (психология, быт, культура, искусство, история, родовая атрибутика, верования, значение слов, напевов, речевой культуры, региональная особенность, знаки и символы пищи, костюма, соматические характеристики и др.).

Неоценимы вклады и заслуги фольклористов современности, создавших ценнейший свод фольклорных собраний «Экспедиционные материалы» (более 16 томов), собранных в районах РБ и РФ. Комплексный подход в изучении фольклора был принят нами еще в 1982 г. в целях наиболее полного освещения свадебно-обрядового фольклора. Такой комплексный подход в собирании позволил выявить редкие арте- и ментефакты, еще неизвестные в науке и потому не вошедшие в научный оборот, установить исчезнувшие ценности духовной, мировоззренческой и материальной культур башкир. Постижение первозамыслов фольклорного текста предусматривает совершенно отличное от сугубо филологического, литературоведческого подходов комплексно-семиотическое, с антропологическим прочтением исследование, которое нами и принимается. Только в выборе такого подхода и метода исследовательская работа соответствует самому предмету и объекту – фольклору, синкретичному по природе своего происхождения.

Давно устарела также концепция о фольклорных жанрах, верованиях и обрядах, якобы «рожденных в варварском сознании и в страхе перед силами Природы». Человек не боялся природы, а жил в согласии с ее законами и строил отношения, стремясь умилостивлять живую природу-мать приношениями, словесными волеизъявлениями и поступками (А это в корне исчезло из поведения человека, заявившего ныне себя хозяином природы, однако кроме губительного потребительского отношения ничего не предложившего). В таком прочтении народного творчества как «дикого» лежит изначальный настрой на отчуждение поколений от своего же этнического искусства, от своих духовных корней. Станет ли уважать, ценить и хранить молодое поколение творчество, созданное испуганным человеком или еще хуже – варварами?!. Именно такая подача фольклорного наследия, ранее допустимая, привела отчасти к тому, что многие наши поколения выросли, не зная свою генную память и историю, в пренебрежении и скепсисе к достояниям и духовным корням, к фольклору. Изучение фольклорного наследия с точки зрения социалистического реализма и сугубо материалистического понимания вывело этот институт знаний на крайнюю черту пренебрежения и профанаций. Познание себя и своей будущности возможно только в трепетно-почитаемом постижении духовного Родителя – заветов предков и их системы опыта, знаний. Не знающий

себя – бессильный и слабый биологический тип. Потому в целях усиления государственных духовно-нравственных устоев изучение народных знаний имеет перспективы стать программным во всех учебных заведениях.

На этом фоне правомерна актуализация раскрытия фольклора и фольклорных явлений в их динамике модернизаций и трансформаций в современном социокультурном и полиэтничном пространстве. Примечательны в этом контексте особенности заговорной, сказительской, танцевальной, игровой импровизаций и новых форм вторичного фольклоризма, являющих прогрессивные формы в жизни общества (сказительские конкурсы, новые обрядования, праздники и т. д.).

Работа предусматривает охват проблем, актуальных в целом не только в башкироведении, но и международной гуманитарной науке. Достижения и постижения еще нераскрытых загадок народных знаний, священных заветов, доверенных нам предками, востребованы не только в профессиональной науке, определении фольклористических методов изысканий, теории, но скорее – для будущности народа, будущности национальной культуры, образования, политологии и самодеятельного творчества – потому, думаем, будут интересны широкому кругу специалистов, читателей.

***

Называемое нами фольклорное творчество есть инструмент жизневедения, кодекс Чести (Намыс) и морали народа, который пришел к Жизни с определенной исторической миссией и назначением. В этой системе народоведения все выстроено в четкой упорядоченности и логике, заложены знания по организации, гармонизации и управлению Страной-Иль, сохранены принципы осознания правды и главенства над дурными инстинктами. Идеал человека в народном творчестве таков – он не боится правды и власти, он боится дурного поступка, он приветствует Пути Добродетели, ищет вместе с народом, и находит. Потому непререкаема и высока ценность достояний народа для всех народов, имеющих Отчизну.

Жанры – это образные спасительные руководства и общечеловеческого масштаба законы для народа, созданные им во имя выполнения своей миссии. Потому нескончаемы его жизнесмысловые потен-

циалы, неоценимы плоды его изучения и возвращения народу-творцу. Народ, не выполнивший свою миссию и не реализовавший свои потенциалы, обречен на оскудение и вымирание. Высочайший потенциал духовности, человеческого благородства, заложенные в фольклоре, имеют власть спасти народы от потери их истинного облика, а значит – и полного исчезновения.

Мы делаем еще один шаг на пути к открытию живых родников народной души во имя возвращения сил Человека в его человечности. Наследия предков вернутся в жизнь как законы Духа.

Р.А. Султангареева

ГЛАВА I

БАШКИРСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР: ФУНКЦИИ, СЕМИОТИКА И МИФОПОЭТИКА

1.1. Проекция мифа и мифологического сознания в жанрах народного творчества

Башкирский фольклор в ряду традиционной культуры коренных народов являет собой уникальной ценности памятник, аккумулирующий мифологическое и религиозное, магическое и профанное, художественное и бытовое, трансформации архаических знаний, органическое единство образности, вымысла и импровизаций. Особо отличительными признаками этого типа народного творчества являются его мифологизм, сохранность знаков архаичного синкретизма, особо ярко проявляемые при семантическом, компонентном анализах.

В современной науке вопрос места мифа и мифологических традиций в фольклорных жанрах является одной из актуальных исследовательских задач.

Нами прослеживаются особенности мифологических мотивов, мифов и их трансформаций в различных фольклорных текстах, танцах, играх.

Процесс десакрализации мифов, составляя следующую ступень в сложении эпосов, культовых обрядов, отражается и на природе других жанров. Мифы внедряются в жанры, теряя первородные смыслы, функции, но устойчиво сохраняя следы, в различных модификациях удерживаются в фольклорных текстах, обнаруживая следующую стадию и форму жизни. Утерянные формы, значения мифов расшифровываются при компонентном, мифосемантическом анализах. Однако идейную основу того или иного жанра, ритуала, также неясных на первый взгляд мотивов всегда составляет тот или иной древний миф – основной строительный материал.

Не претендуя на охват истории изучения, характеристики работ по теме, освещаем некоторые закономерности и специфику отображения мифологических традиций в башкирском народном творчестве.

Жанр, изначально различаясь по своей функционально-эстетической направленности, вбирает органично отвечающие его природе, замыслам достояния коллективного, жизненного опыта и дает художественное воплощение. Любой жанр является системой древнейших знаний – сводов, в поэтико-художественном плане отображающих мифологические, этнографические артефакты, также социально-исторические, этико-нравственные ценности и достояния. В настоящий период происходят активные трансформации фольклора и фольклорного творчества сообразно пространству, времени и месту бытования его жанров, тем самым произведения в новых формах продолжают свою жизнь.

Стремление познать и упорядочить мир лежит в основе и мифов, и религий, и обрядов, и первобытной философии. Помимо этого обряд является и практическим способом ритуализации событий и достижения цели. Мифологическое мышление для первобытного человека – форма знаний, информативной и первородной возможности миропонимания. Потому оно отражает реалии ритуала, синтезирует быт и религию, веру и синкретичное с ней искусство, вплоть до примитивных форм философии. «Наскальные изображения скачущего зверя и для автора, и для созерцателя не только искусство, но и религия», – писали в свое время исследователи [Пухов, Долгат, 1965, с. 94–113]. Отсюда логично, что в древнейших изображениях, рисунках зверей, людей эпохи неолита на стенках пещеры Шульган-таш запечатлены уже тогда сформировавшиеся представления (учения) о единстве, неразделимости природного и человеческого, небесного начал и способах проживания (охота, танец, моление и т. д.), ритуализации событий. Надо сказать, что пещера в народе всегда называлась Таш өй (Каменный дом), фиксируя тем самым практические функции пещеры и как жилища, и как святилища. Гносеология творчества такова, что оно всегда основывается на повторении изначальных традиций и опыта. Рисунки эти запечатлелись как духовный и практический опыты прошлых веков и катастроф, т. к. в «Урал-батыр»е прозрачно указывается идея о нескольких ушедших цивилизациях до сложения повествования эпоса.

Был ҡарт менән был ҡарсыҡ
Ҡайҙан бында килеүен,
Ата-әсә, ер-һыуы –
Ҡайҙа тороп ҡалыуын
Үҙҙәре лә онотҡан, ти.

Этот старик и старуха
Откуда пришли сюда,
Отец-мать и земля-вода –
Где они остались
И сами забыли, говорят.

[БХИ, 1998, 27 б.].

Еще сам Янбирды (отец Урала и Шульгена) ведет о временах свой рассказ детям:

Борон беҙ тыуған ерҙә,
Атайҙар үҫкән ерҙә
Үлем була торғайны...

В оревности, там, где мы родились
и отцы наши выросли,
Смерть была она...

[Там же, с. 33].

Перенесение реалий жизни на камни совершено первобытным человеком, благодаря генной памяти и творческим инстинктам как способов познания, объяснения мира и передачи следующей цивилизации. Отсюда рисунки имели не только информативное, но и эстетическое, и обережное значения. Разумная и первородная идея единства и неразделимости с Природой и стремление материализовать это осознание закладывает основы первобытной религии, мировоззрения, когда человек познает себя самого центром мироздания. С течением времени наскальные рисунки, «выходя из пещеры», оформляются в развернутые сюжетные построения и художественные коды великого эпоса. Часто повторяющиеся трапецевидные рисунки с веревочками на двух верхних углах – это символы женского начала, отображающие особенности человеческой фигуры. Поразительна устойчивость этой голограммы, в дальнейшей эволюции определившей основу формы женских нагрудников – сосудов жизненной энергии. Украшение это с различными трансформациями, но, удерживая трапецевидность, и в нынешний век – главный компонент башкирского народного женского костюма. Если наскальный рисунок означал сосуд (для крови, воды и т. д.), то символика красной крови удерживается в нагрудниках, коралловых украшениях также издревле. Десакрализация мифов и мифологических знаний открывает условия для создания как эпоса, так и знаковых материальных культур, но при этом теряя первородные смыслы и семантику.

Эпос – жанр, в котором сконцентрированы многостадиальные знания в форме мифопоэтических кодов, символов. Это не столько синкретичный жанр, сколько совершенный вид искусства, в котором антропоморфизация Природы, миф, культовое верование, быт, религия, ритуалы уже являют собой формы художественной мысли. Потому миф и мифотворчество как виды работы сознания индивида всегда, во все века являют реалии осознания и особенности миросозерцания, каждый раз рождаясь в новом витке времени и характеризуя самодостаточность и чистоту генной Памяти этноса. Они «получали новый смысл, соответствующий повысившемуся уровню знаний народа, его политическому статусу» [Алексеев, 2008, с. 462]. При этом всегда сохраняется основная функция мифа – «объяснить и санкционировать существующий в обществе и мире порядок» [Мифы народов мира, 1980, т. 1, с. 14]. Компонентная расшифровка семантики эпических замыслов дает информацию не только о самых первичных пластах осознания мира, реалиях далекого прошлого, но и о настоящем и будущем, отражая глубоко миросозерцательную философию древних, по сути оказывающуюся актуальной и в современности. В эпосе «Урал-батыр» примечателен сюжет: сыновья Урал-батыра (персонифицируют новую эру, передовую мысль) разрубают скалы и добывают воду. Названные их именами реки олицетворяют спасительное единение Воды и Человека как одно из условий жизни. В эпосе решен код открывания народу новых путей жизни, получивший образ живой воды. Миф рождает героя не “из ничего”, вымысла, а из реалий, придает его образу глобальные замыслы, кажущиеся простому человеку фантастикой. Некогда реальное лицо-царь Уранус (Ур-Намму) в мифоэпосе приобретает поэтико-образное воплощение. На фоне архаических исторических знаний о некогда родственных народах шумеров и башкир установлены истоки имен Шульгена и Заркума, как реально существоваших царей Шумера, а Ур – как столицы этого царства [Галлямов, 1995, с. 32]. Ур означает «место, священное пространство». Царем его был Ур-Намму (2112–2094 гг. до н. э.), первый в истории правитель, создавший свод законов о человеке [Там же, с. 32]. В «Урал-батыр»е основную идею эпоса передают проникновенные раскаяния измученного от своего бессмертия старика, который говорит о Якшылык – Добродетели – как основе истинного бессмертия и вечной Жизни, также предсмертные наставления Урала об основном призвании Человека

противостоять Злу, не отрекаться от Якшылык – Добродетели – и носить имя-цель *Якшылык*. Речь Урал-батыра и есть поэтическая передача первого закона, провозглашенного правителем и изменившего мировоззрение народов. Вечная истина о смысле Жизни и ее великой ценностности передана в пронзительно яркой и выразительной мифологической метафоре – мифе о рождении от тела Урал-батыра Земли и происхождении страны с ее центром, величаемым горой Урал. Мифологические четыре сына Урала-демиурга, прорубая реки, сами становятся живительными божествами. Так в мифоэпосе трансформированы реалии четырехтысячелетней давности, когда «при Ур-Намму были построены целые каскады оросительных каналов по всему Шумеру» [Галлямов, 1995, 32 б.].

Происхождение мифоэпоса вмещается в такой последовательности: реалия–миф–эпос. Обнаруживается этапность формирования эпического от мифологического, божественного от реалий, а фольклоризация реалий обуславивает особенности процессов смыслообразований, мотивов в эпосотворчестве. Янбика и Янбирды, их сыновья Урал и Шульган, старик-скелет, мучающийся от бессмертия, злостный Катил, сыновья Урала, спасающие народ от безводья и мора и т. д. – все эти образы представляют параллели архетипов религиозных первопредков как Эзем и Хава (Адам и Ева), их сыновей Хабила и Кабила (Урал и Шульген). Близнечность (культ близнечности), как формирующая матрица этих героев, отражает принципы дуальной организации мира.

Философия каждого образа, каждой идеи в мифоэпосе глубинна, неисчерпаема Временем, потому как она сотворена великой цивилизацией, а не представителями «низкого сознания» или «людей, пугающихся сил Природы» (так писали ранее о жанрах фольклора). Мудрый Миф рожден мыслителями высокой духовности на фоне непререкаемого жизненного опыта как урок, опыт, завещание в их образной передаче. Персонаж «человека-скелета», «и не живого, и не мертвого старца» (так называет эпос «Урал-батыр» бессмертного старика, выпившего воду из Родника жизни – *Йэншишмэ*) – это прообраз эгоистичного гордеца без веры, который представляет «живого мертвеца». Бесславно, только для себя прожившего жизнь человека башкиры называют *«үле мәйет»* («мертвый труп»), а того, кто живет в памяти и после своей смерти, называют *«тере мәйет»* («живой труп»). В парадоксальности таких названий заключена философия

нравственных обязательств и оценочная характеристика истинно добродетельного человека. В образе старика, который уже при жизни стал мертвецом, не способным принимать блага Жизни, обобщаются представления народа о наказуемости гордыни и эгоизма, наставление об обязательности служения высшим ценностям, людям, справедливости, являющейся условием истинного бессмертия.

Суждения о религиозной проекции эпоса, глубокой философии и функциональности образов высказывались и ранее [Минишев, 2011, с. 83–84]. Метод синтеза и ретроспекций мифов, расшифровка трансформированных реалий, историко-мифологических свидетельств представляют микросмыслы художественных образов, символов многовекового духовного опыта предков, отображенных в народном художественном творчестве. На современном этапе научной мысли необходимо не только ограничиваться реконструкцией пережиточных форм, но и выявлять социально-исторические корни, пространственно-временные составляющие, категории и контексты отражения реалий в мифе и жизни мифа в реалиях жизни. Расшифровки мифологических мотивов и форм «жизни» мифов в других жанрах, освещение их в современном прочтении дают интересные свидетельства. На примере некоторых фольклорных жанров мы попытаемся установить типологические особенности трансформации мифов и мифологических традиций, а также их способы пользования в современном творчестве.

Миф и мифологическое как первичные формы знаний, обнаруживают особую устойчивость в сознании человека, отражая его духовную, физическую, психоментальную состоятельность и силу генетической Памяти. Отсюда компонент этого знания, в различном объеме, но неизменно присутствующий почти во всех формах народного творчества (сказка, танец, обряд, предания, игры, мунаджаты и т. д.), действует как показатель высокой духовно-нравственной направленности, кода этничности и содержательной характеристики жанра. Этническая принадлежность и этническая идентичность того или иного жанра напрямую связаны с мифологическими традициями народа, неизменно имеющими место во всех жанрах. Каждый народ издревле осваивает мир сообразно только своей природе, психологии, мировидению, художественным склонностям и создает свой эпос, миф, ритуал, песню, танец, обобщая в них жизненные идеалы, искусство и свой облик. Потому миф или эпос одного народа

не может присвоить та или иная культура, не принося вреда своей исторической репутации.

Многолетние собирания нами фольклора, а также изучение практики инсценирования жанров показывают, что миф – неотъемлемая составляющая живого народного творчества, родословной, памяти, этикета, также практик лечебной магии. Творчество, в котором присутствуют миф и мифологическое, действует как наиболее достоверный показатель состоятельности народа, а также человеческого и человечности Духа эпохи изображенной цивилизации. В следующие тысячелетия возникнут, как на основе древностей, так и нашей современности, новые, но тоже мифологизированные, сообразные поведению, эмоциям, художественному сознанию людей данной эпохи произведения. Миф – реальность сознания и восприятия мира. Общество перестает быть человеческим, если не перенимает от традиционного, изначального опыта идеи и идеалы Жизни в ее данности как вечной субстанции. Индивидуум, если не следует опыту генной памяти, не зная мифы, лишь «частично реализует свои жизненные задачи и назначение, а иногда и вовсе сходит с пути истинного». Эта логика предугадывает также эволюцию народного творчества, единственными условиями жизни которого являются преемственность, импровизация на основе этнических традиций и норм. Такова, на наш взгляд, гносеология творческой передачи многовековых опытов и преемственности знаний, как условий жизнедеятельности человеческого общества.

В каждый исторический период, переживая процесс сложной трансформации, эпическая форма приобретает свою новую эстетическую задачу и художественную особенность. Отсюда в изучении природы жанров эпоса и мифа актуальны проблемы выявления, расчленения как стадиальных явлений, поуровневой расшифровки стереотипов образов, символов, установления устойчивых мифологических, психологических, поэтических кодов, так и прочтение особенностей продолжения жизни мифов, обрядов в разных формах народного творчества.

Интересна и показательна логика развития мифов в обрядовых моделях, по своей первородной жанровой природе имевших замыслы упорядочения уже существующего мира. Некогда представляющая «сумму знаний, на основе которых он (первобытный коллектив) должен действовать» [Путилов, 2005, с. 88], в дальнейшем эта мифологическая «система знаний народа становится частью его образова-

тельной системы» [цит. А.Х. Гейтона, см. там же, с. 84]. Обряд, формируясь за тысячелетия как сплав мифологических, религиозных знаний, функционирует в качестве органа управления тем или иным процессом, т. е. приобретает практические цели. Вместе с тем, с изменениями социально-исторической сферы, он теряет исконные формы, нормы в практике применения и сходит с бытности, "пряча" мифологическую основу. Известно, что культ волка – один из самых распространеных мифов в тюрко-монгольской, а также башкирской древности. В легендах тюркоязычных племен усунь (конец 1 тыс. до н. э. – начало 1 тыс. н. э.) был распростанен мотив происхождения рода от вскормленной волчицей мальчика [Абрамзон, 1977, с. 157]. Волк – тотем-покровитель, нашедший места обетования древним племенам [Башҡорт легендалары, 1969, 52–54 бб.], прапредок племен и родов [Илимбетов, 1971, т. 4. с. 225] башкир, персонифицированный как «хозяин земли». Древние народные знания о священном волке запечатлелись в многочисленных преданиях, легендах [БХИ, 1980, 65–67 бб.], сказках [БХИ, 1976, 22 б.]. Мифологизированный образ волка с течением времени выпадает с актива сознания и рассказов, но в обрядах удерживаются свидетельства священности почитаемого зверя и нормы использования его сакральных сил. Сто лет тому назад, как свидетельствует писатель, на башкирских йыйынах и хабантуях активно бытовали состязания на лучшего подражателя, имитатора волчьего воя [Федоров, 1981, с. 199].

Приобретение подражательных навыков и состязания в вое волков как традиционный компонент в бытовой жизни возымели воспитательные, волеукрепляющие цели. Писателем, собирателем народной старины М.Б. Салимовым • зафиксированы подробности культового обычая и традиций подражаний волку в обозримом прошлом (1900–1960 гг.). «В молодости мы ходили на горку вабить... и соревновались, кто лучше сможет подражать волчьему вою, оценку нам давали сами волки: если матерые откликнутся, тот и победитель» [Салимов, 2017, с. 41]. Имитация воя волка, умение вабить применялись во время охоты для выманивания волков [Там же, с. 41]. Недавно нам удалось записать свидетельства об устойчивости этого сакрального действа в промысловом быту современных охотников. Охотник долго вабил, имитировал вой, на который окликнулся волк [2018, записано от И. Хамитова, г. Баймак]. Таким образом культовое почитание тотема эволюционирует и как способ усиления воли,

и как форма имитаторского искусства. Тотем, согласно мифам, обучает нормам поведения человека в Природе. Память о традициях использования волчьего воя была жива еще в 60-ых годах прошлого столетия. Видный писатель Булат Рафиков передал рассказ стариков о том, что те помнили, как перед боем или решением спорных вопросов проводили обряд подражания вою волков. «Перед выступлением в поход башкирские воины рассаживались большим кругом и долго, громко выли как волки. Иногда на четырех сторонах большой площади вставали мужчины, известные как лучшие олоусы (воющие) и выли громко, зазывно, вытягивая голосом несколько колен. После этого их заменяли более молодые. Так они умножали силы, волю свою, я думаю» (Записано в 1995 году в г. Уфе). Культ покровителя – тотема – таким образом, трансформируется, с течением времени удерживается, меняя функции, в практике. Некогда могучий культ, восходящий к мифу о священной белой волчице-прародительнице, приведшей башкир к землям обетования, пережив трансформации, функционирует в состязательной практике как способ определения духовной крепости и художественных способностей личности. Эти состязания наиболее четко сохранили следы первоначально воинского и солидаризирующего назначений народных йыйынов – органов управления древним башкирским обществом, в которых код священного Буре оставался знаковым.

Сакрализация волка и воя волка в охотничьих и воинских традициях софункциональна. В воинских подражание вою волка приобретает, помимо усиления воли, функции устрашения врагов. В этом отношении представляют большой интерес сведения польского писателя. Известно, что в бою под г. Миром в 1812 г. 1-й башкирский полк и калмыки атаковали польских уланов. В это время, по описанию очевидцев, поднялся неимоверный вой. «Я никогда не слышал воя столь ужасного, чем тот, который поднялся в этот момент» [Турно, 2002, с. 47], – писал автор очевидец. На основании этих свидетельств современный автор-историк предполагает, что в боях могли «кричаться родовые кличи» или общепринятый мусульманский «Аллаху Акбар!» [Рахимов, 2011, с. 25], который мог восприниматься, якобы, как «ужасный вой». Однако на основе вышеприведенных обрядовых свидетельств и традиций прочитывается другое значение священнодейства. Во-первых, действо самим автором называется «вой». Во-вторых, клич в звуковом плане резко отличается от воя

своим скандирующим и темпоритмическим характером. На наш взгляд, описанное Турно явление представляло собой ничто иное, как именно волчий вой, издревле применяемый башкирами в боевом искусстве или охотничьем промысле.

В народе всегда были известны люди, которые обладали особыми способностями имитации различных звуков, голосов зверей, птиц. Обряд подражания вою волка согласуется с архаическими верованиями о том, что повторение телодвижений, голоса, повадков родового тотема (в нашем случае – воя волка) призывает силу, обеспечивает удачу и победу. Сильный, призывный вой действует как сигнал единения и укрепления воли, бесстрашия, коими обладают вожаки-волки. За время многолетних трансформаций миф о священном тотеме получает акциональное выражение в ритуализации воя, используемого как зов к единению и усилению воли. Этот ритуал восходит к мифу о голосе (звук, напев) как о самостоятельной магической субстанции, заменяющей имя, образ, поступок. Согласно этим представлениям, «каждый человек, животное и предмет имел свой напев – барэ» [Шейкин, 1996, с. 26]. Устрашающий и зовущий магический звук со временем заменяет самого зверя: волка башкиры называют «бүре». В контексте сказанного уместно подчеркнуть, что в формировании генеалогических легенд о мифологизированном волке, нашедшем для башкир землю обетования, первоначальную роль играло не табуированное название волка – «*корт*», а скорее, видимо, магический звук волчьего воя, возымевшего семантику объединяющего клича. Он соответствовал историческим событиям и применялся как зовущий к сплочению разрозненные за многолетние войны и распри племена тюрков [Султангареева, 2009, с. 56]. Так, известно, что появление многочисленных мифов о волке-родоначальнике соответствует тому времени, «когда могучее тюркское государство ослабло под напором и войнами с римскими, византийскими правителями» [Аджиев, 1999, с. 165].

Бытовавшие еще в конце XVIII века состязания в подражании волчьему вою (т. е. демонстрация приобретения сил и устрашения врагов) впоследствии полностью выпадают из обрядовой, также и праздничной практики. Однако, идейные замыслы сакральности священного зверя продолжают жить в сегодняшней народной целительской практике: во время заговора грыжи, лихорадки, краснухи и т. д. массируют тело больного, «воют» по-волчьи, делают внезапные

кусательные движения, оказывая таким образом эффект лечебного страха.

Волк представляется как судья, вершитель истины в обнаружении и наказании воровства. Так, в сакральном акте «бүре тарамышы өтөү» сжигают волчьи жилы с тем, «чтобы воры корчились от проклятий обиженных также, как сворачиваются в огне жилы». Если в селе услышали весть о воровстве, то из семи улиц собираются семь женщин и произносят моление, распространяют слух о том, что будут сжигать волчьи жилы, если в течение семи дней не вернут ворованное хозяину [БХИ, 1995, с. 110]. При этом женщины произносят заговор, в котором основным образом является волк и призывание его духа в качестве помощника:

Бүре, бүре, бүрекәй, *Волк, волк, волчоночек!*
Бүре, бүре, бүрекәй, *Волк, волк, волчоночек!*
Бәлә килде башыма! *Беда на голову пришла!*
Үзең килсе қаршыма! *Приди сам ко мне (навстречу)!*
.....
Атым үгры қулында, *Лошадь в руках вора,*
Қороп қатһын юлында – *Да пусть иссохнет на своем пути –*
Шул қаргышым үйымда! *Проклятие мое таково!*
Бүре,бүре,бүрекәй! *Волк, волк, волчоночек!*
Табып бирсе үгрыны! *Найди мне вора, найди!*
Харап итмә тоғроно! *Не губи праведного!*
Бар теләгем шул ине! *Это все мое желание!**

[Там же, с. 110].

В заговорном тексте особо выделен сильный посыл на психологическое воздействие. Услышавший о суде виновник, в страхе быть скрюченным как «волчьи жилы», должен проявить добровольное признание. Заклинательно-заговорное обращение за помощью к волку отличает просительно-молебенное начало, истоки которого связаны с осознанием живого духа священного волка-тотема. Мифологическое и здесь определяет идейную основу замысла и функций сакрального текста. Таким образом, выполнение не только познавательной, культово-магической, но и социальной функции определяет границу модификации мифа в обряде.

* Здесь и далее, где не указан источник перевода текста на русский язык, он выполнен автором данной монографии.

Подражание издревле в быту древних было формой контакта с тотемом, причащения к его силе, потенциям и покровительству. Потому не только в боевых, промысловых практиках, но и игровых состязаниях, танцах подражание голосу, повадкам волка, зверей, птиц имело основное место. В начале XIX в. проводились игрища, называемые «кара юргачи», во время которых устраивались подражания (*әләкләү*) зверям, «погони» и «ловли», имитации борьбы, потасовок. Игроки изображали собак, кошек, падали, щекотали друг друга, вызывая бурный смех окружающих [Кудряшов, д. 2913, л. 50]. Как видим, весь этот комплекс, носящий развлекательное значение, имеет функции снятия стрессов, увеселений и обновлений чувств. Мифологические верования о священности зверей, птиц приобретают функции игровых развлечений, позволяющих демонстрировать степень мастерства, ловкости исполнителей. В идейной основе эти игры, развлечения восходят к практике использования природных потенциалов, «оренды» силы «тотемных» зверей. Только при понимании семантики, функций и соблюдении соответствующих норм мифологическое знание в целом гарантирует безошибочное пользование его потенциалами как в игровых состязаниях, так и обрядах, ритуалах, танцах, конных скачках и т. д. Особо востребованы при пользовании достояниями традиционной культуры знания по учету места, времени, пространства, состояния среды.

В современных празднествах важно изучить и соблюдать все первородные мифологические основы и значения состязаний, прежде чем их применять на практике. Например, конные скачки и игры «ылак», «козлодрание» нельзя проводить в середине зимы, т. к. они имеют символику перехода к весеннему циклу и проводов зимы. Те сигналы, символические замыслы, функции, которые заложены испокон веков в культурных единицах этноса, наполняясь новым содержанием, могут быть неверно расшифрованы и призвать нежелательные результаты, о которых мы бессильны вовремя узнать.

В целом, положительный, жизнеутверждающий пафос мифа о святом волке трансформируется и продолжает свою жизнь в сознании, входя в практику пользования, формируя различные функциональные действа, ритуальные практики с позитивными целями и решениями.

Миф переживает определенную форму жизни в жанрах преданий, легенд, быличек. В башкирской фольклористике последний обозначается термином *хөрәфәти хикәйә* – хурафати хикая [Нәҙершина, 2006, 44 б.]. В жанрах хурафати хикая выдуманные события,

аномальные явления, тайны которых еще нераскрыты, изображаются как несомненно случившиеся [Там же, с. 44]. Признавая тонкие наблюдения и концепции известного исследователя-фольклориста, мы вносим некоторые коррективы по термину в контексте изучения нашей темы. В русской фольклористике рассказы о непонятном, сверхъестественном обозначаются термином «бывальщина», «быличка», принимая в этих мифологических по сути рассказах во внимание зерно (рудимент реалий) случившегося события, т. е. у башкир аналогично это должно быть названо так – «*булған хәл*» (быль). Соль вопроса в том, что русский термин называет суть и наличие реальной фактической основы в жанре, а в башкирском термине внимание акцентируется на манере передачи события, т. е. на исполнении («изображаются как несомненно случившиеся события»), что дает несоответствия в постижении замысла и жанровой идентификации таковых рассказов. На арабском хорафат («*хурафат*») переводится как «суеверие, предрассудок, сказка, басня, легенда, небылицы, передаваемые изустно» [Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге, 1965, 664 б.]. Думается, что термин «*хурафати хикая*», принятый в башкирской науке, не относится к собственно-башкирскому обозначению явлений и не соответствует замыслам "были, бывальщины". Рассказы о духах, «хозяевах» природы, вод, домов, а также странных провлениях жизни так или иначе имеют реалии осознания явлений антимира, фактическую событийную основу и восходят к мифам как формам знаний. Современная наука ныне признает нематериалистическое понимание «странных» явлений и объясняет непонятное, древнее и забытое как реалии глубокой древности и цивилизаций, переданные в форме мифов. Поддерживая концепцию исследователя о том, что «миф символизирует вымысел, ошибочное объяснение» [Алексеев, 2008, с. 415], мы признаем в мифах (также суевериях, верованиях) первородные формы опытов предков на пережитом. Рассказы о сверхъестественных существах, видениях, «хозяевах» транслируют осознание индивидуумом невидимого мира, явлений, его образные интерпретации о реальном. Эти сказывания представляются как умозаключения, созданные в целях постижения происхождения тех или иных реалий, явлений, ценностей (человека, рода, местности, «хозяев» и т. д.), а не фантазии и выдумки. Все рассказы о таинственных видениях, существах, встречах с ними «с глазу на глаз», имеющие целью убедить слушателя, – это функциональные тексты, посвя-

щенные передаче знаний о том, что случилось, а не передаче чего-то иносказательного ради рассказа. Это не метафора. Это факт отношения рассказчика к случившемуся и эмоционально-образное изложение реальных событий, переданное в исполнительском процессе. Само наличие и появление непонятных сознанию человека событий – это и есть факт невидимой жизни таинственных существ, мимо которых не проходит миросозерцательность носителя фольклора. Рассказы об этих событиях формируют особый жанр, который можно назвать мифологическим сказом или рассказом (что и дается в исследованиях). Однако относительно к башкирскому материалу, возможно, применительны «*кәрһүҙ*», «*булған хәл*». Информанты часто, начиная сказ об этих событиях, применяют эти обозначения («*Бер хәл һөйләйем әле...*», «*Шулай хәл булған*» («Расскажу одно событие... Такое вот случилось...»). При этом «*хәл*» вбирает понятия «состояние, бытие». Эти сказы, в отличие от сказок, легенд, мифов, не успели оформиться как метафоры, т. к. они принадлежат сравнительно позднему осознанию действительности. Границу жанровости в этом случае определяет, во-первых, категория времени. В сказках изображаются события неизмеримой давности, но в них, также, как и в хурафатах, присутствует желание слушателя уверовать («И я там был, на свадьбе гулял, казан мяса съел, а в рот не попало»). Во-вторых, показателен компонент объемности изложения: рассказы о непонятных явлениях и встречах с таинственными существами в большинстве своем краткосюжетны. Общим в легендах и мифологических (суеверных) сказах является мифологизм. Функцию мифа определяет желание «объяснить явления реальной жизни каждого поколения этноса исходя из наследия предков, не только их рациональных знаний, но и мифологических воззрений» [Там же, с. 416]. В этой связи сложение мифа предполагает изначально высокоинтеллектуальное и благородное творчество с применением сакрально-символического языка в отражении реалий. Отсюда разные проявления жизни существ среднего, верхнего и нижнего миров («хозяева», лесные, «банники», духи домов, полей, водяные и т. д.), их поведение, отношения с людьми (встречи, чудодейства) – все по сути восходят к мифам. Сюжетные переложения этих реалий о непонятном мы склонны относить к мифологическим сказам. Былички (*хөрәфәттәр*), верования (*ышаныуҙар*), сказки и т. д. – все являются лишь формами, разными по объему, по времени происхождения и целям передач

мифологическими знаниями. Жанровое разграничение здесь – весьма условное. «Мифология и фольклор не различаются ни в жанровом, ни в сюжетном отношении» [Березкин, 2007, с. 170]. Все рассказы о сверхъестественных явлениях строятся на описании их действ, обликов, отношениях с людьми и результатах их появления. Отсюда «текст воспринимается как рассказ о событиях, о которых идет в нем речь» [Там же, с. 170]. Действа (превращение, странное внезапное видение, сопровождение сильного вихря, огромной тучи, зарева и т. д.), описания облика существ («банник» – «*мунса эйэhе*», «дворник» – «*аźбар эйэhе*» и т. д.) неординарны, но они являются трансформациями представлений в сознании и генной памяти об архаичных реальных существах. Образные анимации существ (с большими грудями – албасты, с большими пальцами – шурале, с огромной головой – аждаха и еще с большим хвостом, тянущимся к небу, одноглазые, одноногие существа-девицы и т. д.) восходят к проявлениям реалий, знаний о тайном и сверхъестественном. Эти рассказы – по сути восприятие сакрального и непонятного, неопознанного и вечно чудесного, что являет суть и природу передачи мифа. Творцом мифа – превращения знаний о реалиях в сюжетное повествование – является тот, кто как и почему передает. Одно и то же явление, известно, рассказывается информантами по-разному, когда каждый акцентирует главное сообразно своему сознанию и мировосприятию. «Если текст служит знаком или метафорой чего-то другого, то превращается в миф. Смысл, ценность и эмоциональность в мифологические тексты вносят слушатели и рассказчики» [Березкин, 2007, с. 170].

Миф десакрализуется, согласно времени, на самые разные формы и, как первая форма научного познания мира, приобретает качества сюжетных жанров. По сути миф самый верный и единственный принцип благородного отношения Человека ко всему, что он видит, слышит, чувствует и структурирует. Образные персонификации происходят по образу и подобию, доступному его осознанию «очеловеченного» мира. Антропоморфность – основа творчества. Миф – не вымысел и не страх перед природой, а модель осознания внешней среды, мировидение человека. Миф – это то же самое, когда мы, люди XXI века, образно осознаем среду, людей, события и передаем эту форму знаний. Нам, современникам, не чужды такие видения как «многопальцевые руки дождя», «уличные огни – глаза звезд», леса шумят «как волны», вагоны поезда «как змеи», колонки водопрово-

да – «клювы земли», сотовый телефон – «невидимые нити, достающие все концы земли и неба» и т. д. Некоторые явления современности мы и сейчас склонны называть мифами, подразумевая единство реалий и образного представления. Поэтому мифы, мифологические рассказы, в том числе и былички (также некоторые легенды, предания, суеверия, поверья) – это образно-эстетические формы познания людьми жизни сообразно сознанию и времени сложения сюжетов. По мере угасания мифологического сознания уходят архаические черты, древние артефакты, символы и т. д. из рассказов. Мифологический сказ – быличка, сказки с мифологическим ядром, рассказы о духах, тотемах, предках, хозяевах – это есть разные по времени формы мифов и фольклоризации непонятного, невидимого. Представлять эти жанровые формы как «следствие низкого самосознания, т. к. явления природы воспринимались как тайные силы, чудесные явления» в современной фольклористике уже давно не актуально и не отвечает научному осмыслению. Выделенные выше факторы с наибольшей вероятностью относятся к творческим принципам сложения и художественно-образной передаче тайного и непонятного, а не к родовидовой характеристике стиля, функций жанра. Для башкира рассказ о явлениях Природы, о происхождении рода, местностей, также невидимых, но осязаемых существах, переживания страха или угнетения, структуризация причинно-следственных связей и т. д. – это до сих пор реалии осознания. Это творческий факт миросозерцания и традиций изустной передачи очевидцами знаний о нематериальных, невидимых явлениях. На то много примеров из записей по современной мифологии. «Там, где есть аждаха, там и болото бывает, туда невозможно ступить. На нем растет синяя (*кук*) трава, дрожит это место как-то. По повелению Аллаха появляется туча, гроза играет и уносит его. Говорили, что на долине Мишар из колодца выходила огромная змея и ложилась на землю. Считается, что если змея долго живет, превращается в аждаху, а голова ее больше головы барана, оказывается» [Экспедиция материалдары – 2006, 8–9 бб.]. Существа появляются в обликах знакомых или родных, мужчин в черном, остроглазой женщины, ютятся возле водоемов, в заброшенных домах, активируются после заката солнца и т. д., а «разговоры» с ними, внезапный испуг оборачиваются бедой, хворью, падежом скота. Нарушение беременной запрета выходить из дома после заката приводит к отторжению плода. «Присутствие» домового хозяйка

чувствует, т. к. тот «ударяет» ее во время намаза [Там же, с. 10]. Практика реальных обережных мер, направленных на них, как раз и является знаком осознания реальности существ: так, читают молитвы, голову обсыпают заговоренной солью, «их» гонят кнутом, пропитанным лошадиным потом; во время затмения солнца до сих пор совершают действа отпугивания джиннов, которые якобы «душат» солнце (стучат об железо, кричат, восхваляют Аллаха) [Там же, с. 121–122]. Первый гром считается *Кук килеү* (приход Неба) и его встречают возгласами, бренча уздечками [Там же, с. 122], совершают по солнцу круговые хождения вокруг дома, хлева и громко подражают ржанию коня, называя хозяина неба и грома, – Турат (Записано автором в 2011 г. в с. Ассы Белорецкого района). Так реализуется встреча нового весеннего времени в обрядовом действе, идейную основу которого составляет миф о священном небесном коне. Знание мифа дает понимание смысла и диктует правильное применение обрядовых действ. Миф модифицируется, обуславливая обряд, который до сих пор отправляется в деревнях во время первого весеннего грома. Участники обряда традиционно отправляют его, т. к. это издревле заведено предками и такая форма санкционирования стихийного события является единственно возможной. Модификация мифа в обряде другая, чем в сказках или мифологических сказах, она практическая, но ориентир на «присутствие» или «приручение небесного коня», невидимого рядом, остается главным. Для исполнявших действа встречи этот обряд (миф) является не вымыслом, а реальным способом проживания. В этой связи очень актуальна такая концепция – «исследователь, пытающийся реконструировать процесс осмысления мифа в отсутствие полноценного контакта с носителями традиции, берется за невыполнимую задачу» [Березкин, 2007, с. 170]. Опыт многолетних записей мифологического толка сказов, быличек, суеверий и т. д. показывает, что сюжеты импровизируются в рамках традиций и сакрализаций явлений, обнаруживая типологические стили передачи о непонятном, невидимом, но потому реальном в осознании.

«Для тех, кто создает миф, он является истиной, частью знаний об окружающем мире, о жизни человеческих ценностей различных уровней. Именно поэтому практически ни у одного сибирского народа нет слова, которое бы означало миф» [Алексеев, 2008, с. 415]. Такое наблюдение находит полные соответствия с башкирской культурой. Однако гипотетически можно предложить применение к башкирскому

мифу народного термина *ҡарһүҙ* [*ҡара* (черный) + *һүҙ* (слово)], означающего «слово из неведомой, черной глубины веков, старина», т. е. миф, сказ о неведомом, странном, сверхъестественном, а к быличкам – *булған хәл*. В термине обобщаются не только «слово», но и традиции вербальной передачи событий. Учитывая высокие заслуги исследователей-предшественников, мы здесь лишь обращаем внимание на необходимость уточнения терминов.

В символико-образном воплощении миф удерживается не только в легендах, сказках, но и в играх, органично продолжая следующую форму жизни. Широко известен в фольклоре народов космогонический миф об утке, доставшей землю в клюве со дна моря. Миф о водоплавающих птицах, создавших мир, структурирует и текст детской игровой считалки. Начало каждой игры предваряет иносказательный и не всегда понятный по смыслу счет – перечисление событий, жизненных явлений. В нем по сути сокрыты идеи создания картины мира. Потому в начале считалки вербально конструируется сотворение мира, где зима символизирует безвременье, весна – новый мир, птицы – символику движений жизни и т. д.

Ҡыш китте, яҙ килде,	*Зима ушла, весна пришла,*
Өйрәк менән ҡаҙ килде.	*Прилетели утки и гуси.*
Һауала уттар,	*На небе огни,*
Һайрай ҡоштар!	*Птицы поют!*

Далее следует описание красот весны, прилета птиц и т. д. На каждый слог считалки ведущий поочередно указывает на игрока. Таким образом вербализуется создание мира, разделенного на две половины – этот и другой миры. Заключает считалку формула:

Һауала – сыйырсыҡ,	*На небе – скворец,*
Һин ҡал,	*Ты останься,*
Һин сыҡ!	*А ты выйди!..*

Таким образом, из этого безвременья выходят в мир живых те, кому выпал жребий (последнее слово – «*сыҡ!*» – дает это право). Повелительно-волевой тон традиционных формул «Иди вон, выйди вон!» акцентирует их некогда ритуальное содержание (построение действ), указывая «вышедших» из иного мира в мир живых. Последний игрок

не имеет этой возможности, он остается в ином мире, потому ему дают названия «слепой», «косой», «плешивый», «хромой» и т. д. Для того, чтобы заслужить право перехода из мира мертвых в мир живых, этому «избраннику» необходимо догнать, поймать кого-либо, показать ловкость, силовые качества. На языке обряда это – форма инициационного испытания. Мифосемантический анализ таковой игровой архитектоники сделан Г.Р. Шигаповой. Птицы в игровой считалке представляют средний, заселенный мир [Шигапова, 2010, с. 26–27]. Нужно однако отметить, что формулу «*бар, сыҡ!*» целесообразно переводить не как «пошел, вон!» [Там же, с. 26], а – «иди, выйди», более точно передавая семантику выхода (а не грубого изгнания) в другой мир.

Удалось записать множество игр, в которых считалка является редуцированной формой как космогонических (о сотворении мира уткой и гусем), также тотемических мифов о птицах, волке, медведях-прародителях. В игре «*Алырым ҡош!*» («Возьму птенца») традиционно устойчивой в культуре почти всех этнических групп башкир, действует мифологизированная Птица – Матерь (*Инә ҡош*) – прообраз материнского, противостоящего смерти (Убыр) начала. *Инә ҡош* защищает своих «птенцов» (участники игры), а Убыр, выкрав их, вынужден после терпеть поражение [БХИ, 2005, 215–217 бб.]. Когда Матерь вызволяет из сакрального круга (мира мертвых) птенцов, лаконично решается проблема победы Добра над Злом. Миф о Праматери, таким образом, на игровом языке моделирует опыт прорабатывания реалий.

В контексте трансформации мифа на пластический, хореографический язык выразительна одноименная игровая пляска («*Сума өйрәк, сума ҡаз*» – «*Ныряет утка, ныряет гусь*»). Архитектоника танца выразительно задает идею образа Вселенной и жизни в ней: участники танца выстраиваются в круг (создается озеро – мир), после одного проведения мелодии и танцевального хода одни оказываются в кругу, другие снаружи его. Образовавшиеся два круга далее передвигаются по солнцу (внешний) и против (внутренний), меняя направления (олицетворяется динамика жизни, смена времен). Затем внешний круг «уток» «ныряет» – т. е. наклонившись, проходит под руками участников внутреннего круга и оказывается внутри, все делают притопы и, сцепившись локтями, делают парные кружения (любовный мотив). Далее внутренний круг после одного проведения мелодии снова «ныряет» и оказывается с наружной стороны. Замы-

сел этой мизансцены, широко распространенной и основной во всех вариантах танцев, расшифровывается в контексте мифа об утке – прародительнице. Символы Земли и Вселенной – танцевальные круги продолжают свое движение, в ходе динамичной мелодии участники проделывают взмахи, кружения, произнося веселые скандирования (мотивации первотворения жизни, перспектив брачных игр и т. д.). После многократного повторения «ныряний и всплываний» все собираются в центре кольцом, образуя плотный круг. Так «создается» поверхность земли. Уходя из центра, расширяя круг, затем снова возвращаясь все вместе в центр, повторяя движение несколько раз, участники танца выступают, таким образом, как «творцы земной поверхности». Акциональная логика игры и ее традиционный ход поныне устойчивы в народных развлечениях и восходят, как видим, к древним мифологическим космогоническим представлениям об утках-прародительницах. Лексика и замысел башкирского игрового танца «*Сума өйрәк, сума ҡаҙ*» («Ныряет утка, ныряет гусь»), популярного в среде детей и молодежи, актировала и сохранила суть мифа. Древнейший миф о сотворивших из ила землю птицах залег в основу игрового танца [Султангареева, 2013, с. 73–76].

Таким образом миф о первотворении мира водоплавающими птицами получает пластическое отображение в народной хореографии, ярко обнаруживая себя в лексике плясового зрелища. Примечательно, что древний замысел первотворения теряется, а жизнетворный пафос мифа фольклоризуется в такмаках эротической направленности:

Сума өйрәк, сума ҡаҙ,	*Гусь и утка ныряют,*
Сума күлде ярата.	*Они любят озеро.*
Таһир менән Гөлниса	*Тагир и Гульниса*
Бер-береһен ярата!	*Любят друг друга!*

Множество вариаций хореографических композиций, записанных нами (Зианчуринский, Зилаирский, Салаватский, Абзелиловский районы РБ), подтверждают первородную роль и функции этого мифа в танце. Во всех вариантах танцев основной мизансценой является «ныряние» – проходка под руками танцующих. Движение жизни символизируют круговые проходки, мизансцены внешнего и внутреннего кругов, двигающиеся в противоположных направлениях. Таким образом, обряд, игра, танец или танцевальная игра (мы привели только

некоторые образцы) представляют очередную стадию жизни, изменение функций и роли мифов в жанрах, бытующих в современности.

Во многих игровых закличках часто упоминается яйцо, отражая идею о том, что гусь или утка продолжают сотворение мира. Яйцо – изначальная матрица Вселенной, «некой персонифицированной силы бога – демиурга» [Мифы народов мира.., 1992, с. 681], до сих пор в календарных обрядах является основным атрибутом, фиксирующим идею воспроизводства, продолжения будущей жизни (см. раздел о праздниках хабантуй, йыйын). В вариантах считалок действует также курица-яйценоска, повторяя не только идею сотворения мира («курица мне яйцо снесла, я его сварила» или «утка яйцо снесла, я на базар его понесла»), но и идеи оплодотворения во имя будущности жизни. Таким образом синтетический, ретроспективный анализ позволяет расшифровывать модификацию образов мифов в атрибутике детских игр.

Детские считалки при всей символике языка и простоте содержания являются на редкость уникальными артефактами для обнаружения особенностей и следов мифологических воззрений. От Усмановой А.М. (1930 – 2015 гг., д. Акъяр Хайбуллинского района РБ) в 2011 г. нами записан редкий образец игровой считалки, в котором миф не завуалирован (как в прежних образцах), а почти что поэтически пересказывается. Перед любой игрой, по рассказу А. Усмановой, обязательно проводили «*осташыу*» (разделение на две половины, стороны) или «*уҙакташыу*» (счет для создания команд друзей, воинов). При этом произносили следующие приговоры:

Ала таң, бола таң,
Тимер ҡазыҡ бит атаң.
Аҡбуҙатың эйәрле,
Һары атың йүгәнле,
Урал батыр – атаң,
Ерҙә йәшәп ятың.
Белəм, урының аласыҡ,
Үҙең менән ал янсыҡ,
Бында торма, бар сыҡ!

Алая заря, тревожная заря!
Ведь твой отец – Полярная звезда.

Акбузат твой оседлан,
Рыжий конь с вожжами.
Урал-батыр – имя твое.
Живи на земле,
Знаю, место твое в аласыке (место священного огня),
Возьми с собой кисет,
Не стой здесь – выходи!

В считалке поразительно лаконично и поэтически образно воспроизводится космогонический миф о небесном мире, первопредках, об Урал-батыре, о конях Акбузате и Харысай-Харат. Согласно известному космогоническому мифу, звезды возле Полярной звезды представляются небесными конями Акбузат и Харат. Простая и лаконичная считалка удержала древнейший миф об Урал-батыре, его назначении, а также наставления игрокам, определяя границы этого и другого миров. На наш взгляд, проводится мотив желания оживления (призывания) культового батыра для новой жизни. Обыгрывается «присутствие» героя среди живых.

Үзең менән ал янсыҡ,
Бында торма, бар сыҡ!

Возьми с собой кисет,
Не стой здесь – выходи!

В последней формуле, традиционно произносимой в концовках игровых закличек, содержится идея перехода из мира мертвых в мир живых. Аласыҡ указывает место огня (алас – священный огонь), домашнего очага, летнего домика. По логике игры «дитя» Урал-батыра в своих действиях должен оправдать свою силу, удаль, чтобы остаться среди живых, участвовать в строительстве нового мира.

Сделаем небольшой экскурс по истории считалок. Надо учесть, что «происхождение считалок связано с формами гаданий, когда выпадение жребия считалось волею судьбы и не могло восприниматься как несправедливость… Существовал тайный счет посредством придуманных слов» [Аникин, 2004, с. 65–68]. Башкирский счет «*иҫәп*», вместе с тем, вмещает многообразные значения и подразумевает семантику памяти – «*иҫ*». Отсюда считалка для русских игр устанавливает

древний и примитивный способ счета, а в башкирских, помимо этого, «памятует» разделение, дуальность, расчленение мира на разные группы друзей («*уҙаҡлашыу*»), на представителей разных сторон – «*осташыу*» (где «ос» – сторона). Другое название игрового пересчета «*йәрәбә ташлау*» фиксирует архаичные обряды выбора брачной пары («*йәр*» – возлюбленный, «*әбе*» – выгодный удобный способ, необходимость). Таковые функциональные считалки восходят к первобытным эротическим играм. Еще одно название считалки «*шыбаға тотоу*» маркирует выбор главного, ведущего игры путем использования прутика (веревки, палки, кнута). Все обхватывают палку снизу вверх и поочередно, меняясь, гадают – чья рука будет наверху, тому и вести игру. Движение вверх, на наш взгляд, сохранил способ избрания главы, царя племени. Таковая полисемантика выявления избранника проецирует не только гадание, но и формы согласования дейст с высшими силами. Процесс этот, имеющий по сути инициионное, некоторое посвятительное значение для индивида, обрастает вербальными компонентами, обобщающими необходимые знания, мифы. В этой связи игровая считалка, записанная от А.М. Усмановой, представляет уникальный и редкий образец лаконичной передачи космогонического мифа.

Семантическая логика многих детских и взрослых игр восходит к инициионным обрядам. В вербальном тексте указанной считалки воссоздаются пространство, мир, окружение: образы «доброй, алой зари» и «тревожной зари» (возможен другой перевод) создают и предваряют идею нового мира, дня, где будут происходить важные события. Вбирая почти весь пантеон небожителей эпоса «Урал-батыр», считалка сохраняет также мотивы культа святых предков. В дальнейшей модификации, в сфере детских игр, миф выполняет познавательно-воспитательную функцию, ориентируясь на положительные качества культовых героев. А. Усманова добавляла, что конец этой считалки звучал:

Ике балыҡ (бабай) һуғышҡан,	*Две рыбы (дед) подрались,*
Аның ҡанын кем эскән?	*Кто же выпил ее кровь?*

Тема испития крови (изначальный конфликтообразующий мотив в эпосе «Урал-батыр») встречается в считалках многих игр, проецируя проживание архаичного мифа в следующей трансформации и образуя поисковую функцию игры. В вопросе задается цель для ее решения в рамках драматургии игры. Так, в контексте игровой ситуации

прочитываются обучающие, активизирующие мыслительные процессы задачи мифа. Проникая в детскую игровую формулу, миф начинает выполнять различные функции: это и загадка, и проверка ума, знаний участников. Со временем появляются этические мотивы. Так, услышав, что дети громко скандируют об испитии крови, Муьмина – инэй (бабушка А. Усмановой) тотчас приостановила игру, сказав: «Не говорите о крови, а говорите о хорошем человеке. Вон, кто выпил кровь, стал дурным, а другой стал добрым, Урал-батыр он был!». «Кто же он, Урал-батыр?», – следовал вопрос, после которого и рассказала Муьмина-инэй детям великий эпос.

К сакрализованным текстам, в которых аккумулированы древнейшие мифологические традиции, относятся и заговоры, заклички, магического характера формулы народной медицины. В жанровом отношении заговор является одной из самых устойчивых форм резервации мифологических замыслов. Каноничные формулы изгнания злых сил и призывания добрых («Приди дух Коркыт Ата!», «Дух Кармкыт Ата, помоги!»), мотивы жертвоприношения («Дух воды, прими приношение, отдай мою долю!»), а также формулы изгнания змей, колдунов, ведьм, заговоры порчи, сглаза, краснухи, падучей болезни и т. д. представляют собой уникальное наследие для распознавания проекций мифа, мифологических представлений в поздний, близкий к нашему времени период трансформаций.

Обряд, заговорный акт, игра, сказка в процессе творческой передачи выступают как инсценировки мифа, а миф объясняет проводимый обряд, повествуемую сказку и т. д. В свадебных традициях показательны мифообряды прощального «клевания» сватов журавлем [Султангареева, 2015, с. 186–187], также проводы-хлестания сватов кнутом, прощальные хождения девушек в поле и оставления «девичества невесты» – головного убора (такии) на дереве и др. [БНТ, 2010, с. 380]. Имеют место мотивы наказания чужеродцев тотемом (журавлем) за нарушение родовой территории, изгнания злых духов и обмана нечистых сил, посвящения невесты в класс женщин в инициионном центре (природе). В традициях задействованы мифы о тотемах, Древе жизни, инициациях, составляющих главные структурирующие коды в традиционной свадебной культуре почти всех народов мира.

До сих пор в глубинках соблюдаются традиции «насильного» выпроваживания из дома гостей-сватов по окончании брачных торжеств и увеселений. Отголоски тотемистических мифов и идей

заручения покровительством родовых тотемов прочитываются в прощальных эпизодах изгнания сватов: так, гостей выпроваживают ряженые «журавли» (Самарская, Саратовская области, Учалинский, Белорецкий районы РБ), «медведь» (Баймакский, Бурзянский районы), «головной олень» (Пермская область). Во всех случаях мифическое или тотемистическое животное и его ролевые функции связываются с идеями покровительства, воспроизводства рода, увеличения благ, счастья молодых. В свадебном обряде миф принимает игровой характер. Устойчивость ритуализации «погони» (других эпизодов) связана с особенностями мифологического сознания, генной памятью, согласно которым поколения следуют законам «так делали предки».

Таким образом можно привести множество примеров мифов, за много веков трансформаций довольно прозрачно проецируемых в различных жанрах фольклора. Главное в этом то, что изначально жизнетворный пафос коллективного положительного опыта находит безошибочное идейно-функциональное применение в социально-культурном пространстве современного фольклорного творчества, проводя идеи созидания, регламентации человеческих и межнациональных отношений. Функции мифа – «укреплять традицию и обеспечивать ее великое значение и престиж путем обратного возведения ее к более высокой, лучшей сверхъестественной реальности начальных событий» [Малиновский, 1948, с. 77–78]. В этом контексте объяснимы место и роль устойчивых мифологических кодов в свадебных (выкуп воды, «кормление огня» невестой в доме мужа, танец пастуха, изгоняющего сватов и др.), календарных (подражания кукушке, вороне, «кормление и умилостивление» птиц, трав, растений и т. д.) и целительных обрядах. Мифологическое в современном фольклорном творчестве мотивирует определенные ритуальные действия, обеспечивая веру в их силу, а также нравственность поведения. Именно потому миф и мифологическое знание являются сегодня инструментами воспроизводства духовных ценностей, одними из действенных гарантов оздоровления этногенетического сознания народов. Устойчивость мифологического кода в народном творчестве – феномен необычайной важности. Ученый отмечает, что «исследование причин этой необычайной устойчивости “мифологических традиций” на современной ей чуждой почве остается важной задачей» [Токарев, 1990, с. 583]. Мы полагаем, что изучение этих причин выходит за рамки филологических, этнографических задач и охваты-

вает не только процессы фольклорного творчества. Миф как архетипический фонд знаний, символ генного опыта, вбирает многовековые биогенетические, психоментальные информации о человеке и его становлении в качестве разумного существа. Отсюда драматургическая, игровая, обрядовая, танцевальная переработка мифов в современном фольклоре органично связана с самоидентификацией человека, с его самосознанием о человечности в себе и памятью изначальных традиций. Миф, образно говоря, это ностальгия человека по Человеку и истинно человеческим мироощущениям. Истинно народное творчество (обрядовое, песенное, танцевальное, игровое и др.), основанное на мифологических знаниях, удостоверяет принадлежность к Традиции, корням духовного Древа, устанавливает созвучность с генной памятью каждого творца и слушателя – потому вызывает доверие в каждом последующем поколении. На наш взгляд, причины устойчивости мифологических традиций таятся в этом. Это мнение подтверждает и следующий факт. Условия обязательного обучения мифам, требования знаний о звездах, происхождении своего рода и его батыров, песен, легенд о мироздании, как мы знаем, были неотъемлемой частью жизни башкир. Эти знания действовали как показатели достоинства и состоятельности индивида. Востребованность использования мифов и мифологических воззрений в современном педагогическом, воспитательном процессах актуальна как никогда. Мифологическое в современном народном творчестве объясняет изначально заданный и заложенный в мифе созидательный пафос, оптимистически – жизнетворный потенциал, который располагает возможностью использования его в познавательных, практических целях и духовном подвижничестве.

Социо-общественно-культурологическое значение мифологических кодов, замыслов и их использование в современности – тема отдельного научного исследования. Признавая актуальность филологических изысканий мифов, мы констатируем, что как первичное научное знание об упорядочении и гармонизации мира миф располагает могучими, воспроизводящими духовно-нравственные силы этноса и устанавливающими межнациональное взаимопонимание потенциалами, которые эффективно могут быть использованы в век глобализации.

Процессы демифологизации, десакрализации касаются природы тех или иных фольклорных жанров. Однако в генетическом сознании

человека мифы обнаруживают устойчивый эффект сильного эмоционального влияния, проявляют качества моделей воспроизводства, возрождения духовных и волевых сил своего творца. Фольклор – «связан ли он в своем генезисе непосредственно с мифологическими истоками или нет – мифологичен по самому своему существу» [Путилов, 2003, с. 87]. В этом контексте продолжение традиций фольклорного творчества находится в прямой связи с сохранением мифологического сознания. Это, в свою очередь, свидетельствует о крепости духовно-нравственных традиций в генотипическом, творческом фонде этноса. Потому процессы возрождения празднеств, игр, обрядов с их мифологическими знаками, традиции чтения наизусть эпосов родного народа находятся в ряду гарантийных перспектив этико-нравственного подвижничества, духовного оздоровления общества. Народ, в духовном достоянии которого имеются мифы, эпосы и он сообразно времени использует их потенциалы, силен генетически здоровой Памятью. Мыслеобразы, художественный опыт способны сохранить не только его уникальность и преимущества среди других культур, но и спасти морально-нравственный, психоментальный, духовный облик народа в век глобализации.

Список литературы

Аджиев М. Кипчаки. Древняя история тюрков и Великой Степи. – М., 1999. – 176 с.

Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.

Аникин В.П. Русское устное народное творчество. – М., 2004.

Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р.А. Султангареева, А.М. Сулейманов. – Уфа, 2010. – 635 с.

Башҡорт легендалары / төҙ. М.Х. Минһажетдинов, К. Мәргән; инеш мәҡ. авт. М.Х. Минһажетдинов, Ә.М. Сөләймәнов. – Өфө, 1969. – 186 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Риүәйәттәр, легендалар / төҙ. Ф. Нәҙершина; яуап. ред. Кирәй Мәргән. – Өфө: Башкитнәшриәте, 1980. – 414 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Әкиәттәр. 1–се китап / төҙ. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. – Өфө: Башкитнәшриәте, 1976. – 349 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Эпос. 1 т. / төҙ., һүҙ ахыры авт-ры Ә.М. Сөләймәнов, Р. Рәжәпов; башһүҙ авт. М.М. Сәғитов. – Өфө: Китап, 1998. – 445 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Йола фольклоры / төҙ, башһүҙ авторҙары Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 1995. – 556 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Хрестоматия / төҙ. Г.Р. Хөсәйенова. – Өфө: Ғилем, 2005. – 280 б.

Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распространение фольклорных мотивов и ранние миграции в новый свет. – М.: ОГИ, 2007. – 36 с.

Галлямов С.А. Мезолит Южного Приуралья // Шоңҡар, 1995. – № 6. – 199 с.

Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге / төз. Хәмзин К.З., Мәхмүтов М.И., Сәйфуллин Г.Ш. – Казан: Таткитнәшриәте. – 1965. – 664 б.

Илимбетов Ф.Ф. Культ волка у башкир: к этимологизации этнонима «башҡорт» // Археология и этнография Башкирии. – Уфа, 1971. – Т. 4. – С. 224–228.

Кудряшов П.А. О просвещении башкир, их религии, быте. Рос. гос. архив лит. и искусства. Ф. 1571. Оп. 1. Д. 29139.

Malinowski B. Magic / Sckience and Religion? And other essays. Boston, 1948.

Минишев Ю.А. Героический кубаир (эпос) «Урал-батыр» как форма исторической памяти башкирского народа // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. –Уфа, 2011. – С. 83–85.

Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2.

Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 1.

Нәҙершина Ф.А. Халыҡ хәтере. – Өфө: Китап, 2006. – 319 б.

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – Санкт-Петербург, 2003.

Пухов И. В, Долгат У. Б., Кидайш-Покровская Н. В. // Советская этнография. – 1965. – № 5. – С. 94–113.

Рахимов Р.Н. Вооружение, снаряжение и военное искусство башкир в эпоху наполеоновских войн 1807–1815 гг. // Ватандаш. – 2011. – № 4.

Салимов М. Б. А все-таки мы живы. – Уфа: Китап, 2017. – 231 с.

Султангареева Р.А. Башкирский народный курэш. Уфа, 2009. – 142 с.

Султангареева Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир. – Уфа: Китап, 2015. – 215 с.

Токарев С.А. Мифология и ее место в культурной истории человечества // Ранние формы религии. – М.: Изд-во полит. литературы, 1990.

Турно К. Воспоминания польского офицера / пер. А.И. Попова // Воин. – 2002. – № 10.

Федоров А.М. Степь сказалась. Роман и рассказы. – Уфа, 1981.

Шигапова Г.Р. Семантика игровой культуры башкирского этноса. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2010. – 150 с.

Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск, 1996.

Экспедиция материалдары – 2003: Йылайыр районы. Эксп. етәксеһе, инеш һүҙ авт. Р.Ә. Солтангәрәева; йыйыусылар: Хөсәйенова Г.Р., Юлдыбаева Г.В., Әхмәтшина Г.М., Гайсина Ф.Ф. – Өфө: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2005. – 252 б.

Якутские мифы. – Новосибирск: Наука, 2004. – 451 с.

1.2. Отражение и особенности тенгрианского мировоззрения в обряде. Культ Природы

Все более глубинное осознание тенгрианства как мировоззренческой системы многих народов (Центральная Азия, Урало-Поволжье, Полинезия) алтайской языковой группы, включая также японцев, монголов, корейцев, китайцев и т. д., подводит к обнаружению основных идей, на которых незыблемо, в течение многих веков развивалось это могучее учение. Одной из таких основополагающих концептов-идей тенгрианства является культ Природы, когда подразумевается не только преданное почитание, поклонение, а скорее, системное, разумное отношение к Природе как единственному объекту и способу выживания. Тенгрианство, как первичная разумная форма мировосприятия и учение о нормах достойного поведения человека в жизни, составляется из таких факторов: 1) осмысление обязательности гармонизации отношений с живой сутью Природы; 2) ответственность за образ жизни, стремление к органическому целостному единству с Природой (быть на равных с животным, растительным, птичьим мирами, исключая главенство!); 3) осознание живой Природы как воспроизводящей, охраняющей, производительной сферы; 4) выработка механизмов выживания и способы жизневедческого самосовершенствования личности; 5) почитание духов предков; 6) преимущество безопасности страны над личным, культ чести – *Намыҫ*.

Особенности идентификации первобытным человеком себя с живыми движениями внешнего мира, регуляция, гармонизация

рациональных отношений с живым организмом Природы и формы свободы от религиозных канонов особенно ярко запечатлены в башкирском обрядовом фольклоре. В этом материале проецируются конкретные реалии и специфика архаичной мировоззренческой сферы, процессы эволюции природоведческой практики применительно к современности, также особенности национального мировидения.

Еще в X в. арабский путешественник Ибн-Фадлан дал этнографическое описание быта, духовного мира башкир, а также сведения о тринадцати божествах Тенгри (раббы), которым поклонялись башкиры: тенгри зимы, лета, дождя, ветра, деревьев, людей (человека), лошадей, воды, ночи, дня, смерти, земли и неба. Среди них главным был бог Неба, который объединял всех и находился с остальными в «согласии и каждый из них одобряет то, что делает его сотоварищ» [Ковалевский, 1956, с. 66]. Под божествами имеются ввиду тенгри-повелители природных сфер, а называемый как «главный», живущий «на Небе» – он и есть Тенгри, вследствие отрицания исламом не упомянутый своим именем – «Тенгри» (т. к. Ибн-Фадлан был религиозным миссионером, послом багдадского халифата). В сведениях Ибн-Фадлана о том, что одна группа поклонялась змеям, другая – рыбам, третья – журавлям, отражены различия родовых покровителей традиций, имевших уже тогда свою специфику и значение. Почитание, культ, как первичные разумные способы поддерживания отношений, составляют первооснову обрядов; молебенных обращений к стихиям-«личностям» живой Природы, являются условиями общения с силами и покровителями внешней сферы.

Ибн-Фадлан, по сути, зафиксировал наличие развитых экокультурных традиций и иерархий, когда каждая значительная природная сфера имела своего покровителя – тенгри, который, в свою очередь, подчинялся главному верховному богу – Тенгри. Тем самым он обозначил могучие особенности монотеистических воззрений доисламских башкир.

Для освещения темы мы исходим из концепции о том, что «тенгрианство – разумный образ жизни человека в природе, и его корни восходят к эпохе мезолита и палеолита» [Сарыгулов, 2005, с. 8]. Из этого следует, что какой-либо религиозной, философской или конфессиональной функции тенгрианства – учения о человеке в живой Природе – быть не может.

В связи с легализацией народных обычаев, традиций целительства и знахарства «оживилась» и народная фольклорная память. В процессе профессионального опроса можно выявить многое из того, что относится к архаичному «культу Природы» как системе первородных разумных откровений человека о мире.

На наш взгляд, устойчивое сохранение ритуального отношения к стихиям (огня, воды, земли) и вера в магию природной среды вплоть до наших дней и в сегодняшней практике обусловлены генетической закономерностью разумного использования сил живой Природы, а не примитивным страхом (как принято считать!) и стихийным языческим мышлением. Без сознательного рационализма поклонческое отношение к Природе не удержалось бы на протяжении времен. Сохраненные по сей день мифоритуальные тексты, содержащие обращения к стихиям воды, огня, земли, неба, представляются как первоисточники знаний об отношениях Человека и Природы, как исконно экологические принципы древнего человека и общества. Прозрачными свидетельствами природопоклонства, сохраняющегося до сих пор в обрядовой практике, являются репертуары закличек Солнца, новой Луны, дождя, ветра, речитативные обращения к водной, огненной, небесной стихиям, растительному миру и т. д. В закличках, исполняющихся во время этих обрядов, в формульном виде (консервативном ко всем религиозным, идеологическим и другим изменениям) наиболее ярко запечатлены тенгрианские мировоззренческие константы древнейших времен. Заклички, сохраненные и практикуемые ныне в детском игровом репертуаре, по сути восходят к шаманскому фольклору, к обрядам жертвоприношений Солнцу. • Совершение жертвоприношений (ҡорбан салыу) – издревле первое условие для отправлений обрядов и прав обращений к дождю, Солнцу, Земле и т. д. В свое время П. Георги писал: «Башкиры во время какого ни есть празднества убьют животное, ставят на приборе каштак (коштабак – большая деревянная посуда – Р.С.), уваренное мясо против солнца, творя при том много поклонений и прочее, во всем подобно шаманским язычникам» [Георги, 1799, с.107]. Жертвоприношение, как обязательное условие установления гармонии, традиционно маркирует вызывания дождя, обрядовые празднества «йыйын», целительные действа, заговоры «улетевшей» души (кут), закладывания фундамента дома, благопожелания-теляк и т. д.

Жертвоприношение умилостивляет самое высшее **светило Солнце – «глаз Тенгри»** (так оно осмысливается в народе). Отсюда в закличках действуют мотивы посвящения и заманивания – обмена:

Һимеҙ һарыҡ һуйырмын,	*Жирного барана зарежу,*
Башын һиңә ҡуйырмын,	*Голову тебе положу!*
Ҡалған-боҫҡан өлөшөн	*Остальные все части*
Ҡош-маҙарға ҡуйырмын,	*Птицам-червям положу!*
Ҡояш апай, сыҡ, сыҡ!	*Солнце апай, выйди, выйди!*
Беҙҙе йылыт, ирет!	*Нас согрей, обогрей!*

(Записано в 1995 году в д. Камбулатово Мелеузовского района)

Обращение к Солнцу конкретизируется в слове «апай», обобщая старшинство и одновременно кровно-родственную связь с женским божеством («апай» – сестра или тетя).

Право просьбы благ у сил Природы предваряет идея получения прощения посредством приношения жертвы, также проводится мотив нейтрализации насилия, появляется различие между «законным» и «незаконным насилием» [Язычество, 2006, с. 85]. Так, на фоне подавления гнева усиливаются гарантии получения здоровья, урожая, благополучия (просьбы благ присутствуют во всех формах закличек дождя, солнца, первого грома и жизненной силы – кут и т. д.). Обеспечение целостности макрокосма достигается правильным соблюдением ритуальных норм, также магии чисел, цвета, масти животного: белому солнцу посвящается белый, черной дождевой туче – черный баран [БХИ, 1995]. Во время инициирования дождя в воду бросают котел, перевернув черным дном кверху (для призывания черной дождевой тучи); исцелению от болезней посвящается жертва – белая лошадь (аҡ ҡорбан), олицетворяющая в башкирской мифологии светлые надежды, носителя души и жизни. Так, имитативная магия имеет функциональные ориентиры.

Многовековая генетическая идея единства с живой Природой обусловила формирование сложного текста-кода, где четко учитываются и соблюдаются категории пространства, времени, числа, цвета, способа, меры и т. д. Обрядовый язык в этой связи действует как способ включения человека в движение времени, ритмы жизни и уподобления себя Природе. Отсюда обряду жертвоприношения подражает само Солнце, которое, как бы «жертвуя» собой, рассекает

себя на множество лучей, а те, достигая земной сферы, питают всю природу [Галлямов, 2001, с. 227].

Успешное проведение обряда – гарант успеха и наоборот. Так, если на скачках, посвященных летнему солнцестоянию (на йыйын, празднествах), погибал загнанный конь, считали, что Небо еще просит жертву; если батыр в курэш получал увечье, то обновляли действа и молитвы, считая, что они неверно прочитаны и т. д. Если же празднества проходили хорошо, считали, что угодили Тенгри. Кроме этого, правильность обрядового текста подразумевает соблюдение и строгий учет идейно-семантических, пространственно-временных, числовых, акциональных и других символов: так, территория йыйын отмечается кругом, водружается центральный столб – баған; в целительных актах соблюдается закрытое пространство, символическое значение дней и т. д. Благостное действо живительных (питательных) лучей солнца подыгрывается обрядом обрызгивания напитков (кумыса, молока, молитвенной воды или жертвенной крови) по земле. Утверждение желаемого позитива в целом связывается по движениям высшего светила: молитвы бракосочетания, никах, приветствие сенокосного поля, проводы невесты или покойника совершаются на подъеме Солнца. Впоследствии созерцательное мировидение башкира закрепляется в устойчивые формы идиом: «солнце благословляет», «солнце сопутствует желанию»; могучее светило гарантирует крепость клятвы – ант: «солнцем взошедшим клянусь!» и исполнение мечты – «солнце поднимается на гору» – «значит, к исполнению желания» (Хатипова Ш.И., 1922 г. р., д. Кыпсак Самарской обл.; Амантаева З, 1933 г. р., д. Искужа Зилаирского района).

Солнце (*кояш*) в представлениях народа – глаз Тенгри, помощник Тенгри, персонифицируется в женском облике – «сестра» или «тетя» (апай) или «бабушка» (аби). Так маркируется «родственность» человека со светилом.

Во время летнего солнцестояния (с 21 по 23 июня) проводили Оло аят (Большое моление) во имя духов предков, Природы. Обряд включал следующие эпизоды: рано утром встречали новое солнце, посвящали ему жертву, моления, а после проводили игры, хороводные танцы. В дни летнего солнцестояния в прошлом осуществляли коллективное моление солнцу, совершив перед восходом жертвоприношение (Записано в 2004 г. от В. Яныбаевой, 1962 г. р. в д. Харгая Бурзянского района). Появление «вызванного», «вымоленного» солн-

ца (произносили благопожелания, теляк) символизировало довольный «смех», «улыбку» Неба в лице Солнца, а получение светлого и прямого «взгляда Тенгри» (Солнца) на человека (так воспринимали солнцестояние) праздновалось в многочисленных состязаниях, трапезах и т. д. Благосклонность Солнца «подтверждается» исполнением кругового танца «тунэрэк», который испокон веков действует как форма общения с божествами и включения в новый цикл времени.

Небосвод – мир верховного главного бога – Тенгри (главный бог, живущий на Небе, по Ибн-Фадлану), но Небо – не само Тенгри. Всеобъемлющая суть Тенгри маркируется в культовом отношении и почитании всех основных сфер Природы и осознанием одного – Верховного божества.

Великое светило и светлое божество возвеличивается, призывается, но человек обращается к нему на «ты» (как и к другим стихийным силам, сферам). В этом обнаруживается нравственный, с могучим духовным потенциалом и разумом демократический облик древнего человека. Таковым этикетом, словом и правом мог владеть только свободный духом, образованный ученик Природы. Он мудро воспринимал Природу во всех ее проявлениях. Холодный, пасмурный день олицетворяется тоже в облике солнца, но холодного («һалҡын апай» или «Эт ҡояшы» – «Собачье солнце»), а потому «изгоняемого»:

Кояш апай, сыҡ, сыҡ,
Эт ҡояшы кит, кит!
Кояш апай, бире кил,
Эт ҡояшы, ары кит!

Солнце-апай, выйди, выйди,
Холодное Собачье солнце, уйди!
Солнце-апай, к нам приди,
Собачье солнце – дальше иди!

«Собачье солнце» олицетворяет холодное солнце, тень, прохладу.

Идеи благополучия, достатка связываются с Солнцем, его движением и характером дня. Отсюда – светило находится в центре миропонимания и почитания его человеком (а не человек в центре макрокосма!). В закличках Солнца интересен мотив осознания глобальности мира и одновременной близости его:

Ҡояш апай! Йылыт беҙҙе,
Ҡояш апай! Ирет беҙҙе,
Майлы ҡашыҡ бирермен,

Майлы бутҡа бешерермен,
Алдан һиңә бирермен!

Солнце апай, нас согрей,
Солнце апай, нас обогрей,
Ложку красивую дам!

Сварю кашу масляную,
Вначале тебе дам!

(2003 г., Зилаирский район)

Функционален и семантичен в природоведческой культуре не только вербальный, но и хореографический фольклор. Танцы поклона небесным светилам бытовали в народе издревле. Со временем, потеряв первоначальные функции, они исполняются как хороводные, игровые, коллективные вождения кругов – «түңәрәк». Чаще всего эти танцы исполнялись ранней весной на вершине гор, на йыйын (народные собрания) [Нагаева, 1995, с. 85–89]. Образец культового танца, посвященного Солнцу, оживлению природы, удалось записать в 2008 г. от И.М. Мирхайдарова (1936 г. р.) в д. Аскарово Абзелиловского района РБ:

«Вначале встают в полукруг, затем постепенно присоединяются остальные и образовывают целый круг. Ритмично поднимая руки и опуская, идут по ходу солнца, пошагово выставляют правую ногу вперед. Каждый взмах сопровождается криками “Хув-ха! Хув-ха!” Танцуют долго, громко произносят благопожелания».

В ритуальных хороводных танцах, посвященных Солнцу и исполняемых в день летнего солнцестояния, сохранена выразительная лексика культа: пластически изображается восход солнца, движение по небосклону вверх над землей, а в размахиваниях – приветствие и одаривание людей благами, имитации получения их.

Обряд – сакральное и одновременно самое простое действо-язык, правильным исполнением, отправлением его человек мог не только включаться в мир ритмов и порядков Природы, но и получать блага. Язык, стиль, манеры, способы, нормативы этого разговора с Природой (обряды, заклички и т. д.) проработаны столетиями творчества каждого народа, формируя код поведения и нормы их бытия в природе.

Акциональный, жестовый язык при своей краткости сохранил большую информацию о сакральности, таинстве общения человека с Солнцем (с Природой, ее стихиями); семантика этих жестов ясно

прочитывается при учете активной позиции человека древности в Природе. «С одной стороны, он – часть могучей стихии, с другой – правитель. Он как динамический центр Вселенной, от которого во все стороны расходятся силовые линии, так что всякое его движение, поворот головы, поднятие руки и т. д. незамедлительно оказывают серьезное воздействие на природу». [Захарова, 2004, с.165]. Ранее не зафиксированный в среде башкир вышеописанный танец поклонения солнцу сохранил архаичную лексику и мизансцены, многие элементы представляются как ритуальные условности (наклоны головы, ритмичные наступания на землю и т. д.). Танцевальное действо как язык общения с миром теряет свой первородный смысл, информационная символика жеста «со временем приобретает ритуальность и церемониальность» [Крейдлин, 1999, с. 172]. Эта ритуальность обеспечивала наиболее объективную сохранность пластического языка действ как способа общения человека с Природой. В этой связи хороводы, танцы, поклонческие жесты, ритуальные хождения и т. д., посвященные Солнцу, Луне, Небу и т. д., представляются «энергетическими, культурно-мифологическими кодами по изучению истории общества» [Захарова, 2004, с. 17], также психологии человека.

Ориентир на магию полуденного солнца акцентируется в ритуальных коллективных трапезах башкир. Праздник «Әбейҙәр сыуағы» (переводится Бабье лето) проводился на горе, или холмистой местности. Все угощались специально приготовленными для обряда лепешками, испеченными в золе. Обрядовые лепешки «шаньги» символизируют Солнце: на круглые блины-шаньги намазывают яичные желтки и масло. Угощение, подобное Солнцу, делят руками и передают из рук в руки (жест приобщения), поедая лепешки, желают благоденствия, плодородия земле, здоровья и т. д. Так ритуально обыгрывается поклон величию, могуществу светила, приобщение к щедрости Солнца.

Культ Луны до сих пор также занимает важное место в обрядовой практике башкир. Исследователи отмечают, что культу луны в традициях многих народов, а также в Индии отводится первенствующее место по сравнению с культом Солнца. Даже многотысячелетнее занятие земледелием не смогло поколебать это соотношение [Гусева, 1991, с. 26]. В древних китайских источниках описаны реалии почитания светил: «Тенгрикут специально выходит из дома по утрам, чтобы поклониться поднимающемуся Солнцу и вечером, чтобы поклониться рождающейся Луне» [Сиунну, 1998, с. 35]. Рождение

новой Луны – событие особой важности и значения. С новой Луной башкиры, как и все тюрки, связывают начало новых дел, увеличение благ, успехов.

До сих пор в фольклорной памяти устойчивы заклички, посвященные встрече Луны. Традиционные формулы обнаруживают ареальные сходства и аналогии у всех этнических групп. К Луне обращаются с сообщениями о всех благах, достатках своих, но имея и цели их увеличения:

Ай күрҙем аман менән,
Куйыным тулы Көрьән менән!
Бала-сағаларым менән,
Кәртәм тулы мал менән!

Луну увидела во благе,
С Кораном за пазухой,
С детьми своими,
С хлевом, полным скота!

Магия растущей Луны используется для дальнейшего увеличения благ и достатка: ночному светилу показывают монеты (для денег), шерсть (для богатства).

Встрече новой Луны посвящен целый ряд предписаний. Увидевший серп новой Луны останавливается и начинает ходить по кругу, а к нему присоединяются другие, заводят коллективное хождение по ходу увеличения ночного светила. После ритуального действа, посвященного рождению Луны, угощаются блинами, пирогами в знак будущего изобилия.

Особые ритуалы приветствия луны бытовали у казахов. При виде луны три раза прискакивают и три раза делают поклон, а летом срывают траву в том месте, где делают поклоны, и, придя домой, бросают в огонь [Валиханов. 1958, с. 177–178]. Примечательны аналогии и соответствия в башкирских приветствиях: останавливаются там, где увидели серп Луны, делают поклон и начинают приговаривать пожелания (М. Азнагулова, Кугарчинский район). Тот, кто увидел новую Луну, торопится известить об этом ближних, соседей, родных, напоминая об обязанности: «Ты видела новую Луну?! Если нет, иди, выйди и встречай!»; «Ох, я не увидела!» – говорит другая, но вместе

со всеми произносит молитвы (Закирова М., 1927 г., д. Камбулатово Мелеузовского района). Следы древнего культа Луны сохранены в особых действах встречи: «Если несколько человек оказались рядом в момент появления серпа луны, то соединяют руки. Вначале, примечая достатку, счастью, по движению растущей луны водим туңәрәк. После громко произносим благопожелания-теляк» [Һамар, Һарытау.., 2008, 113 б.]. Фактически это действо – осколочная память об архаичных ритуальных танцах, посвященных ночному светилу.

Существовал целый ряд предписаний, ориентированных на позитивное влияние движения планеты: на растущей луне выдавали замуж, совершали никах, проводили обряды имянаречения, жертвоприношения, закладывали фундамент дома, первый стог сена старались скосить в этот день и провести коллективное угощение и т. д. Магии растущей Луны придавалась плодородная символика: если женщина долго не могла забеременеть, то должна была с момента появления серпа Луны до полной Луны каждый день приносить зоревую воду (таң һыуы) из колодца, мыться ею и пить; считалось, что вскоре живот женщины округлится так же, как полная Луна. Конец месячного цикла приурочивали к разрыву, окончанию чего-либо. С целью избавления от болезней на конец месяца приурочивали целительные акты (снятие порчи, сглаза, заговаривание беды и т. д.). Появление растущей Луны осмысливается как ощущение границ обновления, избавления от старого и миг прощения грехов:

Иҫке Айым-изелҡа, — *Старая Луна – прости, прими,*
Яңы Айым, ярлыҡа, — *Новая Луна – прости, пощади,*
Ошо Айҙа үлеп китһәм, — *Коль умру в этот месяц,*
Иман менән үткәр, Аллам! — *С верою прими, Аллах!*

(Записано в 2003 году от Х.Л. Юлгильдиной, 1919 г. р. в д. Искужа Зилаирского района РБ). Весьма интересно, что обнаруживают почти полные сходства и аналогии казахские приговоры Луне:

Ай көрдік, аман көрдік, — *Увидели луну, увидели благополучной,*
Бурынгыдай заман күрдік — *Увидели времена, подобные прежним,*
Жаңа ай-жарылкай гөр, — *Новая луна – одари благодатью,*
Ескі ай-есіркей гөр... — *Старая луна – помилуй (прости) грехи...*

[Кондыбай, 2011, 2, с. 261–262].

Все эти мифологические соответствия свидетельствуют об очень глубоких корнях культа ночного светила, свойственного традициям всех народов.

Луна – зримый живой объект глобальных масштабов, с ее движениями фиксируются и циклы обновления Природы, а также и процессы очищения, духовного совершенствования. Покаяние и прощание со старым и встреча нового периода жизни также связываются с циклами Луны (второй по быстроте от Солнца планетой): уход болезни, отрыв от бед связывается со старой Луной, проецируя опыт и знания человека об особенностях использования ритмов жизни и движений планет. Так, ночное светило регламентирует не только хозяйственно-бытовые, но и духовно-нравственные категории.

Знания о вечном движении Природы по заданному кругу (закону) позволили сформировать обрядовые стереотипы с замыслами повторяемости, а гарантии исполнения желания «закрепляются» этими не меняющимися веками циклами: «Луне – начало, мне – жизнь!». Луна предстает покровителем и гарантом благополучия, а слова-формулы реализуют желаемое: «Луну увидела с детьми своими, с полным двором скотины, с полными в голове знаниями» [БНТ, 2010, с. 145] – так подразумевается приумножение достижений и благ. Произнесение лунных закличек поныне активно в традиционном быту башкир и проецирует архаичные традиции обожествления Луны и почитание лунного божества. Насколько неизменно движение Луны к полнолунию и осознание этого факта, настолько сильна уверенность человека в исполнении желаний. После ритуального танца, посвященного рождению Луны, угощаются блинами, пирогами в знак будущего изобилия.

Настороженное отношение башкир к полной Луне находит аналогии с древними традициями народов. Особое влияние и магизм полной луны связываются с приливом сил, ярких чувственных, эмоциональных проявлений. В этот период древние тюрки «начинали свои захватнические и грабительские походы», а хунну «ждут полнолуния, чтобы начать войну» [Сиунну, 1998, с. 36]. Согласно мифологии, все сакральные превращения, пробуждение, активность нечистых, злых сил связываются с полнолунием. У башкир существует строгий запрет смотреть долго на луну, «чтобы та не отняла силы», «не помешался рассудок» и «не снились дурные сны». Особо запрещают незамужним девушкам, опасаясь, что «девушка на луне с коро-

мыслом может позвать их к себе» (Рабига Бикбулатова, 1950 г. р., д. Трубный Сосновского района Челябинской области). Под страхом того, что «если старуха, которая живет на луне, сосчитает ресницы и после этого человек должен умереть», казахи также запрещают долго смотреть на полную луну [Валиханов, 1958, с. 177–178]. В целом, все фазы ночного светила сакрализованы, обнаруживают следы архаичной мифологии неба и осознание неотрывности циклов жизни человека от жизни живых небесных явлений.

Вода – самая активно используемая стихия в обрядах. Поклоннические отношение к животворной стихии Воды запечатлелось в обрядах вызывания дождя, целительных актах, гостевых ритуалах, в свадебных, родильных, погребальных обрядах и т. д. В закличках дождевой стихии сохранены такие же мотивы задабривания жертвоприношением и просьбы благ взамен. Известно, что для вызывания дождя надевали черную одежду, опрокидывали котел вверх дном (черный цвет призывает черную дождевую тучу) и бросали в озеро. Такая ритуальная практика соблюдается и поныне (Баймакский, Абзелиловский, Ишимбайский, Зианчуринский районы). В старину перед вызыванием дождя старики выворачивали одежду наизнанку, совершали специальную молитву [Инан, 1998, с. 120]. Ряжение здесь акцентирует особое отношение к чуждой стихии в целях обережения от ее влияний. Инициирование дождя обязательно сопровождалось обливанием воды. Соблюдалось основное условие обряда: никто не должен был оставаться сухим. Так соблюдается логика имитативной магии (подобное притягивает подобное). Существовал обычай окропления водой могил утопленников, умерших насильственной смертью, женщин легкого поведения, также незаконнорожденных детей. В мифологическом сознании они воспринимались как нарушители гармонии и отвергнутые из родового макрокосма «чужаки», потому их нечистота «смывалась» водой. Верили, что эти духи, освободившись от обид, могли «помочь» в достижении цели. Существует и исламская интерпретация обряда: «Умерших не своей смертью хоронили без омовения и отходной молитвы. А души их жаждут воды, поэтому, умилостивленные водой, они “могли помочь вызывать дождь”». Чистая земля оскорбляется и «просит» ее помыть, т. к. раньше таких грешных хоронили отдельно. В целом, в предписаниях вызывания дождя действуют мотивы имитативной (черная одежда для черной дождевой тучи), продуцирующей (дети размахивали платками, бегали и звали дождь),

очистительной (обливаясь, произносили заклички для здоровья, смеялись) магии. В целях вызывания дождя совершаются умилостивления жертвоприношением (убивают лягушек, змей и выкладывают на дорогу, варят в котле кашу и, съев часть, бросают в воду). Видимо, убиение (ритуальное) связано с идеями жертвоприношения водной стихии. Соблюдаются обряды приобщения к водной стихии: в действах в комплексном единстве привлечены категории места, времени и пространства молений (гора, холмистая местность; во время засухи – в деревне, возле рек, водоемов) и т. д. Мокрый с головы до пят человек уподобляется живительной воде, а значит, соединяет в своем поведении желаемое и действительное, природу и себя. «Первобытный человек повторяет жизнь внешнего мира. Эти повторения – прямой результат редуплицирующего мышления. Оно повторяет все, что попадает в его орбиту, потому что для него объект (мир) и субъект (человек) неразличимы. В нем творец и творимое отождествлены» [Фрейденберг, 1998, с. 98].

Благопожелания, заклички дождя звучат интенсивно, ритмично и обращения выстраиваются в мотиве «на равных»: «Дождик, лей, лей, лей! / Черного барана зарежу, / Голову тебе положу, / Кашу с маслом положу! / Лей ведрами, лей бочками, лей котлами: / Для доли сирот, хлебных полей, калек и детей! / Молю-прошу, лей, лей, лей!»

Доминанта прямого волевого обращения, просьб-повелений, маркирующая все заклички природных стихий, характеризует поведенческие модели тенгрианского мировоззрения. В молебнах традиционны формулы «бир!» (дай!), «кит!» (уйди – зло), «кил!» (приди – добро). Все это свидетельствует о высокой культуре поведения, **о лексических доминантах речи** духовно сильного, разумного индивида, за тысячелетия выработавшего грамотный «язык», нормы обращения с Природой и строго их соблюдавшего.

На наш взгляд, настало время рассматривать тенгрианство как целостный первородный свод природопоклонческих законов жизни и жизневедческого учения, не разделяя воззрения анимизм, тотемизм, анимати́зм и т. д. от тенгрианского мировоззрения. Введенные в научный оборот английским путешественником Дж. Лонгом в 1791 г. (тотемизм), немецким ученым Г. Шталем в 1708 г. (анимизм), Р. Мареттом, Дж. Фрэзером и Л. Штернбергом (анимати́зм) термины [Язычество, 2006, с. 84–85], которым не более 300 лет, являются, по сути, только методами осознания тенгрианства – древнейшей миро-

воззренческой системы. Идейные концепты и жизневедческие стереотипы бережного отношения к живой Природе – основные ценности тенгрианства и могут быть возрождены ныне как механизмы приобретения человечеством новых жизнетворных, духовно-нравственных сил в период глобализации.

Природопоклонство как суть тенгрианского мировоззрения сообразно времени меняет формы, содержание и особенности ритуальной практики. В регламентации отношений человека с Природой нет посредника, канонов, привязки к месту действ, а значит, наличествует сформированное за многие столетия опыта и разумного поклонения живой среде мировоззрение свободного духом индивида. Это учение, не имеющее ни письменных предписаний, ни святых книг, ни специальных служителей, исключало раболепие, гордыню и ложь в поступках. Несмотря на отрицание ислама, константы природоучения башкирского народа не потеряли исконную суть, замыслы, а лишь приобрели дополнительные значения, трансформации и символику.

В сознании народа еще генетически устойчиво сохраняется почтительное отношение к многочисленным тенгри-хозяевам сфер, расположенным в иерархической связи с главным Тенгри на небе. Номинанты «тенгри воды», «тенгри огня», «тенгри дня» ныне заменены названиями «хозяева» воды, огня, земли. Для обозначения Тенгри зачастую действуют названия Алла, Ходай, а названия «эйә», «хужа» (хозяин, повелитель), «һаҡсы» (защитник), «һыу эйәһе» (хозяин воды), «ут эйәһе» (хозяин огня), «кеше эйәһе-һаксыһы» (хозяин-защитник человека) закрепляются за отдельными стихиями, появляются исламские имена, имеющие сообразную природопоклоническому сознанию семантику. Так, имя тенгри земли заменяет название «Кутдус» (с арабского означает «святой», «дорогой»), а тенгри, дух железа – Даут пророк. «Когда выхожу утром, наступаю на землю и говорю: “О, приветствую тебя, Хозяин земли – Кутдус! На тебе, моя Земля, жизнь, под тобой моя вечная обитель!”» [Записано в 2005 г. нами от К.К. Мусиной (1926 г. р.) в д. Ташбулат Саратовской области; от Й.Ф. Яфкаева (1928 г. р.) в д. Сарыш Саратовской области].

В формулах «разговора» с Природой сохраняются идеи почитания. Так, явления из сферы природы называют именами мусульманских святых: генетическое природопоклоническое отношение не исчезает, только меняются названия основных жизнетворных стихий.

Главным повелителем и Создателем мира со временем представляется Аллах, в связи с укреплением ислама заменивший Тенгри [Инан, 1998, с. 148]. Такая трансформация божеств характерна не только тенгрианству башкир, но и мировоззренческой сфере многих народов [Серошевский, 1993, с. 45–49].

Достоверным свидетельством благоразумных, рациональных отношений человека с живой природой являются запреты, устойчивые в фольклорной мысли по сей день. Смысл и значение многих из них забыты, но в жизненной практике они соблюдаются традиционно. Нарушающих эти законы постигает печальная судьба, об этом существует множество фольклорных сюжетов.

Запреты – самый эффективный способ фольклорного осознания живой сути Природы: «не рубите одинокое дерево – дом сгорит», «не убивайте журавлей, лебедей – на род проклятие падет», «не убивайте белую змею – род заболеет» (Записано от Ф.И. Гариповой, 1954 г., с. Ассы Белорецкого района); «никогда не говори дурных слов, стоя лицом к Солнцу, – все вернется к тебе же», «не справляй нужды лицом к луне» [Записано в 2005 г. от Г.С. Хусаинова (1931 г. р.) в д. Таллы Саратовской области]. Предостережения, запреты действуют по отношению к встречному ветру, течению воды, к местам, где деревья распускают листья и т. д. Культовое поклонение лебедям, змеям, журавлям, в первородной сути имеющее рациональный смысл и отражающее архаичные реалии взаимоотношений человека с живой Природой, со временем приобретает этикетные традиции.

Фактически в запретах, как в первичных разумных ограничениях и нормах контроля человеческих желаний, содержится механизм поддерживания движения жизни и гармонии в Природе. Запреты, касающиеся поведения в лесу, у воды, у огня, в поле и т. д., предопределили нормативы культуры, высокий этикет разумного человека, живущего в согласии с Природой. Такие правила как «не кричи на небо – дураком станешь», «не плюй в колодец – в воде утонешь», «не шуми в лесу – заблудишься, рассердишь хозяина леса» и т. д. еще действуют в жизненной практике. Так, «относясь ко всему как к живому, имевшему вместе с человеком равные на все права, человек и жил соответствующим образом» [Сарыгулов, 2005, с. 15].

Природа, таким образом, не столько наказывала (как принято считать), сколько лишала своей защиты, покровительства и выбрасывала из своего макрокосма человека, нарушающего ее законы. Такую логику

долга и обязательств перед щедрой Природой человек узаконил в форме запретов и дозволений, правил поведения. Принципы жизневедения, морали тенгрианец не отделял от норм жизни, особенностей жизни Природы. Жизнь сверялась по космическим меркам, и человек выверял свое место в Природе путем тщательного соблюдения обрядов и норм, разработанных на основе опыта поколений. Отсюда – обряд как ценз и гарант нравственности, благополучия и гармонии в обществе.

В народном осознании Природа – мир особого доверия и поведения человека. Для единения, общения с миром внешней среды человек обязан владеть сакральным языком особого значения и функций. Это – язык обряда, где соединяются коды ритмов и периодов времени, знания и специальных слов, напевов, а также соблюдаются учет благоприятных мест, нормы поведения и способов действ.

Сакральный по сути обрядовый этикет регламентировал гаранты на успех, исключал конфликтность, страх и сомнение. Так, если в неурочный час нужно было брать воду, то специальная формула обращения к воде снимала напряжение, она произносилась и как приветствие, и как просьба о прощении, и как умилостивление духа воды:

Һыу эйәһе, һыу бир! *Хозяин Воды, дай воды!*
Акбузатлы кунак килгән, *Гость на Акбузате пришел,*
Самауырға сәй кәрәк! *Вода для самовара нужна!*

Такая формула выполняет функцию оправдания за нарушение запрета, по которому после заката солнца брать воду было нельзя. Считалось, что в это время вода спит, а если беспокоить ее, в дом придут болезни. Дипломатизм и деликатность «разговора» с водой призваны «убедить духа воды», поэтому внимание акцентируется на образе человека высокого ранга на хорошем коне – это «гость на Акбузате», которому и подобает должное обхаживание. Целый ряд поведенческих предписаний соблюдается в быту башкир до сих пор. Неписаные правила сохранились и как рудименты мифологического сознания, и как свидетели глубинных экологических знаний, поклонений Природе. Они в быту соблюдаются как инстинктивные модели самосохранения и защиты, проецируя генетические культовые стереотипы поведения человека.

Принцип природосозерцания определил в фольклоре основной замысел, суть, специфику развития художественных, образных эстетических приемов и навыков. В речевой культуре, посвященной

Природе, умело применяется понятийная символика и функциональность слов и действ. В текстах обрядовых закличек, обращениях и т. д. примечательны благозвучие соседствующих слов, звуков, также иносказаний, повторов, усиливающих волевое начало. На основе фольклоризации древнейших реалий и знаний о природе, передачи их в выразительных образах обуславливается энергетически сильный посыл, также динамична идея текстов и яркая художественно-словесная матрица поэтики жанров народного творчества. Исходная, первородная семантика, значение, образная специфика фольклорной художественной мысли генетически связаны с созерцательным осознанием живой сути природных стихий и явлений. Впоследствии формируется художественное обобщение, эстетическое перевоплощение этих реалий в поэтическое слово.

Заговаривая глаз, лихорадку, вкапывают в землю ломаные вещи, волосы или бросают в воду медные монеты, при этом приговаривают:

Һыу инәһе – һ(ы)у(ы)ған һаҡал, *Мать воды – холодная борода,*
Ер анаһы – ерән һаҡал! *Мать земли – рыжая борода!*
Мине тотма, шуны тот, *Не трогай меня, держи это,*
Сир-сырхауымды йот! *Болезни-недуги проглоти!*

В тексте обычно «һыуыған» проговаривается «һуған» (означает лук) и переводится в литературе как «луковая борода». Несуразность такого перевода очевидна. Водяной дух в образе «Һыуыған һаҡал» восходит к синкретичному осознанию единства температуры («һыуыған» означает «похолодевший», «холодная») и древности стихии («борода» – признак старшинства). Образ «Рыжая борода», обозначающий «хозяина земли» («Ер эйәһе Ерән һаҡал!»), семантично связан с художественным осознанием красно-рыжего цвета земной почвы. Так, цветообозначение и температурное определение обобщают имена духов стихий. Звуковое восприятие грома рождает образ Тенгри, который едет по небу на колеснице. Доминирующее цветообозначение, в истоках восходя к магии «подобное вызывает подобное», легло в основу закличек дождя («Черного барана зарежу, черный котел поставлю») и вызывания черной тучи и т. д. Так, метафорическая картина мира, ярко представленная в обрядовом фольклоре, основана на реалиях миросозерцания, магии звука, цвета, чисел и т. д.

К методологии исследования. Поэтика фольклора, принципы художественной словесности коренятся в самих явлениях жизни и природы, тогда как поэтика литературы рождается и развивается на основе индивидуального мировидения и творчества, на фоне готовых словесных импровизаций. Поэтому вопросы терминологии, тропов (символика, метафора, сравнения и т. д.), объективного обозначения стиля, художественных решений, а также уникальности процессов фольклорного творчества остаются открытыми с точки зрения применения соответствующей методологии в анализе фольклора. Фольклорное слово – это, прежде всего, инструмент регуляции жизненных ситуаций. Литературоведческий, а также доминирующий структурно-компонентный анализы (выявление метафор, сравнений, тропов и их особенностей, характеристика образов, исходя из сюжета жанров) не могут быть для фольклориста опорными инструментами изучения предмета. Ныне для фольклориста нужны другие методы изучения, исходящие из постижения глубинных символов, мифологических кодов и первозамыслов традиций, идей и народных знаний. Во всяком случае фольклорное слово – не имеющий аналогов первоисточник для освоения знаний о философии, мироощущениях, мире человека и человеческой души, поэтико-образный свод об отношениях между личностью и Природой, также о способах выживания во Времени. Этот источник сформировался за многие столетия путем миросозерцательного, чувственно-эмоционального освоения действительности, вбирая лучшие образцы поэтизации мира и потому стал генотипическим фондом творческих потенциалов, словесно-поэтических возможностей человеческого духа, культуры в целом.

Постепенно человек отдалялся от Природы, все больше осваивая оседлый образ жизни, терял зависимость и чувство единства – взаимообязанности с Природой. В результате выпадает мотив её главенства, появляется мотив пренебрежения к силам природы и впоследствии разумное отношение к живым сферам Земли (как матери), Воды (как матери), Неба (как отца) угасает.

Таким образом, концепт «человек – природа – человек» в своих реалиях разумного осознания мира глубоко символичен, многомерно обозначен в обрядовом фольклоре башкир и обнаруживает глубинные движения экологического сознания, идеи родства и неразделимого единства с живой Природой как условий выживания и гарантов благополучия мира. Эти «два мира существуют для того,

чтобы в совершенном, абсолютном мире был строгий порядок, порядок процветания, порядок бессмертия» [Махабхарата, 1983, с. 120]. Природоведческое (природопоклонческое) начало человеческого сознания, как первородный принцип и норма поведения, может быть возрождено и использовано ныне на уровне учения, необходимого для воспроизводства утерянных духовно-нравственных традиций. Это учение являет собой единственный жизненесущий принцип выживания в век разгула техногенности, бездуховности и варварского пользования дарами Природы! Уместно привести следующие строки, которые впору могут стать методологией пользования народными достояниями в современности: «Природное начало (язычество) неистребимо и жизнеспособно на редкость, плодоносит это древо постоянно, а сладчайший плод его – обрядоверие, приверженность к ритуалу, соблюдению, иногда совершению непонятных священных традиций и обрядов» [Муравьева, 2002, с. 308].

Предмет обрядового фольклора предоставляет ценности духовного, психологического, ментального уровней, «способы применения законов тонких соответствий», высвечивает актуальные экологические принципы, традиции предков для использования в настоящем и будущем, указывая пути формирования спасительного учения у Природы и приобретения фондов экологических достижений.

Ныне миропонимание разумного человека должно концентрироваться не в главенстве над Природой, а в обережении и позиционировании доверительных взаимоотношений по законам Космоса. Тексты обрядового природопоклонческого фольклора, возникнув в глубокой древности как учение тенгрианства и опыт жизни, имеют объективные реалии для реконструкции и использования их сообразно времени.

Список литературы

Башҡорт халыҡ ижады. – Өфө, 1995. – I-се т. Йола фольклоры / төҙ., башһүҙ, коммент. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө, 1995. – 556 б.

Башкирское народное творчество. – Т. XII. Обрядовый фольклор / сост., авт. вступит. ст. и коммент. Р.А. Султангареева, А.М. Сулейманов. – Уфа: Китап, 2010.

Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. – М., 2006.

Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков. – Элиста, 2007.

Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. – Алма-Ата, 1958.

Гусева Н.Р. Глубокие корни // Дорогами тысячелетий. – М., 1991.

Захарова А.Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа Саха. – Новосибирск, 2004. – 312 с.

Инан А. Шаманизм в истории и сегодня. – Уфа, 1998 (на башк. яз).*

Кондыбай Серикбол. Мифология предказахов. – Кн. II. – Алматы, 2011. – 464 с.

Крейдлин Г.Е. Национальное и универсальное в семантике жеста // Логический анализ языка: образ человека в культуре и языке. – М., 1999.

Махабхарата. В 5 кн. – Кн. I. – Ашхабад: Илим, 1983.

Муравьева Н.В. Размышляя о Г. Гарсиа Маркесе и Рубене Дарно // Праздник в иберо-американской культуре. – М., 2002.

Нагаева Л.И. Башкирская народная хореография. – Уфа, 1995.

Сарыгулов Д. Тэнгрианство – восприятие мира эпохи неолита и мировоззренческая основа новой цивилизации. – Бишкек, 2005.

Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – 2-е изд. – Якутск, 1993. – 643 с.

Сиунну (Сюнну) / пер. К. Салгараулы. – Алматы: Санат, 1998.

Фрейденберг О.М. Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности. – М., 1998.

Язычество / авт.-сост. А.А. Гришанов, А.В. Филиппович. – М., 2006.

1.3. Личность, функции и творчество башкирского баксы (шамана)

Шаман (баксы у башкир) – действующее лицо первородно архаичного мифа о природе, проводник особых сил влияния и активатор гармоничного проживания человека в среде. Традиция «багымсылык» в ее целительских, прорицательских практиках и исключении зависимости от природы обнаруживает прямые параллели с шаманством. При этом древнетюркское «багымсылык» есть явление масштабное, выходящее за рамки магии, таинств и вбирает ценности могучей философии тенгрианского мировоззрения. Истоки деятельности баксы

* Для удобочтения часть названий литературы дана на русском языке.

восходят к первоначалам цивилизации и дорелигиозных систем, когда родоплеменные микрокосмы возлагали на своих сильных правителей, жрецов-поводырей и мудрецов особые задачи. В рамках родовой идеологии шаманство действует как система практических мер обезопасивания и активации жизненных сил, но не является тождественным тенгрианству. Слово «шаман» в русской речи заимствовано в XVIII в. из тунгусо-манчжурских, монгольских языков, где «саман» означает «исступленный, взволнованный человек» [Бутанаев, 2006, с. 5]. Это понимание, отражающее следующий этап развития функций служителя, жреца, закрепилось позднее. «Шаман» в первородных формах имел родное древнетюркское название от «гам» (*ғәм*) – в значениях «знание», «мысль», «народ». Гамы, «ссылаясь на Гек Тенгри, выражали свои предвидения и мысли» [Алекперов, 2017, с. 37], он окружался особым почетом, лидерство его было необходимо для руководства родом, племенем в качестве аксакала... и религиозного руководителя [Сеидов, 2017, с. 121]. Посредник миров, жрец был приниженно назван европейскими учеными «шаман», в слово вкладывался смысл «служитель примитивного природо-идолопоклонства, предрассудков», тогда как «кам», «гам» приравнивался статусу мудрого философа, всеведущего, провидца: «Хуннский или тюркский правитель принадлежал к сословию камов и тарханов, объединял в одном лице два высших сословия. Камы обеспечивали национальную идентичность и независимость» [Аглиуллин, 2017, с. 33]. Камы должны были обладать не только даром прорицания, но и уметь мыслить в государственном масштабе. На фоне исторических, мировоззренческих изменений воинское сословие, оттесняя камов от власти, перенимает функциональные традиции для успешных боев, используя также по случаям силы камов. Сословие гамов со временем отделяется от власти вследствие доминанты института воинов-правителей, и практика защиты родовой устойчивости развивается в особо знаковом творчестве, известном как «гамство» (шаманство, багымсылык) [Там же, с. 35]. Баксы (гам, шаман) обладал глубинными знаниями о сущности явлений и бытия, психологии и физиологии человека, имел способности прорицания будущности. Уходящая в глубокую древность мировоззренческая, религиозно-мифологическая система башкир «багымсылык» связывается с тенгрианскими верованиями, проявляя качества «первобытной религии» [Бутанаев, 2006, с. 4]. Идейной составляющей («бағымсылыҡ»), как

и у многих народов, является одухотворение живой природы и ее сил, умение устанавливать с ними контакты, влиять на ход событий и здоровье людей. Деятельность и творчество башкирских баксы, их роль в регуляции духовного и физического здоровья рода представляют собой однотипное явление с известным у многих народов явлением шаманизма. Система мифологических представлений, культов, основанная на политеизме, обозначила этноспецифику башкирского багымсылык и типологически общие черты на фоне мировой архаичной культуры. В ряду алтайской, бурятской, якутской, кыргызской и тувинской шаманских религий башкирская располагает рядом сходств и многообразных форм почитания Природы, контактов с ней и практик по здравоохранению этноса. Типологичные качества как «наделенность сверхъестественными силами, многообразие функций жреца по проведению инициаций, посвящений» [Элиаде, 1987, с. 27] как лекаря, провидца [Попов, 1984, с. 113–114] находят прямые сходства, аналогии с башкирскими традициями баксы.

Башкирский шаманизм сформировался не как отдельная религиозная система, а единое учение о Природе, объединяющее анимистические, тотемистические верования, культы, ритуалы, фетишизм, магию. Башкирский баксы располагал функциональными жестами, танцами, мастерским поэтико-импровизаторским искусством, являлся личностью, стоящей у истоков самых архаичных форм фольклорного искусства. В деятельности, камланиях баксы объективируется синкретичное единство миф + слово + действо + напев как изначальная форма контакта, форма осознания видимого и невидимого миров и творческой мысли. В зафиксированных ранними исследователями этнографических свидетельствах отражаются особенности башкирского «баксылык» («бағымсылыҡ»). Поклонение Небу, Верховному божеству Тенгри, небожителям и установление взаимоотношений с ними, помощниками в целях обеспечения благополучия рода, семьи составляют основные компоненты багымсылык как формы религии Природы и здравоохранительных норм жизни домусульманского периода. Обряд почитания высшего светила, например, был записан И. Георги, одним из первых собирателей и исследователей башкирской традиционной культуры, верований. «Во время какого ни есть празднества убивают животное, затем ставят на приборе каштак уваренного мяса против солнца, творя при том много поклонений и прочее. Во всем подобно шаманским язычникам» [Георги, 1799, с. 107]. Схожие

наблюдения в бытности башкир делают исследователи, отмечая в обрядах «нечто языческое и сходное с шаманскими» [Руденко, 1955, с. 314]. Шаманский обряд контакта с духами проводили во время «жестоких припадков от маточной болезни и тоски», воспринимая страдания беременных женщин как «беснование»; муллы, изгоняя духов, «толкают, бьют, ругают и оплевывают» [Георги, 1799, с. 73–75]. Такие же экстатичные действия проделывают «бесогонители» («шайтан курьесця»), стреляют по бесам и при этом «саблями машут, палками бьют, преследуют их, ранят, а по сказкам иногда и убивают» [Руденко, 1955, с. 310]. И. Лепехину принадлежит наиболее полное описание башкирского камлания, произошедшего во время родов: «Курязя с обточенной саблей и ружьем караулит шайтана. Курязю за полы держат два товарища, ведь шайтан очень силен. Чтобы шайтан не вошел в дом больной, в избе все шумно плясали и пели. В полночь курязя, заметив во дворе шайтана, выстреливал в него из окна, потом вместе с товарищами с криком, саблей гнал ряженого шайтана до самой реки, пока тот не скрылся в ней» [Лепехин, 1822, с. 73–75]. Свидетельства представляют собой наиболее объективные достоверности об институте шаманства башкир. Аналогичные действа помощи шаманов беременным имеют место поныне в тувинских традициях [Кенин-Лопсан, 2002, с. 173]. Башкирский баксы представляется не только как целитель, маг, излечивающий, изгоняя болезнь, духов в исступленном танце, но и как проницательный, добрый попечитель, творец-мыслитель. В эпических сказаниях «Кузый-курпяч и Маянхылыу», «Идукай и Мурадым», в сказках запечатлен облик башкирского баксы (шамана), соединяющего в себе мудреца, сказителя и сэсэна-творца.

«Бағыусы» переводили как «ворожея» и «ворожейка» (багучи), суживая его в контексте «смотреть»: «...смотрят в чашу, замечают, кидают 41 камешек или желудь (*ноҡот һалыу*) и смотрят» [Руденко, 1955, с. 309]. Между тем слово вбирает понятия «воспитывать, растить, обеспечить здоровье». Баксы должен был знать мифы и верования, складно и искусно произносить слова, уметь уверовать окружающих, обладать мастерством влияния, чтобы воздействовать на духов, силы Природы, людей, животных. Потому как основным инструментом башкирского баксы являлось Слово, в его личности связывались воедино провидец и целитель, импровизатор, певец, сэсэн (поэт-импровизатор), мудрец, жрец. Большая часть башкирского на-

родного заговорно-заклинательного репертуара (в целом, фольклор вербальной магии) по происхождению, функционированию и многовековой устойчивости в памяти народа связана с ценностной практической деятельностью и сакральным творчеством баксы. Это заклички дождя, тучи: «*Ямғыр, яу, яу, яу! Кара һарыҡ һуйырмын, / Башын һиңә ҡуйырмын!*» («Дождик, лей, лей, лей! / Барана черного зарежу, голову тебе положу!»), солнца: «*Кояш апай, сыҡ, сыҡ! Йылыт беҙҙе! Ирет беҙҙе!*» («Солнце Апай, выйди! Выйди! Согревай, обогрей ты нас!»; «*Аҡ һарыҡты һуйырмын, / Башын һиңә ҡуйырмын!*» («Белого барана зарежу, / Голову тебе положу!»), грозы: «*Ҡайын суғыртмағын һуҡ! Һаҙ бысрағына һуҡ!*» («Ударь по гнилой березе! Ударь по болотной грязи!»), а также заговоры змей, пауков, опыты гадательного фольклора и т. д. Принадлежащие к творчеству баксы эти заклички, магические тексты со временем перешли в репертуар детского фольклора.

В эпосах, преданиях, сказках, легендах сохранились свидетельства о костюме, родовых атрибутах, защитных символах и помощниках-тотемах баксы. Башкирский баксы использовал кнут (ҡамсы), большой нож, ружье или саблю, окуривал можжевельником и скандировал специальные слова для изгнания черта или джиннов.

Представления о духах, магии и могуществе живой среды, предметов, слова, напева, голоса, затем и целостные культовые ритуалы, целительные акты, сохраняющиеся в фольклорной, исторической памяти и мантической практике по сей день у башкир, являются осколочными формами древней системы общество- и человековедения (багымсылык). С одной стороны творчество баксы представляет типологичную часть мирового шаманизма, с другой – это этнический феномен древнейшей культуры с присущими ему особенностями. «Шаманство у башкир имело разветвленные формы и в нем лежит идея отождествления болезней и несчастий с творениями духов, которых можно было умилостивить жертвоприношениями» [Мажитов, 1977, с. 132].

Личность шамана имела различные названия у народов, но почти однотипную форму деятельности и предназначение.Так, «лапландский шаман – нойда – совмещает в себе жреца, знахаря, колдуна и ворожеи или в современных эквивалентах – философа, врача, экстрасенса и провидца» [Рыков, 1991, с. 61]. Туркмены-геклены называли его «порхан», он обладал способностями общения с духами, ясновидением и обучался этим способностям у джиннов [Басилов,

1986, с. 103]. Названия личности, устанавливающей духовно-психологические контакты с Природой, людьми и исцеляющей больных, в целом «варьируется в названиях бахши, баксы, бахус» [Басилов, 1986, с. 105]. У юго-восточных башкир поныне таких людей называют «баҡшы» (заботящийся, смотрящий, исцеляющий). Общеприняты представления об особо экспрессивном состоянии, исступленных действах и словах, характерных шаманам во время актов камланий, нацеленных воздействовать на силы Природы, божеств, духов предков. Известно, что магические слова, молитвы, напевы, кличи, танцевальные телодвижения традиционно являются основными компонентами действий шамана [Басилов, 1986, с. 122; Малкондуев, 1989, с. 112–114], как посредника между миром духов, невидимыми существами, природой и людьми. При всех определениях справедливо выделить то, что главной чертой в шаманстве является «характер связи людей с космическими сферами» [Басилов, 1986, с. 10]. Эта общность отражается в генезисе таинства, функций, знаний и умений шамана. Универсалии учения о природе и месте личности в ней находят аналогии в монгольских, якутских, кыргызских традициях шаманских ритуалов [Мухопляев, 1993, с. 37].

Почитание живой природы предполагает способности и умение бакшы устанавливать духовные контакты с духами, сферами и влиять на ход событий. Анализ шаманской практики разных культур показывает, что религиозные, культовые истоки, некоторые исполнительские акты и функциональность предметов обнаруживают универсалии, типологически единые качества шаманизма различных народов. Действия с бубном, колотушкой, исступленные обращения к духам огня, воды, пение, использование подвесок [Новик, 1984, с. 85] и т. д. по своей атрибутивной символике обнаруживают сходства в шаманских традициях тюрко-монголов. В процессе могут меняться предметы пользования и их значение.

Издревле ритмизированное слово, произносимое напевно, считалось магическим и потому «обитающие в недоступных сферах божества благодаря пению были доступны» [Решетникова, 2005, с. 77]. В этой связи башкирские шаманы были и теләксе, произносящие благопожелания; ҡобайырсы или уралсы (как олонхосуты, манасчи), произносящие напевно и ритмично содержательные тексты, являлись самыми могучими обладателями хозяина (эйә) Слова и, в свою очередь, сверхъестественные силы благоволили им. На этом фоне

полнее представляются облик и функции башкирского баксы, обладающего экстраординарными способностями целителя, мага, провидца, мастера Слова, действа, жестового языка.

Практики башкирских багымсылык в их сакральном значении давно исчезли. Особенность и своеобразие башкирского шаманства наиболее четко обнаруживают следы в обрядах, заклинательно-заговорных текстах современной фольклорной памяти. Поразительная устойчивость заклинательных формул в ритуалах современных целителей, типологичность импровизаций и традиций обусловлены каноничностью словесных формул, обладающих в сознании древних особой магией и силой. Избранники, служители этой религии представляли личностей одаренных, получивших этот «божий дар» по наследству и выполняющих требования рода, располагающих тайными знаниями и могущественными целительными, творческими возможностями влияния на внешний мир. По сфере влияния и эффекту действ дифференцировали силу личности шамана, бакшы.

Большинство закличек, заговоров являются творениями башкирских баксы, отличающихся особой силой воли и одновременно целительно-гипнотическими, поэтико-импровизаторскими дарованиями. До сих пор в памяти народа живы осколочные формы специальных песен-молитв баксы. Рифмизация просьб, повелений, присущие обрядовым текстам, также особой силы волевое участие, умелые установки на «договаривания» со стихиями свидетельствуют о характере ума, способностях шамана, который мог управлять силами природы, вызывать дождь или Солнце (погоду), принося в жертву барана черной (Дождю) или белой (Солнечному дню) масти и обращаясь со специальными словами. Силу молитв и камланий баксы обеспечивали глубинные знания верований, мифов, преданий, культовых тотемов, почитание живой природы. На эти воззрения и миросозерцательное сознание опираются особенности специфики мыслеобразов, понятийность символов, формульность речи баксы, четкая ритмическая организация текстов:

Кояш апай, сыҡ, сыҡ,	***Солнце Апай[1], выйди,*** *выйди,*
Аҡ яулығың болғап сыҡ,	*С белым платком выходи,*
Ал яулығың болғап сыҡ,	*С алым платком выходи,*

[1] Апай – вмещает понятия сестра, женщина старше матери (аналогии – тетя).

Алтын алқа бирермен,	*Золотую сережку дам,*
Һоҫоп итен ҡуйырмын,	*Полную чашу мяса поставлю,*
Ҡояш апай, сыҡ, сыҡ,	*Солнце Апай, выйди, выйди!*
Ҡояш апай сыҡ, сыҡ![2]	*Солнце Апай, выйди, выйди!*

Так, функции баксы включают не только противостояния нечистым силам, но и проведение умилостивительных актов жертвоприношений во имя обережения и защиты рода от бед. Один из основных показателей способностей и силы баксы – умение воздействовать на Природу, на смену погоды. В свое время А. Инан писал, что баксы – это люди, со специальными молитвами обращающиеся за помощью к сверхъестественным силам, природным явлениям [Инан, 1998, с. 260]. Эти реалии фольклоризованы и устойчиво сохраняются в текстах формул обращений, мотивах заманиваний объекта подношениями (мясом, водой, иногда монетами), запечатлев следы обрядов жертвоприношений стихиям. В заклинаниях дождя, например, традиционно исполняемых в напевно-речитативных скандированиях, показательны повторы, яркое эмоционально-экспрессивное стремление воздействия человека на жизнь Природы:

Ямғыр, яу, яу, яу!	*Дождик, лей, лей, лей!*
Иген үҫһен тау, тау!	*Пусть растут хлеба скорей!*
Һимеҙ тәкә һуйырмын,	*Барана жирного зарежу,*
Башын һиңә ҡуйырмын,	*Тебе голову положу,*
Майлы бутҡа бешереп	*Кашу жирную сварю,*
Көмөш ҡалаҡ бирермен!	*Дам ложку серебряную.*
Ямғыр, яу, яу, яу![3]	*Дождик, лей, лей, лей!*

Заклички как никакие тексты проявляют специфику и реалии творческого назначения баксы. Ему одному было под силу и надлежало совершать обряд жертвоприношения в целях умилостивления божеств. Ритуальные действа издревле являются способами установления контакта с иными мирами и природой. Истоки не стихийного,

[2] Записано Р.А. Султангареевой в 1994 г. от Барлыбаева Абубакира (1914 г. р.), д. Юмашево Баймакского района.

[3] Записано от Биккужина Акрама Гумеровича (1924 г. р.), д. Абзак Белорецкого района. Далее имеются ввиду записи авторов.

спонтанного, а интеллектуального обращения-действа к сферам связаны с экстраординарными способностями шаманов как глубоких мыслителей, жрецов, мудрецов.

Одна из многосторонних ипостасей деятельности баксы связывается, как пишет исследователь, «с традициями, уходящими корнями в хуннское время, – это умение вызывать непогоду» [Потапов, 1991, с. 120]. Во время инициирования дождя обходили дома, быстро пробегали улицу (символика быстрого дождевого движения), громко скандировали и трясли кистями, имитируя дождь. Использование предметов в этом обряде приобрело игровой характер. Детям раздавали лоскутки, ленточки, серебряные позументы в знак имитации светлого дождя (они размахивали ими).

В воспоминаниях информаторов старшего поколения сохранились сведения о культуре взаимоотношений человека с Природой, осуществляемых шаманами – башкирскими баксы, выступавшими посредниками между различными силами. Наиболее сильные из них могли влиять не только на состояние здоровья человека. В рассказах реконструируется облик башкирского баксы как целителя, мудреца, импровизатора. «Каждый вечер до заката солнца он пел странные мелодические песни. Сам нас отгонял и говорил: отойдите, я совершу свой обряд молитвенного пения (һеүләп алайым әле!)», – вспоминают жители деревни Мурадым Кугарчинского района РБ о провидце, знаменитом авлии Шамигуле-хальфе, человеке могучей духовной силы, «который мог призвать тучи, отогнать ветер или, наоборот, позвать его, излечивал от всех недугов, болезней»[4]. О Зайнулле-ишане Расулеве, известном всему образованному тюркскому миру теологе-просветителе, слагали легенды, повествующие о его необыкновенных способностях изменять погоду, ветер, тушить на расстоянии пожары и т. д.[5] В деятельности баксы были традиционны вызывание ветра, дождевых туч или остановки их и т. д.

Во всех актах современных целителей сохраняются следы способов применения традиционных предметов шаманов. Баксы кричит и, отгоняя шайтанов, бьет кнутом (Зилаирский район, 2003), крича ругательные слова, изгоняет далеко за деревню невидимых чертей,

[4] Записано от Хидиятовой Зайтуны Анваровны (1935 г. р.), д. Муллакаево Баймакского района.

[5] Записано от Р.Г. Сафаргалиной (1947 г. р.) в д. Кужай Учалинского района.

размахивая косой или кочергой (Янаульский район, 2005), кидает на невидимых шайтанов камни, пользуется змеиной шкурой (Учалинский район, 2010). Особо сильные баксы заговаривали змей, которые приползали сами и разрывались на части перед заклинателями (Баймакский район, 1984 г.). Плетка или полено – традиционные предметы пользования баксы. Как вспоминают информанты, «Булякбика инэй прогоняла джиннов, нечистых, ударяла по углам дома изнутри и снаружи поленом или плеткой, громко обругивала, кричала:

Һайт! Һайт! Мәлғүн!
Ана бара юлың!
Нәғәләт, йөрөмә бында,
Һайт! Һайт! Һайт!

Хайт! Хайт! Мэлгон!
Вон твоя дорога,
Поганец, не ходи здесь,
Хайт!Хайт! Хайт!

(Записано в 2016 г. от М.А. Баймуратова, 1956 г. р. в д. Ялтыран Ишимбайского района РБ). Перед этим читала какие-то молитвы». Следы шаманских камланий, во время которых баксы использовал магические предметы, обнаруживаются в различных источниках. Например, баксы, как повествуется в эпосе «Алдар и Зухра»* [БНТ, 1987, с. 363–365], использует плетку (камсы) из 12 плетеных хвостов. Это могучей силы предмет, только им могли изгнать колдовство, поражать джиннов. Для отпугивания нечистых и призывания благ вывешивали череп коня глазницами к югу. Истоки таковой сакрализации восходят к культовому почитанию коня и всех производных, связанных с ним (пот, запах, грива, череп).

Башкирский баксы располагал всеми характерными экстраординарными качествами человека, способного помогать людям, приобщая силы Природы. Дар этот приходил как таинство, магическое провидение, предупреждение во сне или передавался по наследству. Возникновение таинственной целительной, прорицательной силы у баксы случается по-разному. Но одно остается общим: дар сверхъестественной силы часто приходит извне. У тувинцев шаманские способности появляются после болезни албыстар или как наследственный признак [Смоляк, 1992, с. 152]; шаманы древних тюрков получают свою силу, способности от легкого ветра или воздушного дуновения [Потапов, 1991, с. 85]; хакасские, якутские шаманы получали их по наследству от

* Ввиду того, что издание подготовлено на русском языке, большинство названий фольклорных произведений даны в траслитерации и на рус. языке.

предков [Бутанаев, 2006, с. 56]. По нашим записям, башкиры считали, что сила баксы приходит по велению Тэнгри, передается по наследству, а иногда с каким-то особым вечерним ветром. Магическую силу и возможности целители приобретают после того, как пересекают сильные воды, «большое море, озеро, особенно священный Байкал» [Фольклор.., 2011, с. 373]. Примечательно, что в башкирских заговорах запечатлена аргументация прихода силы и могущества к баксы после пересечения рек:

Татран тигән – һин булһаң, *Если ты – татран (болезнь уха),*
Иҙел киҫкән – мин булам, *А я же – Идель переплыл,*
Яйыҡ киҫкән – мин булам, *Я и Яик переплыл,*
Иртыш киҫкән – мин булам! *Я и Иртыш переплыл!*

Мотив пересеченного моря, воды как показатель силы, мощи баксы имеет место в лечении экземы [БНТ, 2010, с. 126], также снятии порчи, ушных болезней [БХИ, 1995, 70-се б.]. Действия шамана связывались с изгнанием болезней, якобы вселяющихся в человека извне. Духи болезней назывались по именам (ен, шайтан, мэлгун, мэскэй), а изгнания приобретали характер экспрессивных действ с окриками, активными телодвижениями. Наблюдения о таковых полутанцевальных, ритуальных формах действ башкирских баксы сделал в свое время С. Руденко. Шаманы у дагестанских народов отличались особой эксцентричностью, тонкой чувствительностью, поддавались ярости, даже эпилептическим припадкам, с другой стороны – это были здоровые люди с художественным видением, с развитыми способностями ясновидения и актерским мышлением [Малкондуев, 1993, с. 122]. В этом контексте действа башкирских баксы обнаруживают некоторые типологичные сходства.

Словесные формулы, тексты баксы составляют основы заговорно-заклинательного репертуара, представляются как осколочные формы древней системы «учения Природе», включающей ритмичные обращения, возгласы. Четкие, рифмованные повторы слов, яркие интонации скандирований, стойкий темпоритм стиха отражают волевые цельные действа, а также большие знания, особенности движений, словесных фраз ведущего ритуала – баксы. Исполняющий магические телодвижения, пляски, речитирующий и исцеляющий человек в древнебашкирской среде представляется как избранник, жрец, маг, личность, несущая целостную культуру

многолетних верований, мифологических знаний и применяющий знания, слова в функциональном их назначении.

Преследования шаманских религиозных практик и запреты деятельности баксы, проводившиеся в стране в послереволюционные годы, привели к угасанию и исчезновению уникальной традиции. Монолитная школа башкирского шаманизма с центральным лицом – могучим баксы – распалась, а традиции и опыт, часть сакрального мировоззренческого, словесного, атрибутивного наследия переняли знахари, лекари, гадалки, муллы. На этом фоне шаманские традиции камлания продлили свою жизнь в новом витке времени в творчестве *имсе* (знахарь), *ен ҡыуыусы* (бесогонитель). Прокрикивая слова обругивания, они гонят злые силы кочергой, вилами, «преследуют, изгоняют далеко за пределы деревни», «хоронят» нечистую и ставят на могилу осиновый кол. В действиях отмечается синтез языческих и исламских традиций, когда после изгнаний, избиений, хлестаний «имсе садятся и читают во имя Аллаха молитву».

До недавнего времени бытовали традиции шумного, всенародного изгнания беса, шайтана. В поведении современного имсе или бесогонителя, который произносит заговоры, заклинания, кричит, прогоняя невидимые другим силы, проделывает танцевальные движения, все еще просматриваются следы шаманских традиций. В памяти народа сохраняются имена целителей: в Кугарчинском районе – Гайнии-аби, в Хайбуллинском – Мутагара бабая. Это и Фархана аби (2006, Караидельский район, с. Кисек-Кайын), в Зилаирском – Абелькасим [Экспедиционные материалы, 2006, с. 137] и др. Они лечили, заговаривали болезни, молились по исламским канонам, также проделывали экстатичные действа, характерные шаманам. Исламское религиозное мироощущение органично совмещается со знаниями более древней мировоззренческой культуры. Личности эти до сих пор наделяются сверхъестественными силами, энергетикой влияния и одержимостью. Так, Туиш бабай (полное имя Туймухаммет. – Р.С.) «собирал камни на берегу реки и построил Каменную мечеть, камни он таскал в подоле и мог вызывать дождь»[6]. Целитель, уважаемый во всей округе старик Мингажетдин мог вылечить человека словом, созывать и заговаривать духов болезней и прогонять их: «Помню неко-

[6] Записано в 1989 г. от Гилемхановой Рабиги (1919 г. р.), д. Москово Дюртюлинского района.

торые слова...» («*Ауырыуҙың эйәһен саҡырып, уны арбап ҡыуып ебәрә алған, һүҙҙәрен хәтерләйем бер аҙ ғына*»); если же сам не мог придти к больному, он отправлял свою палку. Человек, которого мучала падучая болезнь или лихорадка, обнимал палку Мингажетдина и излечивался[7].

Остается устойчивым в сознании народа фактор способностей влияния вне времени и на расстоянии Духа особо одаренной личности. Эти свидетельства фольклоризуются в признаниях целителей, имсе. Многие вспоминают, что целители, даже умирая, проявляли заботу о живых: «Кто заболеет в моем роду, пусть приляжет на могилу мою – вылечу»[8]. «Храните землю с моей могилы, обращайтесь к ней, когда придет хворь»[9]. «К могиле святого приезжали молиться из Кыргызстана, Узбекистана, из всей Азии и говорили: “Огородите его могилу – не то уйдет из ваших мест благополучие. Он ведь лечил и души, и тела ваши”»[10]. На основе этих сведений воспроизводится облик башкирского баксы как целителя, отмечаются особенности института камланий, который гораздо раньше, чем якутский, хакасский, кыргызский, выпал из практики обрядовой жизни.

Деятельность баксы дифференцируется по признаку доминанты применяемых на практике способностей, например: баксы – это люди, лечащие, заговаривающие и изгоняющие болезни во время камланий, могущественной духовной силы маги, входящие в контакт с силами природы, также они мастера магии слова (сэсэны), личности, действующие под покровительством и управлением родовых культовых божеств, отвращающие стихийные бедствия и тяжелые недуги. Имсе – целители-знахари, имеющиеся в каждом селе, по сфере влияния уступающие баксы, пользующиеся знаниями, специальными молитвами, движениями функционального значения, переданными по наследству. В полномочия башкирского баксы входили толкования снов,

---

[7] Записано от Гафаровой Саруар (1930 г. р.), д. Кильчурино Баймакского района и Шариповой Аклимы (1920 г. р), д. Аркаул Салаватского района.

[8] Записано от Мамлеевой Гульнур (1931 г. р.), д. Кускарово Абзелиловского района.

[9] Записано от Насретдиновой Зайтуны (1921 г. р.), д. Ильчигулово Миякинского района и от Янбаева Хадиса Мингажевича (1908 г. р.), д. Мраково Кугарчинского района.

[10] Записано от Насретдиновой Зайтуны (1921 г. р.), д. Ильчигулово Миякинского района.

обнаружение пропажи, предсказания погоды, гадания по лопатке жертвенного животного, манипуляции со священными камнями и т. д.

Творчество баксы, основанное на мифологических знаниях, достоверно проявляемое в заклинательно-заговорном репертуаре фольклора, содержит сведения об архаичной культуре мышления, мерах обучения и контактов с Природой, позволяет реконструировать особенности первородно мифологического и реального восприятия явлений. Бағымсы обращался к болезням как к видимым существам, идентифицируя себя с могучими стихиями:

Кит, ҡаҫта, кит! — *Уйди, болезнь, уйди,*
Ете сат юлда атаң, — *Отец твой на перепутье семи дорог,*
Ете сат юлда инәң, — *Мать твоя на перепутье семи дорог,*
Үҙең эҙләп тап, — *Иди ты и их найди,*
Ана бара юлың! — *Вон твоя дорога,*
Кит бынан мәлғүн, — *Вон отсюда, негодяй,*
Беҙҙең менән тиңләшмә, — *Вон, уходи, с собой не равняй,*
Беҙҙең менән булышма, — *С нами не тягайся,*
Миндә – көс, — *Во мне – сила,*
Миндә – һыу, — *Во мне – вода,*
Миндә – тупраҡ! — *Во мне – земля,*
Кит, кит![11] — *Уйди, уйди!*

Следующие записи сделаны в 1992 г. (Кургарчинский район) от группы женщин старшего поколения, среди которых была и та, у которой благодаря авлии (провидца) прогнали из дома нечистую-ен (джин) и вернули рассудок. Обряд представляет осколочный образец камлания шамана. Выпали элементы вызывания духов-помощников, предков, превалирует мотив изгнания болезни. «Старик (мулла бабай, авлия) кричал, ругался, приговаривая эти слова, кружил по дому с дымящимся можжевельником в руках, стрелял из ружья, приподнимал покрывала, шарил кочергой под печкой, кроватями и “гнал” их. Когда он начал прогонять бесов из дома, у него были слезы на глазах. Далеко на задворки прогнал и показал рукой им дорогу:

[11] Записано от Хидиятовой Зайтуны Анваровны (1935 г. р.), д. Муллакаево Баймакского района и от Якуповой Мубаширы (1928 г. р.), д. Ибракай Стерлибашевского района.

Кит, ана бара юлың,	*Иди, вон твоя дорога,*
Кем ебәргән – шуңа бар,	*Кто наслал, к тому иди,*
Кем ҡарғаған – шуңа бар!	*Кто проклял, тому достанься!*

Затем долго ходил и кружил в огороде». Таким образом, в фольклорном сознании обнаруживаются следы могущественной, со сменой религий утерявшей многие свои первородно-специфичные черты системы башкирского шаманизма.

В свете исторической нематериалистической диалектики институт башкирского шаманизма – это сложная, многофункциональная сфера, неотъемлемая часть духовной культуры, мировоззрения, жизневедения, природопоклонческой философии народа. Древнейшего происхождения культура здравоохранения этноса – башкирский бағымсылыҡ (шаманство) – являет собой мощную и системную концепцию защиты от внешних природных явлений. Башкирский баҡсы – личность, располагающая огромным опытом и реальными знаниями о болезнях и способах их лечения. Ему принадлежит выдающаяся роль в обеспечении защиты, устойчивости этноса. Обладающий особым складом психики, дарованиями, баксы был целителем и творцом. Словесный, акциональный, напевно-вербальный репертуар магического фольклора являет собой уникальное творение выдающихся целителей и имеет рациональное, практическое значение для применения и разумного пользования. Считалось, что словесные формы обрядового значения, обращенные к духам Природы, силам, божествам, – это результат «коллективного творчества» [Киреев, 1981, с. 32] и «примитивные средства воздействия на природу» [Киреев, 1981, с. 54]. Однако репертуар фольклора нельзя считать примитивным творчеством. Заговорный репертуар ярче, чем другие жанры, отображает трансформацию мифов, эволюцию сознания от языческого к религиозному, эстетическому. Практическая и магико-словесная деятельность баксы ныне сильно трансформированы, совмещают исламские каноны и природопочитание, целительство и провидение. Экстатичные действа, танцы, манипуляции с предметами почти не применяются.

Поэтический мир шаманского фольклора

Своеобразен поэтический мир заговоров, закличек шаманского происхождения. Магической силы ритуальный язык принадлежал

людям, посвященным в тайные мифологические знания, и тем, кто обладал особым психо-эмоциональным воображением, богатым даром красноречия, пластикой самовыражения. Этот репертуар – плод сакральной практики и словесно-поэтического творчества, который совершенствовался в течение многих веков. Ни один образ или символ (цвет, масть), или предмет в заговорах, закличках не является случайностью, ни одна категория (время, место, способ, пространство и т. д.) не находится вне событий или изображаемых явлений. Участие предметов, слов, категории цвета, числа, времени, места, способов исполнения регламентируются мифологическими знаниями целителя. Баксы обязательно призывает помощников, называя имена духов, по знанию применяет предметы, соблюдает строгие правила ритуализации лечения или изгона духов, проявляет тонкое знание воздействия слов, особенностей стихосложения и гармонии звуков.

Всякий обряд – синкретное единство символических действ, числа, слов, цвета, закодированный язык мифологических знаний, где информация наличествует и действует только во взаимосвязи многогранных, самых различных свидетельств. Баксы – культовое лицо, активизирующее обряд целительства и защиты рода. Его движения имеют особый замысел, эмоциональный посыл, сообразные его особо сильным порывам. Отсюда сакральность телодвижений, т. к. «индивидуальные ощущения мифологических знаний передаются только невербальным путем, через действие, содержание которого невозможно передать словами» [Хоппал, 1993, с. 58].

Акты магического лечения располагают единством архаичных разноплановых информаций, запечатленных в символических действах (танцах), словах (заговорах), напевах. Лечебный акт приобретает характер представления с театральными чертами, актом, повторяющим миф первотворения (рождения заново в акте лечения). Так, лечение болезни «өсйән» (тредушие) в акциональном и вербальном отношениях является одним из показательных образцов магического акта, соединяющего мифы, культовые верования, символику предметов, времени, пространства. Өсйән – «тредушие» (букв. «три души») означает болезнь живота. По поверьям считалось, что в человека вселялись души нечистых сил и мучили, вызывая острые боли в животе. Целитель вначале чертил на земле магический круг (сакрализация пространства), затем по этой невидимой «линии» проводил

топором или ножом: так создавалось неприкосновенное и неуязвимое магическое пространство. Затем в трех местах круга он расставлял угли. Так получался предметно наполненный сакральный круг, внутри которого материализовывались три души и борьба за исцеление. Возле каждого треугольника имсе ставит нож (обережный и отпугивающий злые силы предмет), предварительно три раза ударив им по полу или земле (жест укрепления, утверждения), ставит рядом точило. Все присутствующие наблюдают. Происходит акт театрализации события, который делает реальным и визуальным происходящее. Имсе-целитель сидит возле угольков и «точит» нож. Один из участников спрашивает:

– Целитель, а, целитель! Что ты лечишь? («Имсе, имсе! Ни имләйһең?»)

– Тредушие лечу. Двоих зарежу, одного оставлю, − отвечает тот («Өсйән имләйем, икенең һуям, беренең калдырам!»). При этом имитирует действо резания, которое повторяет трижды.

Его снова спрашивают:

– Целитель, а, целитель, что ты лечишь? («Имсе, имсе, ни имләйһең?»).

Целитель «точит» нож, угрожает и отвечает:

– Тредушие лечу. Двоих защемлю, одного оставлю!

Открыв дверь, два раза тыкает ножом по разным местам, затем «насмерть» прищемляет в дверях «две нечистых души». Имитация уничтожения болезни повторяется три раза. Исполнитель-маг должен совершать все действа эмоционально, воспроизводя скрежет точила, скрип открывающихся дверей, обыгрывать громкими ответами «присутствие» и «уничтожение» двух лишних душ. Таким образом достигается психологический эффэкт веры, исцеляющей больного. Если исцеления не происходило, акт повторяли еще два раза по субботам. В этом магическом лечении воедино сконцентрированы мифологические поклонения железу (символу крепости), точилу (в мифологии воспроизводящий потенции человека предмет), символу огня, сакральному кругу, а также вера в самостоятельное существование души от тела, в слово, имитативное действо. Таковые синкретичность, функциональное участие семантичных предметов, театрализация присутствуют во всех актах лечений.

Устойчивость в памяти народа словесных формул, заклинаний-заговоров болезней, закличек птиц, также отворотов-приворотов,

изгонов и т. д. связана с шаблоном формульных фраз, их функциональной закрепленностью, организующей слова в единстве и взаимосвязи. Изгнание дурной силы осуществляется почти во всех случаях фразой: «Уйди, болезнь, туда – откуда пришла!», меняя название болезни: «Уйди, сглаз (тапма, порча и т. д.), туда – откуда пришел!». Заговорно-заклинательные формы, применяемые в лечении многих видов болезней (лихорадка, оспа, порча, краснуха и т. д.), охватывают и тайный язык общения человека с миром змей, червей, пауков. В других закличках действуют магические способы управления стихиями Природы (вызывания дождя, ветра, Солнца).

Дифференциация этих текстов на уровне современной сохранности традиций и сделанных записей может быть весьма условна. Но при этом адресность и названия болезней «по именам» остаются устойчивыми. Башкирский заговорно-заклинательный репертуар – целостный комплекс мифологических представлений, культовых знаний, в особо эмоциональном состоянии целителя опоэтизированных и применяемых для отвращения злых и вызова добрых сил. Жанры этого репертуара представляют единство специального слова, игрового, смыслового действа, кличей, интонируемых в определенном напеве, действующих в ритуальном пространстве. Каждый из компонентов мобилизуется в заговорной идее, соответствующей характеру, особенностям обращения лекаря к различным силам.

Древняя форма обрядовых закличек – харнау (hарнау) – восходит к магии слова. Магическое слово хар и исполнение его хар (+нау) означает процесс. Это архаичная форма обращения к духам предков, божествам, способ контакта человека с внешним миром [Салтыков, 1974, с. 262]. Харнау – сакральные слова-кличи, произносимые в определенном темпоритме, напеве, эмоциях, основной инструмент башкирских баксы. Эта специальная речь, имевшая особую манеру, интонацию исполнения, место, время и цели-назначения, действует как способ заговаривания и форма контакта со стихийными силами, верховными духами. В период превалирующего устного общения в прошлом каждый член общества владел словом-хранителем применительно к своей жизни, ситуациям.

Харнау отличает многогранность: имеет значение веселой, похвальной песни, обращенности к силам Природы. «Харнау у тувинцев означает – “горестная песня, у хакасов – пение”» [Радлов, 1911, с. 334], у башкир – «прославляющая хвалебная песня, обращенная

к таинственным силам природы» [Киреев, 1981, с. 32]. В контексте кратких смысловых фраз имеется генетическая связь между такмаками и харнау [Баимов, 1993, с. 92]. Возникший в глубокой древности жанр магического слова синкретичен по природе, «исполнялся непременно в сопровождении домбры или кубыза и подчинял телодвижение, нередко включал даже элементы танца» [Салтыков, 1974, с. 259].

Харнау сосемантичен с общетюркским сарын (плач). Сарын – манера общения с природными силами, когда к закличкам тучи, дождя присоединяются молебенные мотивы, просительные слова. Просьбы, мольбы, содержащиеся в закличках ветра «өлән» и заклинаниях змей, тарантул, черной черви, также и дождя однотипны [Абылкасимов, 1992, с. 51].

Расщепление родового общества, значит, и родовых культов, божеств с последующим отмиранием шаманских камланий-представлений стерло из исторической памяти и жанровые определения. Название жанра харнау давно выпало из фольклорной памяти и практики. Однако заклинательные, заговорные формы обращения к животному, птичьему мирам, произносимые во время обрядов, празднеств, хозяйственных процессов, обнаруживают функциональные особенности харнау. Характеристики харнау проявляются в заговорах, призносимых во время соколиной охоты: «Когтистая, меднокогтистая, быстрая! Бери не одну, а двух птиц!», закличках животных, зверей: «Волк, волк, волчонок! Беда пришла ко мне!» или восхвалениях батыров: «Эй! Эй! Шагали! В стране один такой ты был» и т. д.

Есть основания предположить, что в словах харнау запечатлены первородные формы, особенности и национальная специфика башкирских шаманских молитв и эпических песнопений. Образцы призываний утерянной души (ҡот ҡойоу), зазывов духов умерших, закличек солнца, дождя и луны и т. д. – это изменившиеся, утратившие свои акциональные, словесные элементы части ритуалов, соотносимые с харнау. Жанры харнау почти полностью потеряли хореографические, театральные компоненты, которые между тем реконструируются на основе принципа типологического развития культур. В обряде встречи луны, например, уйгуры исполняли круговые танцы, телодвижения, произносили слова-обращения, которые обнаруживают сходства с башкирскими: «Вижу Луну с чистой душой, вижу Луну с верующей душой, с Кораном за пазухой, с семьею полной» и т. д.

Устойчивость и каноничность в современном бытовании произносимых новой луне слов свидетельствуют об их принадлежности к обрядам культового почитания ночного светила. Так, пожелания новой Луне, с некоторыми различиями в словах, повсеместно и во всех тюркских культурах (казахов, киргизов, уйгур, алтайцев) произносятся одинаково.

Ай күрҙем аман менән,
Ҡуйыным тулы Ҡөрьән менән,
Күңелем тулы аман менән,
Кәртәм тулы мал менән,
Бала-сағалар менән![12]

Увидел Луну в благополучии,
С Кораном в руках,
С благочестием в душе,
Со скотом во дворе,
С семьею полной своей!

В архитектонике сохраняющихся башкирских традиций встречи новолуния танцевальных движений не сохранились. Информанты утверждают, что новую Луну приветствовать нужно там, где увидел, сразу же встав лицом к ней, протянув обе руки на уровне груди и, взявшись за руки, пройти круговое движение по ходу луны, если с тобой рядом оказались два-три человека (Зилаирский район, 2003 г.). Возможно, это и есть осколочные следы хороводов, түңәрәк, некогда устраиваемых башкирами в честь рождения луны. Тарские татары при виде луны совершали нечто вроде ритуального танца, читали молитвы с громкими причитаниями [Валеева, 1992, с. 187]. Так, мотивы ислама усилили устойчивость традиций вознесения молитвы луне, при этом ослабла их тенгрианская символика (исчезло круговое хождение, почитание светила).

По истечении времени синкретичность архаичного творчества расщепляется, многие акциональные, вербальные, мелодические компоненты выпадают из структурной целостности заклинательных ритуалов. Особый язык и магические, поэтические мотивы, некогда сочиненные баксы, могучими импровизаторами-целителями, устанавливаются в фольклорном репертуаре имсе, тынсы, знахарей, народных лекарей. Однако дифференциация по специфике и назначению лечения в народной терминологии продолжает сохраняться. Заговоры, предназначенные для психологического воздействия на

[12] Записано от Ризвановой Тимербики Раяновны (1918 г. р.), д. Дюртюли Давлекановского района.

кого-либо или явление, называются арбау, для избавления от болезней – афсин (әпсөн), общий процесс оздоровления и лечения называется «им» (в значении вызволить, высосать болезнь). С помощью глаголообразующих и номинальных аффиксов -ау, -ляу возникают названия способов лечения: им+ляу, афсин+ляу, амаль+ляу. С.И. Руденко называет афсуны обращениями-дуновениями колдуний к джиннам (от «-аф», «-уф») во время лечебных манипуляций, а слову «син», в переводе означающему «ты» (һин − син), отводит семантику обращения [Руденко, 1955, с. 313].

Спотыкания, удары считаются следствием козней нечистых сил и потому приговаривают: *«Әфсен, төфсөн, төн үткәнсе бөтһөн!»*; «*Әфсен, төфсөн, кем ебәргән – шуңа китһен!*» («Аф ты, уф ты, уходи, выходи, кто напустил, туда иди!»; «Афсин, уфсин, пусть пройдет – за ночь уйдет!»). Так, синтез междометий, изображающих дыхания, дуновения имсе «аф, уф» (әф! өф-ф!) и слово «ты» (һин-син), обозначил впоследствии афсин как специальное заговорное слово.

В лечебной практике имеются магические ритуалы – әмәлләү. «Әмәл» означает способ («ля», -лә -ү + глаголообразующий аффикс), применяются как в быту, так и в знахарстве, колдовстве как магические действия с предметами во имя достижения целительства. Названия словесных форм функционального назначения как арбау (заклинания, заговоры) применяются в целях подавления чьей-либо воли. Например, арбау змей, птиц, пауков, болезней и т. д. Значение понятий «кликать», «звать» (*сақырыу*) обусловило доминантные функции закличек (души, неба, дождя, солнца). В терминах афсинляу более всего различаются мотивы активного воздействия на негативные явления, недуги (афсин ячменя, вывиха и т. д.). В целом, заговорно-заклинательное слово – плод таинственных знаний, в которые были посвящены только баксы и могли использовать их в камланиях, лечебных процедурах.

Символы цвета, предметов, числа, действа, слова и т. д. неразделимы в мифопоэтике магического фольклора. Участие самых различных образов, предметов, многообразие манипуляций соединяются не случайно, а являются следствием умелого, грамотного использования мифологических (научных) знаний баксы. Так, на основе верований о том, что «подобное вызывает подобное», для вызывания дождя (черной тучи) приносили в жертву овечку черной масти,

надевали черную одежду наизнанку, на голову – черные тюбетейки (таҡыя, кәпәс, көрәйеш таҡыяһы, тупый таҡыя).

Черный цвет фольклоризируется, обеспечивая центральный образ-символ в тексте:

Ямғыр, яу, яу, яу,
Ҡара бәрән һуйырмын,
Башын һиңә ҡуйырмын.
Ҡара кейеҙ һуғырмын,
Киң яланға йәйермен![13]

Дождик лей, лей, лей,
Черного барана зарежу,
Голову тебе положу,
Черный войлок сотку,
Тебе в поле застелю!

Функциональное сочетание разнородных явлений в одной системе ритуала проявляет очередную ступень жизни мифа. Мотивы совершения жертвоприношения животного черной масти, «угощений» и договоров со стихией, просьбы и т. д. составляют своеобразный сюжет закличек.

Предметный мир, атрибутивная символика вмещают древнейшие воззрения. В актах лечения лихорадки, грыжи, сглаза, простуды, вымени коровы и т. д. соединены самые различные, на первый взгляд, случайные предметы и помещены в один микрокосм. Например, в лечении-заговоре грыжи (*бүҫер*), «тредушия» (*өсйән*), лишая, оспы традиционно применяются точило (*кайрақ, беләү*) и столовая тряпка. Код закономерности и места участия этих предметов в лечении расшифровывается при обращении к мифологической семантике не только водной, огненной, небесной, древесной, животной сфер, но и предметно-прикладной. Так, точило символизировало воспроизводящие потенции человека, перекликалось с идеей небесного огня. В чечено-ингушских сказках оно выполняет функции мертвой воды и служит для оживления убитых [Тувинские сказки, 1973, с. 104]. Будучи производными культа железа предметы: точило, топор, нож – в башкирских заговорах применяются как средства, отпугивающие злых духов. В архаичной магии участвуют и яйцо, и когти различных зверей, зола, шерсть и т. д.

Участие и соседство различных предметов согласуются с целями и задачами знахаря. Обережные средства обычно совпадают с лечебными целями. Яйцо, как маркер жизни, мироздания применяется

[13] Записано в 1992 г. от Янбековой Зульхизы (1899 г. р.), д. Каипово Кугарчинского района.

в позитивной символике, а скорлупа – как символ разрушения – для отвращения бед, порчи, болезней. Для отторжения порчи в ведро кладут скорлупу, когти, битые стекла, сломанную расческу и выбрасывают на перепутье дорог.

Южные алтайцы для излечения от болезней (сглаз, порча, захмат) на запястье привязывали нитку (у башкир красную. – *Р. С.*) из шерстяной пряжи, перья птицы, в уши вдевали серьги из собачьей шерсти. Острота, как качество, принадлежащее к хищникам, обуславливает «применение когтей волка, рыси, когтей и зубов медведя» [Киреев, 1981, с. 48]; в качестве амулетов как обережные и лечебные средства широко применялись когти ласки, беркута, ястреба.

Нить, кисти, веревка (*ептә, сүк, бау, аркан*) олицетворяют силы, участвующие в мироздании, ассоциируются с солнечными лучами, «носителями жизненного начала "*сус*" ("луч", "душа")» [Октябрьская, 1992, с. 44; Велецкая, 1978, с. 95; Фрейденберг, 1989, с. 136]. Белая шерсть и красный шелк, как и у тувинцев, бурят [Галданова, 1987, с. 73] использовались башкирами в обряде призывания счастья и благополучия. В этой связи символичны и действа. Разноцветные нити башкиры привязывали на места, обозначающие в целом важнейшие точки ритуала: на рога скота, бочонки с ритуальным напитком (көрәгә), ветки деревьев во имя плодородия или в дань духам предков; от сглаза – на руки, «на память»; как оберег – к юрте и т. д. Шкура и шерсть животных, которыми помечали ритуальное место, пространство, связывались у тюрко-монгольских народов с лучезарной белизной верхнего мира и порождающим космическим началом [Молдобаев, 1989, с. 44]. Отсюда глубоко символичен ритуал усадки башкирской невесты на шерсть, овчину. Семантичен ритуал, проводимый во время помочи «*ҡаҙ өмәһе*» («помочи по защипыванию перьев гусей»): молодые девушки опускали руки в корзины с гусиным пухом и произносили благопожелания:

Беләгем йыуан булһын,	*Пусть руки будут полные,*
Теләгем ҡабул булһын!	*Пожелания пусть сбудутся,*
Киләһе йыл туҡ булһын,	*Пусть сытым будет следующий год,*
Ҡаҙҙар һимеҙ булһын![14]	*Пусть гуси будут жирными!*

[14] Записано в 1992 г. от Сукбаевой Ракии (1919 г. р.), д. Бикбулатово Кугарчинского района.

Так привлекаются силы благополучия, достатка, по представлениям народа имеющиеся в пухе, шерсти.

Слова со значением целого, полного, благополучного, парного призывают позитивные явления, «провоцируют» их. Разбитое, ломаное, сорванное, горькое или часть от целого по логике имитативной магии зачастую применяются в отворотах, проклятиях, снятии порчи, для отторжения болезней.

В атрибутику спасения от колдовских козней (сихыр) входят ногти, разбитые куски зеркал, соль, стекла, волосы, старые носки, зола, ломаные пуговицы, иголки и т. д. Применение многих предметов обосновывалось на видимых символических параллелях (разбитые стекла – разбитые отношения людей, ноготь – зло, жестокость и т. д.). В фольклорном преломлении импровизируется их назначение, и тем самым расшифровывается смысл предметной магии:

Көлөң күккә осһон,
Ҡайыры кеүек карыш,
Имең булмай интек![15]

Пусть зола от тебя летит,
Корой тебе корчиться,
Без лечения мучиться(тебе)!

Народное знахарство – органическая часть системы мировоззрений и представлений о мире, который полярен по своей сути. Против воздействия злых духов, колдовства и порчи (сихыр) выработаны и меры их отвращения (им-том). Традиционная лечебная атрибутика может применяться, приобретая охранительную, очищающую функции, а также обережную силу в зависимости от целей знахаря или исполнителя действ. Зола – производная огня – используется в изгнаниях нечистых сил. Если дом «беспокоят» духи или «хозяин» дает «о себе знать», обходят весь дом, все углы (окуривая можжевельником), приговаривая и рассыпая золу:

Килегеҙ бында –
Сығығыҙ бынан,
Йөрөмәгеҙ бында,
Өйҙө тынғыһыҙлап!

Собирайтесь сюда –
Выйдите отсюда,
Не ходите здесь,
Не тревожьте дом!

[15] Записано от Ямансариной Закиры Зарифовны (1914 г. р.), д. Хергей Мелеузовского района.

Әйҙә күрһәтәм юлды,	*Покажу вашу дорогу,*
Кит! Кит! Китегеҙ![16]	*Прочь, прочь, прочь!*

Сверток с собранной золой выбрасывают на перепутье дорог (место границы бытия и небытия, локус нечистых), проделывая все это на закате солнца (время конца, ухода). Положительная символика пищи применяется для призыва счастья, увеличения благ, усиления духа. Для призывания «ҡот» (благо, душа) дома на стол ставят хлеб, тарелку с водой, масло и, произнося благопожеления, вместе съедают пищу.

Текст вербальной магии воспроизводит функциональное целевое единство категорий места, времени, способов исполнения обережных действ. Вербальный комплекс, имеющий константу (вызов духов − погоня злых сил – табуированное описание их облика – снова погоня), располагает и гибкими гранями, подвергающимися импровизации в зависимости от характера беды. Идеи усиления целебных сил рук несут слова «не мои руки – руки Фатимы и Гайши!», универсально применяемые как при заговорах порчи, так и при сглазах, грыже, лишае, оспе и т. д. Словесные клише «от черного глаза, от синего глаза, от карих глаз» и т. д. кочуют в заговорах как человеческих болезней от сглаза, так и животных.

Репертуар заговоров татран (затек ушей), грыжи, змей, пчел (во время сбора в ройницу), зубных болей и т. д. имел свой специфический характер, тему, систему функциональных телодвижений. В памяти народа заговоры сохранились в сильно усеченных вариантах, отдельными формулами.

Заговорный текст представляет свод свидетельств по реконструкции мотивов поведения, образов, цвета, масти, «психологии» духов болезней. Татран предстает в образе «девки сладкой и бойкой, полногрудой», дом ее – трещина под берегом, «называет своей свекровью березу»; а грыжа – «и черноголова, и желтоголова, и жадна, как волк»; хворь по имени «Мустэн» – наводящая падеж скота – это старуха с «одним глазом на лбу» в белом одеянии и сгорбленная старушка»[17]; лихорадка (тапма) «бродит»в человеческом обличье

[16] Записано от Якуповой Мубаширы в 1994 г. (1928 г. р.), д. Ибракай Стерлибашевского района.

[17] Записано от Шафиковой Амины Габделахатовны (1928 г. р.), д. Аркаул Салаватского района.

в рысьей шапке; «*зәңке*» (цинга) сторожит человека вечерами и поражает болезнью суставов, рассудка и т. д. Характеристики подобного рода дают ориентир на принадлежность словесных текстов к тому или иному виду целительных актов. Традиционно устойчивые формы, опорные мотивы, связанные с погоней, угрозами или обещаниями, наградами типа «уйди, уйди, уйдешь – получишь сладкое», «не уйдешь – получишь жесткое» переходят из одной заговорной формы в другую.

Применение предметов, специфика телодвижений и особенности лечебных (заговорных) мер зависят от знаний об особенностях болезней. При «захмате» (он возникает от падения вечером на «плохую» землю) «возвращают» на землю болезнь, собрав узелок из семи предметов: берут ногти, волосы пострадавшего, золу, уголь, неиспользованную иголку, капельку ртути и копеечную монету» [БНТ, 2010, с. 136]. Считая, что дух огня (символ жизни и очищения) ослабел, обновляют огонь и добывают «*сыгыр уты*» трением дерева об дерево, чтобы остановить начавшийся падеж скота.

«Полногрудную девку» татран заманивают сладостями, чтобы вышла из ушей; а бесоподобную «с рогами огненными, с выменем молочным птицу татран» выгоняют криком:

– Ни кыскырадың? – *Что кричишь?*
– «Татран» кыскырам! – *«Татран» кричу!*
[Миннибаева, 2011, с. 166].

Особые дарования и гипнотическая сила баксы проявляются в способностях заклинать змей. Процесс представляет один из самых сильных в психоэмоциональном, вербальном и акциональном отношениях эпизодов «работы» баксы. Пострадавшего от укуса змеи он сразу спрашивал, успел ли тот запомнить масть змеи и перейти воду (речку, озеро). Если не было положительного ответа – начинал заговаривать. В других случаях по укусу определяли масть змеи и начинали заклинание. Заговорный акт продолжался долго, вплоть до того, пока змея не приползала сама и не разрывалась на части перед арбаусы. «Фазыльян бабай заговаривал змей. Заклинания произносил, а затем, смешав черную глину с катыком, обмазывал ужаленное место. Выздоровел человек, до 84 лет жил» (Записано в 2003 г., Зилаирский район, д. Искужино, от Юлгильдиной Х.Л. 1919 г. р.). Такой

могучей силой обладал баксы – йылан арбаусы. Вполголоса, ритмично, затем убыстряя произнесение слов заклинаний, перемешивая шепот с криком, дрожа всем телом, он созывал змею. Когда та появлялась, не спускал своего взгляда с глаз и «затылка змеи»:

Йылан, йылан ҡара йылан,	*Змея, змея черная,*
Йылан, йылан, еҙ йылан,	*Змея, змея рыжая (медная),*
Егет йылан, егет йылан,	*Ты мужчина — егет-змея,*
Саҡырам, кил, йылан!	*Я зову тебя, змея!*
Аҡ кулмәкле сәңкейылан,	*В белой рубашке, горькая змея,*
Билен быуған йылан уҡа,	*Опоясана белым позументом*
Ҡара телле ҡамсы-йылан,	*С черным языком, кнут-змея,*
Кил, йылан, кил, йылан,	*Приди змея, приди, змея,*
Алдымда ҡат, йылан!	*Передо мной ложись, змея.*
Эсең ярылып ят, йылан![18]	*Разорвись на части, замри, змея!*

В заклинаниях змей, червей, пауков функционально участие непереводимых слов. Таковы слова «*фыр йылан, инҡа, сунҡа йылан, әпкә, мөмбирмөм*». По сути участие непереводимых слов связано с тем, что они «имеют сакральное значение и магизм» [Малкондуев, 1989, с. 100].

Арбаусы-заклинатель змей начинал заговор медленно, тихо, плавно, к окончанию акта садился и говорил: «О Аллах, я исполнил то, что ты велел, прости, если ошибся» («*Йә, Аллам, һин ҡушҡанды эшләнем. Белмәгәнемде ғәфү әйлә*»). Типологические сходства обнаруживаются в заговорах змей у балкар-карачаевцев [Малкондуев, 1989, с. 101]. Башкирский арбаусы змей наиболее отчетливо сохранил особенности работы багымсы. Экстатичный, динамичный и особо энергетически наполненный характер заговаривания обуславливается необходимостью быстрых решений и действий в отношениях со змеем.

На основе информативности, семантичности различных компонентов и первородной их взаимосвязи реконструируются нормы, способы жизнедеятельности и здравоохранительного института, творческого воображения древних интеллектуалов, лекарей, бағымсы-башкирских шаманов. Это были духовно образованные,

[18] Записано в 2010 г. в с. Бирдигулово Белорецкого района.

с наследственным опытом и богатой интуицией, знаниями по анатомии, физиологии человека избранники, которых ценили и почитали.

Список литературы

Абылкасымов Б.Ш. Жауын шакыру // Изв. АН РК (Казахстан). Сер. Филол., 1992. – № 3 (75). – С. 50–54.

Аглиуллин З.Х. Сравнительный анализ о сословиях в древней тюркской истории // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы Межд. научно-практ. конференции (14–16 июня 2017 г. Астана, Казахстан). – Астана: ТОО Мастер По, 2017. – С. 30–35.

Алекперов Ф.Г. Шаманизм или философия тенгрианства // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы Межд. научно-практ. конференции (14–16 июня 2017 г. Астана, Казахстан). – Астана: ТОО Мастер По, 2017. – С. 35–41.

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1980. – 317 с.

Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов. – Л., 1929. – 253 с.

Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1975. – 231 с.

Багрянородный К. Об управлении империей. – М.: Наука, 1989. – 496 с.

Баимов Б.С. Творчество бақсы // Шонкар, 1993. – № 1 (на башк. яз.).

Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – Москва, 1986. – 208 с.

Башҡорт халыҡ ижады. Легендалар һәм риүәйәттәр / төҙ. һәм баш һүҙ авт. Ф.А. Нәҙершина. – Өфө, 1997. – 440 б.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. − Абакан, 2006. − 252 с.

Валеева Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. – Казань: Таткнигоиздат, 1992. – 208 с.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Наука, 1978. – 239 с.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1987. – 115 с.

Георги С.И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. – Спб., 1799. – Ч. 2.

Гончарова О.А. К проблеме истории шаманского целительства в горном Алтае // Урал-Алтай: через века в будущее. – Уфа, 2005. – С. 319–321.

Диваев А. Из обычаев и верований. – Казань, 1899.

Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. – М., 1991.

Жирмунский В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.

Жуковская И.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1998.

Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. – Хабаровск, 1939.

Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. – Өфө, 1998.

Кенин-Лоспсан М. Мифы тувинских шаманов. – Кызыл, 2002. – 539 с.

Киреев А.Н. Башҡорт халыҡ ижады. Студенттар өсөн уҡыу әсбабы. – Өфө: БДУ, 1981. – 232 с.

Коркыт – елим ай. Кюи / сост., вт. вступ. ст. М. Жаркинбекова. – Алматы: Онер, 1987. – 62 с.

Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. – М.: Наука, 1974. – 571 с.

Кучумов И. К тайнам башкирского шаманизма // Истоки. – 1991. – № 14.

Мажитов Н.А. Южный Урал в VII–XIV вв. – М: Наука, 1977. – 240 с.

Малкондуев Х.Х. Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Дагестана. – Махачкала, 1989. – С. 96–114.

Миннибаева З.И. Ислам и демонологические представления о болезнях в народной медицине башкир (на материале Курганской области) // Этногенез. История. Культура. – Уфа, 2011. – С. 162–168.

Молдобаев И.Б. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. – Фрунзе, 1989. – 151 с.

Мухопляев С.Д. Шаманизм и культура якутского народа // Традиционная культура и среда обитания. – М., 1993. – С. 117–121.

Октябрьская И.В. Текстильная тема в традиционной мифологии тюркоязычных народов Сибири // Изв. СО АН СССР. Сер. филос. – 1992. – № 1. – С. 44–48.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.

Потапов Л.П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Сов. этнография. – 1991. – № 5. – С. 79–85.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. I. IV, ч. 1. – Спб., 1911. – 1115 стб.

Руденко С.И. Башкиры: историко-этнографические очерки. – М., Л., 1955. – 394 с.

Рыков В. Шаманы Лапландии // Наука и религия. – 1991. – № 8. – С. 58–60.

Салтыков И.В. Башкирские народные песни // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. – Уфа, 1974. – Вып. 2.

Сеидов М. Кам-шаман и общий обзор на его источники. – Баку: Гянджлик, 1994. – 232 с.

Семейная обрядность народов Сибири. – М., 1980.

Семенов В.А. Этнографо-археологические параллели одному ритуальному символу пермских финно-угров // Материалы международного конгресса финно-угров. – М., 1989.

Словарь башкирских говоров / ред. Н.Х. Максютова. – 1-е изд. – Уфа: Башкнигоиздат, 1987 (на башк. яз.).

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. – М.: Наука, 1992. – 279 с.

Советский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1981.

Султангареева Р.А. Башкирские обряды как фольклорно-этнографические свидетельства древних религий // Традиционные культуры и среда обитания. – М., 1993. – 181 с.

Султангареева Р.А. Знай язык Природы – живучим будешь // Башҡортостан ҡыҙы. – 1993. – № 3 (на башк. яз.).

Тайманов К.Х., Исмаилов И. Особенности доисламских верований у узбеков карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М., 1986. – С. 205–215.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. – Новосибирск, 1998.

Тувинские сказки. – М., 1973.

Фрейденберг Е.И. Некоторые аспекты исследования невербальной коммуникации II // Психологический журнал. – М., 1989. – № 6.

Хоппал М. Шаманство в постмодернистском мире // Традиционные культуры и среда обитания. – М., 1993. – 482 с.

Хусаинов Г.Б. Древние башкирские письменные памятники // История башкирской литературы. – Уфа, 1990. – Т. 1 (на башк. яз.).

Элиаде М. Шаманизм и космология. – Лондон, 1987.

Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1965. – 973 с.

1.4. Башкирские йола как правовой, духовно-нравственный свод и механизмы регуляции жизневедения общества

Яркий феномен этнической культуры башкир-йола и все касающиеся этой системы запреты, нормы поведения, этикет, а также народные учения «*кеше хаҡы*», *Намыҫ*-Чести – малоизученные с точки зрения комплексной фольклористики проблемы. Вопросы правого статуса и значений йола рассматривается нами на основе семейно-бытового, праздничного, лечебно-оздоровительного поведенческого фольклора.

Йола – в древнем башкирском обществе означал традиционно установленные нормы и правила, подлежащие неукоснительному соблюдению. Не только хозяйственно-бытовые, но и нравственные, правовые и культурные ценности регулировались йола. В переводе слова йола допускается общепринятая русская аналогия «обряд», «обычай». Однако башкирский йола полисемантичен и включает не только понятия функциональных действ, санкций, но и канонического плана нормативы созидания жизнедеятельности общества в целом. Если «традиция» означает систему повторяющихся правил, установок жизни общества, то «обряд» представляется как частное функциональное действо, отправляющееся в рамках системы для санкционирования событий. Йола регламентирует целую систему действ поведенческого, художественно-исполнительского, целительного, управленческого, социально-психологического и биологического значений.

Полисемантизм алтайского и башкирского йола отмечал еще А. Инан, обозначив его как «душа», «дыхание», «кровь», «огонь» [Инан, 1998, с. 185]. Древнее значение слова «*туря*» (глава рода, начальник) вмещало йола [Кусимова, 2000, с. 162], что предполагало обязанности управлять родом, общиной строго по законам и нормам отцов и дедов (предков). Они вбирали тысячелетнюю практику, опыт и гаранты. Созвучное слово у чувашей *йала-йерке* означает «миропорядок, правило», у финно-угров *jiola* – «правило, жизненная сила», у алтайцев – «душа, сила, норма» и т. д.

Происхождение слова йола восходит к этрусско-минойской традиции написания законов на золотых дисках, называемых «*jula*». Как заключает ученый, древней формой названия диска в тюркских языках могло быть слово «zulac» [Латыпов, 1999, 162].

Так, название предмета в дальнейшем передает его содержание: *юла – йола* – это неизменные, повторяющиеся и подлежащие исполнению предписания.

Все это свидетельствует о том, что в первоначальном осмыслении башкирский йола имел правовой законодательный статус. Йола соединяет понятия «норма» (поведение, этикет), «способ» (хозяйственная деятельность), «порядок», «право», «исцеление» (лечебные практики) и т. д. Различаются формы йола, означающие нормы и способы промысла, действ: строительство дома, охота, рыбалка, а также проведение состязаний, праздников и т. д. Охватывая все формы жизнедеятельности общества и человека, «йола» проводит основную идею норм-тәртип, законопорядка.

Институт йола – один из самых устойчивых этносимвольческих единиц, отразившихся в башкирском народном творчестве (мифология, эпос, песни, шежере, предания и т. д.), а также в истории, этнографии, лингвистике. Для воссоздания картины йола в исследуемом аспекте проанализируем некоторые народные обычаи, отражающие особенности правосознания башкир. Вначале сделаем небольшой экскурс к освещению истоков башкирского йола (права) как метода гармонизации хаоса в миропорядок.

В эпосе «Урал-батыр» проецируются ритуальные практики: наказание за распитие звериной крови, обязательные человеческие жертвоприношения богу Тэнгри, выбор жениха одариванием эротического яблока, обряды потопления девушек во имя здоровья Катила и т. д., против которых борется герой. Упоминание об этих архаичных обрядах и мотив противостояния им героя свидетельствуют о необычайной древности эпоса «по сравнению с трагедиями Эсхила» [Галлямов, 2005, с. 15].

Во время поиска Смерти Урал овладевает знаниями, одерживает победы во всех пяти странах («*Үҙем мин йәш булһам да, / Биш ил барын белдем мин*»). Его гордое заявление о своем высоком предназначении представляется как основное и первичное право носителя Йола определенной сложившейся системы, государственного образа мысли человека новой эпохи. Эпически оповещаются право и долг бороться за человеческое и уничтожать все, что против человека:

Мин алыҫтан ил гизеп,	*Издалека я иду,*
Үлемде табып үлтереп,	*Убить Смерть путь ищу,*

Ҡотҡарырға Кешене,
Уйлап сыҡҡан Батырмын –
Яҡшынан бүтән уйым юҡ.
[БХИ, 1998, 71-се б.].

Спасти Человека мыслю,
Вот такой я Батыр.
Нет мысли, кроме Добра.

В эпосе слово «йола» встречается много раз и оно синонимично понятиям гармония, честь (*намыҫ*), порядок. Эпическое действо начинается с нарушения йола – Закона: отцовского слова. Шульген, переча отцу, выпивает звериную кровь с ракушки.

Правомерно считать, что система, в которой действуют каноны строгих правил, норм, претендует на статус государства со своим Правом. Эта идея о законе – йола – констатируется в эпосе «Урал-батыр», относящемся к X–IV тыс. до н. э. и имевшем 4-тысячелетнюю историю создания [Галлямов, 2000, с. 146].

До эпической постановки своей задачи («Убить зло по имени Смерть, / Пришел я на этот свет») Урал-батыр-демиург констатирует о своем эпохальном долге и закономерности своего прихода («Нет мысли, кроме Добра!»). Он отрицает старые нормы, обычаи, противоречащие идее добра: *«Бындай йола белмәйем, / Ишетеп тә күрмәнем»* («Я не знаю и не слышал о таких обычаях»). Так Урал аргументирует отказ от исполнения диких обычаев не только своим незнанием, но и неприятием этих норм насилия (жениться на дочери злого Катила и остаться возле него). Борьба против зла, нацеленность на добрые деяния, заявленные Уралом, в общем и целом сводятся к эпохе становления национальной идеологии башкир – идеологии Добра – *Яҡшылыҡ*. Идея утверждения и творения добра согласуется в дальнейшем с понятием йола в контексте кодекса Чести – *Намыҫ*. В своем развитии запрет пить животную кровь (метафора насилия, возрастного права, осквернения кровнородственных связей) перерастает в масштабную законосущую идею. Урал-батыр завещает народу своему не пить стоячей озерной воды (олицетворение зависти, алчности, злобы):

Не пейте воду из этих озер –
Только болезни от них и мор.
Воду их обходите стороной,
Пусть потеряют злодеи покой.
[Урал-батыр, 2003, с. 328].

Трансформация одной формы (кровопитие) запрета (йола, закона) с изменением сферы влияния действует как символ формирования новых форм йола, приравниваемых к закону Чести для человека – *Намыҫ*.

Известно, что древнегреческое слово *nomos*, соответствующее русскому слову «закон» (произошло от древнеперсидского сакн) означает нравственную категорию, «извечный абсолютный закон для бесконечной вереницы поколений» [Ярхо, 1978, с. 169]. Йола (здесь запрет) становится гарантом Чести – *Намыҫ*, издревле культовой ценности у башкир.

В контексте этико-правовых норм и значении абсолютной истинности и безукоризненности феномен йола поныне устойчиво сохранен в традиционном башкирском этносознании. В зависимости от ситуаций, а также временного фактора (архаика, язычество, ислам, современное право и т. д.) традиционные народные нормы поведения приобретают статус закона, права, безальтернативности в поступках. Однако дифференциацию норм поведения и правовых норм в данном исследовании мы не проводим, думая, что это задача профессиональных правоведов. Цель изучения – раскрыть йола как форму Закона.

В идеологической, функциональной и тематической основе народного правового (обрядового) творчества в целом лежит мотив почитания Человека и учета его ценностности в праве – *Кеше хаҡы*. Центральное правовое понятие в обрядовом фольклоре (художественная форма обычного права) – *Кеше хаҡы*. Этот концепт в башкироведении еще не изучен и не проанализирован ни с юридически-правовой, ни с нравственно-этической, ни с философской точек зрения (за исключением нескольких статей автора этих строк). Концепт *Кеше хаҡы*, т. е. ценностность человека в праве, представляет идейную основу древнетюркской правовой (обрядовой) культуры, обществоведческой практики. Право человека на совершенствование себя в Добре и учение ценностности человека в праве (*Кеше хаҡы*) восходят к почитанию Человека и рода человека, осмыслению гармонизации Жизни, противостоящей Смерти.

Это учение обусловило глубоко гуманистические, нравственные основы йола (обрядового фольклора башкир) в целом. Йола – идейно-художественный и практический жанр народного творчества, где основным лицом, героем, участником, исполнителем является человек. В йола сконцентрированы духовный мир, поведение человека

как в решающие периоды, так и в быту, долг и нормы поведения, его отношение к Природе.

Во время убаюкивания и исполнения колыбельных песен маленькому члену рода (еще не понимающему и значения слов!) поясняются основные права и нормы поведения в обществе:

Әлли-бәлли итер ул,
Үсеп кенә китер ул,
Илгә терәк булыр ул!
Илгә биҙәк булыр ул!

Баю-баю, он заснет,
А затем и вырастет,
Стране опорой будет!
Красою страны будет он!

В купальных приговорах даются первые уроки о статусе и месте, значимости человека, о необходимости дорожить временем и соблюдении порядка (*тәртип*):

Бабайҙы "бабай" тип әйт, *Старика "дедушкой" зови;*
Әбейҙе "әбей" тип әйт, *Старуху "бабушкой" зови,*
Ят та йоҡла, тор ҙа уйна! *Ложись и спи, встань и играй!*

По учению *Кеше хаҡы* (ценностность) нареченной невесты (*йәрәшелгән ҡыҙ*) была выше ценностности ненареченной, потому первую окружали особым почитанием и вниманием, уподобляя ее домашнему божеству (одаривания, обережение, украшения, избегание обидеть и т. д.). По правилам переходного обряда сообщаются нормы поведения и обязанности невестки: «Будь чище воды текучей, будь осторожнее сороки трескучей, будь белее яйца, мужа уважай, род не срами!».

Особое наставление получает невеста по поводу обережения ценностности – права мужа («*ир хаҡы*»):

Бирҙем һине ҡарап нәҫел-затын,
Көт һин, балам, инде ир хаҡын.
Донъя-әхирәт нурын күрә алмаҫ.
Эрәнйетһә ҡатын ир хаҡын.

Отдала тебя, дочь, в знатный род,
Блюди ты, дитя, право мужа.
Двух миров не увидит благость
Женщина, не почитая право мужа.

(Записано в 1992 г. в д. Худайбердино Кугарчинского района от М. Азнагуловой, 1920 г. р.).

Так высоко ставилась ценность «*ир хаҡы*».

Дары, деньги, предназначаемые невесте, в обрядовой практике называются *«ҡыҙ хаҡы»* – «цена за девушку» или «правоценность девушки» – и предполагают как морально-нравственную, так и экономическую защиту молодой. Не выплатив этот *хаҡ*, жених не имеет права входить в супружеские отношения с женой. После супружеской ночи он одаривает мать жены за честность ее дочери, этот дар по сути означает «цену за девственность».

Право, нормы этикета, школу искусства, правила здравоохранения, механизмы управления государством, также систему санкционирования человеческой и природной жизни (свадьбы, празднества и т. д.) регулирует башкирский йола в значении способа организации и управления. Семантика права и миропорядка, свойственная алтайским, чувашским, финно-угорским йола (*jiola*) представляется доминирующей: обнаруживаются параллели не только в звучании слова, но и в функциональности йола.

Традиции, обычаи осознавались в раннеклассовом обществе как законы, а их нарушение – как преступление. В фольклорном осмыслении нарушение йола квалифицируется как осквернение духов предков, покровителей и приравнивается к выпаду против целостности быта, упорядоченности мира. Отсюда строгая наказуемость тех, кто не соблюдал йола: если во время получения сакрально чистого огня – «*сығыр уты*» – у кого-либо в деревне оставался в печке уголек, то уводили, забивали его скот и угощались мясом. С изменением общественного строя и нововведений обычное право в официальном праве теряет статус законности. Осветим вопросы норм йола в различных его формах.

Почитание человека и человеческого – стержневая идея обрядового фольклора как семейно-бытового, так и сезонного (природного) и лечебно-магического характера. Идеалы настоящего человека фольклоризованы в свадебных назиданиях («*Тәүфиклы, бәхетле*

бул!» – «Будь благочестивым, счастливым!»), благопожеланиях в обряде имянаречения (*«Ил терәге бул!»* – «Будь опорой страны!»; *«Ил биҙәге бул!»* – «Будь красой страны!»); в оплакиваниях (погребальных причитаниях) восхваляется достойный, любимый всем родом глава, военачальник: «*Ил эсендә бер инең, / Куктә ҡояш һин инең!*» («Единственный в стране был, / Солнцем на небе ты был!), «*Эй, Шәғәли, / Аҡ шоңҡарыбыҙ!*» («Белый кречет наш – Шагали!»). Так оплакивали главу тамъянского рода Шагали Шакмана, народного дипломата и мудреца XVI в. [БХИ, 1995, 365-се б.].

Обрядовая (обязательная) норма поведения становится единственно возможной моделью гармоничного бытия, самоопределения человека в обществе. Нами развивается концепция о том, что категория человеческой ценностности в праве – *Кеше хаҡы* (как основа института башкирского человековедения) – в своих реалиях особо системно разработана в обрядовом фольклоре. В этой системе знаний наиболее четко акцентируются принципы демократизма, морали, права, этикета, самоопределения личности, народа. У всякого государства есть своя правовая система, а у этноса есть обычные неписаные законы (йола у башкир). В народе до сих пор бытуют изречения о правовой оценке долга, поступков, морального облика Человека: «*Кеше хаҡы – Тәңре хаҡы*» («Право – ценностность, доля Человека – это право, ценностность Тэнгри»); «*Ир хаҡы – Тәңренән*» («Ценностность мужчин предписана самим Тэнгри»). Нормы реализации этих принципов поддерживаются народными законами – йола. Идея о ценностности Человека, его долге и обязанностях – *хаҡ* – развивается в тематике всех жанров фольклора в самых различных идейно-образных акцентах.

Обрядовая модель – факт фольклорного творчества – представляется как механизм, сотворенный человеком во имя своей защиты, совершенствования и установления преемственности поколений, времени, культуры. В процессе йола биологическая особь превращается в человека социального, несущего родовые культурные ценности. *Кеше хаҡы* – это система обязанностей и прав человека, учитывающая возраст (*баба хаҡы бар, бала хаҡы бар* – есть ценностность старика и есть ценностность младенца); вклад в общество (*ялҡау менән егәрле хаҡы бер түгел* – ценностности лентяя и расторопного не одинаковы), половые различия (*ир хаҡы менән бисә хаҡы бер түгел* – ценностности мужчины и женщины не одинаковы; ценность беременной – *ике ҡатлы бисә хаҡы изге булыр* – священна и ценностна

беременная женщина) и т. д. Такая ценностная дифференциация сформировалась в этногенетическом сознании за тысячелетия в устойчивые традиционные нормы порядка и обеспечила совершенство и высокую действенность прав человека в прошлом. *Кеше хаҡы* – это учение о ценностности и правах человека по самому его естественному бытию и существованию. *Хоҡуҡ* – право, даваемое социумом человеку, а *хаҡ* – это право, которым человек обладает от природы и по жизни реализует его, организует Жизнь, творит себя в рамках предписаний совести и чести – *Намыҫ*.

Так, системно и дифференцированно в башкирском фольклоре разработано учение *Кеше хаҡы*, имеющее множество значений. В пословицах, поговорках переданы мудрость предков об учении *Кеше хаҡы*, например, «*Ыласын сыскан типмәй*» – «Сокол на мышь не охотится» (учение о достоинстве). Запрет женщине повышать голос на кого-либо разумно охраняет ее обаяние и природные достоинства: «*Бисә хаҡын төшөрөп – тауыш күтәрмә, енесең ташлар*» («Не повышай голос, понизишь свою ценность, и пол твой изменится»). *Хаҡ* вбирает и значение доли (*өлөш*): «*Кеше өлөшөнә кермә – балаң ырыҫы кәмер*» («Не зарься на чужую долю – от дитя твоего уйдет богатство, достоинство»); ценности старшинства и знание своего места в жизни: «*Оло хаҡын олола*» («Почитай право старшего»), «*Атайҙан алда атлама!*» [«Вперед отца не иди (в пекло)»]; «*Кыҙ өлөшө алдан*» («Доля девочки вначале»). Так говорят, когда за трапезой первый кусок мяса подают девочке.

Множество других правил человеко- и обществоведения акцентируют нормативы *Кеше хаҡы*, некогда регламентировавших гармоничное развитие общества и его установки. К сожалению, на наш взгляд, равноправие всех граждан, заявленное в современном законодательстве, противоречит нормам традиционного йола и *Кеше хаҡы*. Отсюда следует изначальная конфликтность, происходящая в институте семьи, труда, поведения людей в обществе и т. д. Если за окрик на мужа или пренебрежение к слову мужа, а также за нарушение сыновних обязанностей раньше следовало родовое наказание, то в современности это будет равноценно «нарушению прав человека».

Народные предписания имеют свои составляющие. Важнейший институт любой системы права – право собственности. Закрепление отношений собственности является смыслоорганизующей идеей баш-

кирских свадебных обрядов. Так, жених не имеет права привозить к себе домой невесту, пока не выплатил калым; все свадебные дары являются собственностью невестки, а в случае смерти мужа все привезенное ею и подаренное ей (*мал*) остается за ней же. Институт левират призван сохранить как материальное, так и нравственно-моральное равновесие: женившись на своей снохе (енге), родной брат умершего старшего брата берет обязательства воспитывать единокровных детей, заботиться о них и крепко сохранять заработанное имущество.

Своего рода имущественное право формируется на фоне категорических запретов (норм йола) захватывать чужие и общеприродные богатства. Йола здесь указывает на целую систему прав и обязанностей, запретов и дозволений, мер наказаний и поощрений, которые безукоризненно выполнялись. Так, если кто-то взял рыбу, попавшую в чужие сети, ему грозило жестокое наказание: вора связывали сетями и по колено оставляли в воде до окоченения или обязывали все семь своих уловов отдать пострадавшему. Отсюда приговор: «*Кеше урҙаһына кергән балыҡты алма, бөгөлөрһөң*» («Не бери рыбу из чужих сетей – загнешься»).

Показателен обычай передачи и обережения родовой тамги. Выделившийся из семьи ее член получает часть имущества, на котором имеются семейные тамги и может внести какие-либо изменения, добавления в нее [Руденко, 1955, с. 260]. Такие же правила распространялись на владение наследственными пчелиными ульями – *умарта*. Обычай *ҡорт инселәү* (дарение именного пчелиного улья) или *балағас инселәү* (дарение именного дерева с пчелиным роем) проводился по исполнении меньшому сыну пчеловода двенадцати лет. Дедушка произносил благопожелания: «Будь трудолюбив – только при таких условиях сохраняется *ҡот* (благополучие)».

В обряде *бал ағасы инселәү* [бал (мед) + ағас (дерево) + инселәү (адресно дарить)] юноше дед дарит родовое медоносное дерево или улей. На двенадцатилетнего юношу налагается обязанность хранить родовой знак как знак благополучия – *ҡот* (Записано в 2006 г. в Иглинском районе, в 2004 г. от Р. Газизова, 1950 г. р., в д. Ибрай Альшеевского района), свято блюсти традиции и обычаи. Сам по себе этот долг означал и *хаҡ* – право наследования и обязательства. Произносятся благопожелания, в которых подразумевается обязательная преемственность не только тамги, но и способа деятельности, как важной составляющей благополучия жизни рода.

Бына балағас инселәйем,
Ейәнең тыуғансы ҡорт ҡундыр! Ишәйт!
Беҙҙең нәҫел ғүмер-ғүмер
Мал көткән дә ҡорт тотҡан!

Тебе именую медовое дерево,
Чтобы внуку передал и пчелы были! Умножь!
Наш род вечно стада пас и ульи медоносные держал!

Отец юноши, получая дар говорил:

Улыма оло бурыс йөкмәтелде! *Сыну моему долг святой доверен!*
Ырыу балағасы инселәнде, *Родовое медовое дерево подарено.*
Ишәйтербеҙ! *Умножим!*

Такой подарок налагал на владельца большие обязательства и ответственность. Так, в нормативах йола комплексно соединяются идеи долга, дара, права, морали и трудовых обязательств.

Традиционно не только вещное, но и знаковое право регламентировал йола, предписывающий то, как отмечал С.И. Руденко, что только единственный сын или невыделившийся из семьи сын (чаще всего меньшой) имел право наследовать тамгу отца без изменений.

Тамга – сокровенный и закодированный знак, принадлежащий только одному роду, аймаку или частному лицу. В нем запечатлены сведения об этнической, родовой идеологии и философии, особенностях жизневедения народа. Тамга представляла собой некую эмблему, обладающую охранительной силой. Соответственно этому она охранялась народным правом: никто не имел права тамгу портить, присваивать и т. д. Во время возделывания войлока главному узору – ҡушҡар – посвящали молитвы – аяты. Тамга на улье обладала сакральным обережным, производительным значением. Посягнувшего на родовой знак, тамгу жестоко избивали.

В системе йола органично разработаны также категории поощрения и наказания. Так, к тотемистическим культовым воззрениям восходит наказание вора, включающее элементы психологического воздействия. «Если обнаружится у кого-либо пропажа, семь бабушек-абыстай из семи улиц деревни собираются и выносят вору приговор: будут сжигать волчьи жилы, и, мол, “преступник скорчится, подобно этим жи-

лам”». Об этом решении семь женщин доводят до сведения семи улиц и устанавливают срок: если в течение трех дней вор не вернет украденное хозяину, то начнут приводить в исполнение жестокое наказание, т. е. сжигать волчьи жилы. Если вор образумился, он возвращал пропажу, если же уже начал использовать чужое добро, то медленно умирал, дергаясь в судорогах, подобно горящим волчьим жилам.

Народные судьи жгли жилы медленно, чтобы мучения вора были длительные и чтобы другим было неповадно. При сжигании жилок произносили заклинания:

Бүре, бүре, бүрекәй!
Бәлә килде башыма,
Үҙең килсе ҡаршыма,
Күҙем тулды йәшемә!

Бүре, бүре, бүрекәй!
Атым уғры ҡулында,
Ҡороп ҡатһын юлында,
Шул ҡарғышым уйымда!
[БХИ, 1995, 110-сы б.].

Волк, волк, волчоночек!
Беда свалилась на мою голову,
Сам приди ко мне навстречу,
Слезами полны мои глаза.

Волк, волк, волчоночек,
Лошадь моя в руках вора,
Пусть иссохнет он по дороге,
Проклятие мое таково!

Такими жестокими наказаниями регулировалась сохранность имущества. И не только. В целостностном соблюдении йола-нормы наказания затрагивается и духовное право. Воровство – явление вневременное, внеисторическое, отсюда оно входит в рамку человеческой психики, конфликтной по сути. Право архаического общества – это символика действия, где захват уже означает фактическое владение имуществом. Отсюда и кара преступника призывает методы наказания: слова

и соответствующие действа рук; также для установления справедливости привлекаются и магия, и реально психо-гипнотические наказания.

Целостность семьи – родовое достояние, и оно охранялось коллективом ради блага родового макрокосма. Поэтому за супружескую измену избивали камнями, водили обоих по деревне и закидывали гнилой картошкой, битыми стеклами, размазывали их лица сажей. Если невеста оказывалась не девственницей, жених имел право ее вернуть отцу, расторгнуть брачный договор, усадить на раскаленные камни в бане для признания и т. д.

Традиции наказания многочисленны и обнаруживают механизмы регуляции гармоничного, нравственно стойкого развития общества в целом. По сути, это касалось всех тех негативных явлений, которые как раньше, так и в современности заслуживают жестокого наказания: воровство, измена любви, убийство, нарушение клятвы. Клевета, словоблудие, ослушание, пренебрежение и несоблюдение семейных обычаев, человеческих прав, умаление мужнего и жениного, сыновнего, дочернего *хак* и т. д. относятся к группе нарушений, наказываемых менее строго. Но за этими нарушениями следует наказание нравственное – стыд (*оят*) ложится на весь род.

Традиционная система наказания по йола носила жесткий и потому результативный, гуманный характер. Оберегался и соблюдался родовой (коллективный) *хак* прежде, чем индивидуальные амбиции одного человека. Забвение и пренебрежение к Знаниям и Опыту предков (фольклорным ценностям) привели к тому, что ныне не осуждаются те, кто клевещет, злословит, предает друзей, нечестным путем (по симпатии отдельных людей или по родству) достигает права управления и власти над другими, более духовно образованными и т. д. Право мыслителя, врожденного таланта-избранника обесценивается, принижается и выходит наверх посредственность, его *хак*-правоценность приравнивается к *хак* высокоодаренного. Официальное административное право превозносится над правом человека, имеющего более высокое ценностное значение в смысле достояния общества, народа и т. д. Эти несоответствия приводят к деморализации общества. Ибо глаз народа все видит.

Традиционные нормы наказания по йола действовали и тогда, когда нарушались установленные сроки пользования природными ресурсами. Так, в летний Нардуган (с 25 июня по 5 июля) строго запрещалось охотиться, закалывать животных, т. к. считалось, что это

время плодородия (*тул вакыты*) и разрешалось собирать только целебные травы.

Нормы отношений Человек – Природа запечатлены в запретах – в фольклоризированных формах ограничений прав: «не убивай лебедей – весь род вымрет, не загрязняй воду – в могиле твоей будет вода» и т. д. Бытует множество сюжетов о последствиях нарушения запретов, касающихся неприкосновенности культовых птиц, животных: кто убил белую змею – тот лишился семьи, кто застрелил лебедя – весь род его вымер, кто зарубил дерево на кладбище – сошел с ума и т. д. Народный ценз в определении граней между добром и злом безукоризнен. Природа лишает покровительства того, кто нарушает извечную гармонию в ее жизни.

В башкирской народной песне классически образно и гениально точно передана великая спасительная идея, единственно возможная форма выживания и бытия – это Любовь к Природе и служение Природе-Матери:

Тәбиғәткәй Анаң булған сакта *Когда есть Природа-Мать, она тебе*
Бер батырға меңде тыузырыр! *За одного тысячу батыров родит!*
Илкәйеңә дошман тулды ниһә, *Если страну враг заполонит,*
Урал Анаң донъя туҙзырыр! *Мать-Урал весь мир разнесет!*

Осознание Урала как могущественной живой силы, неумирающего Духа – хранителя Добродетели – вдохновляет песнетворца к сложению такого совершенного текста. Великий Урал имеет в памяти и истории человечества свой бесценный *Хак*, который никто не вправе и не в силах нарушать. Коренной народ Урала – башкиры – также наделены этим высоким *Хак*.

Существовал строгий запрет говорить плохо о родоначальнике, а во время битвы в поединке могли сразиться только воин с воином, полководец с полководцем. На фоне с нынешними вседозволенностью, черным пиаром, подменой демократии, беспринципной развязностью становятся очевидны упущения современного права, не учитывающего исконно установленные ценностные отношения *Кеше хакы.*

Достоинство человека и соответствующее ему *хак* регламентируются не столько высоким положением, богатством, местом в обществе, сколько его знаниями, духовным богатством, нравственностью и стойкой последовательностью в служении Истине. Исходя из

этого, мы можем констатировать о духовном Праве, поддерживаемом нормами йола. В родословной минского рода «Время Казанфари бея – спор двух Кильметов» говорится: «Канзафар бей обращается к народу с такими словами: “Знайте, не будьте равнодушными, умный поймет, а у глупого в одно ухо войдет, из другого уйдет. Повторяю слова имама хазрета Агзяма: тот, кто не знает историю своего рода, тот не имеет права предстать перед правителем и говорить с ним, а тот, кто не способен предвидеть будущее – не может быть правителем...” Это было в году 956 г. (хижри – С.Р.)» [БХИ, 2004, 248–250 б.]. Данный источник предметно фиксирует высокий правовой статус образованности и соблюдения норм иерархии, образцового уровня кодекса *Намыҫ* – Чести, ответственности как подчиненного, так и правителя перед обществом. Пронзительно мудро, и по-народному достоверно выражена здесь идея об основном достоянии башкирской национальной духовности – *Ырыҫ-Намыҫ* и санкционирована этикетно-правовая, закононесущая норма поведения для того, кто претендует на статус настоящего человека и личности.

Традиционные башкирские семейно-брачные формы йола регулировали и межличностные, и межродовые отношения. В системе йола проработаны элементарные правила поведения членов семьи, молодоженов, также нормативы в контексте моральных устоев: *никах* или *ижаб кабул* (бракосочетание) – это обязательное условие для получения права на брачное соитие новой пары. Вместе с тем у гайнинцев Пермского края до сих пор сохраняются браки умыканием. Но после случившегося следует обязательный официальный визит родителей жениха с просьбой руки дочери к ее родителям.

По нормам йола статус нареченной (*йәрәшелгән*) обязывает придерживаться особой манеры поведения, одежды, этикета: так, во время игрищ, хороводов молодым посвящают лишь один плясовой круг: нареченная обязательно должна укрываться большим платком, по четырем углам которого нашиты монеты и т. д. Брачующиеся стороны обязательно должны обмениваться вышитыми полотенцами (*ҡызылбаш таҫтамал*).Так, обрядовый предмет выполняет роль документа. Невесте недопустимо право разговора со свекром или свекровью, пока она не преподнесла им *килен бүләге* (дар невесты), *тел хаҡы* (цена языка, т. е. разговора). Таковые правила маркируют и поведение жениха.

Полотенце – традиционно главный бытовой и обрядовый компонент большой значимости и содержания. Оно представляет собой

символический документ (как редуцированная форма договора на бумаге), закрепляющий межличностные, межродовые права и обязательства. Все действия с полотенцем имели большое значение и не допускали суетности по нескольким причинам. Сакральные знаки, тамги, вышитые на главном атрибуте башкирской бытовой культуры, являют собой своеобразную голограмму родовых ценностей, имеют глубокое содержание, философию и семантику, смысл которых еще до конца не изучен и не открыт. Этнографы ограничиваются лишь описанием национального орнамента, фиксируют ареалы их распространения, а также стиль, функции, типы и формы применения, оставляя без внимания сакрально-мифологическую, идеологическую и этнически смысловую первоосновы. Но несомненно то, что в этих знаках заключены древние знания о мире, тенгрианские, природопоклонческие воззрения, также реалии о жизни, географии, учении, тайнах, идеологии, физиологии (узоры – это символы ДНК, полосы – периоды времени и т. д.) башкир. Ценностное всегда охраняется законом, а на языке народа – предписаниями йола. Так было всегда. Священность полотенца охранялась специальными нормами отношения. Не допускалось пренебрежительное отношение к ритуалу с полотенцем: нарушивший уговор, закрепленный обменом полотенцами, становился врагом рода. На этой основе возникают конфликты в эпических сказаниях, когда нарушаются закрепленные обрядом (обмен полотенцами) отношения, нареченность молодых и т. д. (эпосы «Кузыйкуряч и Маянхылыу», «Алпамыша»). Действовали строгие запреты рвать, садиться, класть на него тяжелые предметы, ударять им на что-либо, мыть посуду, вытирать и т. д. Завязывать на голову означало призывать бедность. В основе приметы лежит знание о нарушении заветов предков, т. к. полотенце – мифологизированный предмет, соединяющий этот и другой миры. В четверговые вечера встряхивали тканое полотенце, висящее на почетном месте – *түр*, на шпиле *сөй*, «приглашая сесть» туда духа родового Предка и произносили молитвы умилостивления и почитания усопших.

Строго запрещалось вытираться полотенцем одновременно двум представителям разных родов – золовке и зятю, сватам, сватьям, невестке и *кәйнеш*-деверю. Это примечали к ссоре или возможности появления запретной любви (*езнә-балдыҙ*) (Записано в д. Саитбаба Гафурийского района РБ, 1999 г.). Содержательна примирительная символика полотенца. Во время трудных родов муж роженицы должен был три раза перешагивать ее с полотенцем в руках, таким образом

«снимая грехи» за нанесенные обиды или неосторожное обращение со скотиной (*мал*), животными (Записано в Кугарчинском районе РБ, 1992 г.). Связав одним полотенцем, мирили поссорившихся, закрепляли вечный союз молодых супругов. Во время свадебного обряда прощания мать и ее дочь разлучали, накидывая на них полотенца и тянули в разные стороны (Записано в д. Тавлыкаево Баймакского района РБ, 1983 г.) Здесь полотенце маркирует идею разлучения, совершаемого якобы высшими силами, духами предков, а не простыми участниками свадьбы. В погребальных обрядах применение полотенца также строго нормировано: на грудь смертельно больного укладывали полотенце, чтобы тот смог сказать завещание – *васыят*; тело покойного спускали, укладывая на длинное полотенце или войлок. Самым достойным даром и признанием служило большое полотенце, преподносимое мулле, посвятившему покойнику чтение Корана (*Көрьән сығыусыға*). Перечисление только некоторых бытовых нормативов свидетельствует о большой значимости и сакральности предмета с тамгой, национальным орнаментом (полотенце-*маҫтамал*). Тканые полотенца с орнаментом – уже редкость в быту, но память силы и священности предмета сохраняется (*маҫтамал* активен во всех значимых событиях и празднествах).

В строгой системе правовых нормативов регулировались свадебные традиции. Нареченный жених пользовался правами мужа, супруга и до свадьбы ему разрешалось посещать свою суженую. Этот институт пазушных посещений имеет место как у славянских, так и у тюркоязычных, финно-угорских народов. Сроки посещения женихом (мужем) невесты (жены) устанавливались снохами (*енге*), а при нарушении их жениха жестоко избивали братья невесты и изгоняли его из деревни. Если во время проводов невесты жених высыпал мало денег, «то три-четыре человека порют его плетью… Если угощением не удовлетворены, “то скачут за женихом, жениху тогда не сдобровать”» [Образцы.., 1988, с. 33].

Наличие наказуемости свидетельствует о законосущем значении йола. За нарушение йола следовало наказание, даже если была угроза разрушения семьи. Так наказывались жадность, пренебрежение к обычаю – йола – как к порядку. Безальтернативность йола – гарант его незаменимой силы в управлении жизнедеятельностью рода.

В современном праве наказуемы ли черствость, клевета, жадность?! По сути нормы наказания восходят к обережению йола как

механизма регулирования обществом, а в широком значении – как метода воспитания национального характера, воли, менталитета.

Четкая обозначенность в свадебной культуре граней «своего» и «чужого», «далекого» и «близкого», реального и условного позволяет реконструировать множество норм правового уровня, которые сформировались как нормы этикета. Без совершения необходимого подношения даров родителям невесты жених не имеет права проходить за матицу дома (*матса, өрлөк*) или за центральный остов юрты (*баҕан*). Только после даров он может позволять себе приветствие рукопожатием (*күрешеү*), называть родителей невесты *«әбей», «бабай»* (свекор, свекровь); то же самое предписывалось невесте (см. выше). Вдобавок ею соблюдались нормы (запреты) избегания: запрещались показ лица; разговор, громкая речь, соблюдалось утаивание или забвение имени. Невесте давали другое имя (охранительная магия). Право разговора она заслуживала дарами родителям жениха: «Рот она открывает лишь после даров. Невестка свекрови за первый разговор дарит вышитую скатерть» [Образцы, 1988, с. 37].

Анализ материалов показывает, что не совсем понятные современному человеку ограничения в отношениях между невестой и родителями жениха, сватами (*ҡоҙалар*) имеют интересный исторический подтекст. Необходимо объяснить суть запретов и избеганий. Если учесть, что в ханты-мансийском слова с корнем *«коз», «код»,* а также у финно-угров *“kosia”* (сватать, сват) восходят к значению «страсти», “полового влечения”, то проясняется первородная семантика запретов, относящихся к сватам (имеющих место и у башкир, татар, казахов). Слова *«кода»* и с корнем «*kos*» означали отношения, когда «допускалась возможность брачной связи или какой-либо формы связи одного экзогамного брака с женщиной другого взаимно брачащегося рода» [Киуру, 1989, с. 108]. Значит, в башкирских свадебных запретах, избеганиях проработаны меры предохранения от каких-либо вольностей между сторонами. В данном контексте выразительна эротическая символика различных приговоров (*әйтем*): «*Ҡоҙа менән ҡоҙаса шаярһа – иген уңа*» («Если сват со сватьей играются, хлеб уродится»); «*Ҡоҙасаның үпкәне – мең бәләнең киткәне*» («Поцелуй сватьюшки от тысячи бед спасет») и т. д. Идейная основа этих изречений, видимо, восходит к эротическому значению слова «*кода*».

Забвение имени невестки, скрывание лица от свекра и т. д. такие нормы так или иначе представляли механизмы поддерживания

уважительного и почтительного отношения к главе семьи, а также формы защиты молодой пары. Между женихом и тестем устанавливались особые отношения взаимного доверия, уважения, регламентируемые предписаниями йола. Строгие каноны взаимоуважения и доверия поддерживались не только одариваниями, но и этическими нормами. Выразителен сюжет из шежере рода Мамбэта, где описывается эпизод межевания земли. Когда встал вопрос дележа участка земли, Мамбэт говорит своему тестю: «Кайны, вначале ты возьми!» – и уступает право первого ему, даже неродному тестю [БХИ, 2004, 283-се б.]. По обычаю, прерогатива землепользования принадлежала *аçаба* (коренному жителю). В эпизоде заключены воспитательные, поучительные мотивы.

Йола как система включает правила этикетной культуры и поведения: если зять (*кейəу*) появлялся возле тестя без предупреждения или без головного убора – того могли выставить из дома. Во время трапезы, если зятю преподносили кусок мяса или сваренную голову животного, он должен был ее прежде отдать тестю или старшему по возрасту. В противном случае ему давали прозвище «*һəтəу*» («дурачок») вместо «*кейəу*» («зять»). Так испытывали смекалку, достоинства жениха.

В раннем архаическом праве бытовали жестокие обычаи испытания смекалки зятя загадыванием загадок: если не мог разгадать загадку, зятя могли убить. В иных случаях зять должен был отработать выигравшему. Нормы этого йола отображены в тексте приговора: «Если разгадаешь загадку, то ты достойный друг, если нет – ты мой раб» («*Тапмаһаң – ҡолом итермен, таһаң – дуçым итермен!*»).

Поступки и поведения по йола, основанные на родовых традициях, квалифицируются как не допускающие импровизаций модели поведения, обязательные каноны благородного человека, что само по себе предполагало развитие свободного духа и ума.

Достойным продолжением родовой деятельности считался брак с дочерью уважаемого человека. Условием для обеспечения мира и стабилизации отношений при участившихся набегах и войнах служило установление родственных отношений с родом сэсэна. Так, Мэмбэт говорит: «Коль нет от соседей покоя – женюсь на дочери сэсэнского рода» – и женится на Сыйлыкай – дочери Яхии сэсэна [БХИ, 2004, 278-се б.].

Йола действовал как правовой уровень регулирования и в играх, спортивных действиях. Так, нормы и правила курэш (национальная

борьба) предполагали безукоризненное соблюдение следующих приемов: бороться только один раз; почтительное приветствие соперника; поднятие, отрывание его от земли и бросание на землю через голову (*баш аша ергә ташлау*); выход на победителя (*батырға сығыу*); обязательное отдаривание полученного приза аксакалу или одному из почетных гостей майдана. Обряд борьбы курэш предполагал соблюдение суровых законов и правил, заведенных предками: запрещалось ставить подножку, хитрить – бросать через бок, увертываться и подставлять колено, давить поясом на почки соперника, кричать, опираться коленями на землю и т. д. Существует предание, содержащее глубокий смысл, где нарушение закона (йола) в состязании (курэш) оборачивается смертью победителя. «Поспорили три брата – Илэкэй, Даут и Кулуй Балтасов – и решили тягаться в силе: “Кто трижды выйдет победителем, тому будут принадлежать земля, красивейшие поля, леса…” Согласно уговору, земля досталась Илекэю, он стал первым батыром… Илекей-батыр, однако, прожил недолго, вскоре оставил этот свет. Перед смертью он сказал: “Тогда, во время борьбы, я испугался, что Балтас своим громоздким телом раздавит мне грудь и дважды дал себя побороть. Потом, три раза подряд сам положил Балтаса. Кажется, я надорвался. Думаю, хворь моя – в наказание за мой грех. Я тогда поборол Балтаса, потому что подставил колено. Поэтому грешное тело не хороните на священной земле – *зыярат*. Похороните меня на той стороне – за рекой”» [БНТ, 1987, с. 268].

Так, нарушение закона борьбы приравнивается к осквернению духов родовых божеств, за что и следует наказание смертью. Высокодуховный замысел предания в том, что на жизненном примере дается осознание предками правовой ценностности принятых народом правил. Герой осознает, что нарушил закон и сам настаивает на соблюдении справедливого возмездия: как грешник, он не имеет права быть погребенным в *зыярат* наравне с благоверными. Согласно нормам йола, самоубийц или умерших от пьянства, забитых камнями за воровство, измену мужу или жене, нарушивших заповеди предков хоронили не в *зыярат*, а отдельно от ритуально «чистых». Это место называли «*кафырзар урыны*» – место неверующих. Поведенческие нормативы разделения плохого и хорошего проецировались и на «бытие» в потустороннем мире. Башкиры, верующие в вечную жизнь души, разделяли земное и потустороннее пространства: за благо считалось быть прощенным всем родом, честно ушедшим и захороненным в *зыярат, кәберстан*.

Освещая эти материалы, мы не претендуем на правовой анализ, но акцентируем внимание на законности, традиционной каноничности тех нормативов древнего башкирского общества, которые смогли сохраниться только в контексте йола.

В обычной правовой системе йола разработаны категории поощрения и наказания. «Остаться без роду и племени» – высшее наказание для тех, кто ославил род недостойным поведением (преступление против любви – измена мужу, воровство, проклятие отца и т. д.). Изгнание таких из деревни (рода) было равно социальной смерти.

Неминуемая смерть настигала тех, кто выдавал родовую, семейную или личную тайну. «*Сер тоталмаҫ башы менән хушлашыр*» («Тот, кто не сдержит тайну, попрощается с головой»), – говорит Угызхан своему войску [БХИ, 2004, 111-се б.]. Существовало право кровной мести. Если кто-либо предавал интересы рода, то говорили: «*Кон ҡан һорай*» («Месть просит крови»). В таком случае собирались три человека и топили предателя, не дотрагиваясь до него руками, считая, что тот «грязный» (Записано в 1993 г. в дер. Старосубхангулово Бурзянского района от А. Кулдавлетовой, 1905 г. р.). Жесткость по отношению к предателю и непримиримость к предательству находят аналогии с древнеацтекским правом, когда за измену стране забивали палками, а родственников предателя до 4–5 колена обращали в рабство [Баглай, 1982, с. 174]. У башкир избегание происходило таким образом: за родственников предателя не выдавали замуж, не допускали их участие на *йыйын* и т. д. Если они и могли оставаться в роду, то должны были это оправдать только победой (смертью) в бою.

Башкирский йола нельзя рассматривать только в рамках упорядочения и контроля существующих классовых, религиозных отношений. В йола просматриваются глубинные тенденции, затрагивающие общечеловеческие ценности и достояния, призванные регулировать как межродовые, так и государственные, межличностные отношения и нормы поведения в Природе. Понятия «*йола буйынса*» (по обычаю) или «так делали предки» имели простую формулировку, но содержали высшую законность и обязательность их соблюдения. В этих предписаниях заключены многовековой давности учения о Человеке и мире, также экологические, природоведческие, морально-этические, здравоохранительные нормативы.

Башкирские йола квалифицируются как этико-правовые нормы, в которых сочетаются неписаные, санкционированные народом соб-

рания (*ҡор*) законов, восходящие к первобытным доисламским, родовым формам развития общества. Как и в древнем обществе ацтеков, в Индии, Египте, Древнем Востоке [Баглай, 1982, с. 182], этико-правовые нормы составляли жизневедческую, социоправовую основу башкирского общества.

Поддерживание отношений на правовом уровне закрепляла *ант* – клятва, форма обеспечения достоверности договорных отношений и гарант соблюдения верности у башкир с самых давних времен. Клятвоприношение – священный обычай, гарантирующий честность в поступках и соблюдении законов верности, архаичное значение его основывается на конкретных реалиях. В обряде клятвоприношения «ант эсеү» («выпить клятву») слово отождествляется с сакральной жидкостью, которую можно выпить, принять, погрузиться в нечто священное и приобрести духовное родство, закрепляющее нормы Чести, равной с жизнью. Как высшая гарантия чести и верности данному слову, замысел *ант* категоричен как граница между «быть» и «не быть» [«*Йәмин (ант) әйтәм: йә -мин, йә- үлем!*» – «Ант произношу: или – я, или – смерть!»], – гласит народное изречение. На фоне этих представлений взаимозаменяемости, идентичности данного Слова (клятвы) и жизни, судьба нарушивших *ант* предначертана.

В словаре М. Кашгари семантика «ан» представляется как название круга – «тот мир, потусторонний мир» и «ант» связан со смертью, иным миром [Кондыбай, 2001, с. 354]. Кровное закрепление верности в древних обрядах связывает границы жизни и смерти. «Тенгрикут берет саблю и опускает кончик в вино, налитое в чашу из черепа царя жужаней. Собравшиеся поочередно испили из этой чаши» [Сиунну, 1988, с. 82]. Так, в древнетюркском обряде прослеживается закрепление клятвоприношения на стыке символики смерти (кровь, череп) во имя жизни (сабля, вино). Обнаруживает параллели скифский обряд *ант*. В чашу с вином, смешанным с кровью участников договора, погружают меч, стрелы, секиру и копье, затем наиболее уважаемые из присутствующих пьют из этой чаши [Геродот, 2003, с. 52]. Клятва материализует священность связи, а участники становятся «единокровными». Обнаруживают смысловые и функциональные параллели выражения «*антташ булыу*» (на башкирском) и «андас болу» на прототюркском. Слова означают «вода-клятва, договор мужчин, двух воинов, силы которых наливаются в одну чашу и они пьют вместе из нее» [Ахинжанов, 1999, с. 44].

После этого участники становятся «андас», «анды», т. е. осознанно верными до смерти. Во всех формах клятвы символика соединения «этого» (жизни) и «того» (смерти) миров акцентирует категоричность *ант*, как акта верности духу предков. В том контексте, что «*Ант*» (анд) или «Анта» («анда» − в том мире) это не просто слово, а имя мифологического персонажа, забытое уже в древнетюркский период [Кондыбай, 2011, с. 357], в принятии *ант* наблюдается верность божеству, измена которому грозит смертельным исходом. Во время клятвы воин держит саблю поперек себя, произнося *ант*: «если нарушу эту клятву, пусть сабля пронзит мою грудь!» [Там же, с. 355]. Так отмечается семантизация переступания как нарушение данного слова, приравниваемого к смерти. В сагайском мифе в этимологии слова сохранено значение границы того и этого миров. Эрлик – хана, главу духов Нижнего мира, именовали еще и Ада-отец [Алексеев, 2008, с. 303]. Отсюда ант-анта («анда» – в том мире) – ата и «*атай*» (у башкир) – восходят к понятию Предок и высшему его почитанию, как единственной норме поведения. Значение *атай* как родителя закрепляется позже. Священность верности *Ант* – отцовскому слову (предкам) – или неверности, приведшей к наказанию Шульгена, заложена в эпосе «Урал-батыр». Клятва – самый мощный гарант мира, мерило доблестного мужчины и основа кодекса Намыҫ – Чести. В среднеазиатской традиции Митра – гарантия спокойного существования мира – охранялась клятвой, этот закон жестоко наказывал клятвопреступников [Гумилев, 1994, с. 199]. Таковы архаичные реалии духовного закона *ант* и слова «ант».

Аналогии значения сакральности клятвенной жидкости (молоко, кумыс) сохранены в башкирском обряде «*ана һөтө*» (обряд испития «молока матери»), когда выполнение ритуала (питье воды, молока) в родном пространстве санкционирует переход невесты в другой класс, т. е. социальную смерть для своего рода. Бытовал обряд обновления, укрепления братских отношений, нарушенных после ссор, распрей. Совершали обряд распития белого напитка из одной чаши (Иглинский район РБ, 2009). Обряд принесения клятвы (*ант*) егетом в эпосе «Акхак-кола» имеет связи с сакральным действом, ставящим дилемму: «жизнь или смерть» (как следствие измены предкам).

Нарушение клятвы маркирует переход границы жизни через умирание и также семантично в календарной символике, когда смерть одной фазы дает жизнь другой. В эпосе *ант* передает порого-

вый момент испытания героя, когда переступив клятву, он становится по «ту сторону» жизни. Таковы конкретные реалии, смысловые коды *Ант*, которые в ментальности и природе духа башкира были и есть священны поныне. На этом фоне знаний *ант* как йола-гаранта поддерживания клятвенных отношений проанализируем договорные связи между Русью и Башкирией.

В общественной мысли витают противоречивые суждения об истинности дружбы двух государств и добровольного воссоединения Башкирии к Руси в 1557 г. На то есть причины. Русь, обещавшая религиозную, территориальную, правовую неприкосновенность и защиту своих подданных, не раз нарушала свое Слово. Обагрилась кровью невинных людей, батыров земля, расхищались земли, уничтожались и сжигались целые деревни Тевкелевым. «После восстания 1735–1741 гг. башкирцев побито, казнено, под караулом померло, сослано в работу, роздано в Россию всего 28 452 человека… в 1754 г., взбунтовавших побито… до 30 тысяч» [Покровский, 1933, с. 119]. «В 1740 году направили войска на башкир. Выжжено 700 башкирских деревень и убито 16 000 человек» (По энциклопедии «Брокгауз-Эфрон»). В 1740 году под руководством Урусова и Самойлова было уничтожено и сожжено 696 деревень и убито 16 634 башкира, 4 тысячи башкирских семей (значит, около 30 000 человек!) [Галлямов, 2005, с. 152]… Содрогается сердце Человека, память Земли от жуткой правды этих исчислений… Ответом на этот геноцид стали многочисленные восстания народа (под предводительством Хары Мэргэна, Батырши, Акая Кусюмова, Алдара, Карасакала и др.), к концу XVIII века полностью обессилившие этнос. Великий ценностный феномен башкирского Духа в том, что зная это все, кровью истекая от боли и неимоверных страданий, Народ остался верным клятвенному слову – *Ант* – и по первому зову России каждый раз поднимался на защиту Родины-матери! Правомерен вопрос: друг или раб башкир? Ответ можно найти только в обращении к генотипу великого народа и к его законам – йола и кодексу чести – *Намыҫ*. Для башкира *Ант* (клятва) – это *Иман*, т. е. вера. Если нет веры – нет жизни. Другой альтернативы нет. Изменить Клятве – значит, изменить себе, переступить через священное Слово… Эпос «Аҡхаҡ-ҡола» классически выразительно отразил идеологию башкира о Верности. За нарушение слова *(Ант)* герой эпоса умирает от удара конского копыта. Высокий нравственный принцип верности слову и идея о цензоре

Чести – *Намыҫ* – фольклоризированы в башкирских пословицах, поговорках: «*Егет һүҙе бер була*» («Егет дает слово только один раз»); «*Вәғәҙә – иман, имандан яҙған үлгән*» («Клятва – вера, отрекшийся от веры – умирает»); «*Йәмин итәм: йә -мин, йә -үлем!*» («Клятву даю: или я, или смерть!») и т. д. Эти высокие и жесткие по отработанности в веках принципы поддерживаются, регулируются Йола.

За 461 год федерализма в отношениях Башкирии и России продемонстрирована стоическая сила духа, характера и веры башкира – раба Чести – как придерживающегося основного закона нравственности предков (Йола) – быть верным своему слову. Это значит, быть верным прежде всего своему Я и Духу своему. Генотипически заложенное служение во имя народа своего и Отчизны, забота, прежде всего, о безопасности своей страны закреплено было *Ант*. Народ дал клятву верности, слово подданства и, взяв обещания защиты и покровительства Руси, выбрал свой путь выживания в XVI в. Именно таковая верность жизни через жертву характеризует антропологический тип, высокий уровень почитания Намыҫ – Чести – башкира. Народ – обладатель ценностностью общечеловеческого масштаба – гордым, достойным и свободным Духом, стоическим Характером и верный себе не предает другого. Верными себе могут быть только достойные, гордые, потому они остаются Победителями всегда! Несметным числом жертв, лишений, потерь заплатил башкирский народ за эту дружбу, следуя закону предков «*Дуҫлык хакы – Тәңре хакы*» («Право дружбы – право Тэнгри»). Башкирский народный характер и есть золотое достояние человеческого генофонда и мировой человековедческой культуры. Поэтому в дилемме «друг или раб» башкир предстает и как верный друг, и как жрец своей Отчизны, и как великий образец Чести и Победитель, т. к. при жертвенности он остался верным Себе! Жертвенность во имя счастья и благ многих как абсолютная истина завещана была башкирам в эпосе «Урал-батыр»…

Изучение института йола с фольклорно-этнографической, историко-философской, этико-поведенческой точек зрения имеет достаточно солидный научный опыт. Нужно отметить, что автором этих строк феномен йола долгие годы исследовался в комплексе, не различая его только на филологический, философский или этнографический дисциплины. В результате сделан вывод о том, что первородной формой башкирского государственного закона и права был Йола – башкирская народная конституция и школа жизневедения.

Институт йола разрабатывался тысячелетиями самим народом во имя выживания во Времени, Пространстве и Месте бытования и служить с пользой может только для этого народа в будущем. Но используется ли йола в современном мире в его многозначности долга, права, морали, в целом как инструмент выживания этноса во Времени?!

Выводы и рекомендации. Фрагментарный анализ материала дает возможность сделать следующие выводы:

Разработанность, многомерность системность прав человека в йола – свидетельство существования башкирской государственности с архаических времен.

Во имя действенной реконструкции нравственных норм, генотипических духовных достояний, призванных укреплять башкирское государство, необходимо осознать нормативы национального института йола как совершенной системы права с присущей только ему этнической символикой, содержанием и атрибутами. Все, что проработано официальным международным правом, заявлено на всех уровнях как гражданское право (с реверансами на западные, общеевропейские традиции), не является ценностностью и практическим инструментом законов, в истинном смысле служащих человеку или гармонии многонациональной России. Каждый народ творит свои законы. Опираясь на традиционно этические, многовековые законы каждой нации, многонациональное общество может приобрести и развить механизмы гармоничного развития и средства защиты России в целом. Семейная ячейка крепка своими нормами и обуславливает устойчивость системы целой страны. Так же права различных народов могут обеспечить крепость дружеских уз только при взаимоуважении к ним. Все, кто приходит на земли башкир и остаются на многие годы, должны изучить обычаи, традиции, язык, почитать духовные достояния башкира – это условие гармоничного проживания народов. Это условие для самодостаточного и уважающего себя Гостя.

Все, что действует в правовой системе без учета национальных традиций, этнопсихологической специфики, менталитета народа и нормативов жизнеобеспечения, мы вправе оценить как формальное и псевдонародное. История, как известно, знает трагический опыт того, к чему привели неуважение и пренебрежение к обычаям и ценностям народа.

Термин «йола» имеет все тенденции быть активированным не только в официальной правовой культуре, но наличие его скорее определит образцовые приоритеты современного передового и истинно народного характера профессионального законодательства, служащего народу.

Йола – категория, не допускающая интернациональной символики. Потому, чтобы не обнаружилась конфликтность с федеральными (а значит, с русскими, инородными традициями) законами, ценностность Йола должна быть защищена суверенной декларацией РБ. Традиции нации и ее неписаные законы (глубоко этнические) нельзя загонять в нормативы общепринятого официального, наднационального. Все это, имеющее место в современном обществе, дало печальные плоды дисгармонии и бесконечной конфликтности, т. к. были игнорированы первородно человеческие, национальные и этнические правила обществоведения и народоведения.

Башкирский йола возможно и необходимо реконструировать, изучать, систематизировать и обеспечить использование его на практике в статусе закона применительно к современности. Это одно из реальных условий в современном духовном, социальном подвижничестве, направленном во имя сохранения и развития башкирского народа. В силу того, что право (неписаные законы, адаты, йола, обряды и т. д.) того или иного этноса рождается и умирает вместе с ним, необходимо возродить силу закона народных традиций.

Определяется **актуальность исследования типологии башкирского йола в символике этнических и региональных различий**. Йола каждого рода – испокон веков хранитель культов, мифов, мудрости верований, механизмов выживания, особенностей творчества, норм поведения, психофизиологического типа, присущих только данной этноязыковой, этносоциальной группе. Потому они способны защищать народ и обеспечить безопасность народа. Недостойное или достойное поведение одного тесно связаны с безопасностью всей страны (у тунгаурцев существует верование: кто наложит на себя руки, тот сорока поколениям своего рода накличет несчастья и беду…).

Потеря этнического облика – пищи, костюма, этикета, моральных норм, прав и обязанностей, этнопсихогенотипического склада в целом и т. д. – связана с забвением Йола как закона и права, гаранта и хранителя устоев государства и народа. Далее следует опасность

полного профанирования всего народного как ценностно значимого феномена. Потому сохранение башкирского права – Йола как достояния, совершенного народоведческого Института с древними корнями – напрямую связано с новым прочтением йола и профессиональной деятельностью современных правоведов, юристов, учителей.

Воспитанный на моральных, идейно-этических, экологических установках своего родного окружения индивид на генетическом уровне остается приверженным, «прикипевшим» к своему родному, материнскому осознанию мира до конца своей жизни. Механические нововведения в его генотип, выправления или претензии обновить облик Человека (с уральского, российского на прозападный, с традиционного на механический, техногенный и т. д.) за короткий отрезок времени пошатнули дух, разум, интеллект, а значит, и здоровье человека XXI века. Между тем в традиционных обрядовых нормах здравоохранения, праздничном, ритуальном, природоведческом фольклоре сохранены основные способы и модели человековедения. Их нужно уметь лишь прочитать и использовать применительно ко времени. Эти способы располагают огромным, нескончаемым потенциалом для жизнедеятельности и обеспечения устойчивости этноса во все времена.

В учебниках по медицине дано строение клетки, но не сказано, что делает ее живой. Секрет этого еще никем не раскрыт. Живой клетку делает субстанция – Душа. Она миллионами энергетических полей составляет все живое воедино и организует в формы. Поэтому нам хорошо в поле, в лесу, у воды, у огня, на солнце и т. д., так как эти сферы не потеряли Душу, одухотворенность...

Человек понимается только как то, что воспринимается физически – тело, органы, сосуды, нервы и т. д. При этом Душа его считается неосязаемой, невидимой, значит, нематериальной и не существующей, т. е. понятием религиозно-нравственным, философским. Многие ученые, политики, экономисты, социологи уверены, что поведение, деятельность, творчество предугадываются методом численного анализа, прогноза, диагноза. Но можно ли измерить цифрами совесть, честь, достоинство, радость, веру, ненависть, любовь, диагностировать душевные состояния, откровения, печали и т. д.?

Механический взгляд на духовность человека, попытки программировать ее, примитивное понимание человека в целом, игнорирование духовной сути сделали человечество и духовно, и психически

больным. Сотни миллионов людей испытывают депрессию, ежегодно пытаются совершить суицид.

Все это произошло потому, что в своей гордыне подчинить себе Природу, от которой он родился, человек переступил порог дозволенного, изменил себе и изменил матери-природе. Гонка за материальными благами, безудержное удовлетворение потребностей, техногенное засилье отдалили человека от учения у Природы, а значит, и учения о Духе своем... Между тем в совершенствовании, оздоровлении, воспитании прежде всего Духа и состоял коренной принцип жизнетворчества всех народов. Объективные свидетельства об этом сохранили обряды, традиции, нормы поведения. Укажем на некоторые.

Девственность охранялась, сохранялась не только как индивидуальное качество, но и как родовое достижение, сокровище. Свадебное ложе устраивали в отдельной клети, ближе к пространству хлева, чтобы приплода и плодородия было больше и дома, и в поле. Невесте произносили благопожелания: «Будь чище воды текучей, / Будь белее яйца, / Осторожнее сороки, / Не перечь свекрови, / Раньше мужчины в постель не ложись, / Будь плодовитее перепелки». Таким образом, в благопожеланиях перед новым членом рода – невестой – выстраивается перечень моральных, психологических, социальных задач и требований.

Культ чистоты духа и тела обыгрывается и в народной медицине: так, лечить поясницу могла только благопристойная, благонравная, чистоплотная женщина, в противном случае болезнь обострялась (Записано в Бураевском, Аургазинском районах).

Суннат – древнейший традиционный институт здравоохранения, направленный на укрепление и обеспечение благополучного будущего мужчины. Существует одностороннее воззрение о том, что суннат привнесен исламской религией и предусматривает здоровье и гигиену мужчин. Однако по историко-этнографическим источникам известно, что обрезание как ритуал посвящения мальчиков в мужчин, и гигиенического, и психологического характера, и как практический способ приобщения мужчин к ценностям культуры рода существовал гораздо раньше религии в традициях народов Меланезии, Африки, также Египта, Индии и т. д. Половое созревание предусматривало поэтапное развитие духовных, нравственных идеалов, физическую, психологическую устойчивость ко всякого рода противостояниям и испытаниям времени с последующей социализацией на ритуальном уровне. У башкир во время обряда обрезания (суннат) проводились молодежные

увеселения, устраивались скачки, обильные угощения гостей. Аксакалы произносили благопожелания. Детей завлекали, допуская легкий обман, чтобы исключить страх и психологический шок: «Дед приехал, зайца привез!». За суннат-баба выстраивались мальчики, скандируя по улице, шли в дом, куда тот был приглашен. Мужчину, совершающего обряд обрезания, называли суннатсы или баба (дед).

Бабà приехал, бабà приехал,
В телеге сладкий пирог есть,
В телеге серебряный лук (уҡ) есть,
В телеге конь красивый есть!

Во время обрезания баба произносит слова, в которых утверждается новый статус мальчика:

Во имя Аллаха и его благословения!
Неверным был – станешь с верой,
Безвольным был – станешь сильным,
Жеребенком был – конем станешь!

Рану обсыпали золой или березовыми, дубовыми гнилушками, мальчика укутывали в полотно; обрезанные кусочки плоти хранили в мешочках или бросали под печь (чтобы «работали» на укрепление дома). Таким образом, обрезание имело значение духовного укрепления, перехода в новый статус, предусматривало гигиену, телесное здоровье. Ислам внес свои коррективы: мужчина без суннат – кафыр, не имеет права забивать (жертвенное) животное, читать никах, благословлять молодых и т. д. Преимущества обрезания были бесспорны: мужчины редко болели, были сильны, жены здоровы.

Лучшие современные образцы продолжения народных традиций суннат в официальном государственном масштабе бытуют в Азербайджане, Казахстане. Так, в 2000 году делегация женщин, участвовавшая на празднествах в честь великого Коркут-ата, стала свидетелем большого празднества суннат-той. Вся школа празднует в этот день суннат. Мальчиков, готовых к суннат, выводят строем перед собравшимися. Они поют, танцуют, клянутся стать сильными и делать добрые деяния во имя процветания страны, дружбы народов, а затем им аксакалы, почетные лица произносят благопожелания

и преподносят подарки. Девочки, красиво одетые, посвящают мальчикам песни, стихи и приглашают их на танец. Под общий веселый напев хора мальчиков на три дня провожали на суннат. В этом ритуале отражены все моменты духовного, возрастного, полового, физического и гражданского воспитания личности.

Нам представляется, что в Башкортостане есть все реальные предпосылки обустроить на государственном уровне праздник суннат, проводить по этому случаю в школах торжества и увеселения. Это сыграет важную роль в духовном и физическом воспитании мужчин. Раньше обрезание проводилось, как правило, в нечетном возрасте, в благоприятные дни (четверг, пятница), на растущей луне с наступлением теплых дней. Сейчас старожилы утверждают, что обрезание можно совершать и в 21, и в 23 года.

Воспитание, оздоровление и обережение человека в народных традициях были неразрывны, велись в комплексном единстве, дополняя и усиливая друг друга. Основным стержневым компонентом была забота о духовной, нравственной цельности, силе воли. Слово при этом материализует идеалы и образцы сильного в физиологическом и духовном плане человека. Во время купания ребенку говорят:

«Будь сильнее медведя, / Будь быстрее волка, / Стройнее березы, / Крепче дуба, / Кусачему не поддавайся, / Лягающего не бойся» и т. д.

Природа была в центре мира, а человек уподоблялся ему и тем самым приспосабливался к его отличительным гармоничным проявлениям. Личность учили лечиться у Природы, приспосабливаться, уметь строить отношения с Природой. Во время собирания веток, заготовки березовых веников человек, прежде чем ломать дерево, должен был словесно оформить и высказать просьбу. Этот процесс словопроизнесения самодостаточен как психологически и этикетно грамотный, разумный подход, гарантирующий такое же «ответное» отношение Природы: «Береза, будь добра, не суди меня (нас), нам – здоровье, а тебе – платок (зеленый)!», – говорят при ломании веток для веника и оставляя под березой пищу. Бабушки мажут маслом кроны дерева, т. е. умилостивляют. В слове человек оправдывает свой поступок и благодарит: «нам ты даруешь благо, а тебе еще расти». Встречая новую луну, приговаривали: «Луне начало, мне – жизнь!»

В формулировках заложены мотивы магии подобия, по логике которой с растущей Луной будут расти блага, счастье, успех и т. д. Словесная формула организовывала специальный замысел и тем са-

мым «обеспечивала» не столько желаемое, сколько достойное и благовоспитанное отношение к Природе. Встреча Луны раньше сопровождалась специальными круговыми танцами, в лексике которых имеются замыслы «показа хода Луны» в направлении ее роста. Примечательно, что вдовы и др. несчастные женщины не произносили слов, просто ходили по кругу и не кланялись луне. Здесь (в коллективном приветствии) отмечаются мотивы избегания одиночества и умножения печали.

Человек древности на генетическом уровне знал о вечном движении Природы и о ее величавом покое, любил, оберегал, слушал, молился, делал приношения…

Встречая летнее солнцестояние 22 июня, совершали жертвоприношение – приносили в жертву белого барана (белый баран соответствовал гармонии белых, золотых лучей Солнца). В обряде молились, просили у Солнца ясных дней, урожая, тепла, также посвящали аяты в честь духов предков (т. к. без благословения духов покровителей рода успеха нельзя ожидать!). Об этом башкирском обычае поклонения Солнцу писал в свое время ученый-путешественник П. Георги, относя к шаманским традициям. «Сестра* (Кояш апай) Солнце, выйди, выйди! / Нас обогрей, обогрей, / (Тебе) жирного барана зарежу, / Голову тебе положу, / Жир сам я съем! / Кашу с маслом сварю, / Ложку красивую положу, / Сестра (тетя) Солнце, выйди, выйди!»

Произносимые в детских заклинаниях слова некогда принадлежали шаманам – *бакшы (баксы)*, которые могли отправлять специальные ритуалы поклона и жертвоприношений Солнцу. Летнее солнцестояние – великий праздник, соединяющий людей в обновлении, ожидании светлого; он снимал стресс, приближал к великому, «самому быстрому светилу», живым сиянием обещавшему людям радость и блага. В этот день пекли пресные лепешки, намазав их сверху яичным желтком, подавали на стол. Делили только руками, не касаясь ножом и раздавали всем по кусочку. Таким образом солнце «присутствовало на столе», а все остальные учились у великого светила радовать теплом и щедростью. Так Человек древности разговаривал и строил отношения с самим Солнцем.

Апай* – обращение к старшей по возрасту женщине. В переводе означает «сестра» или «тетя». В нашем случае, имея ввиду осознание мифологического родства человека и солнца, резонно перевести «сестра».

Этот праздник во всем его многообразии: ритуальном, психолого-физиологическом, воспитательно-оздоровительном, консолидирующем комплексе и целостности – сохраняется на государственном уровне (на севере). Самое знаменательное: этот праздник встречи нового Солнца – Нового года – проводится в Якутии как праздник кумыса Ысыах. Нам посчастливилось участвовать в этом великом празднестве на долине Туймаада в Якутии. Истоками праздник восходит к традициям солнцепоклонства и связан с имевшими в башкирской бытности обрядами, но с течением времени сошедшими с праздничной культуры. Однако семантика «туймаада» как места большого празднества – свадьбы в честь весны, первого кумыса и обильной еды – чудесным и совсем неслучайным образом сохранилась в названии Туймазинского района РБ.

После жестоких морозов приход теплых дней, приготовление, распитие первого розлива кумыса и угощение им ритуализируется в грандиозном по масштабу празднестве. Со всех близлежащих районов и городов на этой долине собирается народ. Белый шаман произносит благопожелание огромному майдану. В знак приветствия прихода лета и благости, победы тепла над холодом проходят скачки, борьба, инсценируются эпические эпизоды о Ньюргун батыре и его победе над драконами. В массовом театральном зрелище участвуют множество артистов, танцоров, борцов, детей и т. д. Первый глоток кумыса пьет Президент, затем произносит благопожелания и угощаются все, весь многотысячный майдан. После начинается круговой ритуальный танец осуохай – под благопожелания танцуют все, все тысячи людей, пришедшие на праздник. Это поистине великое зрелище творения Добра! Танец продолжается долго, до устали, сразу образуется несколько кругов, двигающихся в разных направлениях, что повторяет и символизирует фактически круговорот Жизни, смену фаз времени. Жестко соблюдается правило – нельзя разрывать Круг, отпускать руки и уходить с танца. Это равносильно разрушению целостности родовой жизни. Примечательно, что таковое правило поныне соблюдается и в башкирских круговых танцах: тех, кто выходит из круга, не соединяя руки соседей, резко высмеивают и осуждают… Вся площадь громко, на едином дыхании скандирует слова Добра и Света, Счастья, которые проговаривает шаман в белом одеянии. Танец, слово, напев и высокий настрой многолюдной площади образуют нечто магически сильное, действенное и делают лю-

дей близкими к божественному. Этот энергетически могучий и высоко эмоциональный сплав позитивно и благотворно влияет на Природу и все окружение. Мы стали свидетелями того, что после долгих засушливых дней в этот день – 22 июня, наконец, в Якутию пришел долгожданный животворный дождь!

После увеселений, длившихся весь день и всю ночь, рано утром многотысячный люд во главе с Президентом встречает Солнце. Под магический звук голоса и удара бубна, под молитвы вот оно – появляется долгожданное Солнце! Все обнимают друг друга, плачут, поздравляют, очищаются, раскаиваясь в проступках – и начинают с чистой Душой новый Год, Новую жизнь, с новым, вымоленным Солнцем! Такова правда этого праздника, заложенная далекими предками в глубине веков, мудрыми и гораздо добрыми, чем мы, и в едином ритме друг с другом умеющими строить мир...

Сам этот великий обряд делает человека сильнее, чище, благороднее, организует его действия по закону Природы. Человек ощущает себя нужным, частью мироздания и коллектива. Он не одинок и его участие в Жизни Природы необходимо важно. Природа и люди его благословляют: вот какое чувство человека делает Человеком. В век развития разрушающего общество индивидуализма эти потенциалы древних традиций ждут часа достойного возрождения.

Обряд встречи Солнца проходил у башкир таким образом. За неделю на месте праздника читали молитвы, освящали, затем возносили молитвы «*Ер-һыу именлегенә*» (молебны для Земли – Воды, во имя духов предков), совершали жертвоприношение, угощали всех присутствующих. Затем начинался хороводный танец – *туңәрәк* – по ходу солнца, и увеселения продолжались всю ночь.

В знак прихода солнца друг друга звали в гости, пекли круглые лепешки, обмазанные яичным желтком – шэньгэ. Это главное ритуальное блюдо должны были отведать все, а каплями кумыса обрызгивали четыре стороны света и *Тәңре* – Тенгри: так посвящали кумыс сначала небу, затем земле, затем по обе стороны. Так получали благословение мира и угощали мир, Природу... (Записано в Зианчуринском в 1992, в Зилаирском в 1995 г.). Вот после этого можно начинать новый период жизни, которая приобретала особую гармонию и значимость: ведь человек вымолил все это добро, благопожеланиями «вызвал» благо.

Сознание именно коренного народа стойко и чисто сохраняет законы Природы и нравственного отношения к местам обитания. Это

истина. В нашей республике, где у коренного башкирского населения до сих пор устойчиво живы в памяти идеи почитания Солнца – великого дара Аллаха Единого и Одного, обряд встречи нового периода может проводиться на государственном уровне во имя приумножения благополучия и счастья на Земле.

К природе обращались лишь в нужное время, в специальном месте, особым способом. Этим языком должны были обладать в очень напряженных ситуациях – шаманы, в повседневности – каждый человек, претендующий на благородность нрава своего и ожидающий от Природы ответную благосклонность.

Уметь разговаривать с Природой и громко благодарить может только разумный и высоко интеллектуальный человек. Именно на основе соблюдения этих законов природопоклонства человечество еще смогло подойти к XXI веку. Но сможет ли удержаться в нем, если не усмирит безудержную гордыню и ненасытные инстинкты потребителя!?

В мир Природы – по логике обрядовой мудрости – нужно входить достойно и уважительно, с поклоном, как того заслуживает великая Мать. В лес нельзя заходить спонтанно, с шумом, как тебе заблагорассудится. Нужно знать особый такт, ритм приветственных слов, порядок действий специальных словесных формул: «Привет тебе, лес! / Я пришел к тебе, / Веди меня по себе, / Дороги не плутай, / Тебе – хлеба, мне – ягод, / Дома детей угощу!» При этом бросали туесок на полянку и примечали: если он падал кверху дном, значит, с пустым туеском идти домой, а если наоборот – полной будет посуда, наберется много ягод.

Обращения к небесным светилам, воде, земле, огню, воздуху, духам растений, дня, ночи, зари, ветра, гор, рек, лесов и т. д. – это по сути откровения-модели, с исключительной достоверностью сохранившие особенности грамотно выстроенных отношений человека с Природой. Тексты закличек запечатлели принципы и нормы экологического сознания предков, которые ныне социологи, политологи пытаются назвать собственными отрытиями. Плоды разумной и грамотной организации Жизни нашими предками, нормы, вобравшие вековые опыты и практики не назывались красивыми терминами по экологии, это – инструменты жизни общества тех, кто знал себя как дитя Природы. По этим культурным текстам можно реконструировать уровень этикета, а также психологический, моральный, интеллектуаль-

ный облик сильного, волевого и мудрого человека. Только высокоинтеллектуальный человек мог разумно, достойно и уважительно построить отношения с непредсказуемой, буйной, могучей и требующей должного отношения величественной Природой! Предок никак не жаждал главенства над природой, что фактически никому за все века смены цивилизаций (а их было много и они гораздо сильнее были, чем наша!) не удавалось и не удастся. Гордецам времени, а также односторонне постигавшим фольклор, легче назвать откровения древних выдумками безграмотных варваров, «в страхе перед силами природы» создавших мифы. Мы так оправдываем свою недалекость, гордыню, не более того.

Праздники и обряды – Сумбуля, Навруз, Нардуган, Каргатуй, Кэкуксэй, Селлэ, обрядовые торжества, сенокос, первый дождь, «баткакчай» (угощения в дни осенней грязи), первый травостой, рашкычай (чай в честь первого чистого снега), праздник щавеля, праздник кислицы (*Кымыҙлыкҡа сығыу*) – это отрегулированные в течение многовекового развития нормы и каноны жизни человека в природе. Развлечение, увеселение в них не является основным содержанием. Главное в них – приветствие-поклон Природе в еще один виток ее обновления и завоевывание прав входа в новый период жизни. Не участвующий в этом священнодействии человек не может гармонично жить и выживать в Природе. Это логика предков-мудрецов. Потому профанирование сегодняшних праздников, сведя их только к развлечению и праздникам ради праздника, – еще один вызов человека против себя самого и Природы. Вся культура природоведения формировалась веками, а благородное в Природе поведение было естественным, ценнее и жизненно важнее человеку, осознавшему, что он себя может творить только в вере в Природу.

Природа благосклонна к тому, кто ее оберегает и наказывает, низвергает из своего макрокосма того, кто нарушает ее законы. В веренице неписаных, но соблюдаемых всеми старшими, законов предусмотрены и здравоохранительные, и воспитательные, и творческие, и юридико-правовые нормы общества, живущего по самым высоким и самым простым принципам человеко- и природоведения.

Великое учение башкирского народа – *Кеше хаҡы* (ценностность человека в праве) еще не изучено системно в науке. Надо признать, что это учение – основа основ морали, жизневедения, управления и регуляции, творчества народа. По этому учению, личность обладала

не теми первородными правами, которые давал тот или иной строй, а приобретала их по рождению. *Хак* возрастал по мере выполнения своего долга; дифференцировался *хак* по полу, возрасту и заслугам.

Общее понятие «равноправие всех» привело к бездуховности, беспринципности и вседозволенности. Это свобода не рожать (раньше каралось законом рода), свобода любви, свобода игнорирования обычаев, свобода от обязанностей ухода за престарелыми родителями, свобода брака однополых и т. д., также сравнялись права и блага таланта и бездарности, посредственности; официальное право администратора, главы учреждения не учитывает высокое Право, назначение избранников, талантов и одаренного от природы человека и т. д.

Посредственность, волей случая оказавшаяся у власти и возомнившая о своих особых правах, грубо нарушает мораль, гармонию в любом сообществе, т. к. по духовным, интеллектуальным данным не отвечает законам Высших ценностей. На правах власти теряет человечность и переходит на унижение достоинств лучших тот, кто не осознает, что власть дана Всевышним как одно из жестких испытаний его истинно человеческого звания. Забывая это, властолюб забывает и человечность. «*Тау итәгендә йөрөгән арыҫлан тау башында ултырған ҡуянға сәләм биргән, ти*» – «Лев на склоне горы приветсвовал зайца, сидящего на вершине горы»), – гласит мудрое народное изречение. Веками так было. В этом случае благородным помогает выжить и творить великое учение о достоинстве не осуждать и не корить человека, уже ущемленного тем, что находит удовольствие в клевете и унижении других и не видит беду от гордыни своей, грозящей прежде всего ему самому. «Унижающий другого и клеветник уже наказаны», – так гласит религиозное учение. Талантливый подчиненый, если он побеждает обиды и страх во имя выполнения высоких задач, данных ему Всевышним, всегда в духовном росте достигает большего и покровительства Высших сил. Если пожилой человек не может быть выше бесконечных жалоб, недовольств, изживает духовные, профессиональные потенциалы, тогда он мешает росту, укреплению духа молодых кадров, чем и задерживает развитие общества. Все эти явления оказываются причиной возникновения и превалирования в любом обществе злостного, разрушительного влияния порочных качеств как зависть, лесть, клевета, донос, угодничество и т. д. Заболевшее духовными болезнями, загрязненное

мелким, суетным общество не может дать настоящее искусство, настоящую науку, настоящую культуру. Если они и создаются немногими стоическими личностями в своем витке Времени – это и есть искусство, но не популярное, наука, но не принимаемая консерваторами, мыслящими по старинке. Понятен нигилизм отдельных поэтов, ученых, не принимающих сэсэнское творчество нового времени… Настоящее, высокое, образцовое, что близко духу Человека и способно чистить сознание и разум, рождается в борьбе, за счет громадных потерь, разочарований и настигающей преждевременной усталости и хуже – нереализованности. Именно забвение мудрости великого учения о *Кеше хакы* привело к таковым негативам в обществе. Молодой человек должен чтить и уважать старого только за то, что тем внесен жизненный вклад прежде всего во благо молодого поколения и его, молодого человека, – будущности. Другого поведения не может быть по закону Высших измерений и Природы. Высокомерие, пренебрежение, допускаемые молодыми по отношению к пожилым людям, – плод несоблюдения *Кеше хакы*, который ныне полностью исключен из управленческой, обществоведческой, профессиональной, человековедческой культуры. Омоложение профессиональных сфер, если и имеет прерогативы, то очень относительные. Они и должны быть дифференцированы. Посвятившая себя научным изысканиям личность зреет медленно, масштабные и обобщающие труды полномерно создаются им с 50–80 лет. Кардинальные меры с омоложением науки ныне имеют плюсы, но неизмеримо больше вреда. К сожалению, время неминуемо это покажет. Есть и другая сторона – взрослый (старый), если он достойный человек, должен уметь стать нужным в своей старости, великодушно добрым и доброжелательно-правдивым, соблюдая *Оло хакы*. Современные пожилые люди зачастую забывают об этом. Много говорим о человечности, но не творим ее, много ностальгии по лучшему. В генной памяти живут понятия Чести, справедливого отношения к Человеку, Природе. Но система диктует другие ценности. Заболевшее духовными болезнями общество не в состоянии осваивать передовые жизненные, научно-технические, профессиональные тенденции, развивать на основе достижений Предков духовно-нравственные, этикетно-поведенческие нормы современности. Народ, вынужденный вбирать в свои недра все это, скудеет, отстает от других, т. к. питается нездоровой пищей и низкосортными программами. Только масштабные и благородные цели, служение Добродетели

и господство в государствах благородных отношений Человек-Природа-Человек могут предоставить гаранты эволюционного развития на пути к прогрессивной созидательной будущности. Направления духовности могут работать только при условии признания их Властью как приоритетных и генеральных линий развития этносов, признав *Кеше хаҡы* как высший закон.

В обережении, в нравственном отношении, учении, сохранении и разумном пользовании сокровищами Природы содержатся нескончаемые духовные потенциалы, жизнетворные силы, которыми предназначено жить народу. Башкир жил и выжил во все лихолетия, жестокие испытания истории только благодаря его неимоверно великой вере в Природу, Любви к Земле и служении им.

Национальную идеологию не нужно придумывать. Она очень давно выработана в недрах многовековой жизни и духовно-нравственных традиций народов. Нам не пристало усиленно думать над проектированием новых технологий Души и истин, на которых давно выживает человечество. Совершенствовать свой Дух на сохранении, умножении и разумном пользовании дарами живой Природы, вернуть культ *Намыҫ*-чести, Добродетели, вести образ жизни, будучи верным прежде всего своему родному генотипу (сути, языку, обычаям, этикету и т. д.) – эти ценности и есть оплоты национальной идеологии, спасительной в век глобализации. Выросли поколения неуемных потребителей, а мудрецы, ценители народных святостей и наследий оказались не у власти, даже за бортом активной деятельности. В общество под видом «новых технологий» пришла волна отрицания прогрессивно-духовного достояний предков, нигилистов старины. Однако новая форма генотипа человека-творца, которая по закону диалектики неумолимо придет, не может создаться на почве рабов, манкуртов.

В случае слепого поддерживания непродуманных народных обрядов, йола-традиций, программ нет перспектив остановить печальные прогнозы по наркомании, онкологии, ослаблении детородности, суицидам, узаконивании однополых семей, оскудении мужского генотипа и т. д.

Какие бы проекты, системы оздоровления не принимались, они будут бессильны, пока мы не научимся смотреть в корень и исключать Причины. Мы (врачи, ученые, социологи, культурологи и мн.др.), к сожалению, занимаемся констатацией результатов и потугами ле-

чения-исключения (ложного по сути) следствий, что кроме статистической «проницательности» бравирующих данными об этих выпадах времени ничего более менее полезного не имеет!

Если не лечить корни, дерево засыхает. Корни настоящего человека и кроны его Древа жизни – в признании себя дитем Природы и вечно живой сути Природы-Матери, обережении, совершенствовании себя в призме высшего почтительного отношения к ней.

«Язычество» – не научный термин, а политический, так как появился он тогда, когда нужны стали рабы, не признающие родство со стариной, коварно объявленной дикостью и варварством. Свободный человек чтит традиции и питается глубинными водами Живой памяти и опытом предков, знает народные нормы жизни. Все помним пушкинские строки: «и... // Друг степей калмык, // Всяк сущий в ней язык», где «язык» означает народ и его культуру. Технологиям принижения достоинства человека нужно было оторвать от его духовных корней, генной памяти для создания безликого, непомнящего родства манкурта, легко управляемого. Потому все народное, все ценное, все, на чем росло Древо жизни Человека, было названо язычеством. До сих пор отрицаются народные ценности, терпят угрозы за обережное отношение к живым родникам, священным рощам, погребениям. Слушание Природы и обережение ее, общение с ней на языке обрядов, произнесение благопожеланий ничего общего не имеет с язычеством и дикостью, а скорее это все – великие народные живительные корни Древа Жизни.

Сильным должно творить, отстаивать интересы людей, возвращая истинные знания предков о языке, Природе, Человеке народу.

Качество и смысл человеческой жизни не измеряются ее продолжительностью и объемом полученных удовольствий, деньгами, высокой властью. Состоятелен, самодостаточен Человек тогда, когда он гармонично сосуществует с Природой. Настоящий Человек, видя «в другом аулию», как повелели предки, служит людям, будучи в согласии с совестью и здоровым Духом.

Люди, лишенные контакта с Природой, становятся душевно деформированными, ущербными, злыми и бессильными. За нами, учеными и передовыми мыслителями, долг открыть заново язык обрядов, форм общения человека с Природой. Это значит собирать и изучать обряд и обрядовые традиции и все, что имеет отношение к ним, не только в плане источников научных изысканий, а скорее

практических инструментов гармонизации для воспроизводства сил этноса и спасения его от проглатывающей пропасти кризиса духа. Тем самым вернуть обществу утерянные учения и ценности (*Кеше хакы*).

Наступила эра выработки кардинально новых, **прогрессивных концепций жизни**, миропонимания и жизнедеятельности, раскрытия скрытых потенциалов человека в макрокосмосе и на Земле.

На страже духовного, физического здоровья народов в течение многих веков развивались и применялись, как единственные механизмы жизневедения, неписаные законы государства как такового – народные обряды, обычаи, традиции жизневедения. Они и дают рецепты оздоровления и спасения при грамотном пользовании применительно ко времени. Необходимо важно и нужно, защищая законами, открыть коды обрядов во имя спасения Человека и его жизни во Времени, Пространстве, месте обитания.

Актуальны предложения:

1. Академии наук РБ и УФИЦ РАН рекомендовать рассмотреть вопрос о системной программе по восстановлению здоровья, ментально-генотипически устойчивого типа человека Урала (с использованием знаний из народных обычаев, ритуалов, традиций).

2. Создать при Общественном центре здоровья коллегиальную, профессиональную комиссию по изучению, практическому пользованию этническими, экологическими достижениями, ценностями народа (обряды, традиции, народное творчество).

3. Возродить учение *Кеше хакы* – «Ценностность человека в праве» – и использовать его нормативы в современной правовой практике, юриспруденции. Определить научные темы для исследований народных обрядов в свете правовых традиций, обычных прав и законов.

4. Предложить ГУП ТРК «Башкортостан» открыть серию тематических телепередач по изучению и применению обрядовых знаний о Природе, Человеке.

5. Рекомендовать Международному союзу общественных объединений «Всемирный курултай (конгресс) башкир» и Министерствам возродить лучшие народные традиции, посвященные дню Солнца, Воды, Неба. Предложить Правительству РБ рассмотреть вопрос о проведении на государственном уровне встречи нового Солнца (в дни солнцестояний) 21–23 июня каждого года. На многолюдных праздниках коллективное произнесение благопожеланий стране, Родине возымеет

огромную силу воспроизводства психоментальных, духовно-нравственных сил и окажет солидаризирующее массы воздействие.

Список литературы

Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. Институт филологии СО РАН. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.

Ахинжанов С. Кыпчаки и история средневекового Казахстана. – Алматы, 1999.

Баглай В. Е. О правовой основе древнеацтекского общества // Вестник древней истории. – М.: Наука, 1982. – С. 174.

Башкирское народное творчество. Предания и легенды / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф.А. Надршина. – 1987. – С. 268.

Башҡорт халыҡ ижады. Йола фольклоры / төҙ., баш һүҙ, аңл. авт. Р.Ә. Солтангәрәева, Ә.М. Сөләймәнов – Өфө, 1995. – 556 бит.

Башҡорт халыҡ ижады. Эпос III том. – Өфө, 1998. – 77-се бит.

Башҡорт халыҡ ижады. Яҙма ҡисса һәм дастандар / төҙ-ре: Ғ. Хөсәйенов, Ә.М. Сөләймәнов, баш һүҙ авт. Ә. Сөләймәнов, Ғ. Хөсәйенов (һүҙ ахыры). – Өфө. – 2004. – 650 б.

Галлямов С.А. Башкордская философия. Этика. – Уфа, 2005. – 179 с.

Галлямов С.А. Башкорды от Гильгамеша до Заратустры. – Уфа, 2005. – 247 с.

Геродот. Страна скифов. – Алматы, 2003.

Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. – Өфө, 1998.

Киуру Э. Мотивы брачных испытаний в рунах о сватовстве // Фольклористика Карелии. – Петрозаводск. – 1989. – С. 108–136.

Кусимова Т., Биккулова С. Башкирские имена. – Уфа, 2000. – С. 169.

Кондыбай С. Мифология предказахов. – Алматы, 2011.

Латыпов Ф.Р. Исследование этрусского и минойского языков на основе фоноэволюционной пратюркской гипотезы и комбинаторно-частичных методов. – Уфа, 1999. – 275 с.

Образцы разговорной речи / под ред. Н.Х. Максютовой. – Уфа, 1988. – 33 с. (на башк. яз.).

Покровский М.П. Русская история с древнейших времен. – М., 1933.

Руденко С.И. Башкиры. Опыт этнологических исследований. – СПб., 1955. – 260.

«Урал-батыр» / вступ. ст., подг. текстов Ф.А. Надршиной. – Уфа, 2003. – 465 с. (на трех языках)

Ярхо В. Драматургия Эсхила. – М., 1978.

ГЛАВА II

ПАЛЕОХОРЕОГРАФИЯ. АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕШЕНИЯ

2.1. Танцевальный фольклор башкир: древние истоки и современные трансформации

Вопросы мировоззренческих истоков, трансформаций и эволюции, а также семантические, лексико-стилевые, сюжетные составляющие и современное состояние башкирского танцевального фольклора в единстве с характеристикой исполнительских, региональных компонентов являются малоизученными в науке. На основе применения комплексного метода нами обнаружены новые материалы, составлены описания неизвестных танцев в их живом бытовании. В современной науке на этом основании актуализируется фольклористическое изучение исполнительского мастерства носителей культуры, связей традиций и импровизаций, преемственности, аутентичности танцевального творчества.

Танец представляет собой одно из самых интересных, выразительных и ярко экспрессивных искусств из присутствующих жанров в силу своего визуального воздействия. Система культово-магической и созерцательной деятельности, фольклорный танец зарождаются в импульсивном, особо эмоциональном посыле души творца как смыслонесущее, знаковое действо, генезис которого восходит к ритуальным практикам. Он вбирает ритмические ходы, пластические позы, имеющие и магические, и практические, и эстетические замыслы, выполняющиеся под напевное или звуковое сопровождение. Испокон веков имело место осознание человеком сакральности необычных по сравнению с профанной деятельностью смысловых движений, что отразилось в мифах, сказках, преданиях. Многие народы воспринимали танец как божественное действие: «Японцы называли танец

"ками асаби" (игра богов), ацтеки – "идут как боги"…» [Энциклопедический словарь, 2006, с. 1033]. Башкирское слово *«бейеү»* (танец) обнаруживает созвучия с калмыцким *«би»*, ойратским *«бий-биелге»*, означающими движение тела так же, как и в монгольском *«бужаг»* [Омакаева, 2006, с. 66], а в древнеалтайском «би» означает «танец», «звезда» [Сулейманов, 2013, с. 96]. Таким образом, проецируется осознание танца – (*бейеү)* как яркого, сильного зрелища, сообразного звездной вспышке. У башкир есть выражение «Если огонь в сердце – есть огонь и в глазах танцора», которое проецирует исконное значение танца как особо экспрессивного и яркого действа. Именно восприятие и использование танца как неординарного смыслового священнодействия, эффективного способа решения целей обеспечили живучесть башкирского танца в фольклорной памяти, сохранность семантики жестов и древних функциональных истоков, а также его импровизационные возможности применительно ко времени.

Башкирский фольклорный танец, развиваясь на фоне общечеловеческой традиционной культуры, обнаруживает типологические черты экспрессивности, сюжетности, функциональности и яркой изобразительности. *Бейеү* представляет знаковый этнический феномен, важнейшую форму народного творчества, восходящую к глубокой древности осознания человеком себя частью природы и в своей зависимости от Природы стремящегося влиять на ход событий. Фольклорный танец прост по технике исполнения, имеет характер пластического обыгрывания ситуаций, в стилистике преобладают подражание, яркий эмоциональный посыл и символико-образное изображение жизненных эпизодов. Культовое почитание Природы, чувственно-созерцательное восприятие окружающей среды и человеческих отношений, выраженные в народной пластике, обеспечили уникальную ценность танца как источника историко-этнографических, мировоззренческих знаний, этноментальности и многовекового творческого опыта предков.

История изучения башкирских народных танцев восходит к XVII–XVIII вв. Описания и фиксации башкирского танца производились уже в начале XVII в. В трудах И.И. Лепехина, С.И. Руденко, П. Палласа и др. танец, записанный хоть и фрагментарно, представляется как сложный функциональный комплекс, значительно передающий характер, природу башкирского танцевального жанра. Ретроспективный анализ описанных танцев дает возможность воссоздания

целостности комплексов, а также проследить динамику, функциональные особенности и пути развития башкирского народного танца. В природе танцевального фольклора запечатлены элементы шаманистских, культово-магических традиций.

Ученый путешественник И.И. Лепехин описал обряд камлания, при помощи которого башкиры прогоняли беса [Лепехин, 1802, с. 73–76]. Описание этого коллективного акта представляет редкостный образец, свидетельствующий об особенностях ритуального танца и его древних функций. В шаманских танцах особо информативны лексика, язык жестов как форм обращений к невидимым силам и отображений мифов, культов и верований. Таковые танцевальные элементы имели характерные качества и устойчивое место в шаманистских традициях многих народов [Элиаде, 2000; Бутанаев, 2006, с. 125].

На основе описаний И.И. Лепехина выясняется, что в башкирской шаманской пляске соединялись и голос (*баксы** кричал, скандировал слова), и функциональные телодвижения (прыжки, погони нечистой, избивания и т. д.), и специальная атрибутика (сабля, пищаль). Подобный синкретизм долгое время был характерен первобытным магическим пляскам [Уахатов, 1974; Снесарев, 1969]. В этой связи функциональные телодвижения баксы, представляя универсалии обращения к высшим силам, духам, природным стихиям, прочитываются как пластические решения сакральных замыслов древних обрядов. И.И. Лепехину, затем И.-Г. Георги, С.И. Руденко удалось запечатлеть древнейшую форму народной хореографии – шаманскую пляску – и зафиксировать знаковые черты башкирского ритуального танца: это функциональность, подражательность, пространственно-временная символика и сюжетность [Георги, 1799, 107 с.]. Шаманские пляски, лечебные камлания давно выпали из обрядовой практики. С исчезновением этих традиций разрушается и комплексность камланий, но некоторые элементы, как показывают наши материалы, продолжают жить в действиях народных лекарей, знахарской практике вплоть до наших дней. Таковые ныне записаны в Кугарчинском (1992), Белорецком (2010), Баймакском (2013) районах РБ, а также в Бардымском районе Пермской области (2005). *Имсе* или *багымсы*, как называют в народе целителей, во время своего сеанса «кружил, три раза обходил

* Баҡсы, бахшы (диал.) – юго-восточные башкиры.

больного, затем, схватив кочергу или метлу, гнал "черта" с криком, делая ритмичные телодвижения и громко скандируя слова» (Зилаирский район РБ, 2003 г.); «…сам имсе (целитель – *Р.А.*) все время прыгал и кружился, ритмично подскакивая возле больного, громко крича, гнал кого-то, невидимого нам…» (Записано в 1992 г. от Бикбаева Дамира Шамигуловича, 1950 г. р, д. Мурадым, Кугарчинский район, Республика Башкортостан. Соб. Р.А. Султангареева, 1992) [Личный архив]; зап. от Усмановой Айбики Зайнулловны, 1933 г. р., с. Хасаново Больше-Черниговского района Самарской области РФ // Һамар, Һарытау башҡорттары, 2008, 130–132 бб.; зап. от Фанузы Гариповой, 1954 г. р., с. Ассы, Белорецкий район, Республика Башкортостан. Соб. Р. А. Султангареева, 2010) [Личный архив]. Действа, имеющие элементы танцевальности, обнаруживают сходства в архитектонике, функциях, своеобразной лексике: *имсе* заговаривает беса, кружится, легко перепрыгивает через плетень и гонит нечистую вначале со двора, затем далеко за деревню. Используются кнут, кочерга, метла, ружье, ивовые прутья и т. д. Подобные действа, направленные на борьбу с невидимыми силами, применяются в актах «изгнания» нечистой, дурного глаза, порчи, хлестаний кнутом *«захмата»*, бесов и т. д. Зрелищно-увеселительный характер приняли функциональные действия изгнаний *«убыр»* (ведьмы), болезни *«мустэн»*, злых духов, а также вошедшие в игровые комплексы *«Убыр әбей»* («Ведьма»), *«Алырым ҡош»* («Возьму птенца»).

Древние обрядовые танцы, в силу особой сакральности их замыслов и функций, а также определенных канонов исполнения, в течение многих веков сохраняют наиболее знаковые черты и, пережив сложные трансформации, продолжают жизнь в современном танцевальном фольклоре. Так, на основе записей последних лет мы фиксируем примечательную устойчивость танцев во времени. Рассказ и показ танца «Перепелка» (*«Бүҙәнә»*), записанного в начале XIX в. русским ученым Р. Г. Игнатьевым, с сопровождающими его речитациями и мелодикой, удалось записать в 2008 г. (повторно в 2009, 2011 гг.) в Абзелиловском районе. Память об исконном магико-эротическом начале этого танца сохранена в эпосе *«Минэй батыр и Шульган-баташа»*. Героиня Тандыса участвует в круговых играх, где *егеты* и девушки заводят веселые плясовые состязания, произносят эротического содержания *такмаки*. Примечательно, что в современной записи танца «Перепелка» сохранены идеи эротизма,

коллективных увеселений. Изменился ныне сюжет – танцующие поют о супружеской паре, которой мешает нежиться в постели пение перепелки. В структуре указанного обрядового танца выделяются (как и в эпическом варианте) передвижения друг против друга (*каракаршы*), кружения, соревнования в произнесении *такмаков* как общие черты. Отличительно то, что если словесно-поэтические состязания (*эйтеш*) в эпической «Перепелке» совершаются между юношами и девушками, в современной модификации танца *такмаки* произносят женщины в круговом танце. Оригинальна и красива мелодика *такмаков*, на наш взгляд, имеющая древнее происхождение и обнаруживающая по сравнению со словесным текстом наибольшую устойчивость, консерватизм ко всякого рода изменениям.

Выдающимся русским ученым С.И. Руденко были запечатлены лексико-стилевые особенности башкирского танца более позднего периода. «Танцы башкир отличаются некоторым своеобразием… пляска башкир, в которой участвуют и мужчины, и женщины, не отличаются особой живостью и совершаются всегда при звуке песни или свирели (*курай*) с частым ритмом. Присутствующие отбивают такт в ладоши и время от времени в одобрение пляшущих восклицают "*Ие!*" (означает "да" – *Р.С.*)» [Руденко, 1925, с. 280]. Этот прием подбадривания (танцора, кураиста, певца, сказителя) активно бытует и в современной художественной практике на праздничных выступлениях мастеров-исполнителей. После громких поддакиваний зрителей словами «*афарин*», «*эйзэ*» («айда, давай»), *«шулай»* («да, так»), *«арттырып»* («еще лучше, давай») исполнители как бы на новом дыхании начинают выступать бодрее, веселее. Прием этот имеет цели психоэмоционального воздействия для поднятия духа, настроения и исполнителя, и зрителя.

С.И. Руденко обратил внимание на особенности танцев в их половой символике. «Женщины во время пляски тихо передвигают ногами, машут руками, щелкают пальцами или кружатся на одном месте: мужчины, уперев руки в бока и слегка наклонив на бок голову, плавно покачиваются туловищем, ногами же быстро отколачивают такт, топая о пол или ударяя одной ногой о другую. Он то приближается к женщине, то удаляется от нее; женщина, в свою очередь, манит к себе руками мужчину, но когда он приблизится к ней, она закрывает лицо платком, отворачивается в сторону и склоняет голову» [Руденко, 1925, с. 280]. Подобные элементы мизансцен, как основ-

ные, все еще популярны и сохраняются в молодежных игрищах, праздничных танцах, а также в профессиональных постановках. Судя по этому описанию, С.И. Руденко зафиксировал танец «Каракаршы» («Друг против друга»), который был издревле популярен в свадебных, а также молодежных игровых увеселениях «*Кыззар уйыны*» («Девичьи игры»).

Необходимо отметить, что подражание, сюжетность, смысловой символизм и информативность телодвижений, жестов, будучи первородными компонентами башкирского танца, еще обнаруживают особую сохранность в лексике народной хореографии современности. Единство слов, идеи, действ, смыслового телодвижения, мелодии – этнически знаковое свойство башкирского танцевального фольклора. Этот традиционный стиль самовыражения маркирует танцы обрядового (свадебные, охотничьи, трудовые, магико-целительные), эстетического и развлекательного характера – «*Кара-каршы*» («Лицом к лицу»), «*Байык*» («Баик»), отмечается и в сказовых танцах – «*Орсок*» («Веретено»), «*Күк бүре*» («Синий волк»), «*Йүкә*» («Липа»), «*Йыуаса*» («Свадебные гостинцы»), «*Кыз бейеүе*» («Танец девушки») и т. д. Сказовые танцы это те, когда исполнитель передает в движениях содержание события, а также одновременно сам словесно-напевно сопровождает свой танец.

Особый интерес представляют сказовые танцы (*әйтемләп бейеү*), традиции которых еще сохраняются в танцевальном фольклоре юго-восточных, южных башкир (по записям 2008–2013 гг. в Хайбуллинском, Зианчуринском, Абзелиловском, Баймакском районах). В сказовых танцах в единстве действуют слово, мелодика и телодвижения: мастер сам (а) приговаривает тексты, *хамаки* (речитации) и танцует. Такое триединство различных жанровых элементов было свойственно также и сказительскому искусству, когда *сэсэн* (поэт-импровизатор) в телодвижениях изображал сюжеты поэтического сочинения. Древние формы сказывания эпоса, в котором соединяются пение, слово, телодвижения, были зафиксированы в свое время И.И. Лепехиным, отмечавшим, что «они (певцы) стараются также телодвижениями выражать слова, в песне содержащиеся» [Лепехин, 1802, с. 114]. На основе этих свидетельств реконструируются формы, стиль и нормы народного сказового танца, традиции которых бытовали в среде башкир и в более раннее время, связывались с исполнением эпических произведений, исторических песен,

легенд. Время жизни и подвигов воспеваемых исторических героев, о которых писал И.И. Лепехин, относится к XVI–XVII вв.

Танец-рассказ (сказовый танец) как форма народного хореографического и эпического искусства устойчиво сохранялся в традиционной культуре башкир вплоть до XX в. Так, летом 1939 г. известный музыковед Л.Н. Лебединский наблюдал, как писал башкирский фольклорист М.М. Сагитов, «своеобразную форму исполнения – инсценированный рассказ» [Сагитов, 1974, с. 109]. *Сэсэн* Тагир из деревни Акбулат Бурзянского района БАССР – «собиратель народного творчества, кроме того, поэт, певец, и кураист», как свидетельствует Л. Н. Лебединский, исполнял сказание о Бабсяке и Кусяке [Лебединский, 1965, с. 105–106]. Сказитель то прерывал свой рассказ игрой на курае народной песни *«Хандугас»* («Соловей») или танцевальных мелодий *«Карабаев»*, «Семь девушек», то долго молчал, раздумывая над сюжетом. Зрелище оказало сильное воздействие на ученого и он пишет: «…после чего перед глазами встает шатер, оживают Бабсак, Танхылу, танцующие девушки. Кажется, видишь их улыбки, слышишь их смех и возгласы» [Лебединский, 1965, с. 106]. На основе описания Л. Лебединского восстанавливается картина эпического сказывания, в котором наиболее полно сохранена синкретичная связь слова, напева, действия – танца. Сэсэн, *рассказывающий эпос, как и следует традиции*, мастерски учитывал психоэмоциональную особенность повествования: так, в том месте, где говорилось, что герой (Бабсяк) наслаждается созерцанием природы и проживает умиротворенные моменты жизни, сказитель прерывал повествование игрой на курае протяжной народной мелодии, а там, где говорилось об игрищах, увеселениях молодежи, дополнял (иллюстрировал) рассказ исполнением быстрых танцевальных мелодий. Традиции сказывания кубаиров (*кобайыр* – основной эпический жанр в башкирском народном творчестве) по известным социально-историческим причинам (преследования и гонения *сэсэнов*, доминанта письменности над устной передачей знаний, ослабление устно-поэтической эпической среды и школы преемственности) угасли. На этом фоне эти свидетельства ученого, который воочию видел исполнение эпоса, являются очень важными для изучения и воспроизводства манер, норм исполнения кубаиров, а также для реконструкции сказительского искусства в современный период.

Процесс сказывания эпоса сопровождали мелодические, пластические или инструментальные дополнения. Эти описания Л. Лебедин-

ского весьма ценны в плане установления доминантных признаков исполнительства *кобайыров* – эпических сказаний башкир: изобразительность, повествовательность, художественно-стилевая целостность, историзм, реалистичность и глубоко информативная смысловая связь различных культурных компонентов – мифа, слова, телодвижений, мелодики. Таковая синкретичность органична и свойственна сказовым танцам, когда исполнитель сам себе речитатирует, произносит *такмаки*, сопровождая свой танец. Отмечаем, что традиции эти, восходящие к глубокой древности (шаманские камлания, заговоры, заклички), пережив трансформации, продолжаются в сказовых танцах, сохраняющихся в современной памяти и исполнительской практике в основном юго-восточных башкир.

Современное фольклорно-танцевальное творчество народа характеризует то, что еще наблюдается приверженность к изобразительности, поэтико-словесной интерпретации. Продолжаются импровизации, модификации на основе известных народных танцевальных телодвижений. Устойчивую сохранность эти традиции обнаруживают в юго-восточной, восточной регионах Республики Башкортостан (Абзелиловский, Учалинский, Хайбуллинский, Белорецкий, Зианчуринский районы). Особо ценными и характерно знаковыми находками в этом плане являются записанные нами (2008–2010 гг.) танцы, относящиеся к сказовым. Таковы *«Орсок»* («Веретено»), *«Күк бүре»* («Синий волк»), *«Йүкә»* («Липа»), в архитектонике которых примечательна яркая сюжетность, связь *такмаков*, речитаций с танцевальными движениями, игровая импровизация (подробно см.: Султангареева Р.А. Танцевальный фольклор башкир. 2013). Тексты песен, такмаков полностью передают сюжет, отмечаются импровизации, продолжающие темы и содержание куплетов, сочиненных ранее. Например, М. Нургалина (1955) из д. Ташбулат Абзелиловского района (записано в 2009) разучила танец *«Йүкә»* («Липа») от мастера народных танцев Тимиргали Зарипова, переняв все стилевые, музыкальные, лексические особенности. Таковые требования – не искажать замысел танца, не искажать движения *бейеу* – М. Нугалина получила от самого мастера. Сюжет танца повествует о старике, который ведет промысел, продавая липу и мочала. Он пошел в лес, но его задавила липа, не задавила бы липа, старик пошел ночью, не пошел бы да ночью – лесник ловит, не ловил бы тот, нужен талон на лес, не нужен да бы талон – закон так велит,

но нет у старика талонов – т. к. купить их деньги нужны и т. д. Так описывается цикличность событий и поэтически передается повторяемый круг происходящего, когда танцор снова возвращается в исходный момент и сообщает о том, что лесник пошел в лес. Каждый куплет М. Нургалина танцевала, изображая свое повествование в характерных телодвижениях.

От известной в республике сказительницы, знатока фольклора Г.Х. Мамлеевой (1931) в 2008 г. записан оригинальный сказовый танец *«Күк бүре»* («Синий волк»), принадлежащий репертуару знаменитого *сэсэна* Габита Аргынбаева (1856–1921), от которого в 1910 г. М.А. Бурангулов записал великий эпос «Урал-батыр». Сюжет танца гласит, что охотник, вооружившись дубиной, пошел в лес и забил зайца, которого затем свежевал, повесив на дерево, а мясо зайца «не поместилось в большом котле (казане), но и не наполнился чугунок, да еще так его было много, что не смогли съесть все тридцать человек, пришедших в гости. Таковая абсурдность и парадоксальность сюжета (зайца не берут дубиной, булавой, не обрабатывают, повесив на дерево и т. д.) протанцовывается исполнителем при одновременном напевном речитатировании *хамаков* (короткие полунапевные стихотворные тексты). Образы и эмоции передаются в ярком художественно-изобразительном стиле, в лексике превалируют характерные охотничьим танцам настороженность, вкрадчивость, а также показ событий. Искусно передавая манеры танца великого *сэсэна* Габита Аргынбаева (Гульнур Мамлеева переняла их от своего отца Хайбуллы Мамлеева, который имел счастье видеть танец *сэсэна* воочию), Гульнур Мамлеева дополняла свое выступление творческими комментариями. Во время записи мы обратили внимание на то, как во всем настроении и телодвижениях исполнителя сквозили юмор, легкая ирония, восхищение танцем и одновременно почитание, бережное отношение к наследию сказителя. Внимания заслуживает и следующее примечательное свойство. «*Күк бүре*», как и предыдущий танец, исполнялся в традициях сказовых сюжетных танцев: соблюдалось единство пения и телодвижений, импровизации и сохранение основных компонентов, юмористическое и эмоционально-приподнятое начало.

Исполнение сказовых танцев – сложная задача, требующая хорошей физической подготовки (петь и танцевать одновременно под силу немногим), а также больших художественных, творческих, импровизаторских навыков и мастерства. Надо признать, что указанные осо-

бенности, исполнительский опыт и традиции сказовых танцев продолжают жизнь преимущественно только в репертуаре носителей фольклора старшего поколения. Преемственность если и присутствует, то соблюдается в сфере самодеятельного творчества по случаю конкурсов или концертов. Однако тот факт, что исполнение сказовых танцев (записаны в Хайбуллинском, Зианчуринском и др. районах) еще имеет место в народной традиционной культуре, весьма показателен в контексте живого бытования импровизаций фольклорных произведений этого жанра. Отсюда важны, особо актуальны проблемы своевременного собирания, видеофиксаций этой оригинальной формы народного искусства.

В исследованиях башкирских просветителей встречается мало письменных сведений о семантике, лексике, функциональных особенностях народных (фольклорных) танцев. Обратил на этот жанр внимание видный поэт-импровизатор, известный *сэсэн*, драматург, собиратель народной старины и фольклора М. Бурангулов и записал сведения об изъясняющей семантике хореографических моделей. М.А. Бурангулов описал игрища, когда по манере танца, особенностям движений определяли эмоции, отношения девушек и *егетов*. Так, если парень пришелся по душе, девушка берется за другой конец платка, в руках с которым танцует юноша, если нет – танцует, не касаясь платка. В случае, если у девушки имеется возлюбленный, она танцует, касаясь правой рукой левого бока, а левую кладет на правую; если сосватана или наречена с детства, то танцует, касаясь левой рукой правого бедра, а правую руку кладет на левую; но если егет вовсе не нравится – танцует подбоченившись, приставляя обе руки на пояс [Бурангулов, 1995, с. 220]. Данное описание почти единственное, в котором расшифровываются семантика и язык жестов башкирских танцев. Информативные акциональные тексты, относящиеся к древним традициям жестового языка башкирского танца, еще мало фиксированы и тема является малоизученной.

В ходе собирания материалов нами обращено особое внимание на семантическую основу жестов и обнаружены интересные сведения. Иногда они противоречивы: «Щелкать пальцами – значит, призывать черта» или «Щелкать пальцами – хвалиться красотой, утверждать свою статность, отогнать силы ен-джиннов»; «Поднять правую руку наверх во время круговой проходки – обозначить пространство, закрепить чувство хозяина»; «Женщинам нельзя высоко поднимать руки, махать ими – это неприлично» и т. д.

Культура является традиционной при условии, когда располагает четкими канонами, определенными художественными стереотипами и нормами импровизации. В контексте сказанного нами записаны сведения, касающиеся духовных, содержательных основ танцев, зафиксированы правила и нормы их создания. В фольклорной памяти живы строгие предписания, связываемые с истинно народными образцами танцевального творчества и на этом фоне бытуют различные запреты: «В танце мужчинам нельзя поднимать ноги выше пояса (*бил*) – это означает пинать Бога Тенгри», «Нельзя смотреть на зрителей во время танца – дурной глаз войдет», «Нельзя женщинам сильно махать руками возле груди – ветер злой коснется» и т. д.

Целенаправленные опросы дали очень интересные свидетельства об особых функциях и сакральности танцев. «Нельзя смотреть долго на танцующих журавлей – может рассудок помутиться» (Записано от Х. Абубакировой в д. Утяганово, Абзелиловский район). «Перед тем как повторить танец звенящих журавлей (*сыңрау торна*) – обязательно нужно посвятить это действо добру, сказать обет – для чего танцуешь» (записано от Й. Атауллина в д. Ташбулатово, Абзелиловский район). Таковые правила проецируют сохраняющиеся в народной памяти традиции сакрализации не только культовых птиц, но и само действо танца как сильного символа воздействия на мир, природу и людей. Жестовый астральный язык, сохраняющий многообразную информацию с древних времен, имеет потенциалы раскрытия и применения в танцевальной культуре современности, значительно обогатив лексику, оригинальность репертуара балетного, хореографического искусств. Потому комплексное (тема, сюжет, лексика, идея, ареал, родовые особенности, костюм, жестовый фонд, семантика и прагматика, культовое значение, мифообраз и т. д.) собирание танцевального материала, новые методы, принципы фольклористического изучения особо актуальны и требуют совершенствования научных изысканий.

Примечательным и заслуживающим особого внимания является тот факт, что башкирский танцевальный фольклор, как показывают собранные нами материалы, обнаруживает яркое в своей самоценности, этнической символике и выразительности феноменальное творческое наследие, еще бережно сохраняющееся в памяти и художественно-исполнительской практике старшего поколения. Живы традиции акциональных импровизаций, сочинений на свадебные, игровые темы

и бытовые события, а также демонстрирующие личное мастерство или показ разученных от родных или предшественников – мастеров танцевальных сюжетов и т. д. Фольклорный танец во всех ситуациях действует как могучий инструмент сохранения и передачи новых психоэмоциональных, волевых и чувственных сил творцу. Записи и восстановление фольклорных танцев в их содержательности, национальной символике сродни сохранению необходимо важных животворных родников духовности этноса.

Историко-этнографический подход к изучению народного танца (проделанный ранее нашими предшественниками) показал, что за сферой научных интересов еще остаются такие важные факторы, как мировоззренческая и психоментальная обусловленность пластики и архитектоники танца, традиционно-импровизаторское начало, реалии и вклад личностных художественных потенциалов исполнителя, а также влияние окружающей среды, быта, хозяйства, языка, родовых особенностей на природу воссоздания, развития, практического и эстетического значения танцевального творчества.

Надо признать, что важнейшая дисциплина, предполагающая раскрытие глубинных пластов миросозерцания и самовыражения, невербального метода отражения действительности, в лаконичном и всеобъемлющем языке вобравшая многовековые знания и духовные потенциалы, – **башкирский традиционный (народный) танец с фольклористической точки зрения оставался до сих пор вне поля научного внимания**. Основными компонентами традиционно-народного танца как вида акционального фольклора являются семантичность жестов, трансформации и импровизации, соединяющие разные в этническом плане культурные явления, нормативы сочинения и исполнения, аргументированность идейно-функционального замысла происхождения, художественно-эстетические приоритеты и соотнесенность словесных текстов с телодвижениями. Все эти составляющие входят в поле задач фольклористического исследования. Определяющий принцип жизни и функционирования фольклорного жанра – преемственность, т. е. обязательная передача наследия следующему поколению, – выделяется нами в качестве показательного в эволюции народного танца. Именно этот принцип обуславливает сохранение, продолжение творческого воссоздания и практическое применение фольклорного танца как культурного текста в духовной жизни народа.

Понятие «народный танец» многозначно и полисемантично. Объективное изучение его требует дифференциации жанров – фольклорного, самодеятельного, а также профессионально поставленного танцев. Все эти указанные виды танцев имеют разную природу происхождения, бытования и законы развития как формы творчества.

Народный (фольклорный) танец в широком своем значении предполагает вид творческой деятельности коллектива, одаренных мастеров в целях астрального воздействия на внешние силы, божества и восходит к глубокой древности, когда действо воспринималось магически могучим символом общения, влияния и достижения. Своеобразный по своему созданию и исполнению принцип традиционной культуры – фольклорный танец – обнаруживает все основные признаки, свойственные жанрам народного творчества: импровизационность, вариативность, традиционность, преемственность (типологические качества), символизм пластики, идейно-функциональная, эмоционально-экспрессивная, образная выразительность и сюжетно-тематическая целостность (стилевые качества). **Фольклорный танец** является сакральным невербальным методом воздействия на действительность, принципом отображения внешнего и чувственного миров, сводом художественно-интеллектуальных, философских откровений и осознания человеком Природы, способом передачи накопленных знаний. Созданный одним мастером, впоследствии в течение избирательного развития при многократном повторе приобретший дополнительные стилевые, технические приемы, он становится традиционно-народным, фольклорным по природе зрелищем. При повторе этот танец уже не похож на прежний. **Народный танец,** поставленный профессиональным хореографом, представляет собой явление фольклоризма, творческую интерпретацию уже существующего, а при повторном показе его требуется отсылка на имя автора (постановщика). Танец такого рода создания относится к предмету изучения искусствоведческого плана.

В современной народной хореографии особо устойчивую сохранность обнаруживают обрядовые, хороводно-игровые (коллективные), зрелищные – сольные (мужские, женские) и др. танцы. Самобытны и показательны сказовые, обрядовые танцы, в которых выделяются идейно-функциональная задача, сюжет и стиль, четкая композиция и имеются собственно-пластические решения. «Танец пастуха», «Танец с полотенцем, «Танец на сундуке», «Танец испытания

жениха» (свадебные), также «Липа», «Вязала носки», «Синий волк» (сказовые) и др.; коллективные игровые («Ныряет утка, ныряет гусь», «Танец круг-тунэрэк», «Дробушки табынского рода», «Аллюкай», «Плетень плету», «Косилка-молотилка», «Танец кукушки» и др.), записанные нами в селах по исполнению народных мастеров, участников народных игрищ, представляют чистые образцы фольклорного танца [Султангареева, 2013, с. 38–39, 57–60, 77–84, 108–112 и т. д.]. Книга «Танцевальный фольклор башкир» явилась первой работой по комплексному воспроизводству и исследованию башкирских танцев с фольклористической точки зрения и с охватом вышеуказанных требований [Там же, 2013, с. 127].

Примечательно, что в современном творчестве довольно характерно проецируются танцевальные формы, относящиеся к глубокой древности. Одна из таких – круговой танец (түнәрәк), все еще популярный в народных празднествах и увеселениях. Ныне он потерял сакральное значение магического способа обращения к высшим силам, светилам и приобрел игровые, развлекательные доминанты. Вплоть до середины 80-х гг. (в некоторых районных глубинках сохраняются и поныне) проводились молодежные игрища, в которых круговой танец занимал основное место. В кругу исполнялись как хороводно-игровые «Девичьи игры», «Марш», «Милли», «Ахрита», «Три песни», «Пятерка», «Четверка», «Ныряет утка, ныряет гусь», так и танцы-состязания «*Кара-каршы*» («Друг против друга»), выбор пары – «Кидание платка», праздничные, свадебные («Танец сватов») и другие танцы (записаны в Учалинском, Зилаирском, Абзелиловском, Зианчуринском, Ишимбаевском, Альшеевском районах Республики Башкортостан).

В связи с легализацией обрядовых празднеств, особую активность и оживление обнаруживают импровизации, касающиеся свадебных, календарных и родинных традиций. Танцы *«Йыуаса»*, «Сношенька-Киленсэк», «Танец на сундуке», «Танец пастуха», «Танец торна-журавля перед проводами гостей» и др. относятся к таковым. В указанных образцах стержневыми остаются мотивы магии пищи, парности, плодородия, эротизма, а также идеи крепости брачного союза, трансформированные соответственно времени.

Интересные образцы импровизаций и ареальные сходства в архитектонике обнаруживают игровые, хороводные танцы «Косилка-молотилка», *«Наза»*, «Парный танец», «Звенит машина» и др. Их

возникновение и особая популярность в среде народа связаны с периодом 1930-х, т. е. временем колхозного строительства и внедрения полевой техники в крестьянскую жизнь. В селах молодежь еще иногда заводит *уйын* – игрища под гармонь (Ишимбайский, Кугарчинский, Мелеузовский, Зилаирский районы РБ), что способствует естественному возобновлению народных плясовых традиций. Однако ввиду новых социокультурных явлений, преобладающих традиций танцев под эстрадную музыку эти процессы не имеют перспективы развития.

Во время бесед с информантами применялся метод детального опроса, охватывающий самые разные характеристики танца. Это – история создания танца, мировоззренческая основа, стиль, манера, родовые, локальные особенности и т. д. В результате обнаружены редкие, утерянные и выпавшие из исполниельской практики и традиционной культуры танцевальные сюжеты. Удалось записать круговой танец *«Кояшты ҙурлау»* («Танец почитания солнца»), редкий по своей сохранности в памяти народа. Возможно, он исполнялся после жертвоприношения высшему Светилу (традиции эти бытовали в древности у башкир) и имел родовое значение. Название столь популярного и имевшего устойчивое место почти во всех празднествах многолюдного кругового танца – *«Түңәрәк»* – обнаруживает архаичные истоки происхождения и функциональные универсалии. В звучании термина имеется общность с русским хороводом, украинским *кароводом*, белорусским *карагодом*, молдавским *хэрэ*, бурятским *ехор* [Дугаров, 1998, с. 103–107]. Примечательно, что в терминах (названиях) круговых танцев частицы *«оро» – «орэ» – «хоро» – «ара»* созвучны с башкирским *«әрә»* (*«түңәрәк»* – круг) и проецируют отношение к названию бога Тэнгри (*«түңәрәк»*). Типологическая закономерность исполнительских моделей, общность замыслов и архитектоника коллективных танцев разных народов согласуются с первородно космогонической функцией кругового танца и восходят, по нашему мнению, к тенгрианским традициям. Круг (*«түңәрәк»*) действует как способ обращения к высшему божеству Тэнгри, возможно, заменял само название Тэнгри. В прошлом круговой танец *«Түңәрәк»* был синкретичным по своей природе и соединял магию действ, пения, игры, также громкое скандирование слов-благопожеланий. Осколочными свидетельствами тому являются круговые танцы, исполняемые во время обрядов «Воронья каша» (*Ҡарға бутҡаһы*), «Кукушкин чай» (*Кәкүк сәйе*), «Пожелания дождя»

(*Ямғыр теләү*), также на хабантуях. Эти танцы ныне исполняются преимущественно ради обычая, бытуют вне обрядовой соотнесенности, функциональной привязки. Круговой танец башкир в своей сакральной сути, связанной с почитанием гор, Природы и способов обращения к стихийным силам, исчез. Однако язык лексики его глубоко семантичен и устойчив в фольклорной памяти. Действуют универсалии кругового танца: медленное движение с ускорением, скандирования слов, подпевания *такмаков*, парные кружения в тунэрэк, динамичные танцевальные ходы. Примечательно, что они – типологически общие знаки, отмечаемые в якутском *осуохай*, бурятском *ехор*, русском хороводе. Семантика этих действ восходит, по мнению исследователей, «к культу коня, имеет магию эротического, плодородного значения» [Скрынникова, 2000, с. 68–74]. На наш взгляд, если это значение и имеет место в содержании и сути танцев, то относится лишь к части замысла. Круговое хождение с ускорением символизирует, скорее всего, начало движения и круговращения времени, также проводит мотивацию быстрого исполнения желаний, обыгрывает жизненную динамику во Вселенной. В записанных нами башкирских круговых танцах «Ныряет утка, ныряет гусь» («*Сума өйрәк, сума каз*»), «По парам» («*Парлы*»), «Танец с полотенцем» («*Таҫтамал ташлау*»), «Аллюкай» («*Әллүкәй*») устойчивы плодородные, эротические мотивы, которые являются стилеобразующими и определившими особенности архитектоники, лексической картины круговых танцев. В круговых танцах, исполняемых во время хабантуев, йыйын и общих увеселений, доминирует идея солидаризации, сплочения масс.

В ходе описания жанра особое внимание обращено на применение предметов в танцах. Таковы *«Самауыр менән бейеү»* («Танец с самоваром на голове»), *«Тәпән менән бейеү»* («Танец с бочонком на голове»). Требующие особого мастерства и навыков танцы с посудой на голове восходят к культу пищи, величанию-просьбам еды, посылаемой верховным божеством Тэнгри. Пища, поднятая выше головы, считалась магической и особо благословенной из-за близости ее к богу Ходай. Однако с этими традициями приходят в противоречие более поздние религиозные запреты ставить на голову пустую посуду. Примечали это к голоду, засухе, связывали с отсутствием этикета и т. д. Такое восприятие бытует и поныне. Однако запрет ставить на голову посуду ничего общего по сути не имеет с этими поздними осмыслениями. С течением времени функциональная направленность

танцев (мотивы во имя увеличения пищи, просьбы пищи, благодарение Всевышнему и т. д.) с посудой на голове приобретает игровой, зрелищный характер. Танец с самоваром, полным горячего кипятка (в других случаях – кумыса) становится показателем мастерства исполнителя. Имена этих мастеров-исполнителей в народе слывут доброй славой. В 1970–1980-ые гг. искусными в импровизации танцев с посудой на голове были Хамида Габитова (с. Абдряш), Ямиля Айытбаева (с. Ишкильды), Зикамал Янбердина (с. Утяганово) из Абзелиловского района. Своим исполнением танца с самоваром, полным кипятка, Ямиля Айытбаева, Хамида Габитова привели в восторг многих иностранных зрителей. Во время дней культуры Башкирии в Москве Х. Габитова красиво, грациозно исполнила танец с самоваром на голове, никак не выдавая то, что в самоваре – горячий кипяток. Когда в конце танца чуть присев, подняла руки и сама же налила чай из самовара, находящегося на голове, и подала гостям, – все ахнули от восторга! Ареал этих традиций очень широк, танцы с посудой на голове имели место в танцевальной культуре астраханских татар [Умеров, 2006, с. 122], калмыков [Бадмаева, 1992, с. 78–81]. Идейные их истоки, как сказали выше, связаны с верой в магию высоты и близости к покровительству Тэнгри. Существовало у башкир верование, что «пища на голове особо благостна, т. к. касается бога Тэнгри» (Записано от Г. Мамлеевой в д. Тал-Кускарово Абзелиловского района).

Нами обнаружены ранее не выявленные редкие образцы сказовых танцев, таких как «*Йүкә*» («Липа»), «*Күк бүре*» («Синий волк»), «*Бүҙәнә*» («Перепелка»), «*Орсоҡ*» («Веретено»). В танцах наличествуют определенная сюжетность, функциональная лексика. Мастера сказового танца придерживаются традиционных исполнительских правил: поют, танцуют одновременно, сочиняют куплеты. Исполнение таковых танцев требует хорошей физической формы, длинного, сильного дыхания и большого чувства ритма, такта, органично связывающих акциональный и вербальный материалы. К сожалению, таковых исполнителей остается все меньше.

Зафиксированы и описаны неизвестные варианты танцев, имеющих отношение к культовому почитанию журавля: так, во время прощальных свадебных торжеств исполнялся танец «*Торна кереү*» («Вход журавля»). В знак окончания свадебных пиршеств и времени прощания сватов выносят обильное мясо (саратовские, самарские башкиры). В других локальных традициях выносят кашу – бутка, бу-

льон с лапшой. Торна-журавушке подражает кто-либо со стороны невесты. На наклоненного человека накидывается шуба (серого или белого цвета) с изнаночной стороны. В рукава засовывается коромысло («крылья»), а спереди высовывают кочергу, на которую накидывают шаль или платок (получается «голова с клювом»), а на спину, ближе к бедрам, укладывают подушку и сверху нее – большую шаль с кистями (хвост птицы). Так получается образ журавля. Он начинает клевать, гонять гостей, особенно достается тем, кто не съедает свою долю. Все стараются прибрать ноги, увертываются от журавля, а сами прикрикивают «Ҡыу!», «Ҡыу!» (в переводе означает «гони, гони!»). Примечательно, что это слово часто применяется также в танцах как знак одобрения мастерства исполнителя. Свадебный обычай предполагал соблюдение правила «кто не может съесть свою долю, тот себе заказывает "едока за деньги"», т. к. это угощение по йола должно быть съедено «во имя счастливой будущности». В таковом отношении к обрядовому угощению просматриваются мотивы получения благосклонности высших сил. В прощальном обряде «Торна кереү» используется образ журавля как родового покровителя. Его танец обязательно примечают к богатству жизни и детородности невестки. С другой стороны, в нем отражаются отношения между родами: журавль «прогоняет», «клюет» гостей, по логике древних, нарушивших неприкосновенность пространства своим присутствием. Этот замысел со временем приобретает игровые, развлекательные решения.

Культ журавля – особо значимый феномен в башкирской мировоззренческой сфере. Поклонение птице, обозначенное в башкирской среде еще в 922 г. Ибн-Фадланом, связано с тем, что журавли считались господами, «так как обратили в бегство врагов» башкир [Ковалевский, 1956, с. 26–27]. Необычайная устойчивость культа птицы во времени связана, на наш взгляд, мифологическими знаниями об отождествлении журавля с могучим покровителем-божеством рода и родовой общины. Документально подтверждается тот факт, что еще в 1844 г. «указные муллы, чиновники и другие лица не веруют в единого Бога и не знают своего пророка, а делают поклонение журавлю» [Юнусова, 1999, с. 29]. Комплексы действ и архаичная атрибутика, применяемая в журавлином танце (чучело-маска головы птицы), обнаружены Ф.А. Надршиной, исследовавшей мировоззренческие корни и специфику отражения могучего культа в несказочной прозе [Нәҙершина, 2006, 132–136 бб.].

В современных трансформациях «журавлиных танцев» характерно выразительными признаками остаются подражательная лексика, функциональность телодвижений, обусловленные спецификой эпизодов (на свадебных танцах «журавль» гонит, клюет, в игровых – «водит», возглавляет хоровод и т. д.).

Культово-магическую символику сохранили записанные нами танцы белых журавлей, которые, как выяснилось при опросе, в верованиях народа олицетворяют духов предков. Примечательно, что в фольклорной памяти еще устойчивы суеверия, приметы, связанные с журавлем: «Нельзя без обета танцевать о журавле», «Нельзя долго смотреть на танец журавлей – помутится разум», «Нельзя считать журавлей – жизнь укоротится» и др. Эти воззрения опосредованно отражаются на композиционно-структурных, исполнительских особенностях танцев. Нам удалось реконструировать наиболее полный комплекс и лексику «журавлиных танцев» в единстве верований, запретов, исполнительских особенностей.

Магия голоса, звука – важная составляющая в архаичных верованиях, обрядах и связана с идентификацией звука и предмета, человека, зверя [Шейкин, 1996, с. 26]. В этой связи башкирское почитание *сыңрау торна* – звенящего журавля, на наш взгляд, восходит к функциональному осознанию необычно сильного и зовущего голоса птицы как боевого клича. «*Сын*» передает дух железа, а значит, оружия. В мелодии этот звук получает музыкальную интерпретацию, имеющую необъяснимую магическую силу воздействия на слушателей, принадлежащих к самым разным культурам. Семантика магической мелодии как боевого клича, призванного вдохновлять народ к справедливой войне, прочитывается в фольклорных материалах. Предание гласит о том, как сэсэн Байык Айдар перед многолюдным майданом, собравшимся в связи с воззванием царя к башкирам участвовать в Отечественной войне 1812 г., в целях воодушевления народа громко и призывно заиграл на курае мелодию *«Сыңрау торна»* («Звенящий журавль») [Буранғолов, 1995, с. 265]. В народе до сих пор бытуют строгие запреты всуе, без причины играть на курае мелодию *«Сыңрау торна»*, а также резко осуждают тех, кто это делает, считая, что они «зовут беду или войну» [Султангареева, 2013, с. 55–59]. Существует правило: необходимо сказать обет (*ният*), прежде чем играть или петь песню *«Сыңрау торна»*. Все эти строгие ограничения и предписания, связанные с журавлем, восходят к тонкому миросо-

зерцательному образу мысли и правилам жизневедения башкир. Мы полагаем, что журавли, обладающие особым звенящим голосом (по народным знаниям, не все журавли звенят) считались покровителями боевого духа и справедливой борьбы во имя защиты народа и земли, а мелодия имела функции родового клича-воззвания. Отсюда строгие запреты не играть мелодию без обета (цели) предваряют опасения, связанные с призывом войны.

Большой пласт танцев с птичьей символикой связан с культовым поклонением кукушке. В архаичном прошлом многолюдные празднества и обряды были связаны с отвращением беды, которую вещала, якобы, эта птица. Период обновления Природы маркируется в обрядовом празднике «*Кәкүк сәйе*» («Кукушкин чай»), традиционно проводимом ранней весной и включавшем в архаичном прошлом жертвоприношения, различные хороводные игрища, коллективные трапезы, исполнение народных песен, также танцы-величания кукушки. Доминирует идея умилостивления вещей птицы, по первому же зову которой необходимо, по предписаниям народа, провести этот праздник. Опоздание, продление сроков грозит тем, что «дети могут картавить, как кукушка "картавит" к концу июня, а женщины могут стать бесплодными». Выявленный новый пласт «кукушкиных танцев» [Нәзершина, 2010, с. 176–177; Султангареева, 2013, с. 108–111] – свидетельство глубоко консервативной природы культовых стереотипов, мифических представлений, предварявших творческие основы невербальных актов, фольклорных танцев, связанных с кукушкой. По пластическим решениям «кукушкины танцы» обнаруживают широкие ареальные сходства, функциональную общность. В танцевальной практике современности еще живы импровизации «кукушкиных танцев», а также по именам помнят мастеров-исполнителей, их движения, особенности телодвижений. Культовый, сакральный смысл танцев ныне утерян. В настоящее время импровизации образа кукушки заключаются в основном в подражании повадкам, голосу или характеру вещей птицы. Например, в танцах *«Кәкүк бейеүе»* («Кукушкин танец»), записанных нами в Абзелиловском, Зилаирском, Зианчуринском и др. районах Республики Башкортостан, традиционно-устойчивыми лексическими средствами являются «игры крыльями», периодически повторяющиеся в танце подражания кликанию кукушки «Ку-ку!, Ку-ку!», показы телодвижениями «несения яйца» в чужие гнезда (танцор делает мелкие прыжки, часто-часто двигает

направо-налево бедрами, чуть приседая, кружится и снова «улетает», останавливается на другом месте, снова повторяет действия) и т. д.

Для всех эти танцы носят зрелищный, развлекательный характер. Особый интерес представляют танцы с выраженной архаичной символикой и информативными жестами. Нами обнаружена рукопись, содержащая уникальные сведения о «кукушкиных танцах». В описаниях известного знатока и собирателя фольклора М.Ш. Мирхайдарова (1900–1964 гг., с. Аскарово Абзелиловского района Республики Башкортостан) особенно четко отмечены те детали, которые отражают рудименты ритуалов человеческих жертвоприношений. «В многолюдном майдане собирается народ на праздник “Кэкук сэйе”. В большом котле сильно уваривается мясо жертвенного барана так, чтобы от костей само сходило. Танцор исполняет телодвижения и раздает куски мяса смотрящим, громко прокрикивая: “Тебе – моя голова, тебе – моя нога, тебе – сердце!”. После этого все вместе садятся за трапезу и поедают мясо» [Султангареева, 2013, с. 109–110]. Таким образом в символических действах обыгрывается кормление «птиц» (людей) жертвенным мясом человека. Мы предполагаем, что кукушкины танцы и обрядовые празднества по своей масштабности (раньше приносили в жертву коня, устраивали скачки, бега, борьбу – куреш, увеселительные игры и т. д.) были сродни большим народным йыйынам (собраниям), относились к культу умирающей и воскрешающейся Природы, нацеленного на отвращение беды и умилостивление божеств, покровителей рода.

Обрядовые танцы зачастую обнаруживают широкие ареалы в своей типологичности, схожие функции и особенности импровизации. «Танец жениха», например, нами был записан во многих регионах ранее (Салаватский, Белокатайский районы Республики Башкортостан, 1982, а ныне – в Белорецком, Хайбуллинском районах, 2010, 2011). Функционально однотипны танцы снох, а также невесты, имеющие символику инициационных испытаний. По танцу невестки определяли будущность, ее рачительность или лень, сноровку или неумение. Твердые, ритмичные дроби прочили к достатку в семье, плавные и изящные кружения – к деловитости и ладным отношениям с родными жениха и т. д. Приметы имеют различные варианты в зависимости от локальных традиций и особенностей свадебного танцевального творчества. Мы отмечаем, что свадебно-обрядовые увеселения ныне являются плодотворными площадями для танце-

вальных импровизаций в народном духе и стиле. В фольклорной памяти и творческих импровизациях народа особую сохранность проявляют образцы танцев, в истоках которых явствуют культовые, мифологические, тотемистические воззрения и обрядовые практики.

Таким образом, запись материалов по этнической хореографии, как и всякого фольклорного жанра, имеющего синтетический, комплексный характер, позволяет обнаружить артефакты далекой древности, найти необходимые свидетельства для составления целостной картины одного из самобытных проявлений башкирской традиционной культуры.

Отсутствие систематических исследований по хореографическому фольклору приводит к тому, что содержательная основа, исконный замысел, функции, особенности пластики, семантика жестового языка и мировоззренческие пласты, вопросы технологии процессов создания древнейшего феномена башкирской традиционной культуры – фольклорного танца – все еще остаются нераскрытыми. **Хореографическая фольклористика** – ныне одна из самых неразвитых научных направлений в Республике Башкортостан.

Ввиду утери фольклорной среды, также межкультурных взаимовлияний и массового увлечения инструментальной музыкой, танцами «под нее», вытеснения народных игрищ из бытового досуга танец теряет свой этнический облик, творческий потенциал, престиж и востребованность в исполнении. Мастеров и знатоков фольклорного танца, носителей народной танцевальной культуры остается все меньше. В результате башкирский фольклорный танец представляет уникальный по ценности жанр, которому грозит риск исчезновения. На этом фоне остро стоят проблемы системных записей и обширных научно-теоретических исследований по народной хореографии.

Собирания жанра показали, что в исполнительской, импровизационной практике народа танец живет в своей этнической символике и пластической выразительности. Во время сбора материалов нами использовался принцип детального, долговременного и всестороннего опроса-беседы, позволяющий выявить функции, мировоззренческий пласт, осветить вопросы региональной лексики, терминологии, замыслов и семантики жестов, правил создания, а также специфики мелосных компонентов, особенностей костюмов и т. д. Также создавались портретные (социальные, творческие) характеристики исполнителей. В результате были выявлены особенности современного

состояния и богатейший фонд народной хореографии, который ждет систематического изучения. Комплексное фольклористическое изучение позволит раскрыть древнейшие пласты мироввоззренческой сферы, выявить особенности жестового языка и трансформаций одного из сложных и ярких видов башкирской традиционной культуры.

Список литературы

Бадмаева Т.Б. Калмыцкие танцы и их терминология. – Элиста, 1992.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан, 2006.

Георги Г.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. – СПб.: Императорская академия наук, 1799. – Ч. 2.

Дугаров Д.С. Круговой хороводный танец в Европе и Азии // Традиционный фольклор в полиэтнических странах: материалы межд. научн. симпозиума. – Улан-Удэ, 1998. – С. 103–107.

Ковалевский А.П. Книга Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу. – Харьков, 1956.

Лебединский Л.Н. Башкирские народные песни и наигрыши. – М., 1965.

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 году. – СПб., 1802.

Һамар, Һарытау башкорттарының рухи хазинаһы (Духовные сокровища башкир Саратовской, Самарской областей / башһүҙ авт., төҙ. Р.Ә. Солтангәрәева, төҙ-әр.: Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина, Г.Р. Батыршина, Л.К. Сәлмәнова. – Өфө, 2008. – 283 б.

Омакаева Э.У. Калмыцкий танец би как феномен духовной культуры монголоязычных народов в контексте ойратской танцевальной традиции би-биелге // Танцевальный фольклор народов России / сост. Очирова Н.Г., Бакаева Э.П., Омакаева Э.У. – Элиста, 2006.

Руденко С.И. Башкиры. Опыт этнологической монографии. – СПб., 1925.

Сагитов М.М. О башкирском народном сказании «Бабсяк и Кусяк» // Фольклористика в Советской Башкирии / отв. ред. Н.Т. Зарипов. – Уфа, 1974.

Скрынникова Т.Д. Космогоническая функция ехора у бурят // Тезисы межд. конф. «Музыка, этнография тунгусо-маньчжурских народов». – Якутск, 2000. – С. 68–74.

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

Сулейманов М.Х. Майкы-бий, учение Жасау-ізі и истоки чингизизма. – Алматы, 2013.

Султангареева Р.А. Танцевальный фольклор башкир. – Уфа, 2013.

Уахатов Б.Б. Казахские народные песни. – Алма-Ата, 1974.

Умеров Д.И. Фольклорные пляски астраханских татар: проблемы исследования, сбора и сохранения. – Казань, 2006.

Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск, 1996.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев, 2000.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999.

Буранголов М.А. Сәсән аманаты. – Өфө: Китап, 1995.

Нәҙершина Ф.А. Халыҡ хәтере. – Өфө, 2006.

Нәҙершина Ф.А. Халыҡ күңеленә сәйәхәт. – Өфө, 2010.

2.2. Семантика и функции башкирского кругового танца «Түнәрәк» («Тунэрэк»)

Пластический язык – язык символов и знаков, восходящих к глубокой древности и по силе обобщения представляющих собой лаконичные, короткие, но информативно насыщенные способы изъяснения и передачи знаний. Пластика и лексика круговых мизансцен являются универсальными моделями обращения к высшим силам в танцах многих народов, потому мифопоэтические, магические и функциональные особенности башкирских круговых танцев на фоне мировых традиций обнаруживают типологические характеристики в целом. Круг является уникальным по своей символике принципом традиционного танцевального творчества, располагающим достоверностями мировоззренческих, культовых, ритуальных артефактов, которые выявляются при комплексном анализе.

Фольклорный танец – жанр, выразительно ярко сохранивший этническую символику, информативную семантику жестов и национальную ментальность, потому – узнаваемость. В нем наиболее сильно по сравнению с другими жанрами запечатлена этническая идентичность творца и творения. Потому танец одного народа нельзя спутать с танцем другого народа. Это есть пластическая модель национальной философии и древних мировоззренческих артефактов,

идеалов, бытовых реалий и духовности этноса. Обыгрывание жизненных явлений, чувственных проявлений или исполнение ритуальных канонов народным мастером-импровизатором представляется как семиотически сложный код интеллектуального, творческого потенциала, отразивший способы контакта человека с внешним миром, высшими силами для получения жизненных решений. Функциональное действо, жест, плясовая форма или присказка и т. д., смысл которых по прошествии времен теряется, фрагментарно, но весьма знаково, сохраняется именно в акциональном (танец, игра, обряд) фольклоре, при комплексном изучении предоставляя свидетельства древнейших мировоззренческих стереотипов.

В современном хореографическом фольклоре еще имеются пластические формы, обрядовые комплексы, относящиеся к глубокой архаике. Одна из таких форм – круговые движения и круговой танец (*түңәрәк*). Круг – первородно функциональное по замыслу действо, имеющее магию исцеления, защиты [Снесарев, 1969, с. 19–20], вбирающее также значения способов управления природными стихиями [Захарова, 2004, с. 241]. В повторении действ в кругу отражаются идеи укрепления воли, единения и приобщения к духовным ценностям и т. д. В магических обрядах башкир заложена охранная семантика круга. Так, ночлег в поле очерчивают кругом, первый гром встречают, проводя круговые обходы дома, хлева; больного окуривают, обходя вокруг несколько раз, «перенося его болезни»; перед отъездом невеста три раза обходит родной дом; в игре «Абак» во время погони быстро прочерчивают вокруг себя круг, создавая таким образом неприкосновенное пространство – никто туда не может войти [Султангареева, 2006, с. 233]. В кружных действах заложены идеи охраны, приобретения, умножения сил и жизнестойкости: так, борцу куреш, произнося благопожелания, в три слоя опоясывают стан, обходя его; такое же действо совершают, провожая воина в бой; жениха перед первой брачной ночью, невесту обходят подруги, женщины опоясывают и произносят благопожелания (мотивы закрепления слов), во время прощания с родными она совершает ход вокруг дерева в знак получения благословения [Султангареева, 2009, с. 153].

Вобравшие основные мировоззренческие стереотипы тенгрианского учения, почитания природы и солидариации универсалии круга продолжаются в танцах и круговых хождениях. Круговой танец «*түңәрәк*», все еще популярный в народных празднествах, увеселе-

ниях, исполняется на особом подъеме эмоций, во всеобщем восторженном настроении. Многолюдный танец вбирает жизнесмысловые эмоции, придает участникам мощный эмоциональный и энергетический заряд, проводит идеи общения-приобщения сторон. В прошлом круговой танец имел ритуально-обрядовые функции обращения к божествам, покровителям-тотемам рода, был традиционен во время праздников «Ҡаргатуй» («Каргатуй» – «Воронья каша»), «Кәкүк сәйе» («Кэкук сэйе» – «Кукушкин чай») [Нагаева, 1981, с. 60–61], а также в молодежных игрищах. Танец «*түңәрәк уйыны*» (хороводная, т. е. круговая игра), исполняемый девушками в круговом движении возле деревьев, имел цели «обеспечения благополучия каждой из участниц» [Там же, с. 59] и традиционно сопровождался благопожеланиями. Круговая линия является основной мизансценой в танцах, связанных с тотемистическими воззрениями – *«Аҡҡош»* («Лебедь»), «*Кор*» («Тетерев»), «*Сыңрау торна*» («Звенящий журавль»), в празднествах *«Айыутуй»* («Медвежья свадьба») и мн. др. Нами записаны еще неизвестные науке танцы, в которых доминируют круг и функциональное круговое хождение, маркирующее солнцепоклонство (в 1999 – в Гафурийском, в 2013 г. в Зианчуринском, в 2008–2009 гг. – в Абзелиловском районах РБ). Обязательные круговые танцы, исполняемые ранней весной на вершинах гор, как маркеры культового поклонения умирающей и воскрешающей Природе, назывались «*Тауға барыу*» («Восхождение на гору») или «*Тау*» («Гора»). Анализ материалов показывает, что в танцах ранее имели место идеи почитания природы, стихий, божества Тенгри, а также привлечения добрых сил. В круговом, с элементами танцевальности хождении и обрядовых закличках дождя («*Ямғыр саҡырыу*»), участники инициируют проливной дождь. В движениях выразительны имитации льющегося дождя: поднимают высоко над головой руки и, направив пальцы вниз, быстро трясут кистями, громко скандируют благопожелания, бегают по улице и, образуя круг, кликают:

Ямғыр, яу, яу, яу! *Дождь, лей, лей, лей!*
Беҙ булайыҡ һау, һау! *Будем мы здоровы все!*
Балалар хаҡынан, *Во имя здоровья детей,*
Бабалар хаҡынан! *Во имя доли стариков!*
Ямғыр, яу, яу, яу! *Дождик, лей, лей, лей!*

(Записано нами в 2011 г. в Белорецком районе)

Круг здесь действует как модель обращения к духу дождя. Сведения о круговом танце, в котором сохранились первородные функции и значение солнцепоклонства, обращений к божествам, в наиболее целостном виде удалось записать у юго-восточных башкир. В танце «Почитания солнца», записанном нами в Абзелиловском районе от знатока старины и известного сэсэна И.М. Мирхайдарова (1934–2009 гг.), ярко запечатлены пластические коды обращения к богу Тэнгри: так, участники, соединив руки, делали, начиная ход с правой ноги, одну круговую проходку по солнечному движению, пошагово ритмично скандировали «Һу-һа! Һу-һа!» («Ху-ха! Ху-ха!»). При этом через каждый шаг опускали и поднимали соединенные руки к Небу. Перед совершением кругового обрядового танца, как уточнял И. Мирхайдаров, вначале вставали в полукруг, затем, в процессе прихода остальных и включения их в танец, образовывали целый большой круг и начинали водить шумный тунэрэк – хоровод. Внутри большого круга со временем образовывался малый круг, который динамично двигался против движения внешнего. Так обыгрывались, на наш взгляд, идеи первотворения мира, упорядочения космоса, а также единства и противоречий жизни. Этот танец, редкий по своей сохранности в фольклорной памяти, проливает свет на белые пятна, связанные с пластикой, семантикой древних ритуальных танцев и функциями плясовых, игровых движений. По технике и содержанию он относился к жертвоприношениям высшему Светилу. Традиции эти, по свидетельствам русских ученых – путешественников И. Георги, И. Лепехина, активно бытовали в древности в среде башкир [Георги, 1799, с. 106], имели родовое значение поклонения светилу и воссоединения сил народа.

Название «*түңәрәк*» обнаруживает идейную общность с русским хороводом, украинским *кароводом*, белорусским *карагодом*, молдавским *хэрэ*, бурятским *ехор* [Дугаров, 1998, с. 103–107]. Примечательно, что в терминологии (названии) танца «*түңәрәк*» частицы-лексемы -оро, -эрэ, -хор, -аро созвучны с башкирским «*әрә*», подразумевая причастность *түңәрәк* к способу кругового обращения или даже заменяющего название бога Тэнгри (у башкир – *Тәңре*). «Ор» и одна из фонетических его форм «ар» означают круг у казахов [Кондыбай, 2011, с. 442]. Круг передает замысел защищенности, огражденноости от опасного и одновременно слияние с внешней средой. Как акт космизации, круг аналогичен с гармонией и противопо-

ложен Хаосу [Фролов, 1995, с. 152–159]. Глубинное осознание совершенства и бесконечности круга связывают его с идеями «возвращения к истокам» «*Түңәрәк*», на наш взгляд, повторяет название бога Неба и в своем действе указывает способ обращения к Тэнгри. Идея трансцендентальности, бесконечности и вечности заложена в самом названии кругового действа. Типологическая закономерность, общность замыслов и архитектоника круговых танцев различных народов согласуются с космогонической функцией кругового танца, и восходят, по нашему мнению, к тенгрианским традициям.

В прошлом круговой танец «*түңәрәк*» был синкретичным по своей природе и соединял магию действ, также, пение, игру, скандирование слов-благопожеланий. Осколочными свидетельствами тому являются круговые танцы, исполняемые поныне во время обрядов, молодежных игрищ. Башкирский круговой танец располагал всеми компонентами многолюдных танцев, характерных традициям тюркоязычных народов, и служил могучим механизмом обращения к божествам и призывания благ: это ход с ускорением, коллективные кружения, респонсорное пение, громкие повторы благопожеланий, веселые, быстрые ритмические движения и танцы в кругу. Сохраняющиеся ныне круговые увеселительные танцы – это осколочные формы сакрализованных круговых танцев, посвященных почитанию солнца, природы и материализации идей единения.

Ныне круг потерял сакральные значения и приобрел игровые, развлекательные доминанты. Круговые мизансцены во всех локальных вариантах исполняются одинаково, имея различия в названиях игровых танцев. В кругу исполняются хороводно-игровые танцы: «Девичьи игры», «Марш» (Учалинский район), «Пятерка», «Четверка» (Белорецкий район), «Милли» (Ишимбайский район), «Танцуем круг!» («*Әйләнәбеҙ түңәрәк!*»), «Круг», «Тень» («*Күләгә*») (Аургазинский, Альшеевский, Давлекановский районы). Обрядовые танцы «Воронья каша», «Кукушкин чай», популярные в старину и исполняемые при многолюдном участии людей, утратив космогонические функции, ныне бытуют как игровые, увеселительные.

Круг в его форме обхода использовался в целительных актах. Во время лечения биртек (боль поясницы), сглаза, лихорадки несколько раз обходили больного, приговаривая магические слова-заклинания. В этом акте круг (круговое хождение) помогает перенести, «разделить» и преодолеть болезнь. Круговой ход шамана возле

больного как у башкир, так и у казахов, направлен на то, чтобы перенести болезнь на другую вещь или существо. Круговые обходы возле больного ребенка осмеливались делать чадолюбивые родители, чтобы взять на себя его болезнь. Эта добровольная жертва ради спасения своего ребенка и называется «айналайын» и переводится как «да, буду жертвой за тебя» [Кондыбай, 2011, ч. 1, с. 470]. Позднее это выражение передает ласковое обращение.

За время многолетних трансформаций круговой танец башкир как способ почитания гор, Природы и целительный акт исчез из жизненной практики. Однако язык лексики «*түңәрәк*» глубоко семантичен и устойчив в фольклорной памяти. Примечательны универсалии кругового танца: коллективность, медленное движение с ускорением, скандирования слов, динамичные танцевальные движения, громкие дроби («*тыпырзык*»), величание нареченных пар в кругу и т. д. Эти типологические знаки и мизансцены имеются в якутском *осуохай*, бурятском *ехор*, русском хороводе. Семантика действ восходит «к культу коня, имеет магию эротического, плодородного значения» [Скрынникова, 2000, с. 68–74]. Мотив персонификации коня в действах являет лишь одну часть замысла кругового движения. Круг – *түңәрәк* – полисемантичен и с первобытнообщинного времени представляет собой, как показывают материалы акционального (обряд, танец, игра, заговорный акт) фольклора, самый простой по форме и эффективный по воздействию способ обращения к богу Тэнгри, персонифицируя коней.

Особую семантику имеет солнечная ориентация в вождении круга. Известно, что в практической магии и фольклорной традиции троекратное движение против солнца относится к действиям черной магии, способствующим нарушению естественного природного хода вещей и явлений [Захарова, 2004, с. 241]. Однако по материалам башкирских круговых танцев предоставляются и другие значения. Каждую весну перед откочевкой на летовку к невестам аула приезжали женихи. Все вместе – невесты и женихи – взбирались на гору и там плясали и пели. Исполнители вставали в круг и простыми шагами шли против хода солнца [Нагаева, 1981, с. 75]. В центре танцевала одна пара – жених и невеста, исполняли пляску «Кара-каршы» («Лицом к лицу»). В пляске молодые стоят лицом к лицу, делают дроби с притопом, продвижения вперед и назад переменным ходом. После окончания танца на их место встает другая пара и делает та-

кие же движения. Во время исполнения сольных танцев (женщин, мужчин) круг также двигался против солнца. Таким образом проводятся идеи поклона встречным лучам (чадородным в первобытном мышлении) Солнца, а также возвращения ушедших сил, обновления и согласительного с силами Природы перехода в новое качество.

Перепляс, когда партнеры, сохраняя интервал между собой, пляшут друг перед другом, был распространен у казахов, калмыков, кыргызов, азербайджанцев и восходит к идее соперничества с целью определить сильнейшего. Выделение лидера и оказание ему достойных почестей согласуется с тенгрианскими традициями.

Семантичны ходы против солнца, обозначенные в свадебных танцах. Во время церемоний проводов невесты устраивались исполнения причитаний – сенляу в кругу, и девушки, взявшись за руки, шагали в сторону правой руки [Нагаева, 1981, с. 77]. Это значит движения были направлены против солнца. Таким образом, уходя из родного дома, невеста получала благословление предков, домашнего очага, вместе с тем совершала ритуал прощания. Идея призывания доброго, восстановления ушедшего проецируется в олонхо «Сын Лошади – Дыырай Беге», где герой просит у божества предназначенного ему коня, затем обходит поляну против Солнца, ожидая ответ [Решетникова, 2005, с. 140]. На наш взгляд, ход против солнца означает не столько модели черной магии, сколько проведение идей возвращения желаемого в обновленном качестве, а также заполучение благословлений от ушедшего Времени. В духовном мире человека древности время материально, обобщалось и осознавалось образно (уходит, приходит, «течет как вода, скачет как конь, веет как ветер» и т. д.), как двигающаяся согласно высшему светилу субстанция. Потому ход против него имело значение и закрепления ухода чего-либо, и прощания, и невосприятия, отрицания негативного. А ход по солнцу, а значит, повторение движений (колесницы) Солнца и ускорение действ в сакрализованном кругу обнаруживают, на наш взгляд, идеи провоцирования быстрого исполнения пожеланий и приобщение к могучему, всесильному Движению времени, жизни, Светила во имя приобретения устойчивости и силы. Так, во время первого грома, хлестая по земле кнутом, ходили по движению солнца вокруг дома и произносили благопожелания, заклички: «Приди, Небо, приди, Небо! / С полей приди – кобыла молочной будет! / С гор приди – корова молочной будет! / Приди Небо, на радость, на благо!». Согласно

ходу солнца с первым громом призываются счастье и благо. Аналогичен эвенкийский обход жилища по солнцу во время первого грома. Символичен юкагирский погребальный танец «лондол», во время которого танцевали по направлению движения солнца, желая возрождения покойного, как бы торопя колесо времени [Решетникова, 2005, с. 13, 128]. Потому движение по солнцу – моделирующее круговращение времени, возрождение, ускорение исполнения желаний, а ход против светила – функционально символизирует семантику возвращения лучшего, поклона-просьбы Времени и возрождений в новом качестве, потому использовалось в танцах в ритуальном значении.

Примечательно, что в башкирских круговых танцах «Ныряет утка, ныряет гусь», «Выбираю друга», «Танец с полотенцем», «Аллюкай», где устойчивы эротические мотивы и ход против солнца, круг обнаруживает положительные мотивы, имея семиотический код ускорения и разрешения конфликтов.

Танцевальный фольклор как неотъемлемая часть духовной, моральной и хозяйственно-бытовой жизни, являет собой актуальную сферу исследований. Сказовые танцы «*Йүкә*» («Липа»), «*Күк бүре*» («Синий волк»), игровые танцы «*Бүҙәнә*» («Перепелка»), «*Торна кереү*» («Вход журавля»), танцы белых журавлей, «*Тәпән*» («Бочонок»), свадебные игровые танцы построены на круговой мизансцене, обнаруживая идеи поклонения движениям природы. Помимо этого записаны сведения, касающиеся духовных, содержательных, ментальных основ танцев, зафиксированы правила и нормы воссоздания, исполнения народных танцев. Например, в народной памяти устойчиво бытуют правила и запреты: в круговом танце нельзя разрывать руки – «иначе беда роду придет, жизни нить разорвется». Нареченные («*йәрәшелгәндәр*») только один раз танцуют в кругу.

В календарных обрядах обязательны круговые танцы. Верования, связанные с танцами, составляют интересный пласт духовности и памяти об их сакральности. Танцы журавлей в кругу продолжались долго. Все брачные игры птиц, животных исполнялись в кругу и естественны по своей организации в нем. Так, круговые действа являются самым первоначальным кодом собирания Хаоса в Космос и Кодом осмысления жизни. В центре «птичьего» круга происходили состязания по выбору вожака, кликания, кружения. Природный круговой ход птиц согласуется с естественными инстинктами продолже-

ния хода времени по движению солнца и спонтанного включения в виток времени.

Таким образом, фольклор кругового танца, особенности пластического языка основываются на древних мировоззренческих реалиях, семантические коды которых необходимо расшифровывать в целях объективного осознания основ культуры, а также правильной сценической интерпретации.

Мы сделали фрагментарный анализ мотивов тенгрианства в танцевальном фольклоре башкир. Постижение семантики языка жестов, особенностей функциональности пластики, изучение идейных замыслов круговых и других танцев требуют дальнейших системных изысканий.

Список литературы

Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. – СПб., 1799. – Ч. 1. – С. 85–107.

Дугаров Д.С. Круговой хороводный танец в Европе и Азии // Традиционный фольклор в полиэтнических странах: материалы межд. науч. симпозиума. – Улан-Удэ, 1998. – С. 103–107.

Захарова А.Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха. – Новосибирск: Наука, 2004.

Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу. – Харьков, 1956.

Кондыбай С. Мифология предказахов. – Алматы, 2011. – Ч. 1. – 482 с.

Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. – М.: Наука, 1981.

Решетникова А.П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск, 2005.

Скрынникова Т.Д. Космогоническая функция ехора у бурят // Тезисы межд. конф. «Музыка, этнография тунгусо-маньчжурских народов». – Якутск, 2000. – С. 68–74.

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

Султангареева Р.А. Башкирский народный куреш. – Уфа: Китап, 2009.

Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде. – Уфа: Гилем, 2006.

Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск, 1996.

2.3. Башкирские народные танцы, связанные с культом птиц

Многомерная природа башкирского народного танца, осваивая способы и нормы языка жестов, культовых действ, за многие столетия развития приобретала качества драматического искусства с ярко выраженной символикой национального духа, психологии и пластического изобразительного стиля. Идейно-функциональные, стилевые, исполнительские особенности башкирского танца вбирают многовековые традиции, мифы и верования. По практике применения и функциям танец сродни с обрядом, призванным реализовать цели по необходимости на данный момент. В этой связи язык и семантика пластики органично отражают представления, бытность и духовные потребности народа определенной эпохи.

В фрагментарных описаниях, произведенных И. Лепехиным, П. Палласом, Р. Игнатьевым, П. Кудряшовым и др., башкирский танец представляется как важная часть традиционной культуры, имеющей уникальную информативную пластику, проекцию на глубокую древность и особую устойчивость сохранения во времени.

Огромный вклад в изучение и постановочную культуру башкирской народной хореографии внес выдающийся этнохореограф, заслуженный деятель искусств РСФСР и БАССР Ф.А. Гаскаров. Ему принадлежит первый опыт собирания, описания и сценического воплощения башкирского танца на профессиональном уровне.

Первые научно-теоретические обобщения, описания различных танцев в их тематической, региональной символике и функциональной значимости были сделаны Л.И. Нагаевой. В трудах ученого освещены мировоззренческие основы танцев, произведена классификация, их региональная и исполнительская характеристика, а также представлены образцы кинетограмм («Танцы восточных башкир» 1981; «Башкирская народная хореография», 1995 и др.).

Однако танцевальная культура башкир все еще остается вне сферы фольклористических исследований, предполагающих единство мифов, верований, словесного, акционального, мелосного компонентов в их региональной и этнической символике.

Жанровый репертуар в башкирской народной хореографии многообразен, богат: различаются обрядовые, развлекательные, игровые и т. д. Представляет большой интерес репертуар танцев с птичьей,

животной, растительной символикой и т. д. Архаичен танцевальный фольклор, связанный с культовым почитанием птиц. Культ птиц пронизывает почти все жанры башкирского народного творчества. В хореографическом фольклоре известны танцы «*Кәкүк*» («Кукушка»), «*Ҡор*» («Тетерев»), «*Ҡарға*» («Ворона»/«Грач»), «*Сыңрау торна*» («Звенящий журавль»), «*Аҡҡош*» («Лебедь») и т. д. [Нагаева, 1981, с. 59–92], а также «*Бүҙәнә*» («Перепелка»), «*Күгәрсен*» («Голубь») и т. д.

Бүҙәнә (перепелка) – маленькая плодовитая птица, очень популярная в быту башкир в прошлом: ее, вылавливая летом в сети, держали возле дома, а мясо употребляли в пищу. Сведения о танцах, связанных с этой птицей, записаны Р. Игнатьевым. «Плясовых танцев у башкир нет, но есть плясовые мотивы без слов. Самый употребительный плясовой мотив называется «Дюгана» («*Бүҙәнә*» – *Р.С.*) [Игнатьев, 1991, с. 281]. Образ перепелки традиционен в народных песнях, свадебных благопожеланиях, такмаках, проводя идеи плодородия, любовной магии. Подразумевая эротическую, производительную магию птицы, приговаривают:

*Бүлле**, *бүлле, бүлле бул,*
Бүҙәнәләй түлле бул!

Разделяйся – рожай, рожай,
Будь плодовитой как перепелка! –

желают невестке во время встречи в доме жениха.

Засвидетельствованы также семантические особенности танца, имеющего любовные мотивы: «Пляшут всегда двое, становясь друг против друга. Двое мужчин или же две женщины» [Игнатьев, 1991, с. 281]. Обрядовый танец упоминается и в рассказе Ф.Д. Нефедова «Зигда», сюжет которого восходит к глубокой древности. Хороводный танец «Перепелка» был популярен среди молодежи, видимо, по своей функциональной направленности для выбора брачной пары. Героиня Зигда поет, играет на тростниковой дудке, весело подзывая на танец: «Подавайте, девицы, / Руки молодцам. / Каждый по выбору, / Кто ей по сердцу, / Заводите «Перепелицу!» [Нефедов, 1991, с. 119]. Наиболее полная картина о природе и семантике игрищ, восходящих к архаичным традициям, восстанавливается по эпосу «*Минәй батыр менән Шулған*» –

* Бүлле – от слова бүлеү – разделяться.

«Миняй-батыр и царь Шульген» [БХИ, 2004, с. 27–31]. Здесь исполнение танца проводит идеи первобытной плодородной и продуцирующей магии. В эпосе описан эпизод, в котором молодежь после охоты устраивает игрища: девушки и егеты исполняют танцы, подражая перепелкам, водят хороводы, а затем соревнуются в айтыше (поэтическое состязание); угощаются мясом жареных птиц; исполняются такмаки, основным образом в которых является перепелка. Сакральный смысл имеет угощение мясом перепелки. В обрядовом танце акцентируется идея, согласно которой угощение мясом перепелки «привлекает» любовь, благополучие и многодетность.

Подражание – знаковый и устойчивый принцип лексики народных танцев Сибири [Жарницкая, 1990, с. 134], тюрко-монгол, даосамодийских племен [Савин, 1983, с. 24], также казахов, татар [Тагиров, 1988, с. 158] и восходит к архаичным представлениям о связи человека с тотемом [Токарев, 1964, с. 28–29]. В технике и лексике башкирской танцевальной культуры этот принцип с древнейших времен традиционно маркирует функциональность действ и сохраняется поныне. В акциональном (танцевальном) фольклоре, отраженном в эпосе «Миняй-батыр и царь Шульген», отчетливо обозначена эротическая направленность игр.

Ҡыҙҙар (ҡоҙасалар):	*Девушки (сватьюшки):*
Бүҙәнә итен бешереп,	*Свари нам мясо перепелки,*
Сақыр беҙҙе ҡунаҡҡа.	*В гости позови, придем.*
Һөйләшербеҙ аулаҡта,	*Поговорим наедине,*
Яҡын ара булһаҡта.	*Хоть и близко мы живем.*
Егеттәр (ҡоҙалар) :	*Егеты (сваты):*
Бүҙәнәләр ҡурҡа – боҫа,	*Перепелки, перепелки*
Йүгерешеп киләләр.	*Испугались и бегут.*
“Ҡоҙасаларҙы” “ҡоҙалар”	*А “сватьюшек” “сваты”*
Йүгереп тотоп үбәләр.	*Догоняют, целуют.*

Мотив брачного содержания игр акцентируется в иносказательном назывании егетов «сватами» («*ҡоҙа*»), а девушек «сватьюшками» («*ҡоҙасалар*»). Танец «Перепелка» в эпосе отразил идею магической связи с птицей во имя достижения цели. Тексты устойчиво

сохраняются в памяти и в игровой, сценической практике юго-восточных башкир. В 2008, затем в 2009 году повторно удалось записать не только поэтический текст такмаков «Перепелки», но и их мелодию, зафиксировать особенности лексики и семантики танца. Интересно, что в хамаках, исполняемых женщинами, стержневой темой поныне остается любовная:

Ай, бүҙәнә, бүҙәнә,
“Бут-бут” итеп килә лә.
Берҙе үпһәң, кинәнә лә,
“Тағы үп”, – тип инәлә[19].

Ой, перепелка, перепелка,
“Бут-бут” поет, идет опять,
Поцелуешь – радуется,
Снова просит целовать.

Во время танца, сопровождаемого такмаками, женщины подражают птице: делают семенящие шаги, ходят вокруг друг друга, слегка покачиваются в стороны, подергивают плечами-«крыльями». Танец наполняется новыми бытовыми мотивами, зарисовками, отражающими картину супружеской жизни. По сюжету такмаков проясняется, что нежиться молодоженам мешает перепелка, с раннего утра начинающая петь:

Ай, бүҙәнә, бүҙәнә,
“Бут-бут” итә башланы.
Ҡәйнәм менән ҡайныҡайым,
“Тор-тор”, тиә башланы.

Ох, перепелка, перепелка,
Уже начинает петь.
А свекровь со свекром
Начинают уж будить!

[19] Записано в 2008 г. в д. Утяганово Абзелиловского района от Ш. Таиповой, также от участниц фольклорного ансамбля «Әхирәттәр» – «Подружки».

В инсценировке этого танца появляются действия, «показывающие» события: это повелевающие жесты «свекра», «ловля» перепелки и «отрезание» ее головы и т. д. Таким образом ныне упрощается лексика и исчезает магический символизм, функциональное содержание и обобщающий замысел древнего танца. Танец «Перепелка» («*Бүҙәнә*»), восходящий корнями к древним обрядовым танцам эротического содержания, потеряв прежние функции, ныне исполняется как хороводно-игровое развлечение.

В лексике и природе культовых танцев запечатлены психоментальные, миросозерцательные особенности, характер которых требует дальнейшего изучения.

«Перепелка» обнаруживает функциональные коммуникативные, магико-обрядовые значения танцев, как неотъемлемых компонентов молодежных увеселений XV–XVIII вв. Однако следует отметить, что в литературе имеются некоторые противоречивые суждения относительно башкирских танцев. Достаточно, например, вспомнить высказывание Р.Г. Игнатьева, что в башкирском танце «мужчины и женщины вместе никогда не сходятся для увеселения» [Игнатьев, 1991, с. 281]. Между тем, в речитациях «Перепелки» довольно ясно указывается обратное: «Подавайте, девицы, руки молодцам!». Видимо, Р.Г. Игнатьев зафиксировал танцы, пережившие исламские коррективы, по которым женщинам и мужчинам запрещались совместные развлечения.

Кукушка – культовая птица, тотем человеческого происхождения в международной мировоззренческой сфере, имеет знак печальной судьбы, вещуна беды [Турсунов, 1973, с. 4]. Если кукушка пролетала через село, садилась на дерево и куковала, это прочили к пожару, болезням или смерти хозяина: потому «смывали» черное предзнаменование молоком или катыком, поливая под дерево. Умилостивительные ритуальные танцы исполнялись во время первого зова кукушки («*кәкүк саҡыра*»), или в случаях «птичьих предзнаменований». «Саҡыра» означает «зовет»: зов воспринимался как магический сигнал, напоминающий человеку о наступлении времени совершения обрядов и приношений. Появление лесной птицы в селе предвещало беду и во имя предотвращения этого ей посвящали танцы, молитвословия и заклички.

Весьма интересное описание ритуальных реалий танца «*Кәкүк бейеүе*» – «Кукушка», отражающих архаичные традиции жертвоприношения, были обнаружены нами в 2008 г. в рукописи собирателя

фольклора, сэсэна М.Ш. Мирхайдарова (уроженец с. Аскарово Абзелиловского района). «Во время обряда, посвященного кукушке, собираются в поле женщины и мужчины. Забиваются в жертву бараны. В котлах сильно уваривается мясо нескольких баранов. Танцующий вначале подражает кукушке, "летит", кукует, затем делает движение, будто как барана "зарезает" себя. Инсценируя самопожертвование, танцор "разделывает" на куски свое тело и громко адресует каждый кусок баранины (ноги мои – тебе, руки – тому-то...), раздавая их присутствующим, которые в свою очередь, должны обязательно съесть себе предназначенное». Посвященные кукушке обрядовые комплексы, состоящие из песен, напевов, танцев, функциональных действ, у юго-восточных башкир сохранялись до конца XIX в., обнаруживая осколочные компоненты архаичного обряда. Это подражательные танцы под мелодию «Кукушка», песни-обращения к кукушке, имитации «убиения» себя и «раздачи» кусков тела участникам [Нәҙершина, 1986, 98 б.]. Отмечаются традиции умилостивительных человеческих жертвоприношений птице и идеи «единения человека с природой» [Там же, с. 97]. В песне, исполняемой перед танцем, опосредованно сообщается о цели ритуала, совершаемого в честь мужчин-воинов.

Ике генә кәкүк тиң сакыра,
Ҡыу ҡарағай башын шаңғыратып,
Азаматтар яуҙан ҡайтыр микән,
Киткән юлҡайҙарын яңғыратып?!

Две кукушки наперебой зовут,
На верхушке сосны сухой.
Вернутся ли азаматы с войны,
Оглашая славою дорогу?!

Соседство мотивов обращенности к кукушке и тоски по мужчинам неслучайно. Угадывается, что обрядовым жертвоприношением кукушке, видимо, откупались, отгораживались от горестных известий с поля боя.

Описанные два варианта танца обнаруживают общую архитектонику, функциональность. В обоих случаях принесенная «жертва» нейтрализует несчастье, преграждает путь беды, которую, якобы, предвещает кукушка. Культовый танец умилостивления вещей птицы,

пережив трансформации, теряет сакральное значение и в обрядовой практике XX–XXI вв. бытует «ради обычая», вне функциональной соотнесенности, приобретает бытовой, зрелищно-развлекательный характер.

Танцы, посвященные кукушке, устойчиво сохранялись в практике, постепенно отрываясь от ритуалов и обрядов. Исполнение танца кукушки становится определителем мастерства танцора. «Были танцоры, которые искусно показывали все повадки кукушки». «Мастера, исполняющие танец кукушки, пользовались особым уважением и почетом, их просили об этом на каждом празднике, одаривали дорогими подарками» (записано от М.Х. Кусимовой, 1925 г. р., г. Салават, 1994 г.). В танце М. Кусимовой передается образ кукушки, несущей яйца на чужие гнезда: так, кукушка «прилетает», «садится» в гнездо, «сносит яйцо», снова улетает. Создание образа кукушки достигалось иллюстрацией действ птицы: полуприседая, танцор перемещает нижнюю часть тела направо и налево, распускает по бокам крылья, руки и т. д., снова улетает и снова «сносит» яйцо в чужое гнездо, затем прокуковав несколько раз «Ку-ку!», кружится на месте, делает быстрые дроби и «улетает». Танец этот передавали из поколения в поколение, исполнителей танцев обязательно одаривали и запоминали по именам. По свидетельствам информантов, мастера следили за правильным сохранением стиля, манер танца (Х. Абубакирова, 1941 г. р., Ш. Таипова, 1927 г. р.). «Кукушку хорошо танцевали Сабитов Адгам из деревни Утяганова, Факиха абий из Амангильдино, Закир, Кави Абубакировы…» (Записано в 2008 г. от Х.С. Аминевой в д. Утяганово Абзелиловского района). Показывая танец, Хубайба Аминева собирала в руки боковые подолы платья или камзола, и, имитируя хвост, размахивала ими, в ритме танца подражала кукушке, звонко кликала «*Кәкүк! Кәкүк!*» («Ку-ку! Ку-ку!»).

Традиция кукушкиных танцев долго сохранялась в основном в хореографическом фольклоре юго-восточных башкир. Устойчиво выдерживалась тотемистическая символика, хотя событийно она и не была связана: постепенно угасала вера в «силы» кукушки, а «жертву» стали заменять обрядовая каша, чай и т. д.

Культ журавля также восходит к глубокой древности. Сакрализация этой птицы зафиксирована Ибн-Фадланом еще в X в., когда башкиры признавали ее божеством, спасителем и покровителем [Ковалевский, 1956, с. 131]. На большом материале легенд, преданий,

верований, запретов, связанных с образом журавля, глубоко раскрыты тотемистическая суть птицы, также этиологического характера трансформации верований и международные аналогии культа [Нәҙершина, 2006, с. 118–121]. В хореографическом фольклоре журавлиные танцы занимают особое место как по своим исполнительским, так и по функционально-нормативным традициям и обрядовым свойствам.

Объективное комментирование лексики, движений и архитектоники журавлиных танцев возможно при выяснении верований, культов, связанных с птицей. В научной литературе довольно широко изучены запреты исполнения мелодии «*Сыңрау торна*» («Звенящий журавль»). Нарушение предписаний призывало беду, засуху, предвещало войну [Нәҙершина, 2006, с. 118]. Сюжеты легенд и преданий, в которых повествуется о запретах кураистов играть мелодию [БХИ, с. 47, 180, 338], много раз записывались по живой речи информантов (Карим Дияров, 1983 г.; Нажметдин Хасанов, 1992 г.; Сайфулла Дильмухаметов, 1998 г. и т. д.).

Настороженное отношение к священной птице настолько укоренилось в генетической памяти, что во время записи нами варианта песни «Звенящий журавль» Ира Янбаева (1936 г. р.) предупредила, что «только один раз будет исполнять песню» (Баймакский район, д. Тавлыкаево, 1983 г.). Эта песня по сути – поэтическое переложение известной легенды об охотнике, которое сделал в свое время Ф. Юмагузин, а слова песни постепенно стали народными. В ней отчетливы имитации зова журавля, мелодичные интонации завораживающего душу и мысль птичьего кликания. По народному обычаю, перед игрой на курае мелодии песни или исполнением танца журавля необходимо было назвать цель своего исполнения (*ниәтләү*). Соблюдая эти нормы, Ира Янбаева сказала: «Я примечаю к добру эту песню».

Естественное, но ритмически организованное поведение (воспринимаемое как танец) журавлей в поле представляло сакральное таинство, оберегаемое запретами. Смотреть долго на танец также строго запрещалось, считалось, что это зрелище завораживает и может навредить рассудку (Г. Мамлеева, 1931 г. р., д. Тал-Кускарово Абзелиловского района, Х. Габитов, 1940 г. р., Х. Абубакирова, 1940 г. р., д. Утяганово). Записаны новые варианты журавлиных танцев [Солтангәрәева, 2010, 20–25 бб.]. Необходимо отметить, что

особой почитаемостью маркируется белый журавль, чье курлыканье, «танец», низкий полет и зов считались знаковыми, вещими небесными знамениями: их примечали к добру или считали предупреждением об опасности. Особая сакральность белых журавлей связана, видимо, с тем, что считалось, их танец предупреждал о близости духов предков: «*Аҡ торналар шәһит ҡорбан йәне ул, – ти ине атайым. – Улар төшкән, уйнаған ерҙән йыраҡ түгел ҡарттар аят уҡыған. Ныҡ тыялар ине яҡын барырға ла*» («Белые журавли – это души убитых, погибших, – говорил отец. – Неподалеку от тех мест, где они играли, старики читали молитвы – аяты. Строго запрещали подходить близко, смотреть!») (Ш. Муфаззалова, 1921 г. р., д. Утяганово, Абзелиловский район). Возможно, сакрализация белых журавлей связана с их идентификацией с душами умерших. Строгие запреты на долгое лицезрение танцев белых журавлей согласуется также с настороженным отношением людей к душам мертвых. Танец о священных белых журавлях был записан Л. Нагаевой в 1974 г. от Г.Х. Мамлеевой, которая переняла его от своей матери [Нагаева, 1995, с. 83]. Танец исполнял коллектив девушек, грациозно подражающих движениям журавлей. Примечательной атрибутикой являются деревянные пластинки, привязываемые к указательным пальцам для имитации «клювов». Однако в танце не уточнена семантика движений журавля. Нам это удалось выявить при повторной записи от того же информанта в 1991 г., затем в 2008 г. Оказалось, что вожак стаи в танце «показывает» путь отлета стаи на юг, вначале демонстрируя свою силу, выносливость. Ритмичный стук, аккомпанирующий «танец», создавали журавли собственными клювами (а исполнители – зубами). В поставленном танце «клювы» заменяются пластинами. В контексте культового цвета примечательно то, что свадебно-обрядовый танец человека, ряженого под белого или серого журавля, считался магическим актом, призывающим благополучие и чадородие для молодоженов [Нәҙершина, 2006, с. 120].

Существовал строгий запрет убивать, отстреливать журавлей – это прочили к беде или смерти. «Боялись жалобного пения-зова птицы, у которой убили пару или птенцов. Поэтому говорили, что если уж убивать журавлей – то пару. Тот, кто убил пару журавлей, много горя похлебает...» [«*Әгәр аттһа берәйһе торнаны, икенсеһе аяуһыҙ итеп сыңлай, ти ул. Балаһынанмы, парынанмы ҡалһа – ауыл өҫтөнә килеп илай, ти. Шунда муллалар доға уҡый ине инде. Кем үлтергән –*

шул ныҡ ҡурҡа ине. Мантымай ҡайғы күрә ине ул кеше».] (В. Садыкова, 1941 г. р., д. Амангильдино Абзелиловского района).

Протяжная песня потерявшей птенцов журавушки называлась у калмыков «*ут дун*», «*Хар келн торһун*» («Журавль с черным языком»). Плач журавля, воспринимаемый как песнь (проклятие тем, кто уничтожил ее птенцов) [Борджанова, 2007, с. 129] обнаруживает аналогии с башкирскими верованиями о горестной журавушке.

Запрет убивать журавлей распространен повсеместно и в памяти народа устойчив поныне (Самарская, Саратовская области, записи 2005 г.). Не по единичным сведениям удалось выявить, что особо печальный зов «*сыңрау*» свойственен журавлю горестному или особому, а не всем. Информанты также уточняют, что не все журавли «звенят» («*бөтә торна ла сыңрамай бит ул*»; Г. Мамлеева, 2009 г.).: «Сейчас очень редко встречаются “звенящие журавли”» («Хәҙер “сыңраған торналар” бик һирәк ҡалды»; Учалинский район, 2010 г.).

Журавлям, которые звенят, приписывалась особая магическая сила. Мелодия, возникшая в глубокой древности на основе звуковой передачи голоса, зова этих журавлей, приобретает особую силу и магизм воздействия. Журавлиной мелодии присуща функция воззвания, усиливающего дух, и сплачивающего боевого клича. В кубаире «Отечественная война» (посвящен войне 1812 года) повествуется, что перед решающими событиями Баик сэсэн заиграл на курае мелодию «*Сыңрау торна*», услышав которую весь майдан затих и встрепенулся [Буранғолов, 1995, 265 б.]. Обрядово-магические функции отпугивания врага и отвода беды связаны с традициями исполнения журавлиных танцев воинами во время Великой Отечественной войны [Надршина, 1999, с. 186].

Многовековое культовое поклонение священному тотему вбирает сакрализацию его голоса, поведения, состояния, также цвета, категорий числа («там, где танцует много журавлей, уродится рожь»), места («отец рассказывал, что журавли танцуют каждый год только на одном месте»), а также времени («в середине лета они собираются и очень долго танцуют»). Возможно, речь идет об астральной связи особого поведения птиц, когда их коллективные «танцы» приурочиваются к летнему солнцестоянию.

Образ птицы – покровителя, защитника – устойчиво закреплен в сознании таким образом, что само повторение (подражание) ее повадков, голоса, согласно обрядовой логике замены части целого,

умилостивляет тотема и тем самым призывает желаемое. В таком контексте магическая сила мелодии согласуется с предупреждающим и спасительным зовом, криком журавлей, сведения о которых записал в свое время у башкир Ибн Фадлан. Примечательна в контексте сказанного семантика звукоидеала «сын», передающего звук, значащий дух железа, оружия в той мере, что в архаичном прошлом существовал «магический звук, (голос), заменяющий предмет, человека, животное, зверя» [Шейкин, 1996, с. 26].

Почитание журавля – одно из самых устойчивых во времени народных мировозренческих достояний. Так, документ, относящийся к 1844 г., сообщает о том, что «указные муллы, чиновники и другие лица не веруют в единого Бога и не знают своего пророка, а делают поклонение журавлю» [Юнусова, 1999, с. 29]. Наиболее целостное компонентное составление сакральности журавля, таким образом, достигается привлечением различных свидетельств: мировоззренческой сферы, также этнографических, фольклорных, исторических реалий. Эти знания и получили отражение в танцевальной культуре, посвященной журавлю. Свидетельства культа и многочисленные другие материалы, касающиеся священной птицы, фиксируются и поныне. В закличках «*Торна кил, тәпәй алып кил!*» («Журавль, прилетай, мне ноги принеси!») используется положительная символика журавля: подразумеваются длинные, крепкие ноги журавля, подобные которым желают маленькому ребенку.

За последние годы (2000–2015 гг.) записано множество верований, запретов, обрядов, также танцевальных сюжетов, связанных с культовой птицей. Уникальное материальное свидетельство ритуальных танцев, связанных с журавлем, обнаружено Ф.А. Надршиной в д. Сураман Учалинского района. Деревянное изображение-фигурка головки журавля было специально сооружено для ритуальных танцев, исполняемых на свадьбах во имя благополучия и плодородности молодых [Нәҙершина, 2006, с. 120]. Один из присутствующих на празднестве изображал журавля: накрывшись вывернутой наизнанку белой шубой (тулупом), держа в руках «журавлиную голову», прикрепленную к «шее» (палке), в полусогнутом положении исполнял он танец на мелодию «*Сыңрау торна*». Сделанная из дерева «журавлиная голова» выставлялась через рукав, другой рукой танцующий подергивал веревочку, которая прикреплялась к голове журавля. При подергивании «клюв» то раскрывался, то закрывался. Согласно поверьям, участие

почитаемой родовой птицы в дни важнейших событий в жизни людей способствовало жизнестойкости рода, его благополучию в будущем [Надршина, 1999, с. 186].

Символично целевое значение белого цвета шубы. В лексике танца журавля выразительна идея, гарантирующая получение благополучия от белого журавля: «клевания» – подражания взмахам, имитации хождения птицы и т. д. Вызывает интерес весьма широкий ареал свадебного «журавлиного» танца. Подобный обрядовый танец записан нами в 2005 г. от Сафиуллина Н.В. (1941 г.) в д. Кустэново Самарской области. Общую архитектонику действ и функции обнаруживает танец «*торна кереү*» («вход журавля»), исполняемый на свадьбе во время проводов гостей. Облик журавля создается однотипно: надевание шубы наизнанку, просовывание через рукава палки для «клюва»; хвост имитирует подушка, укрытая шалью с кистьями. Танец исполняется перед проводами гостей. Журавль «клюет», запугивает всех гостей, которые должны съесть прощальное угощение, а затем выгоняет их из дома, приговаривая «Ку-ку! Кыу-кыу!», что одновременно означает и имитацию голоса птицы, и слова «Гони, гони!». «Журавль», которого водит кто-нибудь со стороны хозяев, подходит к сватам и тот «клюет» их. Все подбирают руки-ноги, чтобы не быть исклеванными. Вход «журавля» и его танец означали, что все должны съесть прощальный, предназначенный себе *өлөш* (долю), а те, кто не может съесть свою долю, нанимают для этого едоков за плату. «Журавль» должен проявлять ловкость, гибкость в своих действиях: он прыгает, машет крыльями, клюет и т. д. После всего совершенного «журавль» прогоняет гостей из дому. В танцах характерны параметры кинетической картины: обрядность акта, свадебное предназначение, ряжение, игра. Семантичная функциональность действ относит оба варианта танцев к общей идее обыгрывания покровительства и получения защиты тотемной птицы. В контексте отчуждения, неприкосновенности чужеродцев действует манера поведения – «клевания» птицы: якобы так гостей прогоняет не хозяин дома, а «хозяин» рода. Непосредственное участие журавля в пиршестве проводит идею угощения тотема рода, т. е. журавля, умилостивление его духа (отсюда и обычай обязательного всеми поедания свадебной пищи) (Самарский вариант танца). Позже искомые обрядовые функция и семантика ввода «журавля» в свадебное пиршество приобретают игровой, развлекательный характер.

Танец – самый короткий действенный код установления отношений различных сфер и способ передачи замыслов астрального, духовного уровней. Его гибкая и символичная природа позволяет разнообразную интерпретацию исполнения и назначения. Вместе с тем, обрядовый танец с центральным образом журавля проецирует некогда могучий культ, пронизывающий этнокультуру, духовность многих родов. Типологическую общность обнаруживают танцы «пастуха», «медведя» (Баймакский, Зилаирский районы, Бардымский район Пермской области), исполняемые для выпроваживания гостей на последнем пиршестве свадеб. Птица-покровитель, защитник, настороженное и в высшей степени поклонческое отношение к которой фольклоризовано во всех жанрах народной словесности, в хореографической культуре обнаруживает выразительность, глубинную семантику и этнопсихологические свидетельства.

Интересен вопрос о бытности самих танцев журавлей – «На самом ли деле танцуют журавли?». Этот вопрос в свое время задавала своему дедушке Гульнур Мамлеева, знаток и хранитель, собиратель народной старины, сэсэн-сказитель. «Да, они танцуют», – ответил ее олатай. Так же ответила нам Уммугульсум Аюпова, рассказывая о «танце» глухарей по воспоминаниям своего мужа-охотника (с. Абишево Миякинский район, 1989 г.).

«Глухариная игра» относится к древнейшим охотничьим танцам, в котором исполнители подражали повадкам птиц в период их брачных игр [Нагаева, 1995, с. 81]. Примечательны имитации голосов глухарей, скандируемых по ритму подражательных движений: «*Колтор-колтор, ту-ш, ту-ш!*». Этот образец представляет поставленный на основе увиденного (охотниками) танец. По рассказу У. Аюповой восстанавливается естественное поведение птиц: ритмические движения исполняются в период их брачных игр. «Глухари долго ходят по одному и тому же кругу, ничего вокруг не видят и не слышат. Если подстрелить одного, не пугаются, чуть ли не перешагивают через него, продолжают круговое движение. Танец продолжается долго, некоторые падают от усталости... Вот в это время их без труда и отстреливают охотники». В этом описании восстанавливается ритмичное, смысловое действо, фольклоризованное в рассказе информанта. Такого рода аутентичные описания танцев по живому рассказу предстоит сделать в перспективе.

Танцы журавлей имеют несколько комплексов, различных по своей природе, теме и содержанию: 1) непосредственные «танцы», информативные телодвижения самих журавлей; 2) танец-выбор стаей вожака; 3) брачные танцы (любовные танцы птиц); 4) танцы-увеселения, исполняемые в середине лета, многократные кружения на одном месте. Эти танцы представляют собой аутентичный танцевальный фольклор без изменения (народный перенимаемый, передаваемый).

Различаются танцы в постановке и исполнении знаменитых исполнителей. Журавлиные танцы в постановке мастеров-исполнителей являют собой яркие достояния башкирской народной хореографии. Одним из знаменитых исполнителей танца журавля был Иргали Икбердин, который своим мастерством завоевывал славу, ценные призы на больших йыйынах и празднествах. В хореографизации народного танца использовались ритм, создаваемый стучанием зубов самого исполнителя (а не пластикой-имитацией клюва!), голосовые подражания и др. Одним из примечательных движений «журавлиного танца» являлось то, что солист в кругу «журавлей» должен был долго прыгать на одной ноге, показывая образ сильного вожака. Условие это выдерживали не все. Основу этого действа составляет факт реального жизненного соперничества журавлей: кто первый опускал ноги, тот и считался побежденным, и «вожаком» стаи становился сильнейший.

В рамках данной статьи нет возможности представить полное кинетическое описание обоих видов танцев. Мы ограничились обозначением основных стилевых, лексических принципов создания «журавлиных» танцев.

Освободившись от ритуальных функций, журавлиный танец приобретает формы эстетического, игрового зрелища, превращается в популярный жанр сценического воплощения (балет «Журавлиная песнь», танец белого журавля в исполнении заслуженной артистки РБ А. Сафиуллиной и т. д.). Однако истинно фольклорный танец в своей аутентичной форме (бытующей в народе), как и многих других, еще не показан. Хореографам необходимо прослеживать мифы, верования, изучить детально семантику, функции всех компонентов, составляющих народный танец в целом. В противном случае появляется опасность профанирования одного из ценных достояний, вобравшего глубинные знания по мифологическим воззрениям, ментальности, духу, психологии, истории и искусству башкир.

Следует сказать, что такая важная отрасль науки как хореографическая фольклористика ныне вообще стоит на месте. Язык жестов, пластики, лексика башкирского народного танца в целом системно не изучены, а собирателей народной хореографии единицы. Назрела срочно, незамедлительно требующая решения проблема создания фольклористического направления в изучении народного танца (специальность «хореографическая фольклористика»); необходимо комплексное собирание, изучение и издание аутентичного танцевального фольклора; создание кинетограммы собранных материалов; создание видеотеки народных танцев (начальная работа по данным вопросам автором проделана); создание каталога башкирской народной хореографии, мастеров-исполнителей и т. д.

Башкирский танец – необычайно грациозный, эмоциональный, объемный рассказ о человеке и мире, также входящий в фонд духовной и физической культуры, могучий механизм сохранения и воспроизводства ментальных сил своего творца. Поэтому требуются срочные меры для расширенного научно-теоретического освещения, комплексного профессионального изучения и умелой пропаганды хореографического материала.

Список литературы

Башҡорт халыҡ ижады. Йола фольклоры / төҙ., баш һүҙ авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.А. Солтангәрәева. – Өфө, 1995. – 355 б.

Борджанова Т.К. Обрядовая поэзия калмыков. – Элиста, 2007.

Буранғолов М. Сәсән аманаты / төҙ., баш һүҙ авт. Б.С. Байымов. – Өфө, 1995. – 220–221 бб.

Жарницкая М.Я. Народные танцы Сибири как историко-этнографический источник // Антропология и историческая этнография Сибири. – Омск, 1990.

Игнатьев Р.Г. Башкир Салават Юлаев, пугачевский бригадир, певец и импровизатор // Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1991. – С. 281.

Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу. – Харьков, 1956.

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 году. – СПб., 1802.

Нагаева Л.И. Башкирская народная хореография. – Уфа: Китап, 1995. – С. 132.

Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. – М., 1981.

Надршина Ф.А. Башкирские народные песни-предания и песни-легенды // Бельские просторы, 1999. – № 3. – С. 184–188.

Нефедов Ф.Д. Зигда // Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1991.

Нәҙершина Ф.А. Халыҡ хәтере. – Өфө: Китап, 1986.

Савин В.З. Традиционная танцевальная культура шорцев; проблемы самобытности, воссоздания, сценического применения: автореф. дис. канд. исследования. – М., 1983.

Тагиров Р.Х. 100 татарских фольклорных танцев. Описание. – Казань: изд. КазГУ, 1988.

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 1964.

2.4. Башкирский игровой фольклор: мифопоэтика и семантика

Известен ряд интересных трудов по изучению башкирских народных игр. Особое место в науке занимают труды, своды по детскому игровому фольклору И.Г. Галяутдинова (Уфа, 1987; 1994; 1996, изд. 2-е; 2002, изд. 3-е; 2006), А.М. Сулейманова (Уфа, 2015), М.А. Мамбетова, Р.Б. Ураксиной (в соавт., 1992, 1994 и др.). Особая ценность трудов в том, что огромный арсенал материалов по башкирскому игровому фольклору собран самими этими авторами по живой передаче фольклороносителей в разных районах РБ и РФ, систематизирован и представлен в солидных изданиях, тем самым внесен большой, весомый вклад в науку. Труды ценны еще и тем, что в них даются подробные описания и классификации различных форм детских и взрослых игр, анализируются ареалы, имеются лингвистические характеристики языка и поэтического репертуара. Большой вклад в фольклористическую науку внес профессор И.Г. Галяутдинов, в многогранной и плодотворной научно-исследовательской деятельности которого игровой фольклор составлял одну из важных частей. Мы храним благодарную память и искреннюю признательность выдающемуся вкладу ученого.

Надо отметить, что вопросы первозамыслов, семантики, мифологических привязок оставались в тени (кроме работ этнографов Г.Р. Шигаповой, Ф.Ш. Абсаликовой). В нашей работе с точки зрения

комплексной фольклористики впервые освещаются такие малоизученные аспекты как мифосемантические, магические, культово-обрядовые первоосновы и функциональные компонентные особенности игрового фольклора, даются его дифференциации и классификация.

Игровой фольклор в единстве его составляющих: идея, слово, действия, мифы – одна из самых сложных форм традиционной культуры народов. Он представляет тот культурный комплекс, корни происхождения которого восходят к первобытной эпохе, когда подражание, повтор действ, обыгрывание явлений с тем, чтобы влиять на ход событий были неотъемлемой частью жизнедеятельности человека. Потому развлекательные, увеселительные компоненты игровой архитектоники представляют лишь внешний пласт сакрального в древности акта игры (*уйын*).

Среди форм классического фольклора игра примечательна особым условно-символическим замыслом, постановочной структурой, композицией, четкими правилами, не допускающими импровизаций, также в эмоциональном отношении – неизменным оптимистическим пафосом. Структурно-композиционная, сюжетная целостность и связь с жизненной ситуацией, ролевая функция участников и передвижения по заранее данным действам сближают игровой фольклор с ритуалом. В том контексте, что «к фольклору относится весь комплекс традиционной духовной культуры, реализуемой в словах, идеях, представлениях, звучаниях, движениях, действиях» [Путилов, 2003, с. 38], игровой акт, вбирая все эти особенности, являет собой многомерный, синтетический образец фольклора. Потому описания игр, действ, расшифровки комплексов «Слово и действо», «Мифы и культы», «Традиции и импровизации», а в хороводных играх синтез вербального и музыкального компонентов (песни, танцы, такмаки) требуют многоаспектного подхода. В сложном единстве они создают целостное смыслонесущее действо, культурный текст; семантика каждого элемента связана с мифами, древними ритуалами. Со всеми составляющими элементами в их взаимообусловленности и взаимосвязи игровой акт как никакой жанр сохранил в своей архитектонике синкретизм фольклора.

Имея в основном практическое, развлекательное значение, игра существенно отличается от мифов, сказок, преданий преимуществом акциональных, действенных решений. В ней предусматриваются закалка духа, тела, состязательность в физическом, умственном первенстве, обыгрывание жизненных ситуаций с целью приобретения

опыта и умений. При всех этих характеристиках она остается творческой средой для словесно-поэтических, танцевальных, мелодико-речитативных импровизаций и представляет простую по проведению, но многосоставную по семантическим кодам форму фольклорного жанра. В ней гармонично связаны архетипы мифов, обряды, состязания и искусства потому, что в глубокой древности игра – «*уйын*» – была первородным способом познания мира Природы, жизненных ситуаций, опытом, способом для адаптации, формами целительства и выживания в среде. Первоначала происхождения игры связаны с мифами о первотворении мира и жизни, также хозяйственно-бытовыми, календарными, свадебными, другими обрядами. Термин «*уйын*» (игра) предполагал в прошлом шаманские действия борьбы с нечистыми силами [Лепехин, 1802, с. 73–76], а у узбеков, казахов «*уйын*» означал камлание шамана [Снесарев, 1996, с. 48]. Тем самым обыгрывающие, искусные повторения-подражания, персонификации тех или иных (нечистых, добрых) сил, стихий, времен года, вбирая масштабные идеи, в игровой модификации приобретают развлекательные значения.

Раскрытие символики языка, семантики и поэтики, структуры игрового зрелища предусматривает компонентный анализ. Десакрализации древнейших верований обусловили характеризующую черту комплекса, когда «игра является следующей формой мифа» [Кондыбай, 2008, с. 189–193]. По другим мнениям считается, что игры возникли из практических потребностей общества.

Башкирский игровой фольклор характеризует особо выраженная мифологическая основа. Это свойство особо проявляется в играх, где невидимые силы персонифицируются в образах животных, птиц, зверей и т. д. В игровых комплексах «*Инә ҡош*» («Птица-мать»), «*Ике Инә*» («Две Матери»), «*Аҡсарлаҡ*» («Чайка»), «*Торна*» («Журавль»), которые водились и среди детей, и взрослых. Игровой сюжет их одинаков: «*Мәсекәй*», «*Убыр*» («Ведьма») олицетворяют злые, нечистые силы, а добрая Матерь птенцов (силы добра) защищает детей от них. В архитектонике всех вариантов игр используется защитная магия круга, действуют словесные перепалки – иносказательные диалоги сторон, погони (изгнания) и счастливый финал (птенцы возвращаются к матери, оживают). Такой традиционный канон вмещает календарный миф о цикличности времени, об уходе и приходе его периодов.

В начале Мать (Жизнь, Природа) обводит пространство железным колом:

Убыр әбей килмәҫкә,
Тимер ҡапҡа ҡорайым! Ҡорайым!

Чтобы не пришла ведьма,
Железные ворота поставлю!
Поставлю!

За Матерью (Чайкой, Лебедью) выстраиваются дети (птенцы), а Убыр их ловит и забирает всех в свою половину.

Убыр:
Алырым ҡош!
Инә:
Бирмәм ҡош!

Ведьма:
Возьму птенца!
Мать:
Не дам птенца!

Мать защищает птенцов, но Убыр забирает их (мотивируя тем, что «дети» навредили ей, съели в саду плоды, кидали туда камни, унесли вещи и т. д.). В одних вариантах Мать побеждает Ведьму и силой возвращает птенцов, в других – выкупает песней, танцами.

Зачин игры предваряет диалог двух сфер (сторон) между Матерью и Убыр, в котором задается причина схватки.

Убыр:
– Артыңдағы ни генә?
Инә:
– Ап-паҡ, ап-паҡ ҡош ҡына!
– Берәүкәйен бир миңә!
– Ник бирәйем мин һиңә?

Ведьма:
– За тобою кто стоит?
Мать:
– Белые-белые птенцы!
– Одного из них отдай мне!
– Зачем отдавать мне их тебе?

Не заполучив птенцов переговорами, Убыр начинает их забирать одного за другим. Во всех случаях соблюдается канон: диалог между матерью и ведьмой, узнавание причины ее «охоты» на детей, вызовы – заклички и увод ведьмой всех за сакрально неприкосновенный круг. Последний эпизод олицетворяет исключение птенцов из этого мира, потому прочитываются мотивы инициационного переходного обряда. «Птица в игре выступает как покровитель рода, племени, главное божество и проводит ритуальное посвящение девочек» [Шигапова, 2010,

с. 41–42]. Семантическое и тематическое сходства обнаруживают игры «*Шайтан уйыны*», («Игра черта»), «*Буяу*» («Краска»), «*Инә ҡош*» («Мать-птица»), «*Аҡсарлаҡ*» («Чайка»). Согласно сюжету меняется композиция игры: в одних случаях «Змея» (злая сила) сама предлагает поймать свой «хвост» (детей, стоящих за ней), в другом варианте «лекарь» (игра «*Табип*») пытается достать лекарство и начинается потасовка. Таким образом игра предстает как модель дуальной организации мира. В психоэмоциональном плане в образах борьбы Убыр с Матерью отрабатываются переживания, страхи и формы устанавливания контактов с потусторонними силами. Есть и другая семантика, когда перевод Убыр («*Мәскәй*») означает «проглатывающая», «ненасытная». В этом контексте замыслы Убыр и образа птицы-самки, защищающей птенцов, читаются по разному. Мать сопричастна с образом Праматери, Природы, покровительствующей человеческому роду, а Убыр – со Временем, проглатывающим свои периоды-месяцы (детей). В сказочных сюжетах это – традиционный мотив.

Пространственно-временная символика и мотивы солярного культа обобщены в играх «*Әбәк уйыны*» («Игра в абак»), «*Әбәк*» («Абак»). Известно, что абак – древнейший символ солнца [Кондыбай, 2008, с. 282]. Все находятся в большом кругу. Ударив «пастуха» (тот, кто должен гоняться за игроками) и кликнув: «Абак!», все разбегаются, но не должны выходить из круга. Если «пастух» успевает сам догнать и ответить ударом, то тот, по кому пришелся удар, остается в «пастухах». При получении удара с криком «Абак!» «пастух» должен тотчас замереть и не двигаться. Отсюда такие поздние названия игры как «Замри!» или «*Каттың!*» («Замер!»). В игровой структуре удержаны мотивы солярного культа, также пространственно-временная символика места (никто не должен выходить из круга Жизни), знаки центра (абак) и движений природных циклов (бегущие). Эти игры в древности, видимо, приурочивались к летнему солнцестоянию.

В игровом фольклоре башкир птичья символика – наиболее устойчиво характеризующий компонент («Лебедь», «Возьму птенца» и др.). Зачастую в «девичьих играх» танцы занимают основное место. Танцы «*Күгәрсен*» («Голубь»), «*Ҡор*» («Тетерев»), «*Кәкүк*» («Кукушка») и др. были составной частью полевых игр и восходят к мифам о птицах, как тотемических покровителях девушек. Сама пляска, популярная в народе, имеет название «*Түңәрәк уйыны*» («Игры в кругу») [Нагаева, 1981]. Игра, отражающая «идею о взаимной связи

тотема и человека», возымела продолжение в «*Ашык*» («Астрагал»), «*Айыу*» («Медведь»), которые проводились на массовых праздниках. Культово-мифологическая основа и функциональность подражательных танцев-игр оказались наиболее устойчиво сохраненными в календарных играх и «были традиционны на празднике "Ҡарға бутҡаһы"» («Воронья каша») [Руденко, 2006, с. 111].

По мифологии многих народов птицы (журавли, вороны, чайки) – носители человеческой души. Видимо, это одна из причин популярности и почти единообразия «птичьих» игр в культуре народов. В армянских плясках-играх «Аист» представление ведет мужчина, но его называют «Матерью», остальные мужчины выстраиваются за Матерью, персонифицируя детей.

Следы древних обрядов сохранили игры, проводимые среди стариков – «*Теүәтәй алыу*» («Взять тюбетейку»), «*Карттар уйыны*» («Игра стариков»). Игры были также записаны в Салаватском (1994), Белокатайском (1982) районах РБ. Вначале по жеребевьке определяют того, кто первым должен снять тюбетейку. Старик снимает и кладет тюбетейку на землю. По числу участников всем дают имена: первый старик, второй старик, третий и т. д. Напротив ряда очерчивают черту, за которую устремляется первый старик, пиная тюбетейку, а хозяин головного убора старается отнять свою. Далее в потасовку включается другой старик. Если первому удается тюбетейку отнять, то приходит черед другому кидать свой головной убор. За всем этим зрелищем наблюдает народ и каждый болеет за «своего» старика (Записано в 1962 г. Н.Д. Шункаровым от Х.К. Вахитова, 1889 г. р., в г. Уфе). Игра отображает, на наш взгляд, архаичные традиции ритуалов «отправления на тот свет» или в «долину смерти» одряхлевших стариков. Эти традиции имели место в архаичном прошлом народов. Здесь очевидна функциональная доминанта исключения слабого и выбора сильнейшего, который вправе остаться в родовом макрокосме. Основная атрибутика игры – тюбетейка, которую пинают, – проецирует следы культа предков, согласно которому череп (здесь – производное от него – головной убор) заменял главу рода (войска) и обладал охранной магией. Запечатлены отголоски древнетюркских обычаев пинания или раскатывания по земле черепов поверженных врагов в целях ослабления духа противника.

В другом варианте «глава» группы остается в кругу (за чертой). Оказавшиеся за чертой стараются отнять тюбетейки тех, кто остался

внутри круга (это определяется жеребьевкой). Если кто-то схватил тюбетейку, то гонявшиеся за ним должны его догнать до черты. Тогда освобождаются от «плена» те, кто находится в кругу и внешние меняются с ними местами. В игровой сюжетике отображены древние боевые традиции «пленения». Головной убор, будучи символом власти, управления и силы, несет здесь стержневую идею. Позже овладение головным убором приобретает игровую сюжетику, проводит идеи состязаний и победы сильнейших. Пинание головного убора позднее принимает отрицательную символику и в этикете строго запрещается.

Игра «*Капка*» традиционно водилась в девичьей среде. Девушки, взявшись за руки, образовывали полукруг и громко кричали:

Ҡабыр, ҡабыр, ҡабырсаҡ! *Раку-раку, ракушки!*
Ҡапҡа таба кимерсәк! *Под воротами хрящевик!*

После этих слов «птицы» пробегают в «ворота», которые образуют девушки, стоящие с краю, подняв вверх руки. Размахивая руками, кто-нибудь кричит: «*Асығыҙ капҡағыҙҙы!*» («Откройте ворота!»). Первая слева девушка завлекает всех за собой и за ней все проходят под «воротами». В одних случаях созывают коз: «кәз-кәз-кәз», в других гусей: «*ғәлә-ғәлә-ғәлә!*». Все проходят под воротами, после них две девушки («ворота») кружатся под поднятыми руками и встают лицом в другую сторону, открыв «ворота». Игровые действия повторяются заново.

Игра эта, имеющая скотоводческую символику, связана с мифологическими представлениями об «этом» и «другом» мирах. Птицы, как вестники небес, в игре олицетворяют приход нового времени. В других вариантах ворота – одна из пограничных зон, фиксирующих «свое» и «чужое» пространство, они делят от профанного сакральное, опасное место, населенное духами [Салмин, 2007, с. 535]. В действиях возле ворот обобщены идеи почитания, умилостивления предков, мотивы перехода и завоевывания права входа в окультуренный мир (двор, дом, также свадебные выкупы возле ворот, порога и т. д.).

На примере обыгрывания возвращения домой скотины, птиц в игре «*Капка*» обобщены идеи закрепления добра, умножения собственности. Наличие аналогичных игр у казахов, якутов, также их идейные и структурно-композиционные общности [Жарницкая,

1966, с. 60] свидетельствуют о ритуальном характере игры. Ворота – сакральные границы, потому переход живности из-под них имеет защитную, охранительную магию и семантику обновления. Они обнаруживают параллели с магией очистительных прохождений через отверстия. Аналогичные действия традиционны в целительных актах проведения больного через молитвенный круг «ясин», через волчью губу. Имя не разговаривающего долго дитя кричали в печную трубу и др. В хозяйственной магии чувашей скотину во время эпизоотий проводили под «земляными воротами». Прохождение через какое-либо отверстие согласуется с мифологическими представлениями о «новом перерождении» на лоне Природы. Ворота в игре фиксируют сакральную границу, защитную линию от опасности внешнего мира (после прощания с покойным и выноса тела со двора тотчас их закрывают). Так «закрывают» дорогу скорой смерти.

В игре соединяются «встреча» и «проводы», обыгрываются неразделимое единство и связь времени, пространства и места. Держа друг друга за руки выше головы и образуя таким образом ворота, девушки «встречают» прошедших под воротами гусей-девушек. В других вариантах под воротами проходят не все гуси, т. к. некоторые прячутся в стороне. Спрашивают:

– Ниӈə сыкмайӈығыз?	*– Почему не выходите?*
– Ҡуркабыз!	*– Боимся!*
– Нимəнəн?	*– Чего?*
– Бүренəн!	*– Волка!*
– Ҡаӡӡар, ҡаӡӡар!	*– Гуси, гуси!*
– Ҡайтығыз!	*– Возвращайтесь!*
– Ҡуркмағыз!	*– Не бойтесь!*

Как только гуси направляются под ворота, «волк» схватывает одного «гуся», а за ним – других. После умилостивления «волка» все образуют круг и круговое хождение. Так рождается новый цикл времени и начинается движение жизни. Гуси в мифологии олицетворяют приход времени, небесное начало. В этом варианте игры проводятся мотивы прорабатывания смерти и оживления времени, борьбы и победы. Прохождение по отверстию (под перекладиной, воротами) связано с защитной и очистительной магией, известной в традициях тюрков. Во время эпидемий проводили разжигания и прохождения

между кострами со своим имуществом, домашним скарбом и скотом [Нагаева, 1984, с. 67]. Отсюда довольно ясно прочитывается древнее значение лексики игр, связанных с прохождением через отверстие – запрет касаться во время кругового движения возле пня объясняется тем, что пни олицетворяют очаг, огонь. В игре «*Өс бүкән*» («Три пня»), например, все избегают прикасаться к сидящим в центре «пням». В семантической и структурно-композиционной близости находятся игры «*Уткес*» («Проходить через что-то»), «*Уткәрмеш*» («Пропускание»), «*Барата*» («Ворота»). Правило игры, запрещающее касаться «огней», со временем приобретает развлекательное и испытательное значение: тот, кто коснется «пня», выбывает из игры. Так, мифологические традиции переживают следующую форму жизни, формируя основы игрового комплекса.

Игра, как и обряд, располагает основными функциональными категориями – это место, время, пространство, способы и нормы проведения, специальные слова, речитации. Место игры – обычно чистые, ровные поляны, холмы (для хороводов и благопожеланий), горы, а зимой – уединенные дома («*аулак өй*») и улицы деревень. Идейный замысел игрового комплекса реконструируется на основе комплексного изучения функциональных элементов. Рассмотрим архитектонику популярной в народе игры «Белый тополь, синий тополь!» («*Ак тирәк, күк тирәк!*»). Она строится таким образом: 1) произнося специальные считалки, участники по жеребьевке разделяются на две группы; 2) произносят кличи (здесь: о цвете тополей); 3) сторона, получившая право первого голоса, выкликает имя одного из лучших с противоположного ряда; 4) тот, чье имя выкликается, бежит, чтобы разорвать цепь рук в противоположном ряду; 5) остается в стане «других», если не сможет разорвать цепь рук. Таким образом в замысле игры читается воинская картина пленения или победы. По количеству «взятых в плен» определяется сторона «победителя».

В кличах «белых» и «синих» тополей сокрыты символики сторон:

– Ак тирәк!	*– Белый тополь!*
Икенсе яктан яуап бирәләр:	*С другой отвечают:*
– Күк тирәк!	*– Синий тополь!*
Һорайзар:	*Спрашивают:*
– Беззән һезгә кем кәрәк?!	*– Кто нужен вам от нас?!*

Яуап бирәләр:	*Отвечают:*
– Аҡ тирмәләр йыйылмаған!	*– Белые юрты не прибраны!*
– Кашығаяк йыуылмаған!	*– Посуда не вымыта!*
– Бөзгә Зөлхизә кәрәк!	*– Нам Зульхиза нужна!*

Названная бежит в противоположную сторону и, разорвав руки стоящих напротив, приводит «пленника», таким образом набирая «войско». Если разорвать цепь не получается, то бежавший остается у «чужих». Так, в игровой символике обобщены идеи боевых противостояний или побед. Возможно, что древние боевые тренировки и силовые состязания модифицированы в игровое зрелище.

В отличие от обряда, в игре нет функциональной ситуативной обусловленности и привязки к важным событиям. Однако мифологические верования, ритуалы, обряды, составляя первородно магические пласты, обусловили функциональность игр. Так проявляется культово-продуцирующее значение игр: после посевных, примечая к урожаю, водили «*Абаҡ*», «*Йүгереш*» (догонялки), раскатывали яйца во имя урожая и, догоняя друг друга, собирали их. Бытуют верования, что если в игровом хороводе исполнять динамичные («*етеҙ*») танцы и делать быстрые кружения, переходы, подскоки, то уродится хороший урожай (записано в 2015 году в с. Ишэй Ишимбайского района РБ). Игру «Слепой баран» («*Һуҡыр тәкә*») обязательно проводили с тем примечанием, чтобы «зима была короткой» и «не очень студеной» и т. д. Слепое существо – символ темной, холодной силы, хтоника, куда попадают нерадивые игроки, когда их «ловит» баран. Функционально-смысловая нагрузка игры имеет параллели в других культурах. Использование словесных состязаний»-схваток всадников на рыжем (олицетворение лета) и белом (зима) «конях – предвещало у якутов ранний приход лета» [Симонов, 1984, с. 150–160]. С течением времени мотив обыгрывания «пленения воинов» уходит на второй план. Игру «*Аҡ тирәк, күк тирәк!*» водили весной, летом, примечая к тому, чтобы «вернулись» и увеличились силы рода. Фольклорные игровые символы, утеряв первозамыслы, магико-функциональные цели, приобретают развлекательные мотивы.

В игровой ситуации примечательны знаковые компоненты, сближающие комплекс с народным театром, обрядом, празднеством. Так, персонификация или разделение участников до начала игры на команды несут функции пролога и назначения ролей. Древняя форма счета

производится по жеребьевке (уҙаҡлашыу) и выводит «главу», «вожака», «заводилу-ведущего». Выбор имеет несколько форм. Это разделения на «первые-вторые», на «цвета», на «наши – ваши». Команды разделяются на основе выбора по видам овощей, масти скотины и т. д. Как и в обряде (календарном, свадебном) определяются «ведущий» и «участники»; «главный», «подчиненные», но не как на совете («*кәңәш*») на свадьбе, а путем смены рук по вертикальной палке. Основным отличием жанра являются установка на игровое решение «конфликта» жизни, наличие компонента испытания и получение образца лидера (или достижение победы, позитивного конечного результата).

Компоненты структуризации событий в игровом представлении соотносимы с обрядовыми: так, обозначены время, место, способы проведения, действуют персонажи, имеющие свои определенные роли и слова. Игра – это площадь, где противостоят команды в целях выявления самых различных ипостасей участников: лидера («*Хан уйыны*»; «*Тау*» и др.), мастера народного искусства («*Өс йыр*», «*Фантик*») или, наоборот, незадачливого («*Таҙ*», «*Зөбәйер*», «*Ебегән*»). В каждой игровой задаче просматриваются темы закалки волевых, силовых качеств, модели воспитания мудрости в решении определенных бытовых задач, жизненных вопросов. В игровом макрокосме прорабатываются также серьезные вопросы (выбор брачной пары – «*Кыҙҙар уйыны*», «*Аулаҡ өй*»), выявление самой(-го) рачительной (-го), умелой(-го), сильного человека и т. д.

Во всех играх сливаются различные цели и направления, замыслы, что затрудняет их классификацию. По доминирующим качествам различаются состязательные («*Аҡ тирәк, күк тирәк!*» – «Белый тополь, синий тополь!»), «Лапта», «Игры с мячом», «*Өс таған*» («Треножник») и др., увеселительные («Зубаир», «Тюбетейка» и др.); по форме проведения – акциональные (доминируют действа) и поэтико-художественные [«Өс йыр» («Три песни»)]; по принадлежности к древности – мифологические, немифологические, обрядовые и необрядовые; по времени отправления – сезонные (зимние, весенне-летние, осенние), по возрастному признаку – детский и взрослый игровой фольклор, а также дифференцированные по половому признаку – «*Ирҙәр уйыны*», «*Кыҙҙар уйыны*».

Психоэмоциональный генезис игровой ситуации непосредственно связан с прорабатыванием чувств страха, боли, сомнений, одиночества индивида, потому как коллективное участие в условной ситуации

отрывает от обыденности, бытовых отношений и налагает определенные обязательства на участника по культуре поведения. Неизменная логика состязательных игр в том, что конечным результатом в них всегда является выявление победителя (-ей) и побежденного (-ых). «Выход из игры» олицетворяет границы перехода «этого» и «иного» миров.

Сакрально-культовые функции действ модифицируются и со временем превалируют значения зрелищ, развлечений. Игровые пляски-подражания назывались «*уйын*» («*Кор уйыны*» – «Игра тетеревов»), девичьи игры – «Лебедь», «Гусыня», «Возьму птенца», «Мать птенца», «*Сәмрәкош*» и бытовали в комплексе с танцевальными элементами [Нагаева, 1981, с. 62]. В таком значении проецируются архаичные реалии подражаний птицам как формы обретения оренды предков и усиления воли. Развлечение – это поздний пласт. Связь в одном комплексе различных элементов: слово + танец + напев + миф – свидетельствует об очень древних истоках игр, связанных с их тотемистическими, культовыми замыслами, обрядами и ритуалами.

Игровой комплекс представляет психоэмоционального назначения среду и механизмы обретения духовного и физиологического опыта, закалки характера. Так, в игре «*Хан капкаһы*» («Ворота хана») «хан» приказывает открыть ворота и побеждает «врагов», с которыми вначале завязывается борьба. В игре «*Тау*» («Гора») игроки снизу стараются взобраться на гору (берег) и «свергнуть» царя (главу, хана и др.). В конце «победители» устанавливают своего «повелителя». Так обыгрывается выбор царя (сильнейшего). В акциональном плане такие действа как ловля, удары, схватывания, обнаружения-находки во время пряток и т. д. фиксируют границы перехода или сакральных преображений (выловленный становится «пленником», «сгорает», «застывает», т. е. выбывает из этого мира – игры – жизненной среды и т. д.). В других случаях игрок одевается в лохмотья, пугает, гонится за всеми, а тот, кто пойман, становится «ведьмой» («*Бисура*»). В образе активного ловца в лохмотьях или старухи прочитывается персонаж хтоники (предок, представитель иного мира).

В каждой игре присутствует главный персонаж (мифологический, развлекательный, обрядовый и др.), действующий сообразно своей роли. В «*Баш торна*» («Головной журавль») ведущий водит за собой «журавлей», «*Бисура*» («Нечистая») «ловит», чтобы «заглотить», «*Табип*» («Врач») «лечит» людей (участников), в «*Һуҡыр тәкә*» («Слепой баран») «баран» ловит и выводит пойманных из

игры (иного макрокосма) Таким образом, содержательный состав игрового сюжета охватывает очень широкий пласт: от мифологического до этнографически-обрядовой современности.

Помимо этого, игровая атрибутика (палка, шапки, мяч, прутик, камень, астрагал, ашык, кнут), действия (погоня, удары, бега, раскачки на качелях, подтанцовки, прыжки, хлестания), словесно-поэтический компонент (песни, речитации, пожелания, такмаки, заклички) имеют каждый свои мифосемантики, воплощают соответствующие замыслы и функции, которые относятся к рациональному осознанию мира. Так, мяч – символ женского начала и погоня за ним относится к первобытному эротизму; хлестания предваряют действо изгнаний нечистых; камень – воплощение тотемной плодородности и т. д. Условные образы («убыр», «покойник», «птицы» и др.) в игровом воплощении действуют как посредники между потусторонними мирами, для реализации контактов с ними и невидимыми силами. Шапка – символ власти, правления, а кнут – предмет отпугивания злых сил и т. д. Символика предметов и их участие в игре узнаваемы в силу задач, которым они служат. Таким образом, «действие игры одновременно протекает в трех ипостасях: предметной, теоретической, душевной» [Ильясов, 2005, с. 268]. В этой связи следует добавить и значение мировоззренческого пласта, т. е. верования, культы, мифы, которые проводят основные игрообразующие идеи.

По месту организации и проведения игровой фольклор разделяется на следующие виды игр:

1) полевые («*Аҡ тирәк, күк тирәк!*» («Белый тополь, синий тополь!»), «*Аркан тартыу*» («Тянуть веревку»), «*Әбәк!*» («Абак»; «Горелки!»), а также игры с хороводами «*Түңәрәк*», танцами и др.

2) домашние. Входят множество игр, проводимых во время «*Аулаҡ өй*» («Уединенные дома»), девичьих посиделок, зимних празднеств «*Быҡрау*» («Покров день»), «*Нардуған*» и др.

Сезонные игры имели в основном состязательные, развлекательные начала, направленные на пробуждение «спящей» Природы, природных сил (весенне-летние) и ее усиление. Например, борцовские состязания на снегу (*көрәш*), кидания снежных комков, раскатывания на санках с гор. По истечении времени игры претерпели сложные трансформации, утеряли обрядовые, ритуальные привязки и временную символику. Отсюда сложно выделить разграничения репертуара весенне-летних игр.

Например, игры «*Һуҡыр тәкә*» («Слепой баран»), «*Үгеҙ йөҙөк*» («Бычье кольцо»), «*Һаҡсы*» («Сторож»), «*Ҡайыш һуғыш*» («Бить ремнем») и др. зачастую устраивались в уединенных домах в осенне-зимний период. Коллективные хороводные состязательные игры «*Түңәрәк*» («Круг»), «*Әбәк уйыны*» («Абак»), «*Өсмөйөш*» («Треугольник») и другие проводились весной. Летом устраивались коллективные игры, в которых участвовало много народа: «*Бала йәшереү*» («Прятать дитя»), «*Таяҡ типкес*» («Бросание палок»), «*Түбәтәй алыш*» («Взять тюбетейку») и др.

В старину бытовали игры, имеющие различия по половому признаку: мужские (состязания по борьбе куреш, игры «*Тау*» («Гора») и женские (игры на празднике «*Ҡарғатуй*», «*Кыҙҙар уйыны*» – «Девичьи игры»).

В целом, башкирский игровой фольклор по отношению ко времени и основным функциональным, тематическим показателям делится на игры: 1) мифологического содержания; 2) обрядово-бытового содержания; 3) боевого значения; 4) необрядовые, которые, в свою очередь, имеют подразделы: а) игры с песнями, танцами (молодежные); б) силовые, состязательные; в) увеселительные, комические (детские, молодежные).

Различаются детские и взрослые игры. Основные характеристики и показатели для дифференциации обусловлены возрастом участников, также тематикой, условиями, репертуаром. В игровом фольклоре взрослых показательны перевоплощения, любовная тематика (выбор брачной пары, состязания избранников, функциональное содержание действий и т. д.) и соответствующий поэтико-словесный репертуар. В детском поэтико-словесном репертуаре превалируют короткие речитации, заклички, скандирования, во взрослом – традиционны лирические, шуточные песни, протяжные песни, колкие такмаки, плясовые такмаки и т. д.

Игровое слово отличают такие традиционно характерные черты, как ритмизация, четкий стиль скандирований, веселый пафос.

Среди игр особой эмоциональной тональностью выделяются имеющие любовную направленность. В истоках они связаны с первобытными традициями сексуальной магии. Игра трансформируется, становится удобной средой для изъяснений в любви, выражения симпатий или антипатий. В текстах нет мифологических мотиваций, они прослеживаются в самой направленности игровых действ. Учас-

тники игры «*Иләсә ороу*» («Кидать перчатки») образуют круг, а герой выходит в центр и пошагово проговаривает слова. Текст повествует картину поисков и борьбы за девушку.

Бардым, бардым бакмаға,
Тәрәҙәсен ҡаҡмаға.
Ҡыҙҙы килдем күрмәгә!
Эте чыкты өрмәгә.
Әтисе чыгармады,
Минең хәлем калмады,
Этне алдым пычакка,
Кызны алдым кочакка,
Кызны өзөлөп сөйәм!

Шел, пошел я смотреть,
Постучать в окно,
Да девушку увидать!
Но вышла лаять собака,
Не пустил отец деву,
Не осталось сил терпеть,
Нож вонзил в собаку я,
Деву взял в объятия,
Деву очень люблю я!

(Ғәйнә башкорттары фольклоры, 2012).

Сказав слово «люблю», егет выбирает девушку и выходит из игры, чтобы поговорить с избранницей. Сюжет содержит сведения об определенной борьбе за девушку, о чувствах егета, который за встречу с любимой проходит испытания – убивает собаку. Наличие сюжета, повторяемость его в различных вариантах отражает древние брачные традиции борьбы за суженую. В других играх любовного характера «*Серләшеү*» («Секретничать»), «*Өс йыр уйыны*» («Игра трех песен»), «*Йырлы таяҡ*» («Музыкальная палочка») выбор пары происходит с помощью песен, мелодий. Все в кругу ходят и исполняют песню, а в центр поочередно выходят игроки. По исполнении слов куплета:

Йылмайып та сыҡ ҡаршыма,
Кемдәрҙән оялаһың?

С улыбкой выходи мне навстречу,
Кого же ты стесняешься?

– молодой человек выбирает из круга девушку и под мелодию проходит по кругу, затем уводит ее из дома. За время их уединения остальные исполняют три песни. Таким образом, игровое пространство представляет этнографически содержательное, с мифологическими основами художественно-поэтически наполненное действо, главной идеей которого является сопутствование любовным отношениям молодых. Эпизод выбора наполняется особой магией, когда сопровождается песнями, мелодиями.

В весенних игрищах большую популярность имели «*Әүһәләй сығыу*» («Выход на качели»). *Атылмаҡ* – название качелей. Отсюда второе название игры – «*Атылмаҡ атылыу*». Раскачивания обычно проводили в продолжении всего дня, а ночью их сторожил кто-нибудь из егетов. Качели обычно сильно раскачивали, чтобы заставить сказать имя любимого(-ой), брали обещания поцеловать при всех после спуска и т. д. Размашистые движения вверх и вниз, громкие коллективные скандирования одобряющих возгласов участниками способствовали, согласно магии подобия, замыслам увеличения сил Природы в период ее возрождения. Традиции эти связываются с первобытной сексуальной магией [Снесарев, с. 48–71], а также в катаниях на качелях содержатся «имитации сексуального приема магии, ассоциируемые с молодыми людьми» [Симонов, с. 184]. Отсюда логична функциональность и традиционность игр *атылмаҡ* в весенне-летний период. Идеи соединения земных и небесных сил, проводимые во время раскачек, соотносятся с действами сексуального значения.

Игры на качелях известны у казахов, киргизов, которые для этих целей возили специальные жерди. В башкирских играх *атылмаҡ* приговоры, скандирования сохранили мотивы соединения небесных и земных начал, т. е. проводят плодородные, эротические идеи. «*Карағай таҡта, буй-буй таҡта, / Ялтырайҙыр сыуаҡта!* / *Бер башы уның тупраҡта, ә бер башы сыуаҡта!*» («Сосновая доска, длинная доска, / Сияет она на солнце днем! / Один конец доски на земле, а другой – на солнце днем!»).

В целом, игровой фольклор – плод сложной и многовековой трансформации мифов, ритуалов, верований и полное раскрытие его семантики – предмет следующих исследований. Игровой фольклор, на первый взгляд, простой, легкий жанр, в самобытной форме отобразил древнейшие этнографические, мифологические артефакты. В отличие от мифа, обряда, песенных жанров, игра являлась инструментом специальной закалки духа, тела, мысли, творческих замыслов, выступал своего рода механизмом отрабатывания жизненных ситуаций, школой выявления лидера и приобретения сил, жизненного опыта. Помимо этого, игровой фольклор представляет самый яркий образец, сохранивший элементы архаичного синкретизма: единство мифа+ слова + действия + мелодий. Возрождение игр в народной среде возымеет огромное значение в воспитании и воспроизводстве физиологических, духовных сил этноса в век глобализации.

Список литературы

Бернштам Т.А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX – нач. XX вв. // Русский народный свадебный обряд. – Л., 1978. – С. 48–71.

Ғәйнә башҡорттары фольклоры / төҙ., башһүҙ, авт. Р.Ә. Солтангәрәева, төҙ. Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө, 2012.

Ғәләүетдинов И.Ғ. Уйнайыҡ, дуҫтар, бергәләп. – Өфө, 1987.

Ғәләүетдинов И.Ғ. Башҡорт балалар фольклоры. – Өфө 1994; 1996 (М.А. Мәмбәтов, Р.Б. Ураксина менән); 2002 (изд. 2-е, доп.); 2006 (изд 3-е, на башк. и русск. яз.).

Жарницкая М.Я. Народные танцы Якутии. – М., 1966.

Ильясов Р.Р. Народные игры в культуре этноса // Тюркология XXI в. накануне XX в. Т. II. – Уфа: Гилем, 2005. – С. 271–274.

Кондыбай С. Мифология предказахов. – Алматы, 2008.

Кудряшов П. О просвещении башкир, их религиозном быте, обычаях и т. д. 1820, л. 55. Госархив литературы и искусства. М. е/х. 2913, ф. 1571.

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 году. – СПб., 1802.

Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. – М., 1979.

Монгольская народная игра «Цыган модхаях» // Материальная и духовная культура калмыков. – Элиста, 1983.

Морозов Ю.А. Отражение социальной дифференциации в погребальном обряде срубного Старо-Яблаклинского курганного могильника // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа // Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – С. 72–75.

Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. – М., 1981.

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб., 2003. – 475 с.

Руденко С.И. Историко-этнографические очерки. – М.-Л., 2006.

Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб., 2007.

Симонов Г.И. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX века. – Л.: Наука, 1984.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1996.

Сөләймәнов Ә.М. Бала-сағаның уйын фольклоры. – Өфө: Китап, 2014.

Шигапова Г.Р. Семантика игровой культуры башкирского этноса. – Уфа, 2010.

Янгузин Р.З., Хисамитдинова Ф.Г. Башкиры. Коренные народы России. – Уфа, 2007. – С. 324–325.

ГЛАВА III

БАШКИРСКИЙ ЭПОС, СКАЗИТЕЛЬСТВО И ИСПОЛНИТЕЛЬСКИЕ ТРАДИЦИИ

3.1. Эпос «Урал-батыр»: феномен живого исполнения в XXI в. (анализ текста новой записи и свидетельства по мифологии, антропогенезу башкир)

Искусство поэтического сказывания, развитое в древнейших культурах, искони проводит функции обучения, передачи информаций и укрепления духовно-нравственных позиций родового коллектива. В изустном творчестве заложены механизмы укрепления генной памяти, жизнестойкости и постижения тайн Вселенной, а также воспроизводства физиологических, духовных сил народа во Времени, Пространстве и Месте обитания.

Эпическое слово «кубаир» является одним из важнейших инструментов вербальной культуры и содержит огромный фонд духовно-нравственных достояний. Феноменальное событие, имеющее по сути не только национальное, но и общечеловеческого масштаба значение, связано с находкой живой версии кубаира. Обнаружен и записан великий эпос «Урал-батыр» по живой памяти, преемственности в поэтическом, мелодическом исполнении, переданном из уст в уста. Событие это явилось доказательством феноменальной памяти башкирского народа, его высокой духовно-нравственной культуры и исторической состоятельности. На основе сохраненных в версии великого эпоса «Урал-батыр» артефактов воспроизводятся мифопоэтика, мировоззренческие, антропогенетические и др. составляющие, благодаря которым углубляются проекции произведения на древность, также и особое место в мировой эпике.

Фольклорная память – уникальный по силе значимости и совершенности феномен общечеловеческого измерения. По своей самодостаточности, историко-художественной самоценности и достовер-

ности передачи знаний, если она и сопоставима с важнейшими письменными, архивными источниками, то лишь отчасти и с большим своим преимуществом, поскольку аккуммулирует не только факты, даты, время, место и др. параметры, но и свидетельства о Духе, мироощущениях творца. Эта Память воспроизводит то, из чего состоят вера, душа, сердечные переживания, также психология, идеалы, жизненные приоритеты того или иного народа. Изустная история, память, традиции никогда не запечатлевают в своем этногенетическом фонде случайное и суетное. Фольклорная память соединяет прошлое и помнит будущее, архаична и молода по своей природе и, в отличие от других явлений, свободна от политической конъюнктуры, высокомерия к народному и народу, человеку. В ней нет места примитивизму и профанации, коими грешат другие источники. Предопределены эти качества тем, что фольклор – по данности своему есть творчество благородное и благородных. Память эта избирательна в определении и донесении знаний для поколений, в ней безупречно обобщены связи Истины и Логики, также категории причин и следствий, целей и результатов, времени и пространства. Они неразделимы так, что фольклорная Память представляет собой то Древо жизни, символичный образ которого присутствует в мифах от первобытности до литературных откровений. Корни его питаются глубокими, чистыми водами жизненных реалий, народными ценностями, кроны возносятся для созиданий и новых приобщений Духа к миру. Генетический код, заложенный в основе Древа, в свое время и срок отдает плоды, созревания которых ждут благородные и нуждающиеся в духовной пище, устойчивости жизненных идеалов люди. Время великодушно к благородным – и потому случаются чудесные откровения.

При умелой, системной методологической работе эта Память неожиданно выдает забытые, давно выпавшие из жизненной практики артефакты, предоставляет свидетельства, которые, казалось, навсегда утеряны. Есть Память, хранящая общечеловеческие ценности и есть память, присущая всем и хранящая ценности отдельной человеческой жизни. Во время экспедиций, в процессе опроса-беседы с представителями старшего поколения часто случается, что те не помнят события недавнего времени и признаются в этом, сетуя на плохую память, недостаток знаний и скорее хотят отмахнуться от назойливого фольклориста. Однако, как только вопросы касаются их молодости, юности – тотчас глаза оживают красивым блеском,

выпрямляется стан, голос приобретает уверенность и силу. Из глубин сознания, памяти выплывают подробности, имеющие особую ценностность и потому действующие оживляюще и обновляюще на своего хранителя. Именно в таковой Памяти детского сознания находятся новые силы, укрепляющие волю, веру человека, также как и народа. Феномен «фольклорная память» есть тот золотой пласт знаний Духа, которые оживают при бережном прикосновении, а при доверительном постижении выдают откровения. В этот час случаются и открытия, и находятся ответы на многие вопросы, остававшиеся неясными. Благодаря таким свойствам Памяти народной и приходу срока обнаружения плодов Древа жизни, случился исторический факт записи великого эпического произведения башкир – кубаира «Урал-батыр» в живом исполнении текста, переданного из уст в уста, по традиции предков! Воспроизведен не только словесный, но и мелодический текст, который, по мнению большинства ученых, искусствоведов считался безвозвратно утерянным. Такой объемной комплексной (аудиовидео, слово-мелодия+жесты) записи главного эпоса башкир ранее сделано еще не было. Значимость этой находки велика и глубоко символична: это и история-событие, таким образом, дает ясные знаки о новом дыхании для народа, наступлении времени оживления спасительной Памяти и обретения утерянных идеалов *Якшылык* в жизни не только башкирского, но и многих других народов.

Актуальность исследования проблемы обусловлена комплексным изучением сохраненного в памяти народа версии живого (аутентичного) исполнения эпоса «Урал-батыр». До последнего времени считалось, что изустное исполнение, также собственно напевы эпоса были утеряны безвозвратно. Мы проводим сравнительный анализ с основным опубликованным текстом, включенным ранее в научный оборот [БХИ, 1998, 27–127 бб.], установить различия, по-новому раскрыть мифосемантику, функциональные особенности эпизодов.

Ведущим подходом является выявление арте-и ментефактов, мотивов, при сравнительно-типологическом, компонентном, мифосемантическом анализах позволяющих реконструировать пласты эпоса, восходящего к эпохе верхнего палеолита.

Основными результатами стали обнаружение отсутствия в опубликованном тексте поэтических строк, особо информативных в плане глубоко архаичной проекции сюжетных мотивов и мифологических кодов, описания наиболее полных характеристик Акбузата,

Урал-батыра; фиксация четырех собственно-эпических напевов, традиционных в практике исполнения. На основе реконструкции текста и нового прочтения выявлены свидетельства по антропогенетическим связям человека и крылатого коня Акбузата, также по мифологическим, музыкальным традициям, позволяющим акцентировать одно из главных мест и статус праэпоса (пратекста) «Урал-батыр» в мировой эпике.

Эпос «Урал-батыр» – основное фольклорное произведение башкир, состоящее из 4576 поэтических и 19 прозаических (условно) строк, принадлежит к жанру *кобайыр* («*коба*» – лучший, сильный+ «*йыр*» – песня). Исследователями изучены мифологические (Н.А. Киреев, А.И. Харисов, А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, Р.Ф. Резяпов, Ф.А. Надршина), мифолингвистические, языковые (Ф.Г. Хисамитдинова, Г.Х. Бухарова), поэтико-стилевые (Г.В. Юлдыбаева, Г.Р. Хусаинова), мифопоэтические (А.М. Сулейманов), археологические (В.Г. Котов), философские (Д.Ж. Валеев, З.Г. Аминев, З.Я. Рахматуллина), текстологические (Ш.Р. Шакурова), фольклорно-этнографические, мифоритуальные (Р.А. Султангареева) особенности. Предметом изучения в этих трудах являлся эпос, опубликованный в 1968, 1972 гг.

В настоящей работе рассматриваются семантические, мифопоэтические особенности наиболее значимых эпизодов аутентичного варианта эпоса, который был записан автором от А.М. Усмановой в 2011 г.

Текст архаичного эпоса «Урал-батыр» «был центральной реалией в духовных представлениях южно-уральского населения III–II тыс. до н.э. [Котов, 2009, с. 337], что подразумевает еще более древнюю мифологическую основу эпоса. Основной образ Урала в календарно-астрономическом эпосе, время создания которого занимает более четырех тысячелетий, передает идею Земли (Урал – Weralt), рождающейся весной и умирающей каждый год зимой [Галлямов, 2007, с. 9]. Он сопоставим с шумеро-аккадской, индоиранской, авестийской мифологией и библейскими сюжетами о потопе, имеет ряд ярких совпадений с шумерским эпосом о Гильгамеше и с реальными именами живших 4 тыс. лет тому назад (царь Шумера –Шульга, его сын – Бор-Зен, наместник Зарикум и др.) людей [Галлямов, 2000, с 145]. Начало сложения эпоса восходит к эпохе верхнего палеолита [Котов, 2009, с. 338], но фольклорные источники не датируются.

Эпос – кубаир «Урал-батыр» – имеет 7 записей сказочных, коротких эпических, легендарных версий [Suleimanov, 2013, p. 199]. Самый полный объем записан в историческом 1910 году в Баймакском районе Башкирии М. Бурангуловым от сэсэнов Г. Аргынбаева (1856–1921 гг., д. Идрисово) и Х. Альмухаметова (1861–1923 гг., д. Мало-Иткулово). Так, в XX столетии вернулся к творцу своему великий эпос, веками изустно исполняемый и, как главный свод законов, сыгравший ведущую роль в духовной жизни башкир. Однако по причине жестоких гонений певцов-сказителей, запретов сказывания эпоса он долгое время не был обнаружен учеными в живом исполнении, а текст, оставаясь в тени научного внимания, вышел в свет только в 1968 г. и был «введен в научный оборот, что явилось большим событием» [Шакурова, 2007, с. 7]. После публиковался и переиздавался множество раз в республиканской печати [БНТ, 1972; БНТ, 1976; БХИ, 1998], далее увидел свет на башкирском, русском и английском языках [БНЭ, 2003]. Во Всероссийской научной печати был издан в 1977 г. [БНЭ, с. 55–162; 265–373].

В эпосе заключен замысел становления спасительной идеологии Добродетели – *Якшылык* – на фоне времени после Великого потопа, многолетней борьбы Урал-батыра со Смертью (драконы, царства жестоких обычаев и т. д.), поисков Вечного родника Жизни и возникновения Уральских гор из тела демиурга-Урала, постигшего загадку вечной жизни в служении Добру, народу и родной земле. *Йотоу* (проглатывание) – традиционный маркер в астрально-календарной мифологии, символизирует культ умирания (закат Солнца, исчезновение звезд, осень) и воскрешения (приход Дня, Весны, нового времени и т. д.). Мифологема «рождение из тела человека Вселенной» заложена в архитектонике башкирского эпоса, обнаруживая параллели с ведийско-арийской, германо-скандинавской мифологией. После проглатывания озерной воды с дэвами и предсмертного обрызгивания водой Урала возникают Уральские горы. Этот код при всей архаичности является вторичным осознанием событий сотворения мира в эмоциональном его переложении. Так, в конструкции башкирского мифа обозначены греческое on (первоединое бытие) и латинское ens (сущее), что находит смысловое тождество с именем *Йән + бирҙе* / *-бикә* («Душу дал / Хозяйка, покровительница Души») у башкир, акцентируя имя отца Урал-батыра как первоначало, первосущее. Имя Урала вбирает понятия «Человек» и «Земля», которые до сих пор в сознании башкира нераздe-

лимы и священны. На фоне знаний о том, что «немецкое Welt и английское Word строятся через соотнесение с человеческим возрастом, поколением» [Топоров, 1982, т. 2, с. 9], имя в башкирском кубаире воплощает мировой эпосообразующий код – мифологему «мир, возникший из тела человека» (как и в ведийско-арийской космогонии, германо-скандинавской и древнеиранской мифологии). Неслучайные соответствия мотива рождения времени (башк. «борон-борон» и англ. born – рождение), запечатлелись именно в башкирском кубаире, указывая его первичность в формировании культурных текстов о демиургах.

Текст «Урал-батыр» из уст в уста передавался поколениями мудрецов, мастеров Слова, которым, как избранникам, было доверено его воспроизводство. В начале XX века эпос сказывали еще во время празднеств, семейных собраний. Известны «сказочные варианты», сделанные А.И. Харисовым (в 1956 г.), Г. Сафаргалиной (в 1984 г.). Жительница г. Сибай РБ Гульназ Саиди (1968 г. р., г. Сибай) поведала, что ее дедушка Анвар авлия бине Габдулла Саиди рассказывал, как Габит Аргынбаев и Хамит Альмухаметов учились в медресе села Муллакаево Баймакского района РБ. Выдающийся теолог, провидец и вероучитель – прапрадед Гульназ Мухитдиновны Шарафутдиновой (Саиди) – Мухаммет Габдулла Саиди аль Хакмари аль Бурзяни аль Бухари (1856–1917 гг.) сам часто сказывал шакирдам эпос «Урал-батыр» и шакирды разучивали текст (записано в 2017 г. в г. Сибае). На основе этих и других фрагментарных сведений реконструируются знания о непрерывности священной традиции пересказывания и передачи великого эпоса поколениям. Однако с 1910 года комплексной (аудио-видео, слово + мелодия + жесты) записи главного эпоса в изустном, с напевами исполняемом варианте сделано не было. Методологически выверенные поиски позволили автору в 2011 г. записать эпос в живом сказывании, отличающемся существенными эпизодами и мотивами от основного. В течение почти двух часов 81-летняя сэсэния А.М. Усманова (1930 – 2015 гг.) сказывала эпос «Урал-батыр» с напевами, восстановив в памяти еще неизвестные и информативно наполненные строки, запечатлевшие архаичные мифологические, этнографические, лингвистические и др. свидетельства.

Эпос – самое большое в своей монументальности, связной передаче глубинной космизации мира, истории Земли и ее обитателей произведение, свойственное духовной культуре только коренных древних народов.

Основной инструмент и вершина эпического искусства башкир – *ҡобайыр* (кубаир) – означает «лучшая прославляющая *ҡоба* + песня йыр песня о героях» [БХИ, 1981, 112-се б.], вбирает значения также «родовой гимн», «песня народа», понятия «душа», «благо»,«цвет». Светло-серые масти культовой коровы (*ҡобаһыйыр*), гусей (*ҡобаҡаҙ*) означают «лучший», «святой», «знаковый» (в сказках *ҡобаһыйыр* – священное животное, кости которой после погребения вырастают яблоней). Кубаир – многомерно семантический термин и в этимологическом, и в семантическом значениях: лучшая прославляющая (ҡоба)+ песня (йыр); песня о героях [БНТ, 1981, с. 112] или имеет отношение к душе – конкретной субстанции. Об испугавшемся человеке говорят «*Кобараһы оҫҡан*» («Улетела душа»); *ҡоба* связывается с архаичными понятиями «оба», «обо» – каменные или деревянные ограждения, водружаемые в качестве маркеров родовых, культовых мест. Среди многочисленных значений относительно этимологии *ҡобайыр* особого внимания заслуживает древнетюркское «*ҡоба*» как «тонко обработанная шкура зверя» [БТҺ, 1993, с. 665], в свое время также отмеченное М. Бурангуловым (*ҡоба* как шкура коровы). Связь и сочетание понятий шкуры + *йыр* (песня) проецируют первородные корни происхождения и функций кубаиров как родовых сказаний, некогда, в дописьменную эпоху нарисованных или написанных символами, тамгами на тонкой коже (как аналог пергамента) и передаваемых посвященными, образованными людьми поколениям. Свидетельством бытования у башкир традиций написания мифов, тайных знаний и предсказаний на коже является тот факт, что одна из древнейших книг «*Факиһтар языуы*» («Письмена знатоков») была написана красными чернилами (загфран) на коже рыбы (сома), а обложка сделана из бычьей шкуры (БХИ, 2004, с. 358, 589). В уникальной и ценнейшей Книге (которая еще, к сожалению, не изучена в монографическом плане и достойна того!) о башкирах повествуется о событиях с языческих времен, содержатся описания многолетних путешествий башкирских мудрецов, аксакалов, отважных батыров в поисках новой религии. Они проехали Самарканд, Ташкент, Уратубэ, земли нынешнего Казахстана, Монголии, Китая, Индии, Афгана, Аравии, Греции, описываются события строительств городов в 1740–1750 гг. Археографический источник, таким образом, является достоверным хранителем древнейших реалий, еще неизученных в науке. В контексте этих суждений представляется логичным, что

кубаиры – сакральные тексты родовых гимнов, священных песнопений, некогда написанных на коже (*ҡоба*) и передаваемых из века в век, от поколения к поколению образованными и избранными людьми. Семантичные понятия «душа», «родовая святыня», «песня прославления» и т. д., вмещаемые в слове «ҡобайыр», предопределяют особые, относящиеся к родовому благополучию назначение и функции этих сочинений. Этногенетические, эмоционально-стилевые и идейно-функциональные компоненты кубаира, связываемые с погребальными плачами, обнаруживают еще значение кубаиров как способов обращений к духам предков [Султангареева, 1998, с. 166–167].

В эпосе исторического содержания «Идукай и Мурадым» герой узнает о предначертанности своей судьбы из книги, написанной на коже оленя [«*Изеүкәй менән Моразым*», 1994, 149 б.]. Фольклорные источники, таким образом, сохранили достоверности древнейших реалий по культуре письма у башкир. Башкирские кубаиры – это сакральные тексты родовых гимнов, священных песнопений, изустно передаваемых из века в век, от поколения к поколению сэсэнами, мастерами Слова. Показательна обрядовость кубаира, связанного с погребальными плачами, в которых одновременно соединяются горестные прощания и восхваления умерших батыров [Султангареева, 2006, с. 201–202].

Кубаир «Урал-батыр», в силу отсутствия в XX в. фиксации изустного, аутентичного его исполнения сказителями, являлся предметом острых обсуждений его изустного бытования вообще. Согласно теории создания и идентичности национального эпоса полагается обязательное наличие вариантов и версий эпоса (как и всех фольклорных жанров), бытование их в исполнительской практике. Сохранение живых традиций исполнения эпоса представителями народа-творца – одно из обязательных условий этнической, историко-генеалогической идентификации жанра. В качестве культурного текста учитывается всякое фрагментарное, отрывочное, но обязательно изустное и по принципу «из уст в уста», по живой памяти исполненное произведение эпоса. Такая форма передачи текста позволяет проявляться самым важным составляющим свойствам фольклорного жанра: это вариативность, импровизационность, национальная языковая и мелодическая структуры, связь стиля и исполнительских норм, канонов и традиций, отображение народных и общечеловеческих идеалов в эпосе.

Учеными долгие годы велись поиски изустной передачи великого эпоса. Весьма ценными стали воспоминания Б.З. Билалова (2009 г.) о том, что в детстве долгими ночами они слушали эпос от Киньябики Юлановой (уроженка деревни Верхне-Смаково Зилаирского района РБ). Сказительница приводила детей в восторг своим мастерским исполнением [Юлдыбаева, 2011, 107-се б.].

В дальнейших методологических поисках 2011 г. стал знаковым, потому как от известного мастера слова, знатока фольклора и народной культуры Асмы Усмановой (с. Акъяр Хайбуллинского района РБ) нами была произведена запись живого исполнения главного эпоса в единстве прозаических и стихотворных частей, сохранении языковой, жестовой, мелодической специфики. АМ. Усманова – представительница знатного и древнего рода Турумтаевых. Ее дедушка Габделяхат Турумтаев (1864–1942 гг.) – ученик Зайнуллы Расулева (25.03.1833–2.2.1917), выдающегося ученого-тюрколога, «башкирского ишана и последователя суфизма, религиозного деятеля» (Фархшатов, 1996, с. 493) – славился своим импровизаторским дарованием, мастерски пел на йыйынах народные песни, сказания, восхищая зрителей исполнительским искусством. Его жена – Муьмина Таймасова (1870–1973 гг.) – знаток и талантливая исполнительница башкирских протяжных песен, мифов, сказок, религиозных преданий – бабушка А.М. Усмановой – часто рассказывала детям и внучке эпос «Урал-батыр». Отец А. Усмановой – Мавлянбирды Турумтаев (1909–1983 гг.) – отличался красивым голосом и хорошо исполнял сказания, песни. Таким образом, фрагментарные сведения о родословной сказительницы согласуются с глубоко избирательным отношением башкир к сакральным текстам и традициям передачи народных творений. Только духовно образованным, обладающим крепкой, глубокой памятью и благородным по натуре личностям доверялись разучивание, передача и исполнение эпоса.

Запись сказывания эпоса от А.М. Усмановой произведена нами с соблюдением всех принципов фольклористического описания жанра, правил фиксирования и установления оригинальности, аутентичности уникального текста:

1) восстановлена генеалогия устной передачи фольклорного произведения (прадед – прабабушка – бабушка – сама сказительница);

2) в целях установки соотношения импровизационного и традиционного начал, исключения факта книжной или постановочной пе-

редачи текста сделана многократная запись (в сентябре 2011, октябре 2012, июне 2013 г.);

3) в целях недопущения надуманности, стилизации книжного варианта и обеспечения достоверности факта чрезвычайной значимости произведена видеофиксация каждого исполнения. Полное, двухчасовое сказывание эпоса Асмой Усмановой транслировано по ТВ Республики Башкортостан (канал БСТ) 15 ноября 2013 г.

4) в контексте требований современной визуальной антропологии произведены необходимо важные описания жестов, стиля костюма, состояния эмоций, а также манер изложения [«сказительница думает», «останавливается», «вспоминает» и т. д., также учитывались окружение людей, время и т. д.]. Аутентичный текст живого исполнения эпоса «Урал-батыр» опубликован на языке оригинала [Солтангәрәева, 2012, 219–244 бб.].

Асма Усманова разучила кубаир от своей бабушки Муьмины Таймасовой (1870–1973 гг.), и в процессе многократных прослушиваний (с 9 до 15 лет периодически жила у нее) переняла многие особенности исполнения. Ею продемонстрирована наиболее полная передача сюжета в единстве мелодий, напевных речитаций стихотворных и прозаических частей, исполняемых с элементами жестового языка и сказительских комментариев. Примечательны творческий настрой и особенности культуры повествования А. Усмановой: это степенно-спокойная манера, выразительное, но не навязчивое интонирование голосов героев и персонажей (Хумая-Хумайры, Акбузата, Янбирды, Урал-батыра и др.), общий жизнеутверждающий пафос с элементами назидания, органичное исполнение напевных частей. Все эти компоненты воспроизводятся А.М. Усмановой, по ее признанию, «в точности, как слышала и как заучила от бабушки». В течение почти двух часов (с некоторой разницей во время других сеансов) А. Усманова без перерыва сказывала эпос, напевно исполняя мелодии, иногда делая философские отступления от основного сюжета (традиционный прием в сказывании больших сюжетных произведений). Факт специально разученного с книжного варианта пересказа был исключен изначально на основе доверия и уважения к личности А.М. Усмановой, которая, высоко чтя светлую память предков и Муьмины Таймасовой, всегда утверждала, что «не знает другого текста и будет рассказывать только то, что слышала и чему учила бабушка». А.М. Усманова в народе пользуется огромным уважением, она – отличник

народного образования РСФСР, всю жизнь проработала учителем математики (гарант стойкой и цепкой памяти), организовала фольклорный ансамбль «*Кош юлы*» («Млечный путь»), которым руководила в течение 25 лет. Ранее не сказывала эпос, так как: 1) узнала, что книжный текст не совпадает с тем, который она знает; 2) никто конкретно не спрашивал; 3) всегда помнила от слов деда, что ранее был строгий запрет на исполнение эпосов, сказаний и соблюдала настороженное отношение к сказыванию эпоса «Урал-батыр».

Факт высокой самоценности и истинной феноменальности находки новой версии (естественно, меньшей по объему, чем основной) эпоса «Урал-батыр» в живом исполнении подтверждается следующими моментами:

Во всех повторных записях А.М. Усманова припоминала новые детали из сюжета, слова и строки, которых нет в основном тексте (далее ОТ) эпоса «Урал-батыр», но логически в него вписываются. Например, сказывая описание мифического коня Акбузата, снизошедшего с небес, А. Усманова напевала такие тексты:

Карсыға түш, тар бөйөр,	*Груди ястребины, узки бедра,*
Кыйғыр бөркөт ҡанатлы,	*Крылья как у дикого беркута,*
Аждаһа-йылан тамаҡлы,	*Шея дракона и змеи,*
Үткер ҡылыс тырнаҡлы,	*Острые, как меч, когти,*
Икһеҙ-сикһеҙ болоттай, ти,	*Словно облака бескрайние*
Уның ике ҡанаты.	*Его крылья, оказывается.*

Чудесный небесный Акбузат по этому тексту соединяет черты птицы, дракона, небесного коня, хищного зверя и змеи. Такого описания, содержащего множество ипостасей коня, потому позволяющих раскрыть генезис крылатого коня, в ОТ эпоса нет. В единстве пяти характеристик объективируются очень древние архетипы мифологического коня, владеющего способностями охвата нескольких миров, – хтоника, астральный и земной миры. Однако эта многогранность образа выходит за рамки культового почитания и обожествления коня, скорее, наоборот, она связана с противостоянием Коня и Человека. Антагонизм человека и крылатых коней, имеющийся в широком ареале древней мифологии народов (Южная и Средняя Азия, Кавказ, Европа, Сибирь и Монголия) и в абхазских мифах [Березкин, 2012, с. 35], также особо негативные ассо-

циации лошади зафиксированы на пространстве между Грецией, Скандинавией и Гиндукушем. По мифам крылатый конь разбивает человека, сотворенного богом из глины [Там же, с. 36]. Мотив антагонизма имел место и на Урале: в башкирском фольклоре чудесный конь всегда выбирает батыра – укротителя – только после отчаянной борьбы с ним («*Йәшәгән, ти, батырҙар*», 2005, с. 294; 2005, с. 194). Только силовое преодоление, борьба с последующей победой и становится показателем приручения человеком коня. В «Урал-батыр»е Акбузат нисходит с небес, не борется с героем, но прежде чем служить Человеку, ставит условия – кинуть камень в 70 батманов на небо, уничтожить дэвов, очистить землю от злости. Здесь заключен замысел метафорического осознания прихода материализованного божества, направляющего жизненными, духовными движениями народ, если он выдерживает испытания. Известно, что миф «провозглашал коня родственником дракона, близким к таинственным силам воды. Все замечательные кони считались аватарами дракона, а все высокорослые кони, имевшиеся у китайцев, назывались в древности просто драконами» [Шефер, 1981, с. 88–90]. «Аватара» с санскрита – термин философии индуизма, означает «нисхождение» на землю божества, воплощенного в смертное существо. Отсюда Акбузат представляет божество – видимое проявление крылатого дракона со звериными когтями, птичьими крыльями и змеиной шеей, соединяющий небесный, земной и хтонический миры. В контексте цветообозначения сторон света мастью лошадей [Руденко, 1960, с. 185] Акбузат («Белый крылатый конь») представляет само Небо и бога лошадей в мировоззрении башкир. О божестве коня писал Ибн-Фадлан в IX веке [Ковалевский, 1956, с. 27]. Вездесущий полиморфный образ связан не только с индоиранской, индоевропейской средой (как принято считать), но скорее – прототюркскими корнями [Кондыбай, 2008, с. 35]. Драконьи черты Акбузата хранят память архаических рудиментов осознания коня, акцентируют внимание на следах китайской мифологии (конь–дракон), за тысячелетия потерявшей свою целостность и многообразие. Многоликость эпического крылатого коня (качество, сохраненное только в самых архаических мифологиях и эпосах мира) хранит память об изначальном антагонизме коня и человека, вмещает понятия также жертвенности, вездесущего сознания и разума. Снисхождение его – как символ начала нового Времени. Акбузат действует словно

символ и код материализации единства разных природных начал, информаций небесных сил, путей борьбы и побед.

Следующие стихи, которых также нет в ОТ, запечатлели акцент роли коня в антропогенезе башкир:

Ологайған ҡартты ла,
Менһә, йәп-йәш ир итер.

А если вскочит на него старик,
Молодым он станет вмиг.

[Солтагәрәева, 2012, с. 231].

Происхождение человека от лошади – распространенный у многих народов миф – отображен как в саха-якутских [Емельянов, 1980, с. 22–16], хакасских [Трояков, 1977, с. 129], казахских [Кондыбай, 2008, с. 38], так и в башкирских сказках, эпосах и занимает одну из ведущих мест в религиозных верованиях [Илимбетова, Илимбетов, 2012, с. 600]. В тотемических этнонимах запечатлены «конские» названия родов (баштай, айгыр и т. д.). Конь-тотем, прародитель, спасатель, целитель, предок. В легенде «Откуда пошел род Баштая-головного стригунка» от удара плетью стригунок превращается в девушку [БНТ, 1987, т. 2, с. 110]. Батыр Бузансы рождается из чрева кобылы в человеческом облике [Минһажетдинов, 1971, с. 301–304], в других случаях серая кобылица приносит серого жеребенка, который на третий день превращается в будущего героя. Бытовавшие у башкир ритуалы «пронесения ребенка под стременем» (если болеет или по исполнении 3-х лет), прохождение во время джигитовок под животом скачущего коня параллельны с традициями многих тюркоязычных народов и семантичны в схеме антропогенеза, согласно которой человек происходит от лошади. На фоне этих знаний текст Асмы Усмановой обнаруживает свидетельства того, что крылатый Акбузат – материализованный облик великой силы и творец разумного человека или сам человек. По версии А.М. Усмановой реконструируется первоначало – конь Акбузат предстает как метафора генетического материала человека. С другой стороны, белый конь – символ и нового мышления, необходимых для возрождения и воспроизводства сил человека (мужчины) в следующем новом витке времени. Так, Акбузат – главный активатор идеи перерождения человека в новом качестве, что согласуется с основными идеями сказок «Золотая птица», «Хылыубикэ и Яркей», «Алсудар и Кирсудар», в которых кони перерождают своих хозяев в сильных и красивых батыров. В контексте

архаичных ритуальных традиций жервоприношений коней (ашвамедха и др.), *корбан салыу* (у башкир) как условий для появления новых родов, плодородия и благ обнаруживается исконная идея коня – божественного Предка. Думается, что Акбузат действует как вечно сакральный замысел жертвенности любви к родной земле и Жертвенного коня как символа перерождения башкир в каждом новом витке времени.

В сказывании А. Усмановой четко конкретизируется идея сошедшего с небес божества, возвещающего человечеству о приходе нового Времени: «С небес этот конь сошел, / Народ стал крайне удивлен, / На небе радуга сверкнула, / На земле жизнь просветлела, / Новое время началось, / Моря стихли, реки остановились, озера улыбнулись...» (Рукописный вариант записи, 2013 г.). Таких вербальных свидетельств об эпохальности прихода небесного коня в ОТ не сохранилось. Муьмина инэй, как говорит А. Усманова, конретизировала, что «Акбузат живет и ярко сверкает напротив *Тимер казык* (Полярной звезды), среди звезд». В ее тексте передается астральная сила Акбузата, его огненно-солнечная природа. «Как кречет крыльями взмахивая, / Как огонь – луч сверкая, / Спускается на Землю, / Воды морские вскипятит, / Воды речные остановит, / На небе облака распустит, / На Земле вихрь заведет...». Акбузат – согласно основному тексту, небесного происхождения конь царя птиц Самрау и его жены Солнца [БХИ, 1998, 38–89 бб.], отсюда насыщенность солярной символики в его облике. Если в ОТ золотыми являются только седло и вожжи [БХИ, 1998, 92 б.], то в тексте А. Усмановой на Акбузате – золотые вожжи, стремена, ножны булатного меча, седло, подковы, подхвостник [Солтангәрәева, 2012, 230 б.]. Солярная символика, универсальная в передаче тенгрианских знаний, особо маркирует образы Хумая и Акбузата, отображая их первородную связь и единоначалие. Формирование художественно яркого солярного образа от мифа о Небесном коне имеет обозначеность во временном срезе. «Солярная символика, как символ борьбы противоположных начал, четырех сторон света, особо отразилась в украшениях искусства III в. до н.э – III в. н.э.» [Обыденнов, Корепанов, 2005, с. 84]. Так, текст А. Усмановой не только сохранил в образе Акбузата идеи носителя света, тепла и связи с потусторонним миром, но, возможно, проецирует некоторые временные границы становления художественных традиций в сложении образов. В контексте, что «в башкирском фольклоре

страна бессмертия ассоциируется со страной Солнца» [Котов, 2005, с. 95], Акбузат – это вечно живущий конь (прообраз мечты, стремлений, побед и т. д.). В тексте ярко запечатлены сюжетные коды об антропогенной связи Человека и Коня, о рождении человека от коня (метафора усиления человека от испытаний) и его перспектив реинкарнации, возрождения во времени.

Ритуально-информативным является жест, который делала Асма инэй. Сказывая о том, как Хумайра (так ее бабушка называла мифологическую Хумай) «нежно гладит коня, начиная с волосков на его лбу до кончиков гривы и проводит руками по гривам», сказительница с особым акцентом показывала руками это движение и только после этого договаривала: «После этого Акбузат склоняет голову перед Хумайрой (Хумай)». Эта деталь также отсутствует в ОТ. Примечательно, что сказительница показывала этот жест при каждой повторной записи. Функциональный жест в этом эпизоде неслучаен, он ритуализирует идею приручения божественного коня. Волшебные свойства шерсти, гривы и хвоста Акбузата [Хисамитдинова, 2010, с. 19] связаны не столько с божественностью коня, сколько с тем, что душа дракона (аждахи), коня (змеи), по мифам, находится в их гривах. Пользование особым способом волосами, гривами (касания, паления, сжигания, прятания, хранение в целях помощи и т. д.) – традиционно общие действа как в тюркском, так и славянском фольклоре, связаны с магическими свойствами волос и их функциями (дают силы культурному герою, передают новости, оказывают быструю помощь, спасают от гибели). Мифологический код хватания за гривы (волосы) традиционен в укрощении могучего коня в эпосах «Акбузат» [БХИ, 1998, 139 б.] и водяной девы в «Заятуляк и Хыухылу» [БХИ, 1998, 181 б.], уткидевы в сказке «Санай-батыр» [БНТ, 1989, с. 346–347] акцентирует особый способ приручения таинственных существ. Таким образом, в жесте Хумайры заключено ее обращение к душе коня через гривы и передаются древнейшие знания о генетических связях коня (дракона) и обуздавшего его человека. Мотив обуздания животного, установления взаимопонимания между конем и человеком зафиксирован в функциональном жесте Хумайры. Так лаконично символизировано время исчезновения антагонизма коня и человека. Прообраз и архетип коня могут быть прочитаны на фоне глубоко древних реалий. Если «в змеином (конском) облике представляется Великая Мать, приобретшая в бронзовом веке облик лошади» [Кондыбай, 2008, с. 39], то, по наше-

му мнению, приученность Акбузата (т. к. во время снисхождения с небес он уже был в золотом убранстве) до встречи с Уралом связывается с архетипом Женщины (Праматери), т. е. Небом-Матерью. Некогда это приручение совершено было женщиной – Праматерью Берана («бер» – «одна, единственная», «ана» – «мать») – богиней в пратюркской мифологии. Так же получается, что это божество есть она сама, приобретшая облик Акбузата. Этот мотив уходит в глубокую архаику антропогенетических мифов о сожительстве коня-человека и превращениях коня в человека. Символичен (по версии А. Усмановой) эпизод встречи Урал-батыра и Хумайры, когда именно женщина декларирует главную эпическую идею о *Якшылык* – Добродетели:

Якшылык телдән төшмәй, *Не сходит с языка Добродетель,*
Якшылык ситкә типмәй, *Не собьет с пути Добродетель,*
Якшылык алдап китмәй, *Не обманет тебя Добродетель,*
Мәңге йәшәй ҡан эсмәй! *Вечно живет, но не пьет крови!*

В ОТ слова о *Якшылык* произносит выпивший Живую воду и измученный от бессмертия старик. А.М. Усманова вспомнила, сказывая эпос во время третьей записи (сентябрь 2013 г.), также добавив, что это «скелет» (*һөлдә*), он еле живой, произносит вещие слова о Добродетели-*Якшылык*. «*Йыйһаң, ҡаны бер ҡалаҡҡа ла тулмаҫ, һемереп алһаң, бер йотом булмаҫ. Һөлдә инде*» («Соберешь, и ложечки крови не наберется, а выпьешь – глотка не будет»). Передан образ существа, проживающего в нейтральном мире: он ни жив, ни мертв. Но именно он, мучающийся от бессмертия, произносит мудрые слова о жизни:

Донъя ул фани ғына, *Мир – бренный он,*
Үлем ул – йола ғына. *А смерть – лишь обычай.*

Так, в образе неумирающего старца материализован духовный, жизненный опыт и осознание предками истинного бессмертия в служении и творении Добродетели. Называние старцем смерти «как йола, способ перехода человека в новую жизнь» проецирует осознание дуальности мироздания и «того» и «этого» миров.

С каждым разом воспроизводимые в памяти сказителя новые и новые детали эпоса доказывают то, что перед нами имеется факт чрезвычайно интересного аутентичного исполнения и живой традиции

в передаче эпоса. В разученном из книги или подготовленном специально сказывании таких откровений, находок генной Памяти, соответствующих природе, сюжету и специфике великого эпоса, быть не может! Обнаружение новых нюансов, смыслов и сюжетных деталей при каждом повторе – знаковое свойство фольклорной эпики, как живого организма.

Портретизация эпического героя – явление более позднего характера. Информативны описания внешнего облика Урал-батыра и Хумайры, которые в ОТ также отсутствуют. «У Урала были светлые, как ковыль, длинные волосы, большие сине-зеленые глаза и красивый, статный рост, Хумайра была ослепительно красивой, у нее – длинные светлые как солнечные лучи волосы и большие сине-голубые глаза». В историко-антропологическом плане таковые соматические характеристики согласуются с генотипом многих башкирских родов, «расогенезис которых восходит до древнейшего сако-массагетского европеоидного по типу населения Южного Урала сармато-аланского времени» [Юсупов, 2008, с. 322]. Так, в тексте воспроизводится архетип светлоликого Урал-батыра.

Ценностной и яркой оказалась музыкальная картина эпоса. А. Усманова исполнила пять эпизодов, мелодии каждого из которых (разученные в точности от М. Таймасовой) по сути имеют самостоятельные звучания и функциональные особенности: это 1) песенный диалог Хумая с Уралом (но Урал не поет), восхваление булатного меча, 2) напевный разговор Хумайры (Хумая) с Акбузатом, 3) речь Акбузата и 4) восхваление Акбузата. Они оригинальны в плане архаичного интонирования, просты и лаконичны, но информативны в музыкальной передаче идей эпического сюжета [Султангареева, 2015, с. 33–39]. При явно прерванной эпической традиции возрождение в последнее время эпосов [Юсфин, 1989, с. 34–36] и, следовательно, напевов, представляет уникальное явление. Считавшиеся затерянными навечно, они воспроизводятся в фольклорном сознании, как свидетельства некогда могучей школы башкирского сказительства. Оригинален заключительный кубаир (четвертый напев) прославления земли уральской – «*Уралып ятҡан Урала*» («На отрогах Урала»), который в конце эпического сказывания исполнила А.М. Усманова:

Уралып ятҡан Урала	*На горе на Урале*
Аҡбузаттай ат менеп,	*Вскочив на коней как Акбузат,*

Ҡарсығалай тау елеп, *Словно ястребы горы преодолев,*
Уҡ-һаҙағын ҡулға алып... *В руки стрелы, луки взяв....*
Тыуған илгә дошман килһә, *Коль в страну враг нагрянет –*
Яуға сығыр улдар бар! *Есть батыры в защиту встать!*
Бар! Бар! Бар! Батырҙар бар! *Есть! Есть! Есть! Батыры есть!*
[Солтангәрәева, 2012, 243–244-се бб.].

Этот напевный кубаир известен, но в словесно-поэтической полноте, насыщенности образов,содержания и главное – относительно к эпосу «Урал-батыр» он еще не был записан (72 строки!). Кубаир органично выполняет функцию снятия психологического напряжения, которое наступает по окончании сказывания, т. к. главный герой – Урал-батыр – умирает. На вопрос о том, всегда ли исполняла этот напевный кубаир Муьмина-инэй, заканчивая эпос, А. Усманова отвечала утвердительно, добавив, что «потому и напев, и этот большой текст восхваления Урала она так точно заучила». Первая мелодия имеет сходства с мунажатами – религиозными напевами, а три последние мы склонны относить к собственно-эпическим. Ценные находки представляют большой интерес для музыковедческих исследований, т. к. мелодии не были известны науке. По звучанию они органично соответствуют характеру, национальному колориту и ментальности эпоса. Мелос эпоса – творение многовековой давности, содержит устойчивый код первородно-магического звукового освоения действительности и, как самый консервативный к изменениям культурный феномен, не может утеряться во времени и исчезнуть. Эти напевы продолжают форму жизни в игровых, танцевальных, даже заговорно-заклинательных жанрах фольклора (как нам в этом не раз приходилось убеждаться).

Асма инэй называла жанр эпоса «Урал-батыр» «*ҡарһүҙ*» («черное слово»). Семантическое поле лексемы «*ҡара*» очень широко; слово вбирает значения цвета (черный), качества и силы – «*ҡара һыуыҡ*» («сильный холод»), класса простолюдина – «*ҡара кеше*», рыбы – «*һыу төптәрендә ҡара юҡ*» («в глубине вод нет рыбы»), обозначение злого сердца (души, облика) – «*ҡара йөрәкле*», статуса пожилого человека – «*ҡарый, ҡарт*». Это значение старины, древности предполагается первородным, потому в случае жанрового символа – первичным. Относительно обозначения древнейших знаний слово это называет архаичного происхождения культурный

текст, означающий слово «из глубины веков», знания «со времен черного неведения» или «с самого начала начал», т. е. миф у башкир. Свидетельство сохранения в фольклорной Памяти термина и четкое обозначение им не только эпоса «Урал-батыр», но и эпических сказаний, верований, сказок – факт очень значимый. *Кархүҙ*, как миф у башкир, имеет все возможности возвращения и актуализации его как научного термина для называния соответствующих жанров. *Ҡобайыр* (кубаир) и *ҡар(а) һүҙ* (кархуз) – исконно башкирские термины, называющие эпос и миф. Потому неразумно внесенный в последнее время в башкироведение термин «дастан» является чужеродным, потому крайне нецелесообразно подменять им исконные названия башкирских сказаний. Термин – знаковое слово, обладает могучим многовековым кодом обобщения психологии, философии, реалий народа, а также тех национальных традиций, на основе которых он создан и к каким он относится. Дастан («дас» – камень, «тан» – производное «от чего-то», «исходный») этимологизируется как «произведения, берущие начало от надписей на камнях», в то время как башкирский *ҡобайыр* дает первозамыслы «произведения о Душе, Земле, записанные на шкурах, коже».

Факт обнаружения и записи эпоса «Урал-батыр» имеет феноменальную, исторически важную ценность и нами квалифицируется как открытие не столько национального, сколько общечеловеческого значения. На фоне этой находки ожидается появление свидетельств для новых прочтений и установки мировых эпических параллелей в перспективах исследований великого эпоса. Фрагментарный анализ показывает, что в версии А.Усмановой этих неизвестных еще башкирской эпической культуре достоверностей много, как это и должно было быть в аутентичном сказывании, т. е. переданном из уст в уста наследии.

Кубаир «Урал-батыр» в сказывании А. Усмановой – самый большой по объему и содержанию после текста эпоса, записанного М.А. Бурангуловым в 1910 году. Асма Усманова – обладатель золотой Памяти – народный гений, сохранивший и передавший святыню по рассказу ее блистательной бабушки Муьмины Таймасовой, прожившей 103 года. *Намыҫ* (Честь) этих носителей культуры перед народом и памятью предков, перед историей неизмеримо высока. Заслуга эта золотыми буквами впишется в страницы великой истории башкирского народа. Огульная тенденциозность в уничижительной оценке

этого феномена собирателем фольклора Ю.И. Гайнитдиновым («Агидель», 2014 г. № 11, 12), позиции которого отличает злостный негатив ко всему, что не воспринимается в его форме сознания, ничего общего с научным, диалектическим видением процессов бытования и эволюции традиционной культуры не имеет. Скорее, наоборот, именно такое отношение «этого не может быть, потому что не может быть» помогает уверовать в будущие перспективы обнаружения затерянных во времени других золотых наследий башкирского народа.

Найденная версия представляет самую большую из всех, записанных после 1910 г., и уникальную в силу сохранности в живом исполнении. Текст показателен как образец, располагающий архаичными артефактами и традициями исполнительской практики в свете нового прочтения и расшифровки эпоса «Урал-батыр». В целях обнаружения эпоса было опрошено более 1000 человек (сказительские майданы, встречи с учащимися в школах, вузах, соцопросы различного возраста людей во время празднеств «Урал-батыр»). Поиски активизировались особенно в 2003–2012 гг. и продолжаются поныне.

Изустный текст сохранил пласты сложения архаичного мифологического эпоса, которые не были известны науке. Факт живого исполнения эпоса «Урал-батыр» уникален как показатель духовной целостности, силы языка, речевой культуры и генетической памяти башкир. Наличие исполнительских традиций и современной практики сказывания эпосов связаны с высокой историко-культурной репутацией и состоятельностью народа – создателя. Народ, исполняющий свой эпос, живет, творит и имеет силы воспроизводства своих духовных потенциалов во Времени. Механизмы различения добра и зла, лжи и неправды, совершенствования людских, природных отношений, также представления об идеалах и путях к будущности, отображенные в эпическом творчестве, возобновляются в Памяти народа неслучайно. Они напоминают о назревшем, особо важном времени актуального использования этих достояний для воспроизводства Духа человека XXI в. Однако риск исчезновения эпоса существует (Sultangareeva 2013, p. 140; Bukharova, 2013, p. 49). В конвенции ЮНЕСКО позиционируются «исполнительское искусство, устные традиции и формы выражения, включая язык» [Мухтаров, 2011, с. 15], значимость «форм выражения на практике конкретными носителями соответствующей культуры» [Там же, с. 15]. Обнаружение живой версии «Урал-батыр»а, исполнительские дарования

А.М. Усмановой представляют конкретный и весомый аргумент об уникальности эпоса и башкирской сказительской традиции. Это составные части мировой культуры, заслуживающие включения в список ЮНЕСКО Шедевров нематериальной культуры человечества.

Список литературы

Башкирское народное творчество. Эпос. – Уфа, 1981. – 252 с.

Башкирское народное творчество. – Т. IV. Волшебные сказки и сказки о животных / сост., авт. вст. ст. и коммент. Н.Т. Зарипов, Л.Г. Бараг. – Уфа: Башкнигоиздат, 1989. – 512 с.

Башкирское народное творчество. Эпос. – Уфа, 1981 (на башк. яз.).

Словарь башкирского языка в II томах. – М., 1993 (на башк. яз.).

Башкирское народное творчество. Киссы и дастаны. – VII т. / сост., авторы вступ. ст. и примечаний А.М. Сулейманов, Г.Б. Хусаинов, М.Х. Надергулов. – Уфа, 2004. – 623 с.

Башкирское народное творчество. Эпос. – I том / под ред. А. Харисова и Б. Бикбая – Уфа, 1972 (на башк. яз.).

Башкирское народное творчество. Эпос. – I том / предисл. М.М. Сагитова, пер. Г.Г. Шафикова. – Уфа: Башкнигоиздат, 1976.

Башкирское народное творчество. Эпос. – III том / сост., авт. вступ. ст. и науч. коммент. А.М. Сулейманова и Р.Ф. Рязапова. – Уфа, 1998 (на башк. яз.).

Башкирский народный эпос «Урал-батыр» / предисл., коммент. Ф.А. Надршиной. – Уфа, 2003. – 465 с.

Башкирский народный эпос / под ред. А. Петросяна / сост.: А. Мирбадалева, М. Сагитов и А. Харисов. – М., Наука, 1977 (с. 55–162, с. 265–373 – перевод).

Березкин Ю.Е. Реконструкция сюжета создания человека у степных индоевропейцев // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. – СПб.: ИИМК РАН, Периферия, 2012. – Кн. 2. – С. 35–40.

Bukharova G.H. Linguistic and cultural characteristics of kubayir //Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the Ural-batyr cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. Ufa, 2013, p. 187–195.

Галлямов С.А. Башкордская философия. Эстетика. – Т. 4. – Уфа, 2007, 341 с.

Галлямов С.А. «Урал-батыр» и шумерский эпос о Гильгамеше // Башкирский фольклор. – Т. 4. – Уфа, 2000. – С. 122–153.

Галлямов С.А. Психоанализ мифа. – Т. 6. – Уфа: Китап, 2016. – 393 с.

Идукай и Мурадым / подгот. к печати Н.Т. Зарипов. – Уфа: Китап, 1994. – 349 с. (на башк. яз.).

Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. – Уфа: Гилем, 2012. – 703 с.

Йәшәгән, ти, батырҙар. Башҡорт халыҡ әкиәттәре / төҙ-һе Н.Т. Зарипов. – Өфө: Китап, 2005. – 416 б.

Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. – М., 1980.

Kapp D.B. Ein Menschenschopfungsmythos der Mundas und seine Parallelen. – Wiesbaden, 1977.

Кондыбай С. Мифология предказахов. – Ч. 4. – Алматы, 2008. – 470 с.

Котов В.Г. Башкирский героический эпос «Урал-батыр» // История башкирского народа в 7-и томах. – Т 1. – Москва: Наука, 2009. – С. 335–338.

Котов В.Г. О сходстве космогонических мифов у башкир и угров // От древности к новому времени (Проблемы истории и археологии). Сборник научных трудов. Вып. VII. – Уфа: БашГУ, 2005. – С. 92–103.

Мингажетдинов М.Х. Этногенетические мотивы в башкирских сказках // Археология и этнография Башкирии. – Уфа, 1971. – С. 301–304.

Мухтаров Т.Г. Концепция досье по включению традиций исполнения кубаиров цикла «Урал-батыр» в список нематериального наследия человечества // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – С. 13–18.

Обыденнов М.Ф., Корепанов К.И. Астрально-символический стиль в искусстве кара-абызских племен // От древности к новому времени (Проблемы истории и археологии). Сборник научных трудов. – Вып. VII. – Уфа: БашГУ, 2005. – С. 81–87.

Osada T. A comparative study of Munda creation myth: Paper presented for Radcliffe Exploratory Seminar on Comparative Mythology, October 6–7, 2010. Cambridge. 2010, p. 140–145.

Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.-Л. – 1960. – 350 с.

Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде. – Уфа: Гилем, 2006. – 342 с.

Султангареева Р.А. Мелодические особенности напевов башкирского эпоса «Урал-батыр» // Традиционная и профессиональная музыкальная культура Республики Башкортостан. Мат. Всеросс. научно-практ. конф. с межд. участием от 29.10.2015. Научн. ред.-сост. Н.В. Ахметжанова, В.А. Шуранов, Ф.Х. Шарифуллин. – УГАИ, РУМЦ МК РБ. – Уфа, 2015. – С. 33–39.

Солтангәрәева Р.Ә. Башкирская школа сказительства. – Уфа, 2012. – 289 с. (на башк. яз.).

Sultangareeva R.A. Risk of Extinction // Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the Ural-batyr cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. Ufa, 2013, p. 206–212.

Suleimanov A.M. Bashkir kubayirs and their variants // Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the Ural-batyr cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. Ufa, 2013, p. 199–206.

Трояков П.А. К вопросу об историко-генетическом изучении ранних форм эпоса // Советская этнография. – 1977. – № 3. – С. 125–135.

Топоров В.Н. Космос // Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 1982.

Фархшатов М.Н. Расулев Зайнулла // Башкортостан. Краткая энциклопедия. Научное изд. «Башкирская энциклопедия» / гл. ред. Р.З. Шакуров. – Уфа, 1996. – С. 493.

Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010. – 452 с.

Шакурова Ш.Р. Башкирский народный эпос "Урал-батыр". Архивный первоисточник и его текстологический анализ. – Уфа: Гилем, 2007. – 386 с.

Шефер Э. Золотые персики Самарканда. 1981. – С. 88–90 (с источника: С. Кондыбай. – 4 часть. – 2008. – С. 29).

Юлдыбаева Г.В. «Урал батыр» кобайыры халыҡ хәтерендә // Материалы межд. науч.-практ. конф. – Уфа, 2011. – С. 105–108.

Юсупов Р.М. Палеоантропология Южного Урала и вопросы происхождения башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края. – Уфа, 2008. – С. 315–325.

Юсфин А.Г. Некоторые нерешенные вопросы изучения музыки эпоса // Музыка эпоса. – Йошкар-Ола, 1989. – С. 34–43.

3.2. Мифологические традиции в башкирском историческом эпосе «Идукай и Мурадым»

В статье впервые исследуются особенности мифологических мотивов, участвующих в сложении исторического по происхождению башкирского эпоса «Идукай и Мурадым». До сих пор считалось, что в эпосе отсутствует мифологический пласт и связанные с ним

древние верования. Комплексный анализ эпоса показал, что именно мифологизация сюжета, поступков главного героя обеспечивает эпическую широту, эмоционально-экспрессивную, тематико-содержательную наполненность, глубоко мотивированную структуру и, более того, национально-этнический колорит текста. Идукай в пещере проходит обряд инициациии, расколдованный при помощи магии волос старик читает Книгу его судьбы, написанной на коже оленя, вещая сорока указывает могилу демиурга Урал-батыра, Идукай надевает его доспехи, а боевой конь превращается из огненно-рыжего в благородно-буланого, предвосхищая будущую борьбу и боевые подвиги батыра во имя защиты народа. Исторического склада это произведение в жанровом отношении обнаруживает особенности эволюции кубаира и перехода от чисто мифологического к эпическому отображению, специфику фольклоризации реальных событий, трансформации, изменения природы эпосотворчества башкир в XVI–XVII вв.

В настоящий период активации современных реформаций, социополитических перемен изучение историзма и исторического в эпических полотнах особо актуально, ибо именно эпическое творчество содержит критические и глубоко философские обобщения событий не только древности, но и обозримого прошлого. Слияние мифологического и исторического в эпосе представляет яркий образец эволюции и стилизации жанра во времени, обуславливает глубоко философское его звучание. Сложение событий XIV–XV вв. в эпическое полотно завершилось мудрыми сэсэнами к XVI–XVII вв., включаясь в период активных волнений, связанных с расхищением башкирских земель. Эпос являет собой не столько историко-эпическое переложение трагических событий эпохи золотой Орды, сколько произведением народной словесности, в котором глубоко и ярко обобщены чаяния и идеалы народа об отважных батырах-защитниках, истинной свободе Духа и независимости, великой силе любви к родине-Иль и родной земле.

Эпос «Идукай и Мурадым», общий для устно-поэтического творчества башкир, казахов, татар, киргизов, ногайцев, узбеков, каракалпаков, туркмен, повествует о реальном герое и исторических событиях конца XIV – начала XV в., когда эти народы противостояли натискам Золотой Орды. Ареалы записи охватывают Южный Крым и Южную Сибирь, горных алтайцев, пространство причерноморских, прикавказских степей, от Нижнего Поволжья и Урала до Приаралья

и Южной Сибири [Жирмунский, 1973, с. 142–143]. Общность исторического сюжета обусловила не только многообразие вариантов, версий, но и идейно-тематическую, символико-образную, ментальную особенности произведения, при этом обозначила выраженный этнический колорит сюжетов. В каждом из национальных версий обобщены вечные идеалы народной независимости, борьбы за свободу и защиты родных земель от захватчиков. Эпос, посвященный общим проблемам, волновавшим сообщество в течение многих лет, проявляет актуальные универсалии и типологизации эпосов: герой – избранник и защитник, его подвиги во имя освобождения народов от ига чужеродцев, любовь и возвеличивание освободителя, утверждение новых начал в жизни. Так, в эпосе исторического характера работают почти те же модели сложения мифологического эпоса. Однако в случае эпоса, связанного с реалиями обозримого исторического события, такие компоненты текста как мотивации сюжетов, решения основных конфликтов, образное воплощение основных персонажей и т.д. вбирают социально-бытовые, этнографические знаки, соответствующие историческому материалу. Отсюда логическая последовательность эпизодов, событийный ряд конфликтов и финальные ситуации моделируются соответствующими времени сложения текстовыми структурами, поэтико-художественными и образными решениями. Если герой общий в межэтническом культурно-творческом пространстве, то имеет место много общего, реалистичного, но эпизация происходит, строго вбирая особенности национально-этнического сознания и мировидения творца-этноса. При том, что события и центральный герой являются исторически общими, в версиях эпоса особо ярко выделяются национальная символика в фольклоризации, народные интерпретации реалий и соответствующие сюжетные построения. В казахских, каракалпакских, ногайских и др. версиях поступки и действия Едигея более всего обозначены политическими мотивами завоевания власти, сюжеты изобилуют дворцовыми интригами. Основной персонаж – Идукай (Едигей), тем не менее, обобщает высокие идеалы народов о настоящем герое-защитнике. Реальная личность Едигея является, по мнению выдающегося ученого А.З. Валиди, «идеалом тюркской кочевой аристократии и по популярности стоит в одном ряду с Чингиз-ханом» [Салихов, 2001, 13–14 бб.]. В 1396–1402 гг. Едигей правил при Тимур Кутлуге, известен как крупный государственный деятель Золотой Орды, «при нем Золотая Орда в последний

раз выступает как важный фактор международных отношений в Восточной Европе и кипчакских степях» [Жирмунский, 1973, с. 174]. Однако, как считает историк, «в период своего правления он (Едигей) не был официальным главой государства и не являлся потомком Чингисхана» [Юсупов, 2005, с. 120]. На этом фоне очевидно, что в версиях эпосов других народов, в которых Едигей являет собой реальное историческое лицо, наиболее ярко получают отображение имевшие тогда место борьба за власть, также «противостояния разных кланов, вражда Токтамыша и Тимура, междоусобицы в Золотой Орде» [Там же, с. 116]. В башкирской версии действует не правитель, а народный идеал о справедливом и храбром защитнике народа. В образе Идукая воплощен тип воина-освободителя, защитника от жестоких захватчиков родного Урала и от гнета Туктамыш-хана. Отсюда в эпосе «Идукай и Мурадым» имеются свойственные сказочным, легендарным сюжетам пространственные восхваления батыра и его неимоверной силы, ритуалы посвящения в батыра, эпизоды демонстрации мудрого судейства и добродетели Идукая, разгадывания загадок и решение спорных ситуаций т. д. Эпический герой реализуется в посвящении себя защите Урала от захватчиков и освобождении башкир от унижений и рабства, чем отвечает народным идеалам о Батыре и личностно-поэтическим задачам сэсэнов. Ни трон, ни власть хана не являются целью Идукая, а устремления батыра – это борьба за справедливость и защита интересов угнетенного народа.

Ханға кейәү булам, тип, *Желая стать зятем хана,*
Ҡыҙын һорап тормамын. *Не буду просить руки дочери.*
Урал иле бар булһа, *Коль Урал – родина – будет,*
Батырҙары һау булһа, *Батыры живы будут,*
Туктамышҡа әйләнеп, *Туктамышу я никогда*
Мәңге сәләм бирмәмен! *Не дам приветствия своего!*

[Изеүкәй менән Мораҙым, 1994, 140 б.].

«Желая ханом стать на Урале, Страну свою я не предам!», «Расхищенное добро Урала я народу своему верну!», – заявляет батыр на уговоры Янбая вернуться его в ставку Туктамыша [Там же]. Эпос при этом непосредственно связан с важнейшими событиями истории и укрепления национального самосознания народа. Отсюда социально-политические замыслы эпоса заявлены в самом начале, когда

пять родов с их главами – батырами из семи крупных башкирских родов, с Урала – Кыпсак, Катай, Тамъян, с долин Идель-реки и Нугуша – Юрматы, Табын, – не покорившись Туктамышу, ведут отчаянную борьбу против рабства и захвата родных земель:

Уралдағы батырҙар:
Ҡыпсаҡ, Ҡатай, Тамъян –
Урал тауы яғында
Юрматы, Табын тағы ла –
Иҙел, Нөгөш буйында
.....
Ҡулдан булат ташлатмай,
Һаман ҡаршы һуғышкан

Батыры они с Урала:
Кыпсак,Катай и Тамьян –
На Урале жившие,
Юрматы, Табын еще
Они с Идели и Нугуша,
.....
Не выпуская из рук меча,
Все еще ведут борьбу.

[Иҙеүкәй.., 45 б.].

Кыпсак, Катай, Табын и др. – это имена предводителей основных крупных родов, эпических батыров, известных в легендах и преданиях; они давались «по народной традиции по названию башкирских племен и родов» [Башкирские шежере, 1960, с. 116]. Так историческая подоплека заявлена в начале эпоса.

Жанровое разграничение исторического и мифологического эпосов условно по сути. В обоих формах сложение эпоса связано с событиями особой важности и на этом фоне группируются типологические сюжетообразующие универсалии (рождение предназначенного к вершениям героя, освобождение им народа от рабства, испытания – инициации, сражения с дэвами-драконами, брак с исключительной женщиной, появление новых жизненных начал, рода). Разницы проявляются в том, что в эпосе исторического склада войны происходят с социально-политически обозначенными врагами родины, а необыкновенность женщины не задана в ее изначальной идеальности как в мифоэпосе, а аргументирована сюжетами о ее благородном нраве, поступках, неимоверной верности и любви к герою. Так, ближе к каждому новому витку времени – современности – в эпосе появляются элементы драматургии. Однако мы не знаем и вряд ли узнаем, какие информационные символы и коды действовали в сложении обучающих племя первобытных «текстов». Одним из этапов домифологической философии можем предположить наскальные пещерные тексты-рисунки. Но и это – лишь следующий этап осознания

хомосапиенсом внешнего мира, в котором все значительное представлялось ему божеством. Каждый ритуальный жест, звук, предмет в их особом применении и постановке – это миф как форма знания и культуры древнего человека. Так, в мифологическом эпосе «Урал-батыр», хотя повествуется время первотворения, но первочеловеки осведомлены о половозрастной функции крови, ее силе как носителе души и запрещают вкушать детям эту пищу до определенного возраста. Далее реалия крови как двойника человека изображается в стиле фольклоризованного мифа уже последующими поколениями сочинителей. Другой акциональный код как ритуальный, коллективный танец, исполняемый во имя умилостивления, получения благ и покровительства всесильных божеств Природы, Солнца и т. д., также являет собой один из первичных коротких культурных текстов (мифов) о контактах с миром во имя создания гармонии, успеха, урожая и единения племени. Так, гносеология идеи Добродетели как созидательной первоосновы эпического текста уходит в необозримую, непостижимую человеческим разумом и памятью древность.

Эпос создается как код и защита человеческого разума от стремления к полному постижению Времени, что непосильно, потому опасно для ума и сознания человека. Каждая культура с момента ее проявления есть сообразная времени и пространству сформированная система духовно-нравственных поисков и импровизированных творческих решений. Потому жанровые обозначения природы, сути, функций жанра, форм культурного текста являют собой понятия относительные. Миф некогда был реалией, а символ – бытовым предметом, мир – основой художественного сознания, архетип – личностью. Дошедшее к настоящему времени в форме мифологического образа и названное нами как «мифологическое» когда-то относилось к практическим инструментам жизневедения и способам осознания мира. Историческое также некогда было настоящим. Потому в терминологии «исторический эпос» и аргументациях его отличий от мифологического эпоса по сути заложены понятия не жанровые, а временные. Война-категория вневременная, в ней меняются только участники, формы, цели и результаты. Потому тезис о том, что «войны создают исторический фон для большинства героического эпоса» [Жирмунский, 1973, с. 218] отвечает различению природы жанра только в плане тематического отражения. Потому как войны с дэвами-драконами и войны с захватчиками, а в нашем примере

с Туктамыш-ханом – это разные лики одного и того же Зла. Эпос «Идукай и Мурадым», в отличие от мифологических, непосредственно связан с историческими войнами и изображаются реальные лица, сыгравшие в жизни общества выдающуюся роль, оказавшие сильное влияние на умы и сознание масс. Это образы настоящих мужчин-героев, запечатленных на фоне великих исторических событий и последних по времени сложения эпических произведений. Потому они и сам эпос занимают особое психоэмоциональное место в духовной культуре и памяти народов. В образе Идукая (как и в образе Урал-батыра) ярко, убедительно воплощены идеалы, представления народа об освободителе, герое и отважном защитнике. В художественно-мифопоэтическом осмыслении Идукай соразмерен с Урал-батыром, но различны масштабы: второй участвует в первотворении природы и ее сохранении, а первый защищает уже освоенные земли обетования и природу от посягающих на них захватчиков. «Идукай» представляется как духовный фонд многовекового опыта и отображения в позднем эпосе уроков истории и борьбы рода, народа за свою свободу. В художественно-поэтическом процессе реальное лицо и события получают соответствующие интерпретации и, согласно традициям эпосотворчества, восполняются новыми образно-стилевыми решениями. Однако исторический факт, предварявший творческую идею, сюжетное ядро произведения, остаются константными, а герои стилизуются в рамках фольклорных традиций. В этой связи справедлива концепция, когда «отождествлять персонажи эпического сказания с известными историческими лицами нет оснований». Полномерности центральных образов Туктамыша (Токтамыш), Идукая (Идиге, Едигей), Мурадыма (Нуретдин), Сатмыр-хана, Аксак-Тимура исторический эпос потому не предусматривает [Зарипов, 1999, с. 12]. В различных национальных версиях герои действуют согласно мировидению и субъективному осознанию сочинителями событий, меняются сюжет и фабула произведения, но реалии истории, как борьба ногайцев, казахов, башкир против хана Туктамыша, утверждение в Средней Азии, на Востоке державы Тимура, войны остаются центральными тематическими составляющими эпоса. Таковое обстоятельство особенно примечательно, когда и центральный герой эпоса является общим. Идукай (башк. Изеүкәй) (у других народов «Идегей», «Идеге бей», «Идику», «Едиге») – историческая личность, отважный предводитель войск башкирских ро-

дов, защитивший народ Урала от ига ханов, а в 1391 году вместе с Тимур Амиром (Хромой Тимур) «разгромивший Туктамыша и после этого сам ставший ханом» [Камалов, 2001, 3 б.]. В исследовании эпического фольклорного произведения важно учесть не документальность фиксации событий, а доминирующий принцип символико-образного стиля отображения действительности, который подчиняется художественным традициям, памяти того или иного этноса. Впоследствии это определяет исключительность мифопоэтики, художественно-словесных обобщений, специфику и жанровые знаки эпического произведения. Как отмечает ученый, «для понимания эпического Идегея не обязательно знать все деяния исторического Идегея. Из этого вытекает, что дастан как художественное произведение, не может претендовать на полное отображение исторических событий» [Урманче, 1999, с. 142]. В эволюции жанра помимо указанных внешних действуют и внутренние показатели: это художественно-стилевые, сюжетные, символико-поэтические константы, духовность, композиционно-структурные решения, национальный языковой фонд и преемственность эпических традиций, последняя из которых отражена в жанровой связи мифологического и реалистического. Ярко выраженное мифологическое начало в сюжетообразовании произведения, непосредственно связанного с конкретными историческими событиями, представляет, таким образом, отличительную специфику башкирской версии эпоса.

В трудах видного фольклориста Н.Т. Зарипова глубоко изучены историко-типологические особенности и произведены сюжетные, структурно-композиционные, образные, художественно-поэтические характеристики эпоса «Идукай и Мурадым» [БНТ, 1999, с. 5–44; БХИ, 2000, 12–17 бб.; 1994, 6–44 бб.]. Однако мифологические мотивы, связывающие эпизоды, остались вне внимания ученого. Более того, точка зрения некоторых исследователей о том, что «отличительным признаком изучаемого эпоса от других эпических сказаний является отсутствие мифологизации событий» [Давлеткулов, 2014, с. 223] вовсе не имеет под собой основы. Потому как наши комплексные исследования показали, что этническая природа, жанровая специфика, уникальный колорит идейно-художественных особенностей башкирской версии эпоса «Идукай и Мурадым» предопределены непосредственной мифологизацией сюжетов и мотивов. Этот прием как метод символико-художественного отображения действительности

оказался особо эффективным для образно-информативной передачи исторических событий. Мифологизм в отражении реалий действительности акцентирует переходный этап в эволюции жанра от чисто мифологических к произведениям с исторической основой. События даются в привязке к конкретной территории и культурным традициям. Все это предопределяет выраженную национально-этническую специфику сюжетики, мифопоэтики и эмоциональной тональности башкирской версии эпоса.

В плане эволюции традиций сложения жанра и текстовой оригинальности эпос «Идукай и Мурадым» являет последний по масштабности и монументальности тип мифоэпического повествования и переходное звено к чисто «исторически мотивированным» произведениям. Малые формы бессюжетных кубаиров (дидактические, лироэпического характера тулгау, восхваления батыров и др.) занимают особое место. Образец исторического эпоса (термин, на наш взгляд, не совсем верный, но мы используем его для удобочтения), в котором повествуется о событиях XIV – начала XV вв., запечатлел время угасания эпической среды, мифологического сознания и отображения действительности. Сложение и становление того или иного произведения классически фольклорным занимает длительный временной период. Дошедшие каждый в свое время до поколений в идейно-художественной завершенности, целостности и потому ставшие народными достояниями произведения приобретают жанровую состоятельность и этническую принадлежность, статус того или иного культурного текста, но лишь пройдя необходимое совершенствование в народной лаборатории.

В формировании эпоса, основанного на исторических событиях, особо значима категория времени, т. к. она связана с осознанием, сложением и эпической фольклоризацией произошедшего в обозримом прошлом. «Воспоминания о каком-то историческом событии хранятся в народной памяти II, от силы III века, ибо она использует категории вместо событий, архетипы вместо персонажей» [Элиаде, 2000, с. 64–70]. Отсюда очевидно, что сложение исторических событий XIV–XV вв. в жанр эпического сказания завершилось к XVI–XVII в. Этот процесс характеризует эпосотворчество переходного периода от чисто мифологического к мифолого-историческому. В таковой художественной эпизации разделяются главное от второстепенного, субъективное от объективного, истинное от фальши, реалии от худо-

жественного вымысла, культивируются неизменные народные идеалы об истинном герое, выделяющемся не столько громадной физической силой, столько умом, мудростью и храбростью. Таковым в эпосе исторического характера является Идукай. Социально-знаковым является и тот фактор, что сложение и исполнение героического по характеру этого эпоса приходится на напряженный в социополитической жизни башкир период, когда после добровольного присоединения к Руси из-за нарушения ею договоров особо актуализируются проблемы истинной независимости и свободы духа, самоотверженной защиты неприкосновенности земель и религиозных традиций. На этом фоне героическая идеализация защитника народа – Идукая – и сильно выраженная высокопатриотическая направленность эпоса с привнесением мифологических мотивов, масштабность и пространственно-временная символики являются закономерными в импровизационной практике, т. к. отвечают духовным, нравственным устремлениям башкирского народа в тот период. Возможно, в функциональном отношении показательно и то, что именно в этот период сочинялись, видимо, части кубаира об Урале, восхваления Природы и героев-защитников страны. Показательно, что мифологическое, органично внесенное в повествование событий истории, демонстрирует еще сохраняющуюся в эпосотворчестве устойчивость символико-образного, мифопоэтического мышления, «аргументирует» исключительность и важность произошедших событий.

Мифологическое сознание в истоках своих глубоко этнично, отсюда древние мировоззренческие компоненты являются различительными признаками башкирского эпоса на фоне других версий общетюркского произведения. Внедрение в изустное произведение артефактов мифологического значения показательно в эволюции жанра, когда органичность сочетания исторических реалий и религиозно-мифологических воззрений, архаичных ритуалов обуславливает этнический колорит, многопластовость и специфику текста. В контексте, что «эпос воплощает в поэтической форме понимание и оценку народом своего прошлого» [по Лихачеву], эпос «Идукай и Мурадым» оригинален еще и тем, что в нем ярко запечатлены отношение башкирского народа к захватнической войне, патриотические устремления, идеи жертвенной защиты, отчизнолюбия, а также глубокая жизнесмысловая философия народа.

Первородные, искони древние формы обобщения явлений Природы, мироздания как мифы и мифологическое видение мира вбирают свойственные только народу-творцу особенности речевой, языковой передачи, поэтико-образной характеристики, также психоментальные, мыслительные, поэтико-символические коды. Потому артефакты мифологического сознания одного народа нельзя и невозможно идентифицировать или подменять аналогичными явлениями этнической культуры другого народа. Но в мифе, как прочной системе универсалий мировых знаний, отражаются типологии, общности, свойственные традициям многих народов. На этом фоне, с учетом мыслительных, миросозерцательных сообразий и этнических соответствий позволительно реконструировать утерянные свидетельства, сохранившиеся в фонде фольклорной памяти других народов. **Не прошедший эпоху мифологического освоения родной обитаемой территории, Природы, своего пространства, Времени, Места проживания этнос не владеет инструментом сложения этнически знакового и потому принадлежащего собственной культуре эпоса**. Сформировавшийся на основе ассимиляции этносов или освоения близкородственной, но чужой культуры, языка народ, не пройдя этап мифологического осознания, не успевает создать свою систему мировидения как эпос. Мифологический пласт древних коренных народов отличает особо выраженная сакрализация Природы и родной земли, одухотворение астрального и подземного миров, антропоморфизация сфер, хозяев и т. д. Отсюда древние мировоззренческие компоненты являются показательными и различительными признаками башкирского эпоса «Идукай и Мурадым» на фоне других версий общетюркского произведения. Внедрение в изустное произведение артефактов мифологического (религиозного, мифоритуального, также атрибутивного) значения обусловили выраженный, узнаваемый национальный колорит, специфику жанровой природы и достоверности этнической идентичности эпоса «Идукай и Мурадым».

Башкирская версия классического эпоса интересна прежде всего органичным сочетанием исторических реалий и мифологических, религиозных воззрений, архаичных обрядов, ритуалов, которые, внедряясь в сюжет, проецируют состояние эпических традиций, специфику сказительского сознания и философии народа.

Мы выделяем и исследуем основные характеристики эпоса, в сложении которого особый пласт составили мифологические воз-

зрения, обряды. Согласно древним традициям, в становлении эпических (сказочных) батыров функциональную роль играют переходные, инициационные обряды. Одним из знаковых по мифологичности эпоса «Идукай и Мурадым» является эпизод инициации героя, посвящение его в статус Батыра, которое совершается в пещере. Перед решающими событиями и боями против захватчиков эпический герой (как и сказитель, певец перед исполнением произведений, а баксы-шаман перед камланием) традиционно проходит испытания и посвятительные обряды. Эти действа так или иначе предваряют древние обычаи интронизации [Кычанов, 1997, с. 99], свойственные тюркской культуре. В мифологическом эпосе «Урал-батыр» нет специальных ритуалов посвящения героя. Высокий статус Урала как Батыра санкционируется его деяниями: он освобождает людей от рабства, искореняет варварские обычаи человеческих жертвоприношений, побеждает огромного мифического быка, далее уничтожает дейеу-драконов (девов), орошает Природу, земли живительной водой. Победив огромного быка, Урал-батыр говорит ему: «Копыта твои станут парными, не только сам, но и потомки твои людям станут рабами». Этот эпизод победы Урала над мифическим быком символизирует эпохального значения событие приручения животного в хозяйстве и становление годности мяса быка для религиозных жертвоприношений. В мифологическом сюжете этиологические мотивы совмещаются с бытовыми реалиями.

В историческом эпосе посвящение Идукая в статус батыра конкретизирован, имеет ясные привязки с древнейшими мифами и обрядами и происходит в культовом месте – пещере. В науке известны детородная функция пещер и их женское начало, материнская символика земли [Асоян, 1990, с. 128]. В верованиях гроты, скальные ниши как локусы хранения древнейших тайн, связываются с историей рождения первочеловека [Сагалаев, 1991, с. 56]. Десакрализация мифа о детородной семантике пещеры согласуется с реалиями, когда пещеры (лона земли) функционируют в качестве жилищ и святилищ с первобытных времен, отображаются в фольклорных мотивах как места появления людей из пещер. Показательно, что мифологические коды и архетипы образов древнейшего эпоса «Урал-батыр» запечатлены в наскальных рисунках пещеры эпохи раннего палеолита «Шульган-таш» [Котов, 2009, с. 48]. В творениях первобытных художников отображены как реалии быта, также философия, модели

знаний и особенности осознания жизни. Пещеры, как живые организмы, участвующие в жизнеобеспечении рода, получили отображение в мифах, ритуальных практиках. Так, в башкирской древности имелись обычаи «кормления» пещер в целях умилостивления и произнесения пожеланий (урожая, дитя, милостей природы и т. д.). Бытующие до последнего времени обычаи вымаливания ребенка у пещер (записано в 1992, 2011 гг. в Кугарчинском, Зианчуринском районах РБ) являются отголосками мифов о гротах, расщелинах как материнских лонах, вбирающих чадородную силу земли [Султангареева, 2006, с. 50–52]. В данном контексте показательна башкирская сказка «Алпамыша», согласно сюжету которой человек рождается из скалы [Зарипов, 1978, с. 5]. Со временем скалы, пещеры наполняются идеей сакральности мест обитания и неприкосновенности особых людей. В библейской легенде пещера – место рождения и погребения Христа [Мифы народов мира, т. 2, с. 31]. Пещера в мифах наделяется семантикой святости, «именно потому в них скрываются от мира святые и отшельники» [Голованов, 2014, с. 119].

Согласно мифологическим традициям эпосотворчества, в «Идукай и Мурадым»е пещера маркирует священное место посвящения героя в тайны своей судьбы. Эпизод входа Идукая в пещеру и приобретения им новых знаний и статуса являются по сути ритуализацией мифа об инициации, посвящении героя-избранника в свое предназначение и деяния в будущности. Так, включаясь в исторический эпос, миф о пещере проводит идею особой важности событий, а также усиливает эффект освоения и осознания текста. В мифологическом эпосе «Урал-батыр» пещера – место, в котором спрятан небесный конь Акбузат (метафора жизненной цели, мужской мечты и победных вершений), который, согласно народным верованиям, по наступлении своего времени периодически выходит из нее и объезжает поля, долины вместе с Урал-батыром.

В процессе многовековых трансформаций пещера становится местом аскетического служения для избранников и приобретения ими священных религиозных знаний, постижения жизненных тайн. Подземелье, как символ хтонического мира в мифе, становится местом обрядовых практик, религиозных погружений в духовные знания. Особо отчетливо эта религиозная традиция обозначена в тюркской, среднеазиатской культурах [Бекет-Ата, 2010, с. 136–180]. В пещерах появляются мечети как места получения особого уровня

просветления и духовной чистоты. Таковых подземных мечетей особо много известно в Казахстане [Бекет-Ата, 2010, с. 55–59] и они традиционно маркируются как локусы хранения «Священных книг», таинственных знаний [Нурмахан, 2010, с. 52].

Согласно сюжету и идее исторического эпоса, Идукай проходит в пещере социальное перерождение, посвящение в воина-спасителя, исполнив все ритуалы перехода в новый статус. Огромная по величине пещера наполняется реальными событиями, представляет собой значимое пространство и инициационный центр, обозначается его важность в жизни героя и потому весьма подробно описывается:

Тау ҡыуышы ҙур ғына –	*Пещера была довольно большой –*
Һис яҡты юҡ төн генә;	*Вся наполнена мглой густой;*
Тирә-яҡта һис ни юҡ,	*Всюду пустынно, и лишь вперед*
Барыр юлы бер генә.	*Тропка единственная ведет.*
Озаҡ ҡына барғандар,	*Долго шли они по ней,*
Бара-бара арығандар,	*Выбились из сил, извелись,*
Бара торғас бер күлгә	*Пока до озера одного*
Барып етеп алғандар.	*Наконец-то добрались.*
Күлдең иге-сиге юҡ,	*Озеру края нет и конца,*
Үҙе һалҡын бик яман.	*Глубока, холодна вода.*
[БХИ, 1994, 144-се б.]	[БНТ, 1999, с. 117].

Большой этот грот с озером внутри по указанным описаниям совпадает с пещерой, находящейся в священной горе Торатау (центральная часть РБ). В народных знаниях традиционны верования, по которым внутри горы имеется озеро, возле которого сидит охранник – хозяин, наказывает тех, кто пренебрегает правилами поведения. Археологические данные свидетельствуют, что в этой пещере происходили инициационные обряды. Имеются однако и версии, что в эпосе «Идукай и Мурадым» описана пещера Шульган-таш (В.Г. Котов). Открыв в этой пещере сундук (метафора времени и свода древних знаний в мифологических сказаниях), Идукай читает написанную на оленьей коже книгу, содержащую его родословную, сведения о предначертанной судьбе, слушает откровения сороки о тайных событиях. По ее указке Идукай находит могилу Урал-батыра, надевает его доспехи (их из-под могучего дуба выкапывает заколдованный пес). Эпос фиксирует знаковое событие таким образом, что только

после совершения всех действ (как требует того переходный обряд) герой вступает на предназначенный ему путь:

Башына торҡа кейеп,	*Шлем железный на голову надев,*
Күк бурҙайын ейәртеп,	*Пса синего с собой повел,*
Ҡола атына менеп,	*Вскочив на саврасого коня*
Иҙеүкәй һын-яһау булып,	*Весь в снаряжении Идукай –*
Сатмыр ханға киткән, ти.	*К Сатмыр хану направился он.*
[БХИ, 1994, 153-се б.].	[БНТ, 1999, с. 124].

Ритуализация идеи преемственности святых деяний батыров совмещается в эпизоде перехода Батыра с описанием всей атрибутики посвящения и перехода на новый статус. Так, согласно инициационному обряду, конь Идукая меняет цвет от огненно-рыжего (ҡан ерән) и становится благородно-буланым, боевым. Значение изменения цвета коня удивленному Идукаю объясняет старец-охранник: «Шерсть коня в крови была, / От того и рыже-красным был конь». Далее: «Заветная тебе тайна открылась, / Узнав, что будешь ты им владеть, / Вновь в буланого конь превратился» [БНТ, 1999, с. 123]. Смена цвета коня согласуется с мифами соответствия масти коня определенному роду, статусу и назначению, что имело место в древних традициях. Так, в представлениях башкир каждая сторона могла обозначаться лошадью определенной масти подобно тому, как хунны выставляли свою конницу во время военных действий [Руденко, 1960, с. 185]. Эпизод в историческом эпосе «Идукай и Мурадым» представляется как отголосок китайских, древнетюркских мифов о появлении чудесных коней – «небесных скакунов» – из пещер, на камнях которых были нарисованы изображения коня [Маргулан, 1999, с. 59–60]. На фоне этих значений в эпизоде читается связь древнейших мифологем «конь и гора» с «конь и пещера» и «традиций почитания коня, свойственных древней мифологии народов» [Вяткина, 1961, с. 194]. Цветообозначение коня маркирует подготовку и назначение батыра для справедливой войны и защиты народа. Следуя предписаниям посвятительных обычаев, Идукай совершает паломничество на могилу Урал-батыра и обновляет клятву служения народу. Могила эта, священная тайна которой уходит в глубь веков, помещается возле Дуба (мифического Древа жизни) у горы, которые омывают чистые реки. Имеет место акцент мифологического кода,

когда могильный, потусторонний мир традиционно разделяется от профанного стихией воды. Проводится идея вечного единства, неразделимости смерти, жизни и будущности.

Превращения (пес-сын слепого старика, помощник Идукая, заколдованные Баба-Туклясом немой, слепой старик и безмолвная сорока [БНТ, 1999, с. 123] – самая устойчивая компонента мифологического сознания. Органично входя в сюжет исторического эпоса, эти сакральные коды художественно усиливают мотивы предзнаменований, действуют как маркеры участия потусторонних, магических сил, призываемых для благословления великого избранника (исторически знакового героя) на большие дела и победы.

Следующим маркером обряда посвящения Идукая является чтение книги судьбы. Согласно мифам, судьбы благородных батыров, предсказания о них записывались в книгах, письменах и хранились в потаенных местах. Сюжеты наличия книг судьбы избранников, жизнь которых записана «в небесной канцелярии», традиционны в фольклоре. В якутском олонхо богатыри, желая знать судьбу и будущее, обращаются к небесам, Тэнгри с молением-просьбой понять предначертанное:

Разбери (наши) берестяные слои,
Проследи (наши) шелковые швы!
[Сидоров, 2007, с. 12].

В мифологическом тексте подразумеваются древнейшие реалии и традиции, когда провидцы, мудрецы в силу их особой одаренности к предвидениям составляли письмена – предречения о судьбе великих. По этнографическим свидетельствам и хроникам, известно, что в древней письменности у башкир использовались шкурки зверей, животных или кожа крупной рыбы. Термин «*ҡобайыр*» – основной инструмент башкирского сказительского искусства, показателен в значении «*ҡоба*» как письменного материала для нанесения эпического текста. В этимологии слова «*ҡобайыр*» лексема «*ҡоба*» содержит семантику «тонко обработанной кожи» (*тире, күн*). Принимая во внимание другие версии, когда *ҡоба* читается как «душа», «лучший», «сильный», «серый-синий», «родовой», «род», «священный курган-обо» и т. д., мы допускаем, что в сочетании с «*йыр*» («песня») проецируется более точное значение кубаира как «написанной на коже песни». Наша

гипотеза о том, что башкирские кубаиры, как эпические сказания, посвященные судьбам и восхвалению подвигов, героизма выдающихся родовых батыров, некогда были написаны на коже, подтверждается историческими свидетельствами. Одна из древнейших рукописей «*Факиһтар языуы*» («Письмена посвященных») была написана на коже большой рыбы-сома (йэйен) [БХИ, 2004, с. 357, 589]. Книга повествует о временах многобожия, первобытных культах, затем путешествиях батыров, башкир-мудрецов в поисках новой религии, сражениях, войнах и т. д. Об этой особенности письма свидетельствуется в самой книге. Посланники народа проехали в долголетних путешествиях города Самарканд, Ташкент, Маргелан, Монголию, Китай, Индию, Аравию, Палестины, Юнан-Грецию, Балкан, Рим, Германию, Кавказ, Хорезм, участвовали во многих столкновениях [Там же, с. 590].

Вводя в текст исторического эпоса эпизод чтения Идукаем о предначертанности своей судьбы, написанной на оленьей коже, мудрец-сказитель, таким образом, фиксирует реалии древнейших традиций письменности у башкир.

Меч – священное культовое оружие, олицетворение бога войны Ареса в скифской мифологии. Этому мечу ежегодно приносили в жертву коней, рогатый скот и пленников больше, чем другим богам (по Геродоту). Римский летописец Приск славу Аттилы связывает с тем, что некий пастух нашел и принес ему меч Марса. Именно после приобретения меча Марса (по мифологическим легендам дарующего безграничную силу и власть своему обладателю), начинаются победы Аттилы над врагами [Кондыбай, 2008, с. 282]. К 55–53 гг. до н. э. относится ритуал закрепления клятвы между хунну и китайцами, когда острие меча опускается в вино, которое затем поочередно пьют присутствующие [Сюнну, 1998, с. 82]. Таким образом проявляется время не только давнего существования культа меча у гуннов, достигших в IV–V вв. веках Европы, но и ритуалы, связанные с ним. В башкирском мифологическом эпосе «Урал-батыр» именно после того, как Хумай дарит меч и небесного коня Акбузата, Урал совершает победы над девами и драконами. Башкирский мифологический фольклор располагает большим материалом, относящимся к культу меча не только как священного оружия. Меч заменяет самого героя, хранит душу батыра, знаменует о гибели или победах, служит символом клятвы, братания и т. д. Это сакральный предмет-идея, в эпосе акку-

мулирующий культ справедливого суда и защиты, символизирует спасительную миссию, которую несет его обладатель, избранник – герой. Урал не только карает мечом множество девов, драконов, но и очищает земли, спасает людей от потопа, т. е. создает гармонию [БХИ, 1998, 97–99 бб.]. Решающая схватка на мечах с самим огнедышащим Азракой-царем дэвов, у которого выпадает меч, заканчивается победой Урал-батыра. Меч в руках Урал-батыра – как символ борьбы и побед, а когда устанавливается мир, покой, он опускается на дно воды.

Обладающие огромной силой батыры – не только воины, но и мудрецы, провидцы – защитники, сэсэны, родоначальники. Соблюдение преемственности их достояний – один из главных показателей духовно-нравственной состоятельности рода, страны. История передачи булатного (алмазного) меча достойным сыновьям, подробно данная в эпосе «Идукай и Мурадым», акцентирует **наличие родословной батыров как представителей особого статуса, призванных судьбой вести справедливую борьбу. Священный булатный меч некогда принадлежал сыну мифологического Урал-батыра – Иделю** [БХИ, 1998, с. 125], затем передан Умару, далее – Азизу аввлии, бабе Туклясу. Идеи преемственности деяний достойных батыров поэтизированы в завещании мифологического Урал-батыра, предваряя изначальные истоки боевых традиций:

Акбуҙатым, булатым, *Мой Акбузат и булатный меч*
Илдә тороп ҡалыр ул. *В стране моей останутся.*
Өҫтөнә менеп сабырҙай, *Только тому, кто сможет вскочить,*
Яуҙа ҡылыс һелтәрҙәй, *В бою мечом моим рубить,*
Батырға менер ат булыр. *Батыру достанется мой конь.*
Батыр булмаҫ ирҙәргә *Тому, кто не сможет батыром быть,*
Менәр атым ят булыр! *Чужим будет мой конь!*

[БХИ, 1998, 120 б.].

В историческом эпосе Идукай отнимает из рук Тора-бия знаковый Меч, одерживает многие победы, а перед смертью завещает его своему сыну – Мурадыму. Развернутый предсмертный рассказ Идукая о древней истории булатного меча, начиная со времен Урал-батыра до него самого [Иҙеүкәй.., 234–236 бб.], составляет одну из содержательных и сильных по эмоционально-экспрессивной наполненности

частей эпоса, в единстве доносящих идеи отчизнолюбия, преемственности батырства и значения меча.

Батыр улым Мораҙым,
Бына ошо ҡоралым,
Инде һиңә бирәйем.
Башым гүрҙә ятһа ла,
Илде һаҡлап яу асҡан
Батырлығың күрәйем!

Сын мой Мурадым,
Вот это оружие мое,
Теперь передаю тебе.
Хоть и в могиле буду я,
Буду видеть батырство твое
В бою за родину свою!

[Иҙеүкәй.., 237–238 бб.].

Как сквозная линия, образ-идея, меч соединяет времена и эпохи, прошлое и будущее, мир и войны, санкционирует деяния истинных защитников и победителей справедливых войн. Меч истинного Батыра назначен вершить только достойные дела. Если в мифологическом эпосе меч участвует в уничтожении Зла, дэвов, далее – в создании красот и гармонии жизни, вечнозеленой Природы Урала, то в историческом эпосе «Идукай и Мурадым» меч – орудие защиты родной земли, народной свободы, также символ несокрушимой воли героя, предначертанности побед Идукая над захватчиками, войском Туктамыш хана. В историческом эпосе мифологический смысл меча утрачен, но сохраняется мысль о культовом значении атрибута, неразделього от справедливых сражений героя. Идея единства справедливого меча и его обладателя Идукая передается устами столетнего Хабрау сэсэна. Меч – здесь метафора сильного гнева и боли за угнетение народа, которые влекут решимость героя на борьбу за спасение и защиту родной земли.

Үмәр батыр булатын
Күҙ йәшенә тапланған
Ҡая битенә ҡайрап,
Ҡулыңа тотоп килгәнһең.

Умар батыра меч у тебя,
На скале, что слезами промечена,
Он был отточен –
Тот меч в руках ты принес.

[Иҙеүкәй.., 59 б.].

Статус – ступень становления батыра поистине Батыром – знаменуется приобретением оружия защиты. Если единство меча и его обладателя – знак победителя, то захват меча противника означает порабощение его. В споре с Сатмыр-ханом Идукай выигрывает,

напоминая ему, что «все, что связано с этим мечом, без раздела станет моим»:

Ҡылыс тотҡан уң ҡулың, Рука твоя правая с мечом,
Ҡылыс таҡҡан муйының, Шея, на которую повешен меч через плечо,
Үҙең әйткән хөкөмсә Принадлежит теперь мне, великий хан,
Миңә була, оло хан! Такое решение вынес ты сам!
[Иҙеүкәй.., 209 б.], [БНТ, 1999, с. 165].

Знаковый замысел в эпосе имеет то, в каком пространстве и месте находится меч. Спущенный в воду меч символизирует мир, покой (после смерти мифического Урал-батыра меч находится в реке Идели до тех пор, пока его не достает Хаубан), а активный меч символизирует войны и сражения. Так, в мифологическом эпосе «Урал-батыр» в многолетней справедливой борьбе герой убивает драконов, людоедов, расчищает земли. Оппозиция и замысел противостояния стихий «вода-огонь» наиболее четко фокусирована в образе меча: так, в момент смертельного удара по дию Азраке сотрясается земля, а булатный меч уходит в воду [БХИ, 1998, 100 б.]. Акцентируется природа меча – производного от огня и железа: во время битвы сверкают молнии, кипит вода [Там же, 100 б.]. Наступление мира символизирует действо нейтрализации агрессии; с остарившись, сын Урал-батыра Идель бросает меч в воду, чтобы никакому врагу он не достался [Иҙеүкәй.., 234 б.].Типологический эпизод «меч в воде» как символ мира функционален во многих эпических сказаниях народов, также и в нартском эпосе. Соприкосновение с водой, добывание воды мечом проводит идеи становления мира и покоя: так, сыновья Урала рассекают мечом скалы, горы, из-под которых возникают реки Яик, Нугуш, Хакмар, Идель [БХИ, 1998, 124–125 б.]. Таким образом, фрагментарный анализ мотива «меч в воде» дает свидетельства об архаике сюжетных мотивов, связанных с мифологическим осознанием символики главного оружия. Эта тема имеет перспективы развития в дальнейших исследованиях.

Сюжеты о передаче меча и его местонахождении, согласно эпическим традициям, содержат генеалогического характера информации о преемственности батырства, с которым в народном сознании связывались не только понятия защищенности, но и крепости мира, устойчивости духовно-нравственных основ государства.

Эпизод прощания с героем в эпосе «Идукай и Мурадым» реалистичен по нормам проведения погребальных обрядов и наполнен социальными мотивами. На погребении Идукая участвуют все семь башкирских родов, возле тела Идукая батыры совершают клятвоприношение перед Иль-страной. Включаясь в эпическое осмысление, жизненный ритуал вбирает идеи единения, сплоченности и усиления страны во имя устойчивости, готовности к защите народа от захватчиков.

Эпизод входа Идукая в пещеру изобилует мифологизмами: героя в пещеру ведет бессмертный пес (в мировой мифологии – представитель хтонического мира), на шею которого завязаны пять конских волос (традиционные в своей магической функции атрибуты сказок, мифов); по подсказке пса герой открывает язык немого, слепого, проклятого Баба Туклясом старика, положив ему в рот волос, две другие волосы – в уши его. Сопровождавший Идукая пес оказывается сыном старика, которому, в свою очередь, велено было хранить таинственный сундук со священной книгой о судьбе Батыра [БНТ, 1999, с. 119–123]. Только после того, как засовывают конские волосы в клюв подстреленной сороки, та (умерщвленная Идукаем и ожившая от запаха паленых конских волос) заводит речь. Человеческим языком говорит злой и хитрый оборотень – сорока, признаваясь в своих злостных кознях и силе черной магии:

Мин һайыҫкан ҡош булам, — *Птицей сорокой слыву,*
«Убыр» тигән ут буламы, — *Огонь по имени «убыр» я.*
Шыҡырҙаһам кәртәңдә, — *Если на плетне затрещу,*
Бейәнән ҡолон һалдырам. — *Кобыла до срока выкинет плод.*
Сыуал япмай йоҡлаһаң, — *Коль, не закрывая заслонку уснешь,*
«Алла» тимәй ҡаплаһаң, — *Без имени Аллаха трубу запрешь,*
Өйөңә инһәм төнөңдә, — *Ночью заберусь к тебе в дом,*
Бер балаһыҙ ҡалдырам! — *Детей твоих не оставлю в нем!*

[Иҙеүкәй.., 145 б.], [БНТ, 1999, с. 118].

В эпос с исторической основой в наиболее полном его формате привносится миф о злостном и страшном по смертоносной силе нечистом духе в облике сороки, а также меры предосторожности во избежание вреда от нее. Вещая птица наказана и замурована в пещере за то, что когда-то выклевала глаза Урал-батыру (подчеркивается

неимоверная древность, жизнеспособность оборотня), но при этом только она посвящена в тайну места могилы батыра. Синхронизация этого факта восходит к мифологическим верованиям, по которым сорока – есть злой дух, представитель потустороннего мира, носитель смертоносных болезней и недобрых вестей. Известный ученый С. Руденко писал, что болезнь в верованиях представлялась в образе сороки, «увидев которую башкирка кланяется ей и приглашает помыться в бане. Болезнь моется в бане и все коровы во дворе этой башкирки остаются живы и здоровы» [Руденко, 1925, с. 312–313]. Подразумевается массовый падеж скота, связываемый в суевериях с появлением во дворе злобной сороки. В целях избегания болезни, умилостивления и отгона сороки проводили коллективный обряд, всем селом топили бани и приглашали мыться «гостью». В современной фольклорной памяти сорока – «вестница гостей или дурных вестей». Сохранились осколки древнего обряда умилостивления: отгоняя сороку, примечают к добру, под дерево льют молоко, зовут в баню: «Сорока, сорока, баня затоплена, в кумгане вода согрета! / Мать с отцом умерли, / Не трогать скотину повелели!» (записано в 1994 г. в с. Ибракай Стерлибашевского района РБ). Таким образом, мифологизированная птица участвует в историческом эпосе для передачи сакральности событий, как архетип генной памяти об Урал-батыре и свидетель посвященности (мудрости) Идукая в знания двух миров: живых и мертвых. Исторический эпос запечатлел реалии утерянных к нынешнему времени мифологических представлений о магической силе зловещей сороки. При этом помощь сороки Идукаю (указывает на могилу Урал-батыра, выдает тайны и т. д.) неслучайна, имеет исторический подтекст: известно, что эта птица – родовой покровитель тунгаурских башкир. Могуществу и волевым качествам Идукая соответствует помощь тотемной птицы *һайыҫҡан*, проецируя возможную принадлежность героя к роду тунгаурцев.

Сорока – не единственный мифологизированный образ в эпосе. Птица кызгатау указывает преследовавшему Идукаю на место, где спрятался Туктамыш хан. Наделенная человеческим языком птица выражает укор хану за погибших из-за него птенцов, скотину и наперекор мольбам хана выдает его своим щебетанием в камышах. После этого следует расправа над ханом: его Идукай разрубает на части. Участие птицы с ее обвинительной речью дает в эпическом тексте эффект неизбежности наказания жестокого хана.

Сакральная сила как человеческих, так и конских волос искони известна с мифологии многих народов. Волосы в мифологическом сознании в целом традиционно магичны и действуют как хранители целительных качеств, жизненной силы человека, знаковых животных – посредников между мирами. Магия волос оказалась органично связанной с мотивом чудесного рождения в историческом эпосе «Идукай и Мурадым». В варианте, записанном И.В. Салтыковым, Идукай рождается от брака Тукляс баба (Волосатый дед) и водяной девы. В сводном тексте Н. Исанбета с таким же чудесным рождением связано происхождение сына Идукая – Мурадыма [БХИ, 2004]. В эпосе «Идукай и Мурадым» Идукай использует конский волос и чудесным образом возвращает дар речи немому (проклятому Баба Туклясом) старику:

Эт ымлаған Иҙеүкәйгә, *Пес намек Идукаю дал,*
Кылды сисеп алырға, *Чтобы тот волоски развязал,*
Береһен карттың теленә, *Один положил на язык старика,*
Колағына икеһен *На уши его – два других.*
Ике кулын бер кылға *Ну и еще одним волоском*
Карттың тотоп бәйләргә. *Велел связать ему руки узлом.*
[Иҙеүкәй.., 146 б.], [БНТ, 1999, с. 119].

Сакрализация волос – древнейший мировоззренческий концепт, свойственный всей тюрко-монгольской, среднеазиатской архаической культуре. Сила духа, устойчивость, мудрость связываются с длиной волос; смена прически как маркер переходного обряда соблюдается в свадебных, воинских, родинных церемониях [Султангареева, 2006, с. 121]. В качестве «носителей жизненной силы, части души особого энергетического заряда» [Тохтабаева, 1991, с. 97] человеческие и конские волосы идентичны и прикосновения к ним, манипуляции представляют традиционно устойчивые мифологические коды в эпических сказаниях (в эпосе «Заятуляк и Хыухылу» водяную деву герой приручивает, схватив за волосы; в сказке «Бузансы батыр» подчиняют таким образом дикого коня и т. д.). Волосы – хранители души и неуязвимости, живые нити, связывающие с космосом и заменители их обладателей. Отсюда сжигания волос, паления конских волос в сказочной эпике активно действуют как формы контактов с духами, помощниками-покровителями родов (сжигают гривы и вызывают

коня и т. д.). До сих пор сжигание выпавших волос бытует в некоторой ритуализированости. При сжигании приговаривают: «В этом мире будьте золой, / На том свете – цветком! / Будьте там, куда вас я (имя) позову!..»

Миф – первичная форма первородно древних знаний о мире, событиях мироздания и повседневности, он вбирает исконно-ментальные, свойственные только тому или иному этносу свидетельства по осознанию действительности, постижению природы. Потому в своей символико-образной интерпретации он представляет наиболее достоверный знак этничности фольклорного произведения. Возле могилы Урал-батыра Идукай надевает шлем Урала, тем самым берет на себя заботы великого героя, совершает ритуал получения благословления предков во имя спасения земли, народа от угнетателей. Эпический сюжет фиксирует идею преемственности батырства. Действо боевого снаряжения направлено не против мифических драконов, а во имя борьбы с реальными поработителями, т. е. с войском исторического Туктамыш хана. Эпизод возле могилы Урал-батыра метафоричен в отображении целей и задач Идукай-батыра – самоотверженного борца за свою отчизну, защитника неприкосновенности родной земли. Так, в исторический эпос органично входит древний тенгрианский ритуал культа предков, почитания духа мифического Урал-батыра (родовых предков, авлий, биев). В целом, сакрализованное эпическое пространство заполнено важными смыслами и сложными символами, участие их в эпизодах акцентирует выдающуюся значимость событий и таинство вековых знаний, духовного опыта предков и явлений, постижение которых доступно только посвященным фольклороносителям и слушателям.

Природа эпоса при всей кажущейся каноничности предполагает гибкую трансформацию архетипов и совместно с ними органичную включаемость новых сюжетов, сообразных следующему витку развития жанра во времени. Это своеобразие движения эпического языка заключается «в преодолении, переосмыслении и обогащении новыми значениями “первичной эпической архаики”, семантически и генетически связанной чаще всего с архаикой мифологической» [Путилов, 1988, с. 10].

Не только мифологический пласт и народные верования, но и художественно-символическая подача главных, основополагающих идеалов народа воссоздают национальную специфику эпоса. Эпическим

произведением национального содержания становится текст, в котором читаются идеи, определяющие облик нации, а также отображающие духовно-нравственные ценности, свойственные народу-творцу и вбирающие этногенетический код устно-поэтического творчества. Таким идеалом-доминантой, центральной темой, пронизывающей весь эпос с начала до конца и обуславливающей специфику архитектоники, является образ Иль (Страна, Родина). Это самое священное понятие для башкира (как и для всех древних коренных народов). Культово-поклонческое отношение к святая святых имеет особо выразительную доминанту в анализируемом тексте и ярко определяет этноспецифику, художественную природу башкирской версии эпоса «Идукай и Мурадым». Сложное, многогранное понятие Иль включает такие ценности как «родная земля», «родной аул, род», «природа», «Ер-һыу» (Земля-Вода). Истоки культового почитания Иль обнаруживают параллели с образом богини Хель, которая в германо-скандинавской мифологии означает имя покровительницы родной земли, хозяйки царства мертвых [Мифы народов мира, 1980, с. 288]. Иль в эпосе «Идукай и Мурадым» – могучий и не имеющий равных по красоте, богатству родной край, с которым «сравниться может только рай». Это священная земля, так как окроплена кровью батыров-защитников, с ней неразрывно, на уровне кровно-родственных отношений связано все мироощущение и бытие Батыра, призванного «защищать и беречь ценою жизни своей родную землю» [БНТ, 1999, с. 71–75]. Если в эпосе «Урал-батыр» первостепенна идея первородного создания и освоения, окультуривания родного пространства Иль (Урал-батыр обрызгивает живой водой всю природу, землю и расцветает, зеленеет все вокруг, создается родное), то в «Идукай и Мурадым»е центральной темой, постоянно следующей с передвижениями героя, провозглашается идея самоотверженной защиты, спасения священного Иль – родины – от захватчиков и грабителей Туктамыша. Тема неустанной и справедливой борьбы за свободу и благоденствие родной страны дается как единственно возможная норма жизни, существования настоящего мужчины. Отсюда образы Иль и Ир (мужчины) взаимодействуют в неразделимом их единстве и взаимосвязи. Страстные, полные любви откровения, признания Идукая о преданности родной стране, народу сопрягаются с развернутыми описаниями необъятных красот Урала – олицетворения Родины, родной Природы и, как лирические отступления, возникают в самых решающих, поворотных

моментах судьбы и критических порах душевных переживаний. В горячем, судьбоносном споре с Сатмыр ханом в уста Идукая вкладываются пронзительно искренние и неимоверно глубокие по силе звучания и влияния на слушателя слова о величайшей вечной любви к Уралу-родине.

Ата-бабам бары ла — *Отцы и деды мои все*
Быуын-быуын торған ер, — *Поколениями жили здесь.*
Ата-әсәләй Уралын, — *Не любивший Урал, как отца и мать,*
Үҙе тыуған төйәген — *Места, где родился он сам,*
Һөймәгән ир булырмы? — *Станет ли он мужчиной?*

[Иҙеүкәй.., 205 б.].

Сила чистоты и величия незабвенной любви к Уралу-родине достигается и убедительно передается тем, что эпос описывает восприятия не столько человеческого мира, сколько всей живой природы и ее жильцов.

Айыу, бүре, бөркөтө — *Медведи, волки и орлы*
Улар ҙа һөйгән Урал тау! — *И они любят Урал-гору!*
Түл йәйергә ынтылып, — *Собираясь выводить птенцов,*
Туғайын, күлен һағынып, — *Тоскуя по долам и озерам,*
«Уралым!», – тип саңкылдап, — *Кликают громко «Урал мой!»*
Моңло аппаҡ аҡҡоштар – — *Певучие белые лебеди –*
Улар ҙа һөйгән Урал-тау! — *И ими любимый Урал-тау!*

[«Иҙеүкәй менән Мораҙым», 1994, 203 б.].

Соловьи, с ранней зари восхваляющие Урал, быстрые реки, холмы, леса, вторящие слова о красе Урала, все звериные, птичьи миры, как дети резвящиеся на его просторах, также поющие об Урале в полях девушки не передают красот земли, одна долина которой краше всего рая: «*Хоҙай бирер йәннәттән Туғайы һылыу Урал тау!*» [Там же, 203 б.].

Создавая поразительно яркую, глубокую в своей эмоционально-чувственной силе восприятия и достоверности картину величия и красоты природы, родной земли, сказитель непременно сопрягает эту тему с идеей о священности долга защиты Родины от захватчиков. *«Ил таларға яу йыйған / Шул дошманға яу асмай Батыр ятып тынырмы? / Ата юлын ҡыумаған илдә батыр булырмы?*» [Там же, 204–205 бб.]

(«Батыром сможет ли быть тот, / Кто расхитителям и врагу не ответит сам войной?, / Кто дорогу отца не продолжает – Батыром считаться может ли?!»). Таким образом два великих понятия Родина-Иль и Батыр являют основные неразрывно действующие сюжетные линии в историческом эпосе. Повествование о неимоверном мужестве, волевом характере эпического Батыра-Идукая подразумевает достойного героя, призванного защищать Урал как свою кровную частицу.

Барына әсә – Урал тау! *Всем матерь он – Урал тау!*
Барына ата – Урал тау! *Всем отец он –Урал тау!*
Шунда үçкән мин батыр, *Я там выросший батыр,*
Миңә лә ата –Урал тау! *И мне отец он – Урал тау!*

[Изеүкәй.., 204 б.], [БНТ, 1999, с. 161].

Земля мифологизируется, предстает как поклоняемый фетиш – священное тело демиурга Урал-батыра, на которое недопустимо наступание чужих ног. Признания в любви к родине-Иль, содержащие восхваления, граничат со священными клятвами-Ант (производное понятие от «сознание», «мысль», «предок»).

Конкретный образ Иль – как горы и отрогов Урала – составляется со всеми прилегающими природными ландшафтами, населяющим народом и основной его идеологией самоотверженной защиты и служения стране. Восхваления, многократные описания красот Урала как Иль-страны башкир обуславливают необычайно яркое, чувственно-эмоциональное звучание произведения, предваряя неповторимые по силе выразительности и эффекту воздействия образные решения. На системной и лаконичной логике и на высоком статусе красивого, благородного языкового строя доносятся поэтико-философские обобщения, глубоко лирично проводятся идеи патриотизма и отчизнолюбия. Отсюда «Идукай и Мурадым» представляет произведение, в котором культивируется не столько эмоциональная, сколько кровно-родственная связь человека с родной землей и великая, неразделимая от «Я» Любовь башкира к родной стране в образе Иль. На этом лиро-эпическом фоне возникает непререкаемая реалия о том, «что ни у одного из ныне живущих на Урале народов, кроме башкирского, нет такого плотного, многостороннего всей своей духовной и материальной культурой обоснования своего родства с “Уралом”» [Ами-

нев, 2011, с. 62]. Опираясь на широкие сравнения многочисленных национальных версий этого эпоса в аспекте отражения идеи священности родины, исследователь утверждает, что «горная страна Урал и в ногайском фольклоре отмечается как башкирская земля».

Восхваления Урал-тау в эпосе – не только глубоко эмоциональное выражение созерцательного восторга, а это функционально направленные тексты. Откровения столетнего Хабрау-мудреца, провидца и сэсэна об Урале отличает социальная, духовно-нравственная наполненность, глубокая философия разумной любви и ответственности за судьбу родины. Эти признания основаны на долголетнем жизненном опыте старого воина и сэсэна, в отличие от признаний Мурадыма, содержат конкретные наставления, перемежающиеся с пронзительной болью и горестью за судьбу разграбленного Урала.

Ай, Урал тау, Урал тау,
Үткән көнөң уйлаһам,
Батырҙарың уҡталып,
Ҡорт илендәй тупланып,
Күрәм һаҡлап торғанын.
Ошо көндә күҙ һалһам, –
Эйәһе үлгән йорт һымаҡ,
Ҡылыс, һаҙаҡ тоторҙай,
Батыр бөткән ил һымаҡ.
Тимә бере яусылап
Ирһеҙ ҡалған ҡатындың
Ишеге асыҡ өй һымаҡ.

О, Урал-тау, Урал-тау!
Коль думы поведу о прошлом твоем –
Вижу – батыры в порыве одном,
Сплочившись роем пчелиным,
На защите стоят на твоей.
Коль сегодня взгляну на тебя, –
Ты как дом, которого умер хозяин.
Как страна, где перевелись батыры,
Меч и луки в руках держащие.
Словно дом с дверями открытыми
Без мужа оставшейся женщины,
Которую сватают все наперебой.

[Иҙеүкәй.., 78 б.].

Любовь к отчизне вбирает идеи долга, обязательств защиты, борьбы за мир, будущность родных красот природы. Стихи об Иль представляют пронзительные по силе звучания, духовной наполненности и богатству художественно-поэтического слога тексты, кульминационные в передаче главной цели создания эпоса и народных идеалов о Родине. Образ Урал-тау в целом обобщает понятия родины и родной земли, отсюда традиционно метафорически уподобляется самым дорогим, священным людям – отцу и матери. Единство и неразделимость Батыра и Родины ярко акцентирует мотив об их кровнородственной связи:

Барына әсә – Урал тау, *Всем матерь – Урал-тау,*
Барына ата – Урал тау, *Всем отец он – Урал-тау!*
Шунда үçкән мин батыр, *Я богатырь, выросший там,*
Миңә лә ата –Урал тау! *И мне отец он – Урал-тау!*
[Иҙеүкәй.., 204 б.], [БНТ, 1999, с. 161].

Эти слова Идукай произносит Сатмыр-хану, когда стоит выбор о родине или владении ханством и одерживает главный спор о незаменимой священности долга защиты родной земли. Социально знаковый и высоко патриотичный облик Идукая проявляется в словах, полных горечи и боли по поводу покорности и трусливости батыров: «За что страну свою воспевать, / Если батыры сошли с коней, / Если батыры пяти родов / К хану готовы ускакать?!». Речи Идукая наделены особой выразительностью, силой, яркостью высокого слога, достойного выдающейся личности. Священность и незаменимая ценностность родины граничат с клятвой настоящего мужчины:

Урал – илгә ата ул, *Урал – отец страны нашей,*
Урал – илгә әсә ул. *Урал – и матерь земли нашей.*
Уралға тел тейҙергән – *Кто скажет об Урале дурное –*
Ата-әсәһен көйҙөргән *Мать-отца в печаль вогнавший*
Тыума бала, хәҙә ул! *Пасынок он – не более!*
[Иҙеүкәй.., 75 б.].

В эпическом тексте функционально продуманы место, время и способы произнесения главного Слова. Сила и значимость любви и защиты Родины маркируются так, что признания об Иль произносятся Идукаем, Хабрау сэсэном на высоких местах, на крутой скале (близких к Тенгри), перед народом в напряженные судьбоносные моменты (споры с Сатмыр ханом, Янбаем, который уговаривает Идукая вернуться в ставку хана и др.). В них обозначены стойкость Духа и великие силы противостояния Злу, которые Словом на одной энергетической волне усиливают позитив единения и потому оно равно вознесениям кличей уран (оран) во имя защиты и спасения страны. Локусы произнесения главных слов тонко продуманы сэсэнами-патриотами, творцами эпоса, потому эффектны, органичны в передаче высоких, жизненно-важных идей.

Самозабвенная, жертвенная и посвятительная Любовь народа к Иль – родной стране – передается в ярком пафосе глубоко искренних стремлений, на высоком, красивом слоге, сочетающем миф и поэзию, сложные описания красот природы и горячих сердечных признаний. Эпос «Идукай и Мурадым» является эпическим произведением, в котором мифическая богиня Иль получает наиболее выразительную и образно-поэтическую эволюцию, показав убедительную трансформацию мифа к образу, символического к историческому, любви к идеалу. Тем самым на материале эпоса с исторической основой ярко показана основная жизненная идеология башкира – любовь к родине выше личной безопасности, а защита ее, земель и народа – высший принцип соблюдения законов Намыс-Чести. События, произошедшие на территории Башкирии в XIV–XV вв. в связи с отважной многолетней и жертвенной защитой башкирским народом родных земель, нашли убедительно реалистическое, пронзительно эмоциональное, чувственно-яркое отображение благодаря органично вплетающимся в ткань эпоса мифологическим аргументациям. Реальный и достоверный образ Иль подразумевает предпосылки создания основного эпического текста именно на территории Урала. Мифологическое в историческом эпосе, таким образом, присутствует как непререкаемый маркер глубины народного сознания, этнической идентификации и обобщает древнейшую философию, жизненную идеологию и духовно-нравственные ориентиры башкирского народа.

Миф, включаясь в историческую канву, усиливает значимость опыта предков и постижения тайных знаний, акцентирует предначертанность замыслов действ, устанавливает связь двух миров, также осознание таинств хтонического мира. Десакрализация мифа или мифоритуала в своей целостности обуславливают своеобразную этническую паспортизацию эпического произведения. Мифологическое в историческом эпосе присутствует как главный маркер эпичности текста, свидетельствует о непрерывности развития эпических традиций, как способе передачи потайным языком патриотических устремлений, обращений к духам предков. Это также показатель этапа в эволюции фольклорного сознания, этнической идентификации произведения.

Список литературы

Аминев З.Г. Урал как родина башкир в эпосе «Идукай и Мурадым», башкирский фольклор. Исследования и материалы. – В. VI / сост., автор вступ. ст. и ответ. ред. Р.А. Султангареева. – Уфа, 2011. – С. 58–69.

Асоян Ю.А. Реликты ранних представлений о природе в традиционной культуре бурят // Советская этнография, 1990. – № 5. – С. 126–132.

Башкирское народное творчество. Исторический эпос / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Н.Т. Зарипов. – Уфа, 1999.

Башкирские шежере / сост., пер. текстов, введение и коммент. Р.Г. Кузеева. – Уфа, 1960.

Башҡорт халыҡ ижады. Яҙма ҡисса һәм дастандар / төҙ. Ғ. Хөсәйенов, М. Нәҙерғолов, Ә. Сөләймәнов, башһүҙ, аңлатм. авторы Ә.М. Сөләймәнов. – Өфө, 2004. – 622 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Тарихи ҡобайырҙар. – Өфө, 1994.

Жирмунский В.М. М. Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей» // Тюркологический сборник – М., 1973.

Зарипов Н.Т. Тарих һәм эпос // БХИ. Тарихи ҡобайырҙар, хикәйәттәр. – Өфө, 2000. – 12–17 бб.

Бекет Ата. Книга о гуманности и познаниях. – Актобе, 2010. – 368 с.

Балкыбек Ә. Илиада Гомера. Тюрки и вечный ребенок // Жас Алаш 16 февраля 1999 г. (на казах. яз.).

Вяткина К.В. Наскальные изображения Минусинской котловины // Сборник МАЭ. XX. 1961.

Голованов И.А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX–XXI вв.). – М.: Наука, 2014. – 293 с.

Давлеткулов А.Х. Социальные мотивы в эпосе «Идукай и Мурадым» // Материалы межд. научно-практ. конф. «Ногайлинские эпосы и феномен “Мурын-жырау”». – Актау: КГУТИ, 2014. – С. 222–226.

Зарипов Н.Т. Милли азатлыҡ, үҙаллы дәүләтселек хыялдарын сағылдырған ҡобайыр «Иҙеүкәй менән Мораҙым». – Өфө, 1999. – 6–44 бб.

Иҙеүкәй менән Мораҙым. – Өфө: Китап, 1994.

Камалов С. «Едиге» дастаны һәм тарих // Едиге: Конференция тезисләри (5–6.09.2001 ж.). – Нөкис, 2001 ж.

Котов В.Г. Палеолит // История башкирского народа в 7 томах. – Уфа, 2009. – С. 25–54.

Кычанов Е. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров – М., 1997.

Маргулан А. Коркыт ата. – Алматы, 1999.

Мифы народов мира. – М. – Т. 2. – 1980.

Нурмахан Ж. Мечети-медресе Жылыойского района. – Бекет Ата, 2010. – С. 52–66.

Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность – Л., 1988.

Руденко С.И. Башкиры. Опыт этнологической монографии. – Л., 1925. – 329 с.

Руденко С.И. Население Центрального Алтая в скифское время. – М-Л., 1960. – 359 с.

Салихов А.Г. Вклад А. Валидова в изучение эпоса «Едигей» // Каракалпак халык дастани «Едиге» ни изертлеү мэселелери (5.03.2001). – Нокис, 2001.

Сидоров Е.С. Из загадок олонхо // Эпическое наследие и духовная культура народов: истоки и современность. – Якутск, 2007. – С. 11–13.

Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде. – Уфа: Гилем, 2006. – 344 с.

Сюнну. Из ханской книги / пер. Койшыгара Салгараулы. – Алматы, 1998.

Тохтабаева Ш.Ж. Семантика казахских украшений // Советская этнография, 1991. – № 1. – С. 90–102.

Урманче Ф. Народный эпос «Идигей». – Казань: Фән, 1999.

Хусаинова Г.Р. Поэтика башкирских волшебных сказок. – Уфа: Гилем, 2014.

Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении. – М., 2000.

Юсупов Ю.М. Эпическое сказание о Едигее и его параллели с историческими реалиями // От древности к новому времени (Проблемы истории и археологии). Сборник научных работ / отв. ред. Н.М. Кулбахтин. – БГУ, 2005. – С. 113–127.

3.3. Башкирское сказительство в годы Великой Отечественной войны

С древнейших времен культура, история многих коренных народов обозначена устно-поэтическим творчеством, важную часть которого представляет феномен сказительства. Синкретичное по природе происхождения искусство поэтико-пластического самовыражения предполагает словесное, мелосное, респонсорное и жестовое изображение событий, повествуемых мастером-сказителем. Башкирский сказитель (кураист, певец, мелодист, танцор, мудрец, провидец) – устроитель многих зрелищ – удивлял своим искусством ученого-путешественника И. Лепехина. Он слушал их, описывал как «певец пел

славные дела своих предков, которых они батырами называют, между коими Алдар, Кара-Сакал, Кильмят, Кучим и др. были первенствующими. Певун наш припевал не только все их жизни достопамятное, но голосом и телодвижениями выражал все их действия, как они увещевали своих товарищей, как выступали в бой, как поражали противников, как, обремененные ранами, ослабевали и последние испускали дух» [Лепехин, 1770, с. 113–114].

Художественное отражение действительности, восходящее своими истоками к устному творчеству [История.., 1983, с. 21], в мировой культуре народов имеет самые широкие ареалы. Так, мастера слова, передающие из поколения в поколение легенды, предания, сочиняющие песни, считались святыми, окружались ореолом почитания. Это аэды в Древней Греции [Веселовский, 1989, с. 248], известные как профессионалы в IV–III вв. до н.э., ирландские друиды [Там же, с. 252] (они же жрецы, шаманы, лекари, провидцы), финские лаулайи, скандинавские скальды [История, 1983, с. 25]. В тюркском, монгольском мире они назывались йырау – сэцэны «певец» [Радлов, 1905, с. 515], у туркмен – бахшы [Мухаммедов, Дурды, 1978, с. 12], у древних арабов – равии, у казахов – акыны, у азербайджанцев – ашуги и т. д.

Столь устойчивая во всемирном масштабе школа поэтической импровизации восходит к бесписьменной эпохе, когда на уровне непререкаемой ценности почитались сила и магия слова, бытовало верование в его значимость, равно как в силу действа. На протяжении веков синкретичное искусство, поддерживающее духовную, морально-этическую и ментальную стороны жизни многих народов, свидетельствует о культе поэтов, избранников-мудрецов. В древнем обществе слово – инструмент власти, передачи информации и действо перед значимыми событиями. Отсюда практическая необходимость мастеров слова для поддерживания интеллектуального начала в обществе. Сказительство, имеющее творческое, философско-поэтическое и по природе своей лиро-эпическое начала, а по функции – организующие, вдохновляющие тенденции, становится достоянием и показателем уровня самосознания коренного народа.

Башкирское сказительство представляют йырау, сэсэны, соединяющие в своем искусстве и сочинение-импровизаторство, и исполнение известных жанров народного творчества. Слово «сэсэн» в различных фонетических вариациях встречается и у других тюркских народов: «у бурят – чечен, узбеков – чечен, карагалпаков – щищен»

[Сәғитов, 1987, 30 б.], у монголов – «сэчен», «цецен», китайцев – «шенжень», что означает «мудрец, провидец» [Изелбаев, 2007, с. 91]. «Чечен» или «сечен» – древнее монгольское слово, одного из предков Чингизхана звали Пибибагой-Сэцэн» [Валиханов, 1986, с. 260]. На более древние истоки происхождения слова «сэсэн» указывает тот факт, что основоположника сасанидской династии, великого жреца Бабакана Ардашира (224–651 гг. до н.э.) звали Сасан [Баимов, 1999, с. 68]. Возможно, память о провидце и мастере слова, о выдающихся способностях великого мага запечатлелась в названии башкирских поэтов-импровизаторов – сэсэн. Надо учесть тот факт, что имеют место и семантики «сеять», «распространять», передаваемые в слове «*сәсеү*». Возможно, это было первородное значение поэтической импровизации сеятеля Добра.

Слушающий певца-сказителя переживал огромное чувство психологического, эстетического удовлетворения и приобретал новый потенциал духовного обновления, нравственного очищения.

В кубаирах повествуются драматичные события истории. Исполнители передавали их глубоко эмоционально и трогательно. В очерке русского писателя Ф.Д. Нефедова, который «слушал пожилого башкира-кураиста» и записал эпическое сказание «Ушкуль», читаем: «…он поет, возбуждая в слушателях благоговейное внимание и сочувствие... Вызывает у слушателей или улыбку и радость, или безграничную печаль и нередко слезу» [Нефедов, 1991, с. 129]. Речитативное пение (основной стиль кубаира) байгуша-старика произвело ошеломляющее впечатление и на Д.Н. Мамина-Сибиряка. Он описал исполнение сэсэном Надиром кубаиров о героях, погибших в восстаниях. – «Надир настроил балалайку и заиграл какую-то грустную мелодию:

О проклятый, проклятый генерал Сойманов!
Ты поставил на горе 12 каменных столбов.
На шесты посадил 12 башкирских старшин!»
[Мамин-Сибиряк, 1991, с. 238].

«…меня поразило это пение. Так оно не походило на наши русские песни. У меня пошли мурашки по спине. В нем сказывалось такое отчаяние, такая безысходная тоска… Кажется, кругом все плакало…» [Мамин-Сибиряк, 1991, с. 238]. Так запечатлено глубокое эмоциональное воздействие эпических песнопений на сознание

слушателя. Башкирские сэсэны, сказители сочиняли, в основном, в эпическом жанре – кубаир (героико-патетические, напевно-речитативные, гимнические песнопения), сопровождая исполнение телодвижениями, жестами, игрой голоса и т. д. Говоря о силе воздействия на слушателей личности самого сэсэна, его творчества, необходимо вспомнить могущественную силу слова башкирского народного героя Салавата Юлаева. Как гласят предания, «услышав пламенную поэтико-речитативную речь Салавата, батыра и сэсэна, восставшие воспряли духом и были полны решимости с новой силой напасть на вражеские войска» [Шәкүр, 1998, 40 б.]. Творчество батыра-сэсэна – пример яркого синтеза арабо-исламской поэзии и башкирского народного творчества. «Он первый, кто освоил письменное и изустное словотворчество» [Там же, с. 277]. Сказительское дарование Салават-батыра помогало ему зажигать сердца пламенными речами, вдохновлять и вести за собой народ в восстании 1773–1775 гг. Сила песен, эпических сочинений Салават-батыра была настолько сильна, что «когда он пел песни, люди с охотою шли в бой, не чувствовали боли от ран, не боялись голода, холода, ни даже смерти от пули, сабли и штыка и умирали с радостью; всякое терзание тела приносило, вместо боли и скорби, наслаждение» [Игнатьев, 1991, с. 280]. В этой глубоко эмоциональной оценке мощи дарования великого Салават-батыра, данной Р. Игнатьевым, по сути содержатся и главные принципы творчества и призвания сэсэнов, поэтов-импровизаторов в целом. Об истинном назначении сэсэна гласят эпические тексты, где героизм и поэзия, мужество и словотворчество неразрывны:

Бар ғәйрәтен ҡулға алып,
Батыр егет яуҙа уйнар,
Түңәрәк тупҡа өндәшеп,
Төйөнлө һүҙҙе ҡулға алып,
Батыр егет дауҙа уйнар.

Всю мощь в руки собрав,
Батыр прославится в бою.
Обращаясь к собранию народа,
Слово спорное разрешив,
Сэсэн прославится в споре!

[Изелбаев, 2007, 90 б.].

Сэсэн «не будет защищать зло», «в защите справедливости равного ему нет», «его язык – это язык народа», «его глаза – это глаза страны» и т. д. – так определяется личность мастера в изречениях, пословицах. История духа башкирского народа неразрывно связана с именами и самоотверженной деятельностью философов, дипломатов, поэтов и воинов – сэсэнов.

Творческие откровения, сочинения многих сэсэнов оказались затеряны в истории. Имена этих служителей народа и певцов о народе восстанавливаются по произведениям народного творчества (предания, эпосы, легенды, песни), историческим хроникам, шежере и т. д. «Возвращены» имена таких личностей, как легендарный йырау-сэсэн XIV века Хабрау [Давкараев, 1959, с. 25], призывавший к беспощадной битве против войск татаро-монголов (эпос «Идукай и Мурадым»), Асан Кайгы [Хусаинов, 1993, с. 149–152], йырау XV века Казтуган [Изелбаев, 224 б.], Ерэнсэ сэсэн (XVIII в.) [Изелбаев, 253–279 бб.], Кубагуш и Акмырза (XV–XVI вв.), Баик Айдар (XVIII в.), Махмут сэсэн, Кункас [Там же, 255 б.]. Мастеров слова, которые более всего были одарены в исполнении жанров народного творчества и напевно исполняли сочинения, называли йырау-сэсэн.

Сказительское творчество XX века представлено именами выдающихся сэсэнов, в большей степени сочиняющих народные песни или исполняющих объемные эпические сказания: Габит Аргынбаев, Шафик Тамъяни, Хамит Альмухаметов, Ишмухамет Мырзакаев, Мухаметша Бурангулов и др.

Золотыми буквами высечено имя Габита Аргынбаева в истории народной. Именно в его исполнении в 1910 г. записан М. Бурангуловым главный эпос башкирского народа мирового значения «Урал-батыр». Назидательность, философичность, призывы к подвигам и личной самоотверженности отличают творчество М. Акмуллы, М. Уметбаева, Ш. Аминева (Тамъяни), Ш. Бабича. В их произведениях, близких к изустно-поэтическому сказительскому искусству, доминируют просветительские идеи.

Сказитель – это не только мастер слова, но и личность, в его даровании обозначены качества мудреца-дипломата, идеолога, целителя, провидца, жреца и патриота своего народа.

С течением времени сэсэны начинают соединять в своем творчестве литературные, письменные тенденции художественного самовыражения. Сэсэн – выразитель идей, чаяний народа, пламенный

патриот, «не имеющий в древности ни постоянного места жительства, ни времени, ни расчета заниматься хозяйством. Всю жизнь он посвящал творчеству, общественно-политической деятельности – служению народу» [Изелбаев, 2007, 92-се б.]. В решающие моменты в истории и жизни народа личность и творчество сэсэна становятся знаковыми, занимая передовые позиции. История, как известно, помнит о майдане, в котором решался вопрос об участии башкир в Отечественной войне 1812 г., где огромную силу возымело выступление Б. Айдара – Баика сэсэна. Он воззвал всех не таить зло и чувство мести, а дорожить чувством дружбы и родственными узами, которые окрепли между башкирами и русскими за три с лишним века (в 1557 г. Башкирия присоединилась к Руси).

Во время Великой Отечественной войны творчество сэсэнов возобновляется, сэсэн выражает интересы народа и вдохновляет массы. В этот период в устно-поэтическом сказительском творчестве проявляются два основных мотива: пламенный призыв к беспощадной борьбе против захватчиков и к подвигам во имя мира и счастья. Все описывается на фоне изображения военных тягот, лишений, человеческих страданий. Стиль семи- и восьмислоговой рифмы и многострофной речитативной структуры кубаира зачастую заменяется робаги, такмаками или баитами, мунажатами. В народе эти сочинения зачастую начинают называть *шиғыр*.

В период Великой Отечественной войны появились новые имена сэсэнов, поэтов-импровизаторов. Заметный след в истории духовной культуры башкир оставило словесно-поэтическое творчество народного сэсэна БАССР Фарраха Давлетшина. Он родился 12 февраля 1887 г. в деревне Старо-Уртай Дюртюлинского района. Осиротев с малых лет, сам добывал свой хлеб, рубил лес, батрачил, терпел унижения. Вследствии несчастного случая на бумажной фабрике, где он работал, ослеп в 29 лет, и исполнение сочиненных им самим баитов, стихов стали для него ремеслом. «Заходит он в дом. Начинает говорить баиты. Коль платят мало – сразу уходит из дома; коль щедры хозяева – неделями у них гостит. Он ведь только этим, бедняга, живет…» [БХИ, 1982, с. 249]. Стихи Ф. Давлетшина часто публиковались после Октябрьской революции: «Беседы слепого мастера слова Фарраха». 1928, с. 32; *Орденлы халыҡ йырсыһы Фәррәх йырҙары һәм бәйеттәре* – Песни и баиты орденоносца и певца народа Фарраха / сост. Г. Амири, авт. вступ. сл. А. Усманов. – Өфө: Башгосиздат, 1939, 116 б.

Во время войны Ф. Давлетшин обретает известность как сэсэн и пламенный трибун. Он ходит по деревням, выступает на сабантуях, собраниях, восхваляет тружеников и высмеивает ленивых. В те годы многие его сочинения заучивались наизусть. Большую популярность завоевали его баиты о войне, судьбах людей. Фаррах Давлетшин внес большой вклад в культурную жизнь республики, и самая главная его заслуга заключается в сохранении традиций сэсэнов. В 1939 г. Ф. Давлетшина принимают в Союз писателей БАССР, его творчество отмечается орденом «Знак Почета», а в 1941 году Указом Президиума Верховного Совета БАССР Ф. Давлетшину было присвоено почетное звание «Народный сэсэн Башкортостана». Его произведения публиковались и после Великой Отечественной войны: (*Сәсәндең кәңәштәре* – Советы сэсэна / вступ. сл. С. Агиша, 1947, 64 б.; *Дәүләтшин Фәррәх. Сәсән тауышы* – Голос сэсэна / вступ. сл. К. Ахметьянова. – Өфө, 1967. – 94 б.).

Произведения, записанные от самого Ф.Давлетшина, хранятся в Научном архиве УНЦ РАН Ф.3. оп.12/238 (Песни, сказки); оп. 12/239, 215 л. (Песни, баиты); оп. 12/240, 76 л. (Стихи в русском переводе); оп. 12/241. 1939, 278 л.; оп. 12/242 (Стихи Ф.Давлетшина. 1939. 118 л.); 12/243; Песни и сказки. 1952. 232 л.; 12/244. Баиты и песни. 1939. 227; 12/245; 12/246. Стихи, рассказы и сказки, шестнадцать произведений Ф. Давлетшина вошли в книгу *«Башҡорт сәсәндәре»* (Башкирские сэсэны. – Уфа: Башкнигоиздат, 1953. – С. 27–58).

Цикл произведений *«Ватан һуғышы бәйеттәре»* («Баиты об Отечественной войне»), посвященный Великой Отечественной войне, и стихи Ф. Давлетшина публикуются в книгах *«Башҡорт сәсәндәре»* [Уфа, 1953], *«Сәсән тауышы»* (30–34 бб.) и «Башкирское народное творчество» [1982, с. 258–261], [Дәүләтшин, 1967] с небольшими изменениями. «В баитах он использует все формы фольклора: загадки, кубаиры, прямую речь», – писал о стиле сэсэна С. Агиш [*Сәсәндең кәңәштәре*, 7 б.].

Свою биографию Ф. Давлетшин воссоздал в произведении *«Үткән ғүмерем»* («Моя прошедшая жизнь»), в котором в стиле белого стиха повествует об этапах своего становления, случившейся с ним трагедии, о событиях войны. Цикл баитов, посвященных Великой Отечественной войне, наиболее полно отражает творчество сэсэна в этот период. Цикл (из шести баитов) «Баиты о Великой Отечественной войне» – *«Ватан һуғышы бәйеттәре»*, включающий

импровизации в стиле четверостиший, баитов, отображает начало войны (первый-четвертый баиты) и торжество победы под Москвой, освобождение Киева (пятый-шестой баиты). В книгу «Башкирские сэсэны» включены четыре баита. По какой-то причине «Пятый баит» (*Бишенсе бәйет*) не был включен в издания (БХИ, 1982), а в книгу «Сэсэн тауышы» включены четыре баита. Стихи сэсэна отличаются оптимизмом («Никто Страну Советов не победит, не сможет сломать и растоптать! День придет, Гитлер в своем гнезде не сможет и дышать!») [БХИ, 1982, 260 б.], звучат проклятия в адрес врага («Всякий, кто для нас яму копал, пусть все и Гитлер сгинут там!», «Пусть пропадет пропадом, / И нос его кровью черной умоется!»), слышны издевательские нотки («Протянул руку на пирог, / Да получил шишку в лоб! [БХИ, 1982, 261 б.]). Стих-призыв *«Әйҙә, нығыраҡ һуға бир!»* («Давай, бей крепче!») [Там же, 263 б.] звучит словно набат. Произведения организованы в четкой ритмической структуре, легки для заучивания, в ярком эмоциональном плане передается позиция автора. Смысл и содержание переданы в эмоциональной насыщенности в стихотворении «*Коштар һайрай*» («Птицы поют»):

Коштар ҙа рәхәт йәшәйҙәр,
Иле тыныс сағында.
Кош та тыныс йәшәй алмай
Һуғышкан ил яғында.

И птицы живут хорошо,
Когда мир в стране.
Даже птицы жить спокойно не могут
В той стороне, где идет война.

[Дәүләтшин, 1967, 41 б.].

Гарантом победы и несгибаемой воли народа предстают коммунистическая партия и Красная Армия. «Есть сильная защита – партия у нас; Красная Армия крепка, / Кто посмеет тронуть нас?» [Там же, 261 б.]. В стихах «*Ишембай*» («Ишимбай»), «*Беҙҙең ҡояш*» («Наше солнце»), «*Яҙ килде*» («Весна пришла») и др. воспеваются родная страна, ее природа, ценные достояния.

Творческому стилю импровизации Ф. Давлетшина более всего близки такмаки, четверостишия декламирующего характера. Лирический герой и реальное лицо сэсэна часто сливаются: *«Мин, Фәррах,*

шат йыр йырлайым / Киң Уралым ҡуйынында» – «Я, Фаррах, песни радостные пою / В объятиях широкого Урала». Стихи, высмеивающие Гитлера, такие как «*Которҙо ла тотолдо*» («Взбесился и попался»), «*Һуғыш бөттө*» («Закончилась война»), вошли в сборники «*Сәсәндең кәңәштәре*» («Советы сэсэна», 23–24 бб.), «*Башҡорт сәсәндәре*» (1953, с. 74). Гайнан Амири писал: «Популярность сэсэна была очень высока, его творчество было востребованным. "Песни и баиты" Ф. Давлетшина публиковались в многотысячных изданиях, творчество изучалось в школах и пединституте» [*Башҡорт сәсәндәре, 1953/10-сы б.*].

Имя Ф. Давлетшина живет в памяти народа. Одна из улиц поселка Дюртюли РБ названа его именем, а в д. Старо-Уртай, родной деревне сэсэна, создан музей, посвященный его жизни и творчеству. В школах проводятся семинары, тематические уроки о сэсэне Ф. Давлетшине.

Сочинения поэта-импровизатора С.Х. Сагитова (1893–1957) включают песни, частушки, сказки, басни. Его произведения, записанные Р.Н. Терегуловой и А.М. Бикмурзиной во время экспедиции в Гафурийском районе, хранятся в Научном архиве ИИЯЛ УФИЦ РАН [Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3 от 12/264]. Поэт-импровизатор родился в 1893 г. в деревне Утяш Гафурийского района, в 16 лет остался круглым сиротой, учился в медресе в деревне Сарт Науруз (1907–1910 гг.). С. Сагитова отличали тонкий ум, талант к письму, и он уже юношей был назначен обучать детей. В двадцать лет он ослеп от тяжелой болезни и сочинял изустно.

Из произведений, посвященных Великой Отечественной войне, известен стих *«Совет баҡсаһы»* («Сад Советов»), сочиненный в стиле баитов, в 15- и 14-слоговой строфике. Война метафорически изображается как неожиданный разрушительный ураган, вызванный завистью врагов к цветущему саду-стране СССР. Реалистичность, информативность поэзии достигается упоминанием в стихах имен маршала К.Г. Жукова, Александра Матросова, Зои Космодемьянской. Восхищение мужеством и героизмом соседствует со скорбью по погибшим и назиданием для живых:

Зоя ҡызым һатылмаған,
Ғүмере баҫылғанда ла,
Бер ҙә серен бирмәне ул,
Дарға аҫылғанда ла.
[Башҡорт халыҡ ижады, 1982, 326 б.].

Зоя-дочка не предала,
Когда жизнь была на волоске,
Не выдала тайны, когда
Враги вешали ее.

Зою Космодемьянскую С. Сагитов называет «дочкой», выражая родственное участие и сопереживание судьбе героини.

Скандирующий, четко ритмизированный стих способствует яркой передаче призывов и воззваний к битве и победе (стих «Колхоз», «Сад Советов»).

Әйҙә, егет, сыҡ һуғышҡа, тот ҡоралың,
Ҡаршы килгән дошмандарҙың
Ҡалдырма бер тузанын!

Давай, егет, иди в бой,
От врагов, что пришли с войной,
Не оставляй ты ни пылинки!

[Там же, с. 327].

В Научном архиве хранятся тетради с сочинениями «Слепого Сайфуллы сэсэна», где содержатся и сведения из его биографии: он знал старотюркский язык, любил народное творчество. Сэсэн сочинял в основном в стиле мунажатов, баитов. Как и Саит Исмагилов (о нем будет сказано ниже), Сайфулла Сагитов сочинял не письменно, а сказывал, но при этом исследователями в его творчестве отмечается литературный стиль, как и у современников-сэсэнов. Особый интерес представляют сочинение «*Мәғсүмә ҡиссаһы*» («Кисса о Магасуме»), баиты о любви. По признанию самого Сайфуллы сэсэна, он переписал их у шакирда Аюпа Салихова [Н.А., ф. 3, оп. 52/152, 60–68 л.]. В сочинениях С. Сагитова ярко переданы боевой дух, воля народа к победе (слушателя вдохновляют декларативность, призывы-кличи), исторические реалии.

Дошмандарҙың егерме ике дивизияһы ҡамалған.
Ҡалғандары ҡото осоп, төрлө яҡҡа таралған.

[БХИ, 1982, 327 б.].

Двадцать две дивизии попали в окружение.
Остальные в жутком страхе
Сбежали восвояси!

В издание «*Башҡорт халыҡ ижады*» (1982) включены стихи «*Совет баҡсаһы*» («Сад Советов»), «*Ҡорал*» («Оружие»), «Колхоз», «Саитбаба», также сказки, басни сэсэна. Характеризуя творчество сэсэна, К. Мэрген писал, что «в сочинениях С. Сагитова заметно сильное влияние поэзии М. Гафури, Г. Тукая» [БХИ, 1955, 297 б.].

Жизнь и деятельность выдающегося сэсэна, драматурга, собирателя фольклора М. Бурангулова (1888–1966) широко освещены в научной, публицистической литературе.

На основе фольклорных материалов, собранных им самим, М. Бурангулов написал пьесы «*Ашҡазар*» («Ашкадар»), «*Шәүрәкәй*» («Шауракай»), «*Айһылыу*» («Айхылыу»), «*Ялан-Йәркәй*» («Ялан-Яркай»), «*Башҡорт туйы*» («Башкирская свадьба»), множество кубаиров патриотического характера – «Юлай и Салават», «Карасакал», «Мэргэн», «Акбузат» и др. В своей автобиографии он дал перечень своих трудов, в том числе и названия пьес, долгие годы не сходивших со сцены Башкирского театра драмы. В 1920–1927 гг. им были написаны произведения «Буранбай», «Алпамыша-батыр», «Черный иноходец», «Кагарман кантон», «Салим кантон»; «Башкирская свадьба» (опубликована в 1930 г.). В эти же годы в театрах республики шел спектакль «Прокурор» (опубликован в журнале «Октябрь»); 1930-е годы – спектакли «Ялан Яркай», «Шауракай», «Шайка Абзелила». «В репертуар Театра оперы и балета включены либретто пьесы “Мэргэн” (композитор – А. Эйхенвальд)», – писал он [Буранғолов, 2006, 449 б.].

В его творчестве всегда органически переплетались общественная и сказительская, литературная и политическая деятельность. Человека, всю свою жизнь посвятившего собиранию, сохранению и пропаганде башкирского народного творчества, не пожелавшего оставаться равнодушным к судьбе своего народа М. Бурангулова постигла участь многих ученых, этнографов, фольклористов, репрессированных в 1930–1950-х гг.

Когда 3 (17) февраля 1917 г. было арестовано Башкирское правительство [Образование БАССР.., 1959, с. 29], М. Бурангулов, призвав к спокойствию и разумным действиям, сыграл большую роль в стабилизации отношений между народами, опубликовав несколько статей,

которые помогли в разрешении разыгравшейся не на шутку конфликтной ситуации [Касимов, 1997, с. 74]. В газете «*Яңы вакыт*» (8 III, 1917) выходит его статья-воззвание «*Башҡорт туғандарға*» («К сородичам-башкирам») [Буранғолов, 2006, 6 б.], в которой он обращается к народу с призывом к миру и согласию.

Глубоко изучивший народный дух, историю, быт, знающий изнутри все тяготы и трагедии жизни своего народа, М. Бурангулов активно работает во имя строительства новой жизни (начальник отдела образования, сотрудник Тук-Соранского конткома) и вскоре попадает под постоянное наблюдение представителей власти, ведущих планомерную деятельность по ликвидации башкирских лидеров-членов Башревкома, заменяя их кадрами из числа людей, ненавидящих башкирское правительство и башкир [Мардамшин, 1999, с. 26]. Внесенный в список особо опасных людей, затем обвиненный наветами недоброжелателей, М. Бурангулов с 1921 по 1937 гг. периодически попадал под арест [Шәрипова, 2006, 10 б.].

За время работы в Научно-исследовательском институте языка и литературы в 1939–1941 гг. М. Бурангулов создает множество трудов (*«Башҡорт тарихи йырҙары», «Башҡорт тарихи йырҙары һәм легендалары», «Башҡорт халыҡ поэзияһы»*), пишет драму «Идукай и Мурадым», а в 1942 г. издается его объемный кубаир «Ватан һуғышы» («Отечественная война»).

Патриотическая тема, изображение героев, батыров, защитивших родную землю в 1812–1814 гг., органически отражали настроение самого сэсэна и были актуальны в годы Великой Отечественной войны. В 1943 году выходит «Эпос о батырах» (*«Батырҙар тураһында эпос»*), куда были включены «Акбузат», «Мэргэн и Маянхылыу», «Карасакал». «Юлай и Салават» [Буранғолов, 2006, 13 б.]. В работе «*Башҡорт туй йолалары*» им была впервые реконструирована многосоставная структура башкирского свадебного обряда и сделано сводное описание. Для этого М. Бурангулов использовал фольклорные материалы и труды Г. Вильданова, Х. Габитова, Габбаса Давлетшина, Х. Курбангалеева, вышедшие в 1923–1927 гг. в журналах «*Яңы юл*», «*Башҡорт аймағы*» [Султангареева, 1992, с. 87–92]. Самоотверженная, плодотворная деятельность М. Бурангулова была высоко оценена общественностью и правительством: в 1940 г. его принимают в Союз писателей СССР, присваивается почетное звание «Народный сэсэн Башкортостана».

Но уже через пять лет начинается ревизия творчества М. Бурангулова. 27 января 1945 г. ЦК ВКП(б) принимает постановление «О состоянии агитационно-пропагандистской деятельности в партийной организации Башкортостана и меры по ее улучшению». В рамках этого постановления устраивается пересмотр творческой деятельности сэсэна. М. Бурангулов обвиняется в профанации народного творчества, искажении в своих произведениях жизни и истории народа, неразличении национально-освободительных и захватнических войн, недостаточном отображении угнетения башкирскими феодалами простого народа, также в идеализации феодально-патриархального строя и т. д. Помимо этого организуется настоящая травля сэсэна, драматурга, якобы не сумевшего создать ни одного идейно-художественного произведения за свою жизнь, а написавшего произведения, пропитанные националистическим духом. Также подчеркивалось, что якобы по вине М. Бурангулова «*Батырҙар эпосы*» потерял свой ценностный смысл и значение [Шәрипова, 2006, 15 б.]. На расширенном заседании правления Союза писателей (27 октября 1947 г.) единогласно принимается постановление об исключении М. Бурангулова из Союза писателей и ходатайство о лишении его звания «Башҡортостандың халыҡ сәсәне» («Народный сэсэн Башкортостана»). Вышла обличительная статья К. Мэргэна «*Башҡорт совет драматургияһына ҡарата*» («О башкирской советской драматургии») [Мәргән, 1947, 34–42 бб.]. Далее снимаются с репертуара пьесы «Шаура», «Настоящая любовь», М. Бурангулов лишается звания «*Халыҡ сәсәне*», 18 октября 1950 года его отправляют в Сибирь.

По повторному рассмотрению (на основании протеста Генерального прокурора СССР) Президиума Верховного суда БАССР М. Бурангулов был официально реабилитирован (8 октября 1959 г.), после чего восстановлено его членство в Союзе писателей, возвращено звание «Народный сэсэн». Но еще на протяжении десятилетий за этим выдающимся человеком будет тянуться «черная борода»: при жизни кроме стихов «*Рәхмәт хаты*» («Благодарственное письмо») не публикуется ни одно его произведение.

В докладах ученых-исследователей, прозвучавших на научных конференциях, посвященных его памяти (100-летие – в 1988 г., 110-летие – в 1998 г.), также в научных трудах дана объективная и достойная оценка деятельности самоотверженного труженика, собирателя фольклора, патриота и горячо любящего свой народ и его творчество мастера [Сказительское творчество, 1992; Бурангулов, 1995, 2006 и т. д.].

Имя М. Бурангулова живет в народной памяти. Для народа он остается личностью редкого дарования, соединяющей в себе самые различные ипостаси: общественно-политическую, научную, поэтико-импровизаторскую, писательскую и исполнительскую. Как неустанный собиратель фольклора, он увековечил свое имя: все материалы, собранные им, изданы в многотомнике *«Башҡорт халыҡ ижады»*, составив значительную часть золотого фонда устного творчества башкир.

Человек несгибаемой воли, яркий образец целеустремленности и самоутверждения, он создал произведения, наполненные героикой и любовью к родине. Кубаир М. Бурангулова *«Ватан һуғышы»* вышел отдельной книгой с предисловием Г. Амири «Поэма о народном героизме и народной дружбе» (Башкнигоиздат, 1949 г., 38 с.). Он посвящен Отечественной войне 1812 г., был написан в годы Великой Отечественной войны и поэтому пронизан боевым духом противостояния захватчикам, вероломно напавшим на родную землю. Сюжет кубаира построен следующим образом: на майдане перед народом говорит Баик Айдар – славный сэсэн XVIII века, благословляя батыров на войну с французами 1812 года. Кубаир представляется поэтической хроникой, повествующей о походе башкирских войск на защиту России, закончившемся «взятием дворца Наполеона». Герои легенд, преданий, реальные батыры, полководцы, произнося клятвы, будто выстроились под воззвания легендарного Баика Айдара. Тревога и страх обуяли всех при получении вестей о войне. Несколько иронично описан образ царя Александра, который, услышав о войне, «словно трава, побитая заморозком, поник, трясется, будто на ветру желтый лист: плачет, словно ребенок, просящий грудь» [Бурангулов, 2006, 318 б.]. Таков Александр до тех пор, пока не услышал от Баика Айдара о том, что есть такая могучая сила против врага, как народ башкирский. Узнав об этой спасительной силе, Царь благодарно пожимает руку сэсэну за совет и на свой вопрос, как отблагодарить его, слышит достойный ответ Баика:

Дошман яуын еңгән һуң,
Ил ҙур туйын иткәндә
Яу ҡайтарған батырҙар.
Үҙ бүләген көткәндә,
Миңә тигән бүләгең
Бергә булыр, оло шаһ!

Когда будет большой той,
После победы славной той,
Победители батыры все –
Дары свои получат – буду рад,
И тебе это будет дар,
И мне подарком будет, вот!

[Там же, с. 230].

Мотив получения подарка за благодеяние (традиционный в сказках, легендах) удачно использован в кубаире.

В произведении запечатлены образы реальных батыров и мифических героев: Янтуря и его жена Асылбика (эта легендарная супружеская пара дошла до Парижа в войне 1812 года) [БХИ.., 1980]; славный полководец Кахым-туря (командир башкирской кавалерии; годы жизни 1784–1814 гг.); храбрый «*Сувар кашка*» [полководец, генералиссимус А.Н. Суворов (1729–1800 гг.)]; «*Котоз батыр*» [главнокомандующий русской армии, герой Отечественной войны, генерал-фельдмаршал М.И. Кутузов (1745–1813 гг.)]; мифический герой Сура-батыр, герой эпоса «Акбузат» – внук Урал-батыра; Идукай и Мурадым (герои, сражавшиеся против хана Туктамыша в XII–XIII вв.); Наполеон Бонапарт (главнокомандующий французских войск). Как отметил сам М. Бурангулов в примечаниях к книге *«Ватан һугышы»*, «…Этот кубаир написан на основе легенд "*Икенсе әрме*" ("Вторая Армия") и "Кахым туря"» [Бурангулов, 1942, 7 б.]. Такое сюжетное построение позволяло сэсэну создать произведение, в котором фольклоризируются исторические реалии. Насмешливо-издевательски изображает сэсэн французов и Наполеона («Словно шайтан, испугавшийся грозы»). Баик Айдар с сарказмом обрисовывает французов и сообщает о них народу:

Һеҙгә ҡаршы килер яу,
Бәшмәк кәпәс башында,
Айбалтаһы ҡулында,
Нәҙек сираҡ, аҡ һөйәк,
Тауыҡ баштай, ваҡ йөрәк,
Ат өҫтөндә балалай,
Куш теҙгенде белмәгән
Йәштән атҡа менмәгән,
Француз тигән яу булыр.

Тот, кто против вас идет:
Словно гриб – шапка на нем,
И булава в руках,
Тонконогий барчук – белая кость,
С сердцем маленьким, головой куриной,
На коне, он, как дитя,
Смолоду коня не объезжал,
Не знает как на стремена вставать –
Француз будет стоять пред тобой!
[Буранғолов, 2006, 322 б.].

Перечислив имена Сура-батыра, Урал-батыра, Идукая и Мурадыма, Карасакала, Батырши, Бабсака и их подвиги, сэсэн будто оживляет могучий дух батыров, придавая этим силу и храбрость народу. Построив сюжет кубаира таким образом (Баик Айдар благословляет батыров на битву), автор – сэсэн XX века Мухаметша – словно ставит себя на место сэсэна Баика и свои идеи вкладывает в уста великого воина. Жизненный пример реальных батыров и могучий словесно-поэтический дар сэсэна, слившись воедино, сыграли важную роль в поддержании духа народа и патриотического подвижничества в период войны. В этой связи выход в годы Великой Отечественной войны книги, посвященной батырам, также регулярное появление в периодической печати эпических сказаний «Акбузат», «Юлай и Салават», «Карасакал», «Мэргэн и Маянхылу» [Буранғолов, 2006, 13 б.], подготовленных М. Бурангуловым, были значимы и актуальны. Воззвания сэсэна, как боевой клич, полный патриотического духа, призыва, относились ко времени войны с французами, но были созвучны событиям Великой Отечественной войны:

Урал тауы ерендә
Башҡорт тигән халҡың бар.
Алтмыш тоҡом ҙур илдә
Әсәһендәй һанаған
Илен дошман баҫҡас та,
Көнбайышта күк йөҙөн
Ҡан шәүләһе алғас та,
Урал тауы һелкенеп,
Ағастары, ҡош-ҡорто,

Бөтәһе лә елкенеп,
Илгә оран һалғандай
Булып бары тойолдо:
Мәскәү китһә – ил китер,
Изел китһә – юл бөтөр,
Урал китһә – көн бөтөр.
Унан беҙгә ни булыр? –
Ҙур диңгеҙҙәй ажғырып,
Илдә асыу ҡайнатып,
Асыҡ йоҙроҡ төйнәлде.

На Урале есть народ,
Башкирами их зовут.
Когда на страну, где шестьдесят родов,
Живут и матерью зовут,
Враг напал,
И на западе небосклон
Тенью кровавой обагрился –
Сотрясался весь Урал,
И деревья, птицы все
Вместе встрепенулись,
Словно клич услышав, они дружно встали:
«Москва падет – страна уйдет,
Идель уйдет – дороги уйдут,
Урал уйдет – и жизнь уйдет, –
Что с нами тогда будет?!»
Взбушевалось людское море,
В единый кулак большой
Собрался гнев людской!

[Бурангулов, 2006, 318 б.].

Так масштабно осмысливаются события, поэтически обобщаются представления о неразделимом единстве человеческого счастья и благополучия страны. Назидательный мотив граничит с предупреждением о большой беде, отсюда дидактика, прозорливость и острота ума мудреца-сэсэна.

Произведений, непосредственно отображающих Великую Отечественную войну, у М. Бурангулова немного, среди них «*Яу сапҡан көндәр иҫтәлеге*» («Память о войне») и «*Кыҙҙар йыры*» («Девичьи

песни»), опубликованные в газете «*Совет Башҡортостаны*» 9 октября 1965 г. Стихи сочинены в стиле следующих жанров: детские потешки («*Әсә балаһын һөйгәндә*» – «Мать дитя ласкает»; «*Әсә өгөтө*» – «Назидание матери»), печальные песнопения («*Улы үлгән әсә*» – «Мать погибшего сына») и частушечного типа пожелания («Девичьи песни»).

Сэсэн использует традиционные формулы благопожеланий и напутствий:

Салауаттай һыны бар,
Фашист дошманды ҡырыр ул,
Ҙур илемдең ҡоно бар,
Олатайҙар ҡаны бар!
[БХИ, 1982, 352–353 бб.].

Салавата стать у него,
Фашиста, врага он побьет –
За страну ведет месть,
Кровь дедов у него есть!

Поэтико-стилевой размеренный слог и структура народных протяжных песен используются для трагедийного сюжета в стихе «Мать погибшего сына»: через все произведение красной нитью проходят две идеи: исповедь горестной матери, оплакивающей героическую смерть сына за родину свою и осознание, что «смерть солдата, погибшего в ратном бою во имя Родины, – это проявление настоящего мужества и чести». Долю утешения дает матери чувство гордости за то, что «сын умер не больным и хилым, лежа в постели, а на поле боя, прославив себя героем».

Богат и разнообразен творческий репертуар М. Бурангулова, он включен в школьные программы, а также изучению его жизни, творческого наследия посвящено множество научных трудов.

Саит Исмагилов (1884–1972 гг.) – сэсэн, чье творчество развивалось на фоне активных политических событий, смены государственного строя (Октябрьская революция 1917 г.), коллективизации. Сэсэн родился в деревне Ярми Чишминского района в семье бедного крестьянина. В 13 лет остается сиротой, но от своего отца, Ахмета Исмагилова, искусного танцора, гармониста успевает перенять любовь

к музыке и поэтическому творчеству. В 18 лет он научился играть на скрипке и с тех пор не расставался с ней, играл на сабантуях, йыйынах, застольях и талантливо импровизировал на различные темы. Звания «Народный сэсэн БАССР» он был удостоен вместе с М. Бурангуловым 18 апреля 1944 г.

Во время Великой Отечественной войны в составе труппы Башгосфилармонии Саит Исмагилов объездил все районы БАССР и братские республики, выступал перед частями Советской Армии [БХИ.., 1982, 407 б.]. С. Исмагилов знаменит был тем, что сочинения сопровождал виртуозной игрой на скрипке.

Одно из самых больших сочинений сэсэна – цикл четверостиший, посвященных Великой Отечественной войне, большинство которых опубликованы в 1953 г. в книге «*Башҡорт сәсәндәре*» («Башкирские сэсэны»). Фактически это было первым изданием, посвященным творчеству сэсэнов XX в. Сочинения о событиях войны импровизированы под названием «*Нужаның яңы сәйәхәте*» («Новые путешествия Нужды»).

26 произведений С. Исмагилова вошли в книгу «Башкирское народное творчество» (1982 г.). Из популярных в народе стихов о Нужде сюда включены лишь куплеты социально-бытового содержания, повествующие о периоде становления страны, коллективизации («*Нужа ҡарттың улы Коробай хаҡында*» – «О Суховее – сыне старика Нужды» и «*Нужа бабай сәйәхәте*» – «Путешествие старика Нужды») [БХИ, 1982, 287–288 бб.]. «Нужда», олицетворяющая войну, начинает свое губительное путешествие в страну Советов. «Закрыв небо самолетами», а «море – кораблями», не прекращая огонь, «скрежеща зубами, как зверь», «потрясая весь мир», «Гитлер угощает Нужду кровью и слезами людей». Такой прием аллегории позволяет сэсэну создать оригинальные и выразительные импровизации, соединенные в одном сюжете. Воззвание Сталина защищать страну сэсэн воспринимает обращенным и к себе, и словом, «словно клинком и пулей», начинает свою борьбу. Эпический размах сочинений С. Исмагилова передан в конкретных обращениях к обществу, людям:

Сәсән һүҙен тынлағыҙ,
Ситкә ҡарап тормағыҙ,
Ишетмәҫтән булмағыҙ!
Сәйет һүҙен тыңлағыҙ!

Слово сэсэна слушайте,
Взгляд не отводите,
Глухими не будьте,
Вы Саита слово слушайте!
[Башҡорт сәсәндәре, 1953, 73 б.].

Ритмически четко организованный стих предполагал маршевое, скандирующее исполнение и звучал как клич народу: «Зятья мои, родные, / Крепки духом будьте!». Или:

Дошман беҙҙе еңер тип,
Һис шиктәргә төшмәгеҙ,
Беҙ китәбеҙ фронтҡа,
Һеҙ колхозда эшләгеҙ!
[Башҡорт сәсәндәре, 1953, 77 б.].

Что враг нас победит,
Дум не допускайте,
Мы на фронт уходим,
Колхоз вы поднимайте!

В сочинениях сэсэна отразились и жизненные реалии того времени, конкретные события. Например, в основу стиха «*Самолет алды Хәбирйән, / Танк алды Ғәлимйән!*» легли действительные факты: в Стерлитамакском районе колхозник Хабирьян Богданов собственные сбережения отдал на покупку самолета для фронта, а Галимьян – на покупку танка [Там же, с. 79]. С большой гордостью сэсэн воспевает и родной Урал, превратившийся за годы войны в территорию строительства военных заводов и фабрик [Там же, с. 78]. Следуя лучшим традициям сэсэнов, С. Исмагилов прямословен и правдив, говорит не только умозрительно, но конкретно, жизненно: докладывает о своих выступлениях на фронте, не утаивая тревогу, делится увиденным в разрушенном городе Сталинграде:

Сталинград ҡалаһында
Булды Йәрми Сәйете.
[Башҡорт сәсәндәре, 1982, 480 б.].

Теҙелеп торған урамдар,
Бөтәһе ҡыйратылғандар.

В Сталинграде самом
Был и сам Саит Ярми.

Улица за улицей,
Все дома разрушены.
[Там же, с 80].

Емерелгән кирбестән күп
Үлтерелгән фашист башҡары.

Больше груды кирпичей там
Головы фашистов.
[Там же, с. 81].

В широкой панораме событий соединяется реальное и образное. Убегают восвояси Паулюс и Гитлер, а за ними бежит Нужа-беда в страну Германию [Там же, с. 84]. Для убедительной передачи экспрессии этой картины сэсэн использует короткую народную песню, несколько изменив содержание:

Ағас ҡата бик уңайлы,
Аяғымдан һалмайым,
Үлһәм, бергә үлермен, ти,
Гитлер, һинән ҡалмайым!

Боты деревянные удобны,
С ног своих я не сниму,
“Умереть так лишь с тобою, говорит,
От тебя, Гитлер, не отстану!”
[Там же, с. 85].

Наконец, поход Нужды заканчивается и «он на одной доске уплывает за океан».

Сэсэн Саит Исмагилов радуется и ликует, встречая Победу, сочиняет веселые поздравительные куплеты. Плакатность, лозунговость,

информативность произведений, частушечный стиль поэзии народного сэсэна оказались созвучны настроениям народа и потому были востребованы слушателем: стихи сэсэна заучивали наизусть, цитировали и т. д. Яркая самоотверженная творческая деятельность сэсэна была высоко оценена: постановлением Верховного Совета БАССР ему присуждается звание «Народный сэсэн Башкортостана».

С вдохновенным поэтическим словом выступил С. Исмагилов перед Первой сессией Верховного Совета БАССР. Содержание выступления было опубликовано (БХИ, 1982, 314 б.), оригинал хранится в Научном архиве (ф. 3, оп. С/х 113, 128 л.).

Слова, сказанные тогда сэсэном, актуальны и сегодня:

Бер карыш та киге ебикмәй,
Көн-төн алға атлағыҙ.
Беҙҙең рәхәт илебеҙҙе
Доимандарҙан һаҡлағыҙ!

Ни на вершок не отступая,
День и ночь вперед шагайте!
Страну благостную нашу
От врагов защищайте!

[БХИ, 1982, 314 б.].

Ныне в Ярмеево, родной деревне сэсэна, есть музей, сельчане и родные ежегодно устраивают торжественные поминовения С. Исмагилова, одна из улиц пос. Чишмы носит его имя.

Сахирьяр Муллабаев (1899–1977 гг.) – сэсэн-фронтовик, в чьем творчестве Великая Отечественная война получила наиболее полное отражение. Стихотворные произведения его до сих пор живут в активе фольклорной памяти народа, особенно земляков. Он родился в деревне Суракай Альшеевского района, учился в медресе, владел латинским, русским письмами. Участвовал в Великой Отечественной войне, по окончании ее работал звеноводом [БХИ.., 1982, с. 410]. Баиты С. Муллабаева сочинены «прямо на поле боя и пересланы в основном в письмах своей жене Хылыубике» [Әхмәҙиев, 1977]. По прошествии лет, в 1976 году, переписав эти сочинения, С. Муллабаев передал их руководителю археографической экспедиции, организованной ИИЯЛ БФАН СССР [Отдел редких рукописей, «Отчет шестой

научной археографической экспедиции», 1976, с. 169–194]. В. Ахмадеев, встретившийся с талантливым сэсэном, поэтом-импровизатором в 1977 году, писал о его исключительном обаянии, художественно-словесном мастерстве, широкой эрудиции и глубоком знании народного творчества [Там же, с. 23]. Батальные события кровавой войны, трудности, страдания фольклоризуются сэсэном с интонацией философской снисходительности, не допуская ни нотки жалоб или удручения: «“Тигр” идет на меня, // Сжег я быстро так его: // Попросил гранату у Якова»; «Мельникова душит фриц, // Я успел его спасти». Утонченный юмор в восприятии жизни характеризует всю его поэзию:

Окопҡа мейес сығарҙым,
Уға ҡуйҙым плитә,
Фронттағы һуғышсылар
Бына шулай көн итә.

В окопе сложил печку я
И поставил там плиту,
Вот так на фронте
Живут все солдаты.

«Окопта тыуған уйҙар» («Думы мои в окопе»)

Тағы ла бар минең эш:
Ҡаҙып яһаным мунса,
Их, минең һылыу ҡарсыҡ!
Бер кискә килеп ҡунһа!

Еще одно дело сделал:
Смастерил там баню я,
Вот бы пришла на ночку
Моя красавица жена!

[БХИ, 1982, 359 б.].

В сочинениях сэсэн искренен, откровенен, лирический герой его не терпит уныния. Он слегка журит свою жену, целый год не писавшую ему писем [Там же, с. 359]:

Гитлер килгән фронтҡа,
Менгән ҡойроҡһоҙ атын,
Йыл тулғанда бер хат яҙған
Фронтҡа минең ҡатын!

Гитлер прикатил на фронт,
На коне да без хвоста,
За целый год одно письмо
Написала мне жена!

[Там же, с. 358].

Шутливо корит ее за то, что та написала письмо только из-за своих интересов:

Яфа сикмә тал һөйрәп, *Не мучайся в поисках дров,*
Өй мөйөшөн емереп яҡ! *Угол дома разбери,*
Утын бөткәс имеш һиңә *Как закончились дрова –*
Фронттағы ҡартың кәрәк! *Муж нужен ей, видите ли!*

[БХИ, 1982, 358 б.].

Особая сила поэзии и содержания сочинений проявляются в строках, передающих глубокую любовь патриота гражданина, защитника своей Родины и преданного народу. Убедительно передает Сахирьяр сэсэн эту тему с позиций чувства национального достоинства и чести, потому использует стиль башкирской протяжной песни:

Урал ғына тигән ай өлкән тау,
Һәр мәмләкәт халҡы һоклана.
Урал тауы китәр ҡулдарынан,
Ҡаһарман да башҡорт йоклаһа!

[БХИ, 1982, 361 б.].

Уралом зовется о, великая гора,
Восторгаются и люди, и весь мир,
Но уйдет она из рук народа,
Коль будет спать храбрый башкир!

Неожиданное, но удивительно точное поэтическое решение для передачи состояния души солдата, истосковавшейся по родной земле, обнаруживается в строчках:

Төштә түгел, мин өнөмдә,
Хаттар яҙҙым Берлиндән,
Тап ошонан илкәйемә
Иң яҡын ара икән!

Не во сне, а наяву,
Письмо писал я из Берлина.
Самый близкий путь на Родину,
Оказалось, от Берлина!

– писал он в мае 1945 года.

Неимоверная тоска по Родине проникновенно передается в следующих строчках: «Как вернусь, поцеловал бы каждый камушек земли». С особой гордостью «вспоминает» он и французскую войну – память о победе предков подбадривает, воодушевляет сэсэна. При этом поэтизируются башкирская удаль, храбрость в контексте побед и светлого будущего.

Бер ваҡытта Рәсәйгә
Һуғыш асҡан Наполеон –
Парижына уны ҡыуған
Башкирский батальон!

Башҡорт халҡы бик маһир,
Һуғыш уйынын «уйнар»
Берлинеңә барып ингәс,
Тиреңде тотоп тунар!

Однажды с Россией
Начал войну Наполеон –
До Парижа прогнал его
Башкирский батальон!

Башкир – он большой умелец,
Войны искусно он ведет –

В Берлине твоем дорогом
Три шкуры с тебя сдерет!
[Там же, с. 356].

Эти строки сэсэн написал 24 января 1943 года. Автобиографичность, авторство стихов почти всегда поэтически закрепляются: «Написал вам этот стих Муллабаев Сахирьяр, / Родная деревня – Суракай, / Сам я из Альшеевской земли!».

Стихи сэсэна до сих пор живут в памяти народа. Среди материалов, хранящихся в кабинете башкирской литературы Идрисовской средней школы Альшеевского района (экспедиция 2004 г.), Г.Р. Хусаиновой обнаружены стихи С. Муллабаева. Многие куплеты из них, в частности стих *«Сәләм хат»* («Письмо-привет»), написанный 5 июля 1945 г., вошли в книгу *«Башҡорт халыҡ ижады»* (1982). Вызывают интерес и неопубликованные стихи, в которых проявляется темперамент, цельный, сильный характер, не скрывающий свою ненависть к врагу. Гнев сэсэна передан выразительно и конкретная обращенность к фашисту делает эти строки созвучными с заговорами изгнания нечистой силы:

Хай, фриц, ҫин юлбаҫар,
Артына төшкәс – касар,
Ватамын, ҡыйратамын!
Ҡоторҙоң – аҡылға өйрәтәмен!
Хай, фриц, ҫин ҡасаҫың,
Дарға аҫтың, үҙең ҡастың!
Алам хәҙер йәнеңде
Минең ҡаныма ҡаттың!
Төштөң хәҙер ҡулыма,
Башың эй, ҡоласың кир!
Булам ҫиңә Ғазраил,
Давай, яуабыңды бир.

Хай, фриц, ты захватчик,
Струсил ты – тебя гоню,
Разобью, сотру, разрушу,
Взбесился ты – я проучу!
Хай, фриц, скольких погубил,
Повесил, а теперь бежишь,

Душу выну я твою!
Вот и в крови ты моей сидишь.
Попался ты ко мне,
Склони голову, руки вверх!
Я – твоя смерть, это знай,
Теперь ответ держи ты мне!
[Экспедиция материалдары, 2004, 30 б.].

Вот эти стихи, такого экспансивного, жгуче-яростного характера, видимо, сэсэн даже по прошествии многих лет после войны (в 1976 г.) не захотел передать в архив ИИЯЛ. В рукописных вариантах, хранящихся в Научном архиве, произведения написаны на башкирском, но на арабской графике, а транслитерацию сделали В.А. Ахмадиев и Н. Муратов (Н.А. ф. 3, оп. 2. с/х 854, л. 177). Поэтому стихи написаны на арабоязычной орфоэпии и звучат таким образом: «*Ут ачылды, ҡан чәчелде, ҡырҡ беренче йыл йәйҙә*». В изданиях (БХИ, 1955; БХИ, 1982) произведения даются на башкирском литературном языке. Нужно отметить, что культуру письма многих башкирских просветителей и сэсэнов характеризует эта форма «синтеза письменно-литературного языка тюрки, языка татарской периодической печати, башкирской народно-разговорной речи и языка фольклора», которая предваряет новый этап в развитии башкирского литературного языка [Галяутдинов, 2000, с. 123].

Творчество С. Муллабаева – одно из самых выразительных, ярких явлений народного сочинительства, непосредственно посвященного Великой Отечественной войне, т. к. стихи написаны на поле боя. Все произведения пересланы им в письмах к своей жене, датированы и поэтому имеют жизненно-реалистичный характер и звучание.

Шайдулла Шарифуллин (1883–1959 гг.) – уроженец с. Кораласык Дюртюлинского района; в 20-е годы переехал в Илишевский район, читал и писал на арабской графике, в 1912 г. в Казани встречался с Г. Тукаем. Расцвет его творчества приходится на период Великой Отечественной войны, хотя у него нет произведений, сочиненных непосредственно о войне.

Стихи опубликованы после войны [БХИ, 1955, 247–262 бб.] и повторно в БХИ [1982, 365–367 бб.]. Сочинения его посвящены различным темам: колхозному строительству, прославлению защитников Родины, воспитанию молодежи и т. д. Заслуживает внимания

стих «Сэсэн», где автор дает характеристику личности, творческого назначения и гражданского облика настоящего сэсэна: «Не тот сэсэн, кто много говорит и лопочет, / Кто, знающим все прикинувшись, / О славе своей хлопочет; / Сэсэн никогда известным не станет, / Коль песней вдохновенной сердца не зажжет» [БХИ.., 1982, 365 бб.]:

Сэсэндәрҙең уй-фекере халыҡ менән,
Үҙен танытыр һүҙендәге хаҡлыҡ менән,
Ҡайғырыр ул халыҡтағы ҡайғы менән,
Һәм шатланыр халыҡтағы шатлыҡ менән.
[Там же, с. 365].

Восторженное отношение к социалистическому строительству, восхваление Коммунистической партии и ее решений – традиционно устойчивые темы в творчестве поэтов-сказителей середины XX века. Партия символизировала все передовое, прогрессивное, человеческое, воспринималась как единственное вдохновляющее духовно-нравственное начало. Например, у Ш. Шарифуллина «Партия направляет жить во взаимопомощи и дружбе друг с другом» [Там же, с. 366], у Бурангулова – «Партия вдохновила людей идеей единой дружбы и смогла помочь “обуздать железных коней” – танки и трактора, победить все тяготы, освободила от рабства людей и пастуха усадила на коня хорошего» [Там же, с. 366].

Ислам Смаков (1903–1980 гг.) родился в деревне Старо-Актау Буздякского района в семье крестьянина. Закончив в 1916 г. четырехлетнее обучение в училище в родном селе, работает секретарем сельского совета, после переквалификации – начальником финотдела в Буздякском волостном исполкоме, затем долгие годы (в 1927–1963 гг.) – в промкомбинате Туймазинского района. Ислам Смаков с детства любил народное творчество, знал наизусть очень много баитов, песен. Собрав большую библиотеку (400 книг), в 1971 г. подарил сельской школе [Советская Башкирия, 25. III, 1973]. Свои произведения исполнял перед друзьями, знакомыми и, только уйдя на заслуженный отдых, смог сделать их письменное переложение. Рукописное собрание своих трудов из 109 тетрадей (18 подшивок) в 1971 г. сдал в Научный архив ИИЯЛ БФАН СССР [ныне: Научный архив УФИЦ РАН, ф. 3 от 73/1–18].

Как и во многих сочинениях импровизаторов, в стихах И. Смакова горячо приветствуются заветы и политика партии Ленина, крас-

ное знамя воспринимается как символ будущих свершений, светоч коммунизма («От знамени красного свечения на весь мир лучи идут»). Поэтический стиль, идейное содержание произведений И. Смакова характеризуют юмористическое начало. В стихе *«Йәш килен»* («Молодая сноха») изображается молодая женщина, еще не умеющая варить обед, в *«Үҙгәреүсән»* («Изменяющийся») карикатурен образ пьяницы, облик которого меняется по причине его пристрастия к зелью. Превалирует стиль частушек, коротких песен и четверостиший.

Коммунистическая идеология поддерживалась и воспевалась сэсэнами так же, как всеми писателями того времени. Особенно сильны эти тенденции в творчестве А. Гатиатуллина (1891) («Коммунизма путь ведет к нашей родине прекрасной», «Путь коммунизма – путь богатства») [Там же, с. 381]. Революционное обновление, строительство нового общества вдохновляют его, лик страны отождествляется с образом рая («Сделаем рай на земле»).

Скандирующий, ритмизированный стих с лозунговыми фразами характеризует его стих *«Беҙ – бәхетле халыҡ»* («Мы – счастливый народ»), написанный в 1963 г.: *«Ленин, партия һәм халыҡ, / Революция яһап алып, / Емереп батша тәхетен, / Тартып алып бәхетен, / Күрһәттеләр ләхетен, / Буржуйҙарҙың һәр берен / Косто һалҡын Себерем»* – «Ленин, партия, народ / Революцию совершили, / Трон царя разрушили, / Счастье его отняли и могилу его показали, / И каждого буржуя обняла Сибирь холодная…» [Произведения А. Гатиатуллина, обнаруженные в 1977 г. Надршиной Ф.А., хранятся в Научном архиве, ф. 3, оп. 73/21, 153 л.; ф. 3 оп.73/22, 8 л. Они переданы дочерью А. Гатиатуллина Н. Насретдиновой]. Творчество А.Гатиатуллина примечательно тем, что его произведения продолжают традиции многострофного стиха, напоминая структуру кубаира.

В Зианчуринском районе жил род Телямовых, известный в округе своим искусством красноречия, поэтико-импровизаторским мастерством. В народе их звали *сәсән Теләмовтар* (сэсэны Телямовы).

Телямов Ягуда Латыпович (1909–1977 гг.) – один из рода «сэсэнов Телямовых», родился в деревне Урген Зианчуринского района. Был на фронте и воевал с 1941 г. по ноябрь 1944 года. Как сам писал в воспоминаниях, многие его стихи рождены на поле боя. Некоторые сочинения Я.Телямова, посвященные Великой Отечественной войне, в августе 2009 г. переданы нам его внучкой Максютовой А.А. Широк

тематический диапазон поэзии Я. Телямова: восхваление красоты и величия родной природы и земли, честных тружеников и всего нового в обществе, строящем коммунизм.

Право сочинять стихи о Великой Отечественной войне, как признается сэсэн, он завоевал собственной кровью:

Ватан өсөн ҡаным ҡойғас,
Данлап йырлар(ға) хоҡуғым бар,
Азат илемдә, мул тормошта
Оҙаҡ йәшәргә уйым бар.

Кровь за Отчизну проливал, –
Есть у меня право славить ее,
В свободной, богатой стране
Долго жить есть желание!

Как пишет в воспоминаниях Я.Л. Телямов, в 1944 г. в городе Рычица за Днепром состоялся концерт, во время которого он играл на курае, а капитан Гайсин сплясал «Перовского». Солдаты с упоением слушали, как он играл башкирские народные мелодии «Ашкадар», «Буранбай» и др. Во время выполнения боевого задания по уничтожению вражеского дзота, получил тяжелую контузию и ранение.

В 1944 г. Я. Телямов без одной ноги и руки возвращается на родину. Тогда ему было 35 лет. Благодаря мужественному, волевому характеру, он преодолевает все тяготы, работает, творит, пользуется заслуженным уважением в народе. Стихи «Чайки в белых халатах» («*Аҡ халатлы аҡсарлаҡтар*») – это воспоминания о днях, проведенных в госпитале:

Аҡ халатлы аҡсарлаҡтар
Киләләр ҡанат елпеп.
Ауырыуҙарҙан әжәл уғын
Алалар икән йолкоп.

Чайки в белых халатах – медсестры
Идут, словно крыльями машут.
Солдатов больных спасают,
Стрелы смерти убирают.

Важную роль в духовной жизни общества сыграли сэсэны-женщины. Одна из них – Хадича Кусябаева (1902 г. р.). Она родилась в д. Мулдаш Учалинского района (затем проживала в д. Миасс Челябинской области). Ее творческое дарование открыл А.И. Харисов, записавший в 1970 г. от сказительницы множество кубаиров, песнопений, стихов, баитов. Заслуга этой грамотной, владеющей арабским языком сказительницы в том, что она хранила в памяти множество эпических сюжетов, такие как «Юсуф и Зулейха», «Заятуляк и Хыухылу», «Бузъегет». В тяжелые годы войны долгими вечерами она читала солдаткам эти сказания, утешала вдов, сочиняла письма. «Когда она читала трагические эпизоды о гибели Бузъегета, вдовы, получившие весть о гибели мужей, особо переживали и плакали» [ж. «Агидель», 1971, с. 115]. Х. Кусбаева сама не сочиняла, но по ее памяти было записано множество стихов М. Акмуллы, С. Якшыгулова, Г. Тукая, а также кубаиры, песни, баиты, мунажаты и т. д., которые затем вошли в книгу «Башкирское народное творчество» [БХИ, 1982, 181 б.].

В период исторических перемен, тревог и решающих событий словесно-поэтическое, импровизаторское искусство характеризуют особое оживление и динамика развития. Великая Отечественная война нашла отражение в самых различных формах импровизаций сэсэнов XX века. Это четверостишия, баиты, стихи, поэтические письма с песнями, завещаниями и т. д. Главное – Великая Отечественная война многогранно и правдиво отразилась в творчестве сэсэнов XX века.

Поэтико-импровизаторское искусство XX в. характеризуется влиянием литературы. Сочиняются, в основном, четверостишия, стихи в частушечном или народно-песенном стиле. Эпическую, масштабную мысль заменяют информативные, критические, шутливо-сатирического толка куплеты. Кубаир как основной жанр эпического творчества в этот период почти не применяется.

Поэтико-импровизаторское искусство XX века, особо динамично развивающееся в 1920–1945-х гг., осваивая лучшие традиции фольклорной и литературной поэтики, составило целый культурологический пласт, позволяющий оценить его как национальное достояние. Владея вдохновенным словом и яркой самоотверженной волей, музой, сэсэны в период Великой Отечественной войны сыграли огромную роль в общественной духовной жизни масс, оставаясь верными жизненным и творческим принципам сэсэнов-предшественников.

Мастера слова военного времени представляли собой и идеологов, и поэтов-философов, и солдат-защитников Отчизны. Тематику и содержание их произведений характеризуют воспевание достижений социалистического общества, призывы к единению и дружбе народов, проживающих в СССР. Поэтические импровизации народных сэсэнов БАССР М. Бурангулова, С. Исмагилова, Ф. Давлетшина сыграли важную роль в поддержании духа гражданских и патриотических инициатив масс. Издания, вышедшие в 1940–1945 гг. и в послевоенные годы (*Буранголов М.* «*Ватан һуғышы*», *1942 й.*; «*Йырҙар, баснялəр*», *Өфө, 1958, 106 б.*; *Исмəғилев С.* «*Йырҙар һəм шиғырҙар*», *1940*; «*Сəсəн йырҙары*», *Өфө, 1964, 95 б.*; *Ф. Дəүлəтшин* «*Сəсəн тауышы*», *1967, 94 б.*; «*Сəсəнден кəңəштəре*», *1947*) и др., включающие вдохновенные строки о батырах, любви к родине, призывы к бесстрашию, были сродни словам воинов-сэсэнов далеких времен, оказали вдохновляющее, укрепляющее дух и волю народов воздействие.

Поэтическое импровизаторство – сказительство сэсэнов – величайшее достояние башкир с древнейших времен. Оно сыграло важную подвижническую, просветительскую роль в духовной, культурной жизни, укреплении идеологических, нравственных основ башкирского народа [Султангареева, 2006, с. 169]. Импровизаторское творчество XX в., хотя и приняло более письменный, чем изустный характер, по своему стилю и направленности всегда оставалось верным принципам отражения народных интересов и чаяний.

Истинный сэсэн служит целому народу и только его интересам, пользуется популярностью и огромным чувством почитания в силу того, что не принадлежит к каким-либо организациям, партиям, властной структуре и, не имея для своей защиты никого, кроме Всевышнего и своего назначения, смело проводит идеи Истины и Справедливости. В контексте сказанного уместно привести утверждение А. Веселовского о том, что «самосознание певца (сказителя – *Р.С.*) – это сознание личности, свободной от социальной ограниченности и партийности взглядов» [Веселовский, 1989, с. 219]. В творчестве башкирских сэсэнов этот мотив присутствует довольно сильно, но и то во имя овладения правом откровенных поэтических импровизаций. Обычно эту тему заключают мотивы: «Партия украшает страну – мой сад, / Потому Ленина вспоминаю я всегда» [БХИ.., 1982, 378, 381 бб.].

Восхваление партии, социалистических свершений, будучи традиционным приемом в творческом почерке сказителей, соблюдалось как откровение искренне преданных стране и народу творцов, граждан-патриотов, живущих на своей родной земле.

Творчество сэсэнов времен Великой Отечественной войны являет собой ценное художественное наследие, объективно отразившее реалии исторического периода, сыгравшее важную подвижническую, консолидирующую, воспитательную роль. Продолжая лучшие традиции сказителей, башкирские поэты-импровизаторы внесли весомый вклад в поддержание духовно-психологической стойкости, самоотверженности масс, вдохновенно-ораторским словом и пером высекая и произнося животворный, благословляющий клич Сэсэна.

Список литературы

Баимов Р.Н. Восточная литература: материалы по истории индийской, иранской, арабской литератур с древнейших времен до XVIII века. – Уфа: Изд-во БГУ, 1999. – 166 с.

Башҡорт сәсәндәре / төҙ., башһүҙ. К. Мәргән. – Өфө, 1953.

Башҡорт халыҡ ижады. Әкиәттәр, риүәйәттәр, хәтирәләр, сәсәндәр ижады / төҙ., башһүҙ. авторҙары Н.Т. Зарипов, Ә.М. Сөләймәнов. – Өфө, 1982. – 422 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Йырҙар / төҙ., башһүҙ авт. С. Галин. / I кит. – Өфө, 1974. – 386 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Риүәйәттәр, легендалар / төҙ., башһүҙ авт. Ф.А. Нәҙершина. – Өфө, 1997. – С. 435 (245, 246).

Башҡорт халыҡ ижады / төҙ., башһүҙ авт. К. Мәргән. – Өфө. – III т., 1955. – 309 б.

Буранғолов М. Батырҙар тураһында эпос. – Өфө, 1940.

Буранғолов М. Ватан һуғышы. – Өфө, 1942. – 34 б.

Буранғолов М. Һайланма әҫәрҙәр / төҙ., башһүҙ авт. З.Я. Шәрипова. – Өфө, 2006.

Валиханов Ч. Избранные произведения / вступ. ст. А.Х. Маргулана. – М.: Наука, 1986 – 260 с.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика // вступ. ст. И.Н. Горского, сост. комм. В.В. Мочаловой. – М.: Высшая школа, 1989. – 406 с.

Галяутдинов И.Р. Два века башкирского литературного языка. – Уфа: Гилем, 2000. – 447 с.

Давкараев Н. Очерки по истории дореволюционной каракалпакской литературы. – Ташкент: Изд. АН Уз СССР, 1959. – 222 с.

Дәүләтшин Ф. Сәсән тауышы / башһүҙ. авт. К. Әхмәтйәнов. – Өфө, 1967. – 93 б.

Дәүләтшин Ф. Сәсәндең кәңәштәре / башһүҙ. авт. С. Агиш. – Өфө, 1947. – 63 б.

Игнатьев Р.Г. Песня о батыре Салавате // Башкирия в русской литературе. – Т. II. – Уфа: Башкнигоиздат, 1991. – С. 278–280.

Изелбаев М.Х. Боронғонан аманат. – Өфө: Китап, 2007. – 342 б.

История всемирной литературы: в девяти томах. – Т. I. – М.: Наука, 1983. – 584 с.

Касимов С.Ф. Автономия Башкортостана: становление национальной государственности башкирского народа (1917–1925). – Уфа, 1997.

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

Мамин-Сибиряк Д.Н. Байгуш // Башкирия в русской литературе. – Т. II. – Уфа: Башкнигоиздат, 1991. – С. 229–238.

Мардамшин Р. Башкирская чрезвычайная комиссия. – Уфа, 1999.

Мухаммедов Дурды. Туркменское народное творчество: автореф. дисс. ... канд. филол. наук / АН Туркменской АССР ИЯЛ им. Махтумкули. – Ашхабад, 1978. – 50 с.

Мәргән К. Башҡорт Совет драматургияһына ҡарата // Октябрь, 1947, 34–42 бб. (ныне журнал «Агидель»).

Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2/854. – С. 138. Н.А. Ф 3. Оп. 2, е/х 101, 102 на арабском и на латинском шрифте написанные стихи С. Исмагилова. Повторная рукопись: Ф 3. Оп. 2, е/х 113; Ф 3. Оп. 2/102, 28 л. – 30 л. Н.А. Ф 3. Оп.12 е/х 152, 60–68 л. Сочинения слепого Сайфуллы Сагитова. Материалы, собранные А. Еникеевым (1949 г. р.) и А. Бикмурзиным (1946 г. р.) составляют 12 тетрадей. Ныне указатели изменены.

Нефедов Ф.Д. Ушкуль // Башкирия в русской литературе. – Т. II. – Уфа: Башкнигоиздат, 1991. – С. 128–183.

Научный архив. Ф. 3. Оп. 73/21, 153 л.; Ф. 3. Оп. 73/22, 8 л. Произведения А. Гатиатуллина, переданные в 1977 г. Надршиной Ф.А.

Образование БАССР. Сб. документов и материалов. – Уфа, 1959. – С. 29.

Отдел редких рукописей. Научный отчет шестой археографической экспедиции. – Өфө, 1976. – С. 169–194.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. – Т. III. – СПб., 1905. – 1260 с.

Сәғитов М.М. Боронғо башҡорт ҡобайырҙары. – Өфө: Баш. кит. нәшр., 1987. – 224 б.

Сәсән аманаты. М. Бурангҫолов / төҙ., башһүҙ авт. Б.С. Байымов. – Өфө, 1995. – 352 б.

Сказительское и литературное творчество Мухаметши Бурангулова: сборник статей. – Уфа, 1993

Султангареева Р.А. Свадебная обрядность в записях М. Бурангулова // Сказительская и творческая деятельность М. Бурангулова. – Уфа, 1993. – С. 78–99.

Султангареева Р.А. Башкирская школа сказительства и современность // Ватандаш. – 2007. – № 6. – С. 165–171.

Һүҙ табыусы һуҡыр Фәррәх әңгәмәләре. – Өфө, 1928. – 32 б.

Хөсәйенов Ғ.Б. Йырауҙар // Ағизел, 1993. – № 3. – 149–152-се бб.

Шәкур Р. Арҙаҡлы башҡорттар. – Өфө, 1998. – 300 б.

Шәрипова З.Я. Исем бирҙе уға ил // Башһүҙ М. Бурангҫолов. – Өфө, 2006. – 3–20-се б.

Әхмәҙиев В. Сәсән телле Сәһерйәр // Совет Башҡортостаны, 1977 й., 17 март.

Экспедиция материалдары. – 2004: Әлшәй районы. – Өфө: БР ММ РУҒМУ, 2006. – 346 б.

3.4. Феномен тюркского эпического искусства. Генезис сложения эпоса. Философия. Предназначенность мастера

В тюркской традиционной культуре, духовности сконцентрированы единство и взаимосвязь самых различных этнических, хозяйственных типов (кочевое, полукочевое, земледельческое, скотоводческое и др.), религиозных учений (ислам, буддизм, православие, шаманизм) и систем жизневедения (этикет, образование, лечебная магия, народное искусство и т. д.). В отличие от других систем, тюркская традиционная культура глубоко синкретична, полисемантична

и концепция ее составляется из многих, самых различных мировоззренческих, языковых, философских, эмоционально-экспрессивных, смыслонесущих и др. единиц. Наиболее объективное постижение основных парадигм тюркской культуры связывается с охватом знаковых комплексов, вбирающих огромные пространства, разнообразные этнические, временные, локальные компоненты и специфику особой ментальности Человека степной цивилизации. В этой связи очевидно, что изучение этой культуры требует учета многих факторов и применения особых методик. В философском прочтении многогранность тюркской культуры осмысливается также как единичная и неповторимая. Логично заключение, что «уникальность тюркской философии заключается в органическом сочетании традиции и открытости к инновациям, номадического и оседлого опытов освоения мира сакрального, профанного и хтонического, она характеризуется толерантностью, свободолюбием, изначальностью слова и оптимизмом» [Азибаева, 1990, с. 71]. Этногенетическое, фольклорное, философско-эстетическое прочтение этого феномена как тюркская культура дает ясные представления о проникновенной, особо ценностной мудрости, широте мышления и глубинном осознании явлений и природе души человека Великой степной цивилизации. Этим народам характерны концепты связного обобщения разнообразных явлений с установлением их смыслового единства, неподражаемая искренность передачи опыта и результатов глубоко вдумчивого миросозерцания, степенность и достоинство натуры. Идеи-доминанты о добродетели и человечности, человека в Природе и природы в человеке наиболее явственно сохранены в фольклорном фонде, проецируя архаичную матрицу духовности, специфику многовековых традиций тюрков.

Издревле человеческий коллектив жил, трудился, развивался по законам, предписаниям, которые за многовековой опыт освоения мира и практики бытования обозначили могучую систему общество-природо- и человековедения. Одним из наиболее значимых концептов, демонстрирующих эти знания в целостном художественно-образном, а также практическом проявлениях, является фольклорное творчество.

Тюркский фольклор – достояние мировой духовной культуры, в котором с древнейших дописьменных времен аккумулированы многовековые знания, философия о мире и природе, также свиде-

тельства о древности языка, жизненных идеалов народа. За тысячелетия непрерывной традиции этот комлекс сформировался как золотая кладезь духовного опыта, жизнедеятельности и архетипический фонд непререкаемых ценностей общечеловеческого уровня. Истоки этой культуры восходят ко времени энеолита – переходному периоду от каменного к веку металла (II–III тыс. до н.э.), тем самым обозначая время возникновения мифологической системы осознания мира, в дальнейшем определяющего узнаваемые особенности фольклорного творчества. В этой системе знаний, как в никакой другой, наиболее четко выражены особенности изначальных традиций, впоследствии по-разному проявляющиеся в культуре башкир, казахов, кыргызов, туркмен, алтайцев, каракалпаков, ногайцев и др. этносов.

Основные культурные комплексы, в которых обобщены доминирующие идеалы тюрков, ментальность, функциональные, морально-нравственные приоритеты, представлены **в трех главных принципах** жизневедения: **эпический** (в исполнительском отношении – сказительский, передача эпосов и тексты эпосов, сказы, протяжные песни, мелодии), **обрядовый** (ритуалы, функциональные действия, этикет, законы жизнедеятельности Рода, культ Чести-Намыс, гармония отношений с природой, предками и т. д.) и **целительский** (магические акты и ритуалы, шаманство, народное здравоохранение, знания силы Неба, воды, огня, трав, сакрализация места, времени, пространства и т. д.). Созданные равно как с творцами – народами – эти механизмы жизнедеятельности несут особо знаковые информации о народе, отображая этнический, духовно-нравственный, мировоззренческий, генотипический облик тюрков и при этом обнаруживая различия, свойственные разным их народностям. Прочная сохранность в памяти и сознании народа этих инструментариев, характеризующих ментальность и могучий Дух тюрков современности, объясняется тем, что **создание их и активация в духовной жизни происходили на фоне тенгрианских воззрений и учений**. Великая сила веры в верховное божество Тенгри – творца и покровителя судеб, Побед и Дорог – обусловила воссоздание соответствующего характера изустных программ жизневедения, **каковыми являются эпосы, предания, песни, сказки коренных народов**. Непререкаемый генотипический фонд волевого и эмоционально-чувственного потенциала, громадная духовно-физиологическая энергетика и жизнетворный пафос и посылы в этих наследиях бесспорны. Потому

изучение этих ценностей в аспекте не только научно-теоретического (филологического, этнографического, археологического аспектов), но и этнопсихологического, этносоциального практик, также в плане медицинской антропологии, психофизиологической реабилитации слушателя в целях мировоззренческого, морально-нравственного воспроизводства сил этносов в XXI в. особо актуально. Эпос, как первородный Закон народов, рождает заново своего творца в каждый новый виток Времени.

Сказительство и устно-поэтическая словесность – многовековая могучая система духовно-нравственного образования народов и изустная форма передачи законов общества, знаний, моральных ценностей из поколения в поколение. Этот институт за много веков сформировался как гарант поддерживания этнической идентичности, исторической, нравственной состоятельности, силы Духа и традиций этноса, его жизнестойкости и устремлений. Эпические сказания башкир «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу». «Кара-юрга» и др., «Манас» кыргызов, «Кобланды», «Шора батыр», «Кыз жибек» казахов, «Маадай-Кара» алтайцев, «Муса-батыр» ногайцев, «Ньюргун батыр» якут-саха и др. произведения состоялись как главные Книги Чести и Достоинства коренных народов-творцов. Сложение и поэтико-стилевое, художественное совершенствование этих Граалей охватывает огромные временные рамки, вбирая самые различные сферы отображения мира Человека, коллективного бессознательного, которые в перспективах могут быть изучены с позиций **биогенетики, психофизиологии и наличия свидетельств о гаплогруппах, у башкир-R1b\3**. Мы ныне в большинстве случаев работаем с вербальным отображением доисторических реалий, которые означают, что располагаем весьма условными информациями. В доисторические времена возникшие как кратчайшие коды, символы и синхроны мыслительной работы, познания мира, жестовой информации, коллективного бессознательного – эти десакрализованные мифы к векам обозримым, затем нынешним – и становятся как социальные, национальные преимущества и достояния эпической словесности, духовные паспорты тюрков. В перспективе же – вопросы. Что было в изначале переноса мира на мир Слов, мифов, ритуалов? Как Природа и Человек соответствуют в этих текстах? Почему бытовал запрет говорить эпос летом и днем? Как текст формировался в душе, визуальном мире. Во имя чего? Какие народы имели, какие потеряли эти тексты?

Однако и эти вопросы можно выявить из тех текстов, которые нам донесли избранники – сэсэны акыны, жырчы, шаманы, певцы – первые медиаторы между миром Человека и миром Небес.

Благодаря самым талантливым сочинителям, обладателям великого ума и прозорливости избранникам, мудрецам, поэтам-импровизаторам и осознанию ими культовой силы доброй Мысли и образного Слова тюркская система сказительского искусства оказалась самой устойчивой во времени, пространстве и эстетически, социально значимой на местах их современного бытования.

Башкирские сэсэны, казахские ахыны, кыргызские, алтайские кайчи, хакасские хайджи, азербайджанские ашуги, туркменские бахши, узбекские, ногайские дастанчи, жырчы и т. д. – это выдающиеся личности, поборники справедливости, а потому Победители. На основе напряженного интеллектуального труда, яркой творческой деятельности ими созданы произведения, главные символы коренных тюркских народов – эпосы. Известно, что по идеям судят о народе и его будущности. Эпос в данном контексте является самым знаковым образцом-идеей, в котором обобщаются не провинциальные, бытовые интересы, а глобальные, народообразующие и солидаризирующие вокруг идеологии Добродетели понятия непререкаемой ценности. Живой интерес и инстинктивное стремление осознать ход движения небесных тел, Космоса, Природы, порядок смены циклов Времени, красот и полезности мест проживания воплощаются в такой форме первичных знаний первопредков как миф (у башкир – «миç», «иç» в значении «память, осознание жизни»). Наскальные рисунки, тамги, примитивные символы как голограммы-информации – это модели первобытной философии и формы мифов-первичных научных знаний. Мы вряд ли сможем дознать глубины Памяти о том, какими были первородные изображения Космоса, Хаоса, природы, тексты о первоначале мира, приобретшие после, за века развития формы жестов, мифоритуальных танцев, знаковых слов, связных текстов. Но они были и являли основы осознания мира Мифом, как поэт Словом, и стали как культурные модели пратекстов. Потому как эпос велик тем, что поет о Вечности и Времени. Загадки феноменов языка и мышления, хоть как-то обозримые во Времени, лежат в эпическом переложении мировых явлений, которого достигали лишь избранные, в единении вышедшие из стадного сообщества народы на пути их развития. Достигнув глубин логики постижения, разбора

Слова в эпосе по их классам, семьям, группам, физиологическим характеристикам, этнике, наша цивилизация может обнаружить еще не использованные механизмы воспроизводства Человека 21 тысячелетия и т. д.

Исследования мифа, как эмоционального видения мира и как прообраза коллективного бесссознательного, психофизиологического акта-ритуала, – в перспективе. Начало десакрализации этих древностей и словесного воплощения их в целях сложения жизненных замыслов человеческих сообществ-родов указывает маркеры границ формирования государств и государственного мышления, традиции передачи архаичных историй в форме связных текстов, название которым – Эпосы. Эпос изначально создается как Закон единения стадного общества с центральными исполнителями, активаторами действий – Батырами, архетипы которых восходят к эпохе Патра-Главенства мужчины. Следы эпохи матриархата и амазонок, сакрализованных в образах богинь, стихий Природы, Земли Матери, в эпосах запечатлеваются только как мотивы, доносящие Память об архаичной формации.

В краткой этой генеалогии создания Эпоса мы указываем на еще один знаковый момент. Батыр – следующий этап очеловечивания великой первозданной идеи-символа, Космоса и спасительной Добродетели, которые являются основами всех эпосов: «Авесты», «Ригведы», «Эдды», далее «Манас»а, «Джангр»а, «Ньюргун–Батыр»а и др. Главными мифо-эпособразующими концептами становятся идеи познания и осознания Космоса и «я в нем», Времени и «я в нем» (человека в нем), Места обитания (родной земли – ер-хыу, земли-воды), Природы и способов проживания в ней, изменений и смены ее циклов, отношения полов и Любви. Человек один на один в обращении к Небу, вне рамок храма, – тенгрианец – центр всего, живой носитель – символ равностороннего креста в его повторении верха, низа (вертикали) и четырех сторон (юг, север, запад, восток) – именно Он становится прообразом идеи рождения из человеческого тела Мира и Вселенной! В ведийско-арийской космогонии весь мир произошел из тела первочеловека Пуруши, принесенного в жертву богам, в германо-скандинавской мифологии Вселенная рождается из тела Имира, принесенного в жертву Одином и его братьями, в древнеиранской «Авесте» повествуется о возникновении космоса из тела человека Гайомарта [Галлямов, 2015, с. 17]. Имя «Урал» есть древ-

нее индогерманское слово-предложение «Человек – Земля». «Немецкое Welt и английское World строится через соотнесение с человеческим возрастом, поколением (герм. Wer «человек», «мужчина» и alt, altar «возраст», «поколение») [Мифы народов мира. Т. 2, с. 9], – пишет В.Н. Топоров.

Однако ни у индусов, ни у германцев, ни у иранцев, как пишет С. Галлямов, нет мифа с героем – прародителем по имени Урал! Башкирский миф о возникновении из тела погибшего первопредка, пожертвовавшего собой ради блага людей Урал-батыра, отвечает древнейшим кодам мысли, по которым древнегреческая и индийская философии являются последующими по сравнению с башкирской. Следовательно, эпос «Урал-батыр» – наидревнейший архетип мышления, когда человек отождествляется с Землей и Космосом. В логике связи Целого и Части, когда «целое и каждая его часть тождественны между собой буквально» [Лосев, 1982, с. 259], слово из составляющих Ур (Wer) – человек и ald-земля создают единство формы и содержания, имя становится обозначением всего мира – World. Тело Урала – сущность и явление, прошлое и настоящее, изначалие и конец во имя продолжения, оно вбирает Космос, Землю и Подземные миры! Генное ощущение родной земли, как человеческого тела, изначально заложено в эпическом кодовом мышлении башкира. Потому именно на этой основе допустимо гипотетически постараться **объяснить непонятную чужеродцам и самим башкирам величайшую, кровнородственную, бессознательно безграничную и безоглядно жертвенную Любовь башкира к своей Земле-Уралу!** Народ веками защищал Его, проливая реки крови, отдавая в бесчисленных восстаниях и справедливых войнах свои жизни и жизни детей, самоотверженно, отважно защищал Урал во имя того, чтобы никто не смел осквернять, без должного обережения топтать это священное тело – живой фетиш – Урал, с которым он соединял себя как неразделимую часть с целым. В этой логике и устанавливается, казалось бы несвязываемая связь мысли, слова эпоса и современных открытий по гаплогруппам этноса-творца. В контексте восприятия жизни живым организмом [Лосев, 1982, с. 259] такое естественно-органичное восприятие мира в облике Человека как раз обуславливает самый архаичный вариант сложения эпоса, воспевающего Добродетель, – т. е. эпос-миф «Урал-батыр». Поэтому изначально произведение башкир называлось эпос «Урал»! Смерть во имя рождения – эта логика действует в ритуале

жертвоприношения – ашвамедха, по которому космос рождается из тела коней. По этой логике объясняется также праздник Хабантуй, где обыгрываются жизнь и смерть Урала-Природы. Основой ритма, структурирования Времени и фольклора календарных празднеств также является культ умирания и воскрешения.

Последующий пласт творческих интересов в сложении связного текста эпоса из мыслей-символов составляют десакрализация знаков, мифоритуалов «Человек-Природа-Предок», приход идей сохранения гармонии на земле обетования, что значит – отражение борьбы Добра и Зла, Свободы и Рабства, Справедливости и Неправды, Жизни и Смерти, Истины и Лжи. Стремление постижения конечного результата в эволюции Человека выводит на первый план Пророка – Победителя. Именно это устремление является основным идеологическим, эпосообразующим, философско-поэтическим кредо как эпосов, так и последующих за этим традиций сложения богатырских сказок. Пророка, формирующего мировоззрение, обобщившего идеалы народов, на новом следующем этапе развития сознания заменяет Батыр. Впоследствии сформировавшийся связный пратекст осознания мира – Эпос – застает нас на этом этапе идеализации человека, демиурга, Батыра, объединяющего Человека и Вселенную. Он на много веков определяет идейную основу и стиль сюжетообразований эпических сказаний. Так, Батыр, пришедший на смену идеализации одного объединяющего всех Человека, – это следующая ипостась эпического носителя Закона и мировоззрения после Пророка.

На фоне борьбы и единства полярных явлений выявляются народные ориентиры жизни и миропонимания, которые самым ярким образом отображены в эпосе, сказках, мифологических рассказах. Описания противостояний (борьба, драка, смертельная схватка) и извечные инстинктивные человеческие желания побед над злом (смерти, неправды, рабства и т. д.) стимулируют в творчестве настоящего сэсэна-сказителя (акына, жырчы, бахши, йырау, кайчы и др.) мотив главенства Победителя в лице главных героев – Батыров. Они и являются символами, защитниками, образцами поведения избранных Всевышним Мужчин и носителями идеалов народов. Башкирский Урал-батыр, уйгурский Абахай-Пахта, казахский Кобланды, кыргызский Манас, алтайский Маадай-Кара, ногайский Муса, общетюркский Алпамыша, калмыцкий Джангар – это протообразы носителей спасительных идеалов о защитниках обитаемой Земли, страны и по-

борников духовной свободы. Они, как органические живые части своих пространств, родились в своих странах и на родных землях – потому не стали рабами. Они стали идеалами! В жизни народов по сей день они представляют непререкаемые примеры добродетели и истинных служителей справедливости, главное – носителей идей единства с родной Землей, то есть тех качеств, которые делают непоколебимым современного Человека против выпадов Времени. Эпос здесь противопоставляет Вечность Времени.

Общность идей, принципов фольклоризации событий из истории земли и архаичных реалий, параллели в философии осознания мира, отображенные в мировом мифологическом творчестве (урало-алтайская, ведийская, древнеиндийская и др.), – феномен, свидетельствующий об изначальных традициях изустно-художественного сказывания, философского обобщения передачи событий. Эти формы познания и постижения действительности стали способами выживания в мире. Появление Героя-Батыра (чудесное рождение), борьба с драконами, страшными людоедами, победа и освобождение народов от рабства или заточения, брачный союз с необыкновенной женщиной, как инициация и посвящение в статус Мужчины-главы, – все эти идеи сформировали гаранты благополучной будущности Родового макрокосма и мира в целом. В этом плане **Эпос в глубине веков уже сформировался как глобальное противостояние против глобализаций**, уже давно произошедших в истории человечества (войны, переселения народов, диктатура сильной династии и т. д.). В XXI веке, в настоящий период развития человечества Эпос снова противостоит своей глобальностью культа Добродетели глобальности Зла. Идейно-тематические универсалии (борьба за добро, установление конечной Победы и др.) на уровне кодовых заложены во всех эпических памятниках как тюрков, так и других этносов, народностей. Отсюда в эпосах сходства мифологических художественно-универсальных решений, моделей структурирования событий. Универсалии создания Эпоса как свода законов жизни человеческой общности свидетельствуют об изначальных традициях и типологической закономерности познания, постижения мира. Работают универсальные коды: чудесное рождение героя-одиночки, Победителя, батыра колоссальной силы (Урал, Алпамыша, Алпамыс, Манас, Ньюргун, Маадай Кара и др.); выбор в изначале неказистого жеребенка, который становится могучим и чудесным конем; вызволение

рабов, жертвенных людей, красавиц; уличение коварства, смерть батыра с идеей возрождения его Духа заново; превращение Предка в знаменательные места природы (гора, скала). Все это дает гипотетически полагать, что народам некогда свыше был предпослан главный код универсального осознания Времени, Места и отображения действительности, живой Природы-матери, явлений мира. Гипотеза о существовании некогда одного общего и объемного эпического сказания у древних тюрков [Инан, 1998, с. 189] находит подтверждения.

Эпические тексты становятся древними формами поэтизации событий с самых древних времен и эпох. Тексты памятников Орхонской письменности раннего средневековья, рассматриваемые в качестве образцов народного эпического творчества, совершенствовались на протяжении многих столетий [Колесницкая, 1978, с. 189], что возможно при преемственности типологических непрерывных традиций.

Показательно, что эпосы тюрко-монголов, а так же ведийские мифологические сказания начинаются со времени потопа и сотворения мира из воды. Хотя считается, что основным подвигом Урал-батыра – демиурга – является добывание солнечной девы (Хумай), крылатого Белого коня и осушение вод мирового потопа [Котов, 2000, с. 28, 29], [Котов, 2006, с. 230), все же думаем, что изначальная идея создания эпоса связана с десакрализацией мифа о Человеке-Земле в природе и природы, космоса в человеке. Сюжеты о сотворении мира как отображение первобытной философии, высеченные на наскальных рисунках и запечатлевшие первородный образно-символический тип передачи знаний и информаций, являют собой предфольклорные модели создания эпоса.

Символика идей эпосов «Урал-батыр», «Акбузат», как утверждает известный археолог, нашла отображение в палеолитических пещерных рисунках [Котов, 2009, с. 338]. Однако комплексное (современное фольклористическое), т. е. с учетом идейно-функциональных, вербально-ассоциативных, психофизиологических и духовно-нравственных начал, прочтение языка камней дает представление об истоках первобытной философии прототюрков, по которой эпос зародился в картине мира прототюрков как бессознательное видение, чувственное проявление и спасительная идея задолго до их перенесения на скалы. Наиболее архаичные традиции сложения мифов в эпосы, древнее, нежели Орхоно-Енисейские эпитафии, а наскальные рисунки

являют собой вторичные, после формы символико-художественного осознания и передачи знаний.

Эпос «Урал-батыр» является наиболее древним пратекстом из известных (тюрко-монгольских) эпических сказаний о демиургах. Возникший в глубокой древности он вобрал реалии архаичных традиций, ритуалов, мифов о космизации, логического обустройства мира и истинном назначении Человека новой цивилизации. Отсюда «первичность и архаичность южноуральского варианта космогонического мифа, пережившего вторичную редакцию героического мифа под влиянием индоиранской традиции» [Надршина, 2009, с. 335–339] очевидна.

Малый объем текста при особой архаичности, колоссальной информативности сюжета эпоса «Урал-батыр» по сравнению с другими эпосами само по себе феноменальное явление. Оно может быть объяснено только тем, что эпос «Урал-батыр» некогда сложился как пратекст всех индоевропейских, ведийских сюжетов, посвященных мифам о сотворении мира и предназначенности Человека. В течение веков эпос «Урал-батыр» питал как живой Родник духовные поиски и творчество других народов, в своем тексте удерживая основные знаковые символы и смысловые коды. Фабула сюжета отображает время сотворения мира заново после следующей глобальной катастрофы до провозглашения Добродетели как основного Закона разумного человеческого сообщества:

Утта ла янмаҫ Яҡшылыҡ, *В огне не сгорит Добродетель,*
Һыуза ла батмаҫ Яҡшылыҡ, *В воде не утонет Добродетель,*
Күккә лә осор Яҡшылыҡ, *В небо взлетит Добродетель,*
Телдән дә төшмәҫ Яҡшылыҡ! *С языка не сойдет Добродетель!*

Далее следует символико-образная подача темы осмысления Времени, Пространства, Места и поисков истинно Вечной жизни – это еще одни аргументы, показывающие статус пратекста эпоса «Урал-батыр» на фоне остальных эпосов о батырах-демиургах. «Пусть Добро будет Вашим именем, / Человек пусть будет Родом вашим, / Злу не давайте спуску, / От Добродетели не отрекайтесь!», – эти слова-завещания умирающего Урал-батыра объясняют главную цель создания и причину сохранности в этносознании текста башкирского эпоса. Есть основания полагать, что башкирский эпос был некогда сочинен самим Батыром, действующим на уровне Пророка.

Первым сочинителем и провозгласившим Слово закона народу своему некогда и был сам Урал пророк (это его условное Имя). Для аргументации показателен эпизод совета Людей с животными. В других эпосах народов главный Герой держит Совет с мудрецами, аксакалами, сильными воинами-друзьями. В башкирском эпосе Янбирды и Янбике советуются с животным, птичьим мирами, чтобы найти и убить Смерть. Священный Ворон произносит главную философию о неразделимости, вечном противостоянии, борьбе и единстве Жизни и Смерти:

Ҡуян һымаҡ ҡайһылар — *Словно зайцы, если некоторые*
Йылына ике-өс түллəһə, — *Три раза в год плодиться будут,*
Ярым бушҡа туҙа тип, — *Считая, что берега исчезнут,*
Ғүмерем бушҡа уҙа, тип, — *И жизнь понапрасну протечет,*
Шимəлəр аҡмаһа – — *Родники не будут течь*
Унан беҙгə ни файҙа? — *Какая нам от того польза?*

……..

Үлемде табып биреүҙəн — *Найти и схватить Смерть*
Мин бер үҙем баш тартам! — *Я один отказываюсь!*

По религиозным преданиям известно,что Пророки знали языки Природы, животных и умели вести речь. Сулейман знал языки птиц, муравьев, Юныс – рыб, Дауыт – змей, пауков и т. д. (Пəйғамбəрлəр тарихы, 1992, 80–122 бб.). Эпизод Совета зверей, птиц в эпосе «Урал-батыр» – свидетельство не только первобытной архаики, древности сюжета, а скорее пророческого происхождения текстов, первоначало и особое содержание которых связаны с сложением Закона, объединяющего людское сообщество в Разумном и Добром. В эпосе есть еще строки, достоверно транслирующие действа и могущество Урала как пророка:

Урал алға сапҡан, ти, — *Урал вперед поскакал, оказывается,*
Аты диңгеҙ ярған, ти, — *Конь его море разверзал, оказывается,*
Аты барған урында — *Там, где конь проходил,*
Һыу алмаҫлыҡ юл булып — *Являлась дорога, свободна от воды*
Ҙур тау ҡалҡа барған, ти. — *Возникала там большая гора.*
Һыу эсенән бары халыҡ — *Весь народ из воды так*
Шунан сыға барған, ти. — *Выходил оттуда, оказывается.*

[БХИ, 1998, 100 б.].

Этот эпизод напрямую обнаруживает параллели с чудодейством Пророка Моисея (Мусы), разверзшего палкой и молитвой море, спасшего народы! Мы полагаем, что Урал (царь Уранус у скифов – его следующая ипостась), будучи первым идеологом, оракулом, демиургом, искоренившим агрессию, Зло, порождавших Хаос, также спасшим народы от рабства и царства звероподобных людей («*кеше кәны булмаған дейеүҙәрҙе сорғотоп*»), сам и был законодателем норм Жизни, Первым сочинителем и исполнителем первых текстов закона, ставшего затем эпосом «*Урал-батыр*»! Отличительный морально-нравственный посыл и доминирующая дидактическая направленность, нравоучительные интонации и назидания, как содержательные характеристики эпоса «*Урал-батыр*», свидетельствуют об этом. Учения о Добродетели-Якшылык, поэтические насихаты о правах человека и человечности («*Олоно оло итегеҙ, кәңәш алып йөрөгөҙ, кесене кесе итегеҙ, кәңәш биреп йөрөгөҙ*» и др.) представляют ничто иное как суть законы жизни рода человеческого, изменившие мировоззрение народов. От пророков остаются книги-учения. От Заратустры – «Авеста», от Мусы – «Таурат-Шариф», от Даута с. г. с. – «Забур», от Гайсы – «Инжил», от Мухаммеда пророка – «Аль-Коран Карим», от Урала – эпос-закон «Урал-батыр» – великая книга Жизни башкир! Спасенные от драконов и чудовищ люди благодарно признаются Уралу: «Помощь, которую ждали от Тенгри, ты нам дал, о Егет!» Так, в эпосе заложена идея ниспослания свыше великой несокрушимой Силы и влияния тому, кто безмерно верен Добродетели, ставит безопасность Страны (Иль) выше личной и становится Победителем не только над внешними врагами, но создателем нового, спасительного мировоззрения – т. е. Пророком. Урал-пророк и был идеологом нового прогрессивного Учения о Добродетели. Имя его соединяет человека и землю обетования, что само по себе воспроизводит архетип мифа о создании «из тела человека земли», закрепляет вековечный культ кровно-родственной связи и единства двух разных сфер. Эта гипотеза имеет все основания исследоваться как объективно открывающая генезис создания праэпоса тюрков и главного эпоса башкир. Во всяком случае, традиции сложения песен и называний их неизменно связываются в духовности башкир с самими героями песен – это «Буранбай», «Бейеш», «Абдрахман», «Гильмияза» и мн. др. Законами жизни их творцов стали эпосы и «Маадай Кара», и «Ньюргун батыр», и «Кобланды», и «Манас», и «Муса-батыр», и «Джангар»,

но позже освоившие идеи Добродетели в защите родных пространств, мест обитания. На фоне тысячелетий изустные неписаные законы Рода стали сакральными текстами, поэтико-художественными произведениями о жизни народа. Единство пророческого, высоко духовного, мифологичного, разумно-практического и поэтико-импровизационного обуславливает феноменальную устойчивость этих великих творений, в частности эпоса «Урал-батыр» в Памяти народа, пространстве и Времени.

Время возникновения Уральских гор передается в эпосе, синхронизируя появление спасительного Пророка, создавшего учение о Добродетели. Имя героя возможно было другим, а статус Батыра к имени привнесен был гораздо позже, уже в обозримое историческое время. На этом фоне очевидно, что эпос в первоначале назывался «Урал». Эпос в живом исполнении с напевами записан нами от А.М. Усмановой в 2011 г. в с. Акъяр Хайбуллинского района [Солтангәрәева, 2012, 219–244 бб.]. Так, получается, что Добродетель за все периоды различных потрясений, безверия, ошибок, потерь, согласно эпохам прихода следующего нового Пророка, совершенствуется как Закон. Постижение законов Добродетели осваивается человечеством веками. В какие-то витки времени, сообразно духовным потребностям, социальным изменениям тексты обновляются и вновь становятся следствием причины сложения Слова (эпоса, религиозного учения) как Закона.

За тысячелетия передачи из эпосов выпадают определенные эпизоды, привязки, образы, мотивы, но главные темы, представляющие эпос эпосом, сохраняются в течение многих веков: это космизация мира, Добродетель, кровнородственное единство Земли и человека, культ созидательной Любви и жертвенности ради блага других, переданные в образе-символе Героя – демиурга, создавшего Природу! Служение Добру во имя непрерывности Жизни, покровительство человеческому в человеке, миссия защиты Природы-Земли дают эволюцию развития демиурга до облика Пророка! Защита целостности Природы-Земли воспроизводит безупречный облик идеала Мужчины с характеристиками Пророка. Постижение многих поступков героя, семантики эпизодов, сюжетных универсалий или даже реконструкция выпавших повествовательных линий эпических сказаний народов возможны на фоне исследований истории жизни 124 тысяч пророков, живших на свете ранее. Такой подход изучения пророчес-

ких пластов древних сказаний станет новой страницей в научном постижении эпосов мира. Произведения эти несут идеалы не только национальной, но общечеловеческой значимости.

Сказитель – мастер вербальной магии, сэсэн – и слушатели сэсэна изначально знают законосущую силу Слова эпоса в необходимости поддерживания жизни мира, роли Героя в гармонизации отношений, способствующих Добру и заинтересованы в непосредственной передаче духовного опыта потомкам. Потому как только цель Добродетели как залог Жизни изначально заложена в генной памяти человека и творит в нем Человека. В эпосе башкир идея эта получает классически всеобъемлющее и законосущее лаконичное выражение: «*Кеше булһын затығыҙ, / Яҡшылыҡ булһын атығыҙ, / Яманға юл ҡуймағыҙ!*» («Будьте родом человеческим, / Добродетель пусть будет Именем вашим, / Злу не давайте ходу!»). В свете антропогенеза, по которому конь является могучим первородным тотемом башкира, биоматериалом в перерождении человека и реинкарнаций, перевод «*Яҡшылыҡ булһын атығыҙ*» – «Пусть будет добро вашим конем!» – не противоречит логике.

К методологии изучения вопроса. Цепкое удерживание в эпосе личностного, общечеловеческого и глобального замыслов обусловлено главным фактором: пророческим содержанием произведения, несущего идеалы общечеловеческой безопасности. Не только глобальные понятия мироустройства, отражение связей Космоса и Хаоса, борьбы Зла и Добра, Жизни и Смерти, мифологическая передача архаичных реалий и т. д. являются ведущими компонентами в сложении эпоса. Это результаты следующего этапа создания текстов, тайных знаний, хранимых посвященными как руководства. Эпосом эти тексты делают доминирующие идеи служения Добродетели и гуманизации общества, поиски и утверждения гарантийной роли личности Человека, Батыра в развитии цивилизации! И объем здесь не есть главный признак эпического уровня произведения. Эпические, исторические памятники ценны не размерами, а духовным содержанием. Потому даже малые по форме произведения, в которых решаются глобальные замыслы гуманизации и Добродетели, становятся эпосами. Таковой ранг приобретают кубаиры о Баязит-батыре, Сукем-батыре, Сура-батыре, Салават-батыре, а также протяжные песни башкир – озон кюй. В этих достояниях с феноменальной достоверностью сконцентрированы непререкаемые и могучие механизмы поддерживания

Духа, гармонии в мире и помыслов творений. Потому настало время изучать башкирские кубаиры (эпосы мира) не только как словесно-поэтические наследия, а исследовать в качестве инструментов пользования во имя воспроизводства духовных и физиологических сил этноса. В веке XXI-ом они могут и должны в своих основных положениях предстать в статусе Законов общества, также гарантийных принципов религиозно-нравственного просвещения масса, т. е. предстоит вернуть те причины и цели, из-за которых эпосы первородно были сложены как спасительные Законы общества.

Силу и крепость воли, жизнелюбия, монолитность и глубину сознания, Духа прапрапредка башкирского народа, представителя древнейших цивилизаций запечатлела эта многовековая историко-генеалогическая интерпретация реалий, мифов и оформление их в целостные, монументальные художественные памятники как «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу», также «Кара-юрга», «Ак-хак-кола», «Кунгыр-буга» и др. Они поныне исполняются напевно, сохраняются в активе памяти башкир.

Символичный язык эпоса расшифровывается при мифоритуальном, мифосемантическом контекстах анализов. Последние три эпоса связаны с космогенезом, имеют истоки происхождения, связанные с обрядами умилостивления Духа года, «того» и «этого» миров, а главные герои персонифицируют Время («Акхак-кола», «Кара-юрга»), звезды и циклы времен года (перечисление разномастных коней, появление и исчезновение чудеснорожденных коней), в образе Егета в «Кара-юрге» воплощено движение Солнца, также отображается основной культ умилостивления духов предков – главная заповедь тенгрианского учения. В поисках и следовании пожилой женщины по Дороге за коровой и телятами (эпос «Кунгыр-буга») обобщены архетипы передвижения звезд и идея становления покровительницы и родоначальницы нового Рода в лице Тандыси. Башкирские эпосы создавались как тайные тексты осознания небесного и природного сфер, как модели структурирования Времени, Пространства, Места, исполнялись как магические ритуальные песнопения во время погребальных церемоний во имя умилостивления души усопшего («Кара-юрга»). Другие – в период осенних жертвоприношений коней во имя умилостивления, рождения нового цикла Года («Акхак-кола») и как осознание движения звезд, смены фаз времен и появления новых родов на Дороге Жизни («Кунгыр-буга»). Наиболее четко принцип «вре-

менной смерти» коллективного бессознательного и погружения в осознание мира духов предков отражены в эпосе «Заятуляк и Хыухылу», когда Герой спускается, проживает некоторое время в озере. Водное пространство в эпосе – не сама вода, а способ бессознательно-эмоционального обобщения мира хтоники, также инициации, перехода, после прохождения которого Герой заслуживает статус Правителя. Водное пространство – способ познания героем неведомого, единения и союза разных сфер, правил гармоничного сосуществования, которые требуют строгого соблюдения определеннных норм (пренебрежение к 40-дневному сроку приводит к гибели Хыухылу). Потому переходящая из книг в книги интерпретация мотива «юрта в воде» (владыка подводного мира устраивает юрту Заятуляку) как символа «начала семейно-брачных отношений» [ИБН, 2009, т. I, с. 308] не имеет ни логической основы, ни аргументаций в сюжете. Ведь у Заятуляка были родители семья, братья. Он бежал от интриг, зависти братьев. В целом этот эпос очень уникален тем, что реальное и мифическое, социальное и романтическое органично связываются, метафорически получая олицетворение единства земной и водной сфер.

Более десяти тысяч лет охватывает эта культурная традиция десакрализации мифов, архаичных ритуалов и словесной передачи информации и много веков кропотливого, непрерывно творческого вклада сэсэнов. Они и были великими мудрецами, память которых уникальным образом соединяла доисторическое и современное, сознательное и подсознательное, символ и поэтику.

Поэтико-словесное, изустно-импровизаторское, художественно-стилевое переложения символов мифологического сознания в масштабные полотна эпических повествований, осуществленные выдающимися сэсэнами (шешен, чечен, сэчен, сэцэн и т. д.), акынами, жырчы, бахши вскоре стали основными Книгами, законами и кодексами Чести образовавшихся к тому времени государств. Потому как государства нет – если нет у него Законов. Эпосы в первоначале несли функции законов общества, сводов норм морали и духовных традиций. Перенос и повтор события на наскальный рисунок – первичный этап творчества первобытного человека, воспринимающего происходящее как нечто законное от бога, божеств. Рисуя небесное движение в образе коней, также создавая охотничьи сцены на стенках пещер первобытный философ-творец приобщался к динамике жизни, приобретал определенную власть и силу над событиями.

«Выход из пещеры» наскальных рисунков – сюжетов – и становление их эпосами – это эпохальный этап, плод многовекового творчества изначально талантливых художников, профессионалов Слова и носителей народной мудрости.

Сказители, повествующие эпические ценности художественным языком, хранящие и передающие родовые, народные законы сэсэны, ашуги, акыны, жырчы, дастанчи, кайчи, манасчи являют собой особых людей и неприкосновенные достояния общества. По их наличию определяют уровень состоятельности Рода, родовой чести и достоинства, преимущества культуры государства.

По принципу исполнения конкретных национально-эпических произведений мастера, сказывающего эпосы, они называются – манасчи, джангарчи, олонхосут, уралсы и др., что по сути и передает степень профессионализма и статус избранности сказителей.

Народ, не прошедший в своем развитии символическое, мифологическое осознание мира, представляет собой этнос более позднего формирования и не имеет собственно эпоса, а скорее его фольклор характеризуют вторичные передачи, «использования и переработки части традиции» [Путилов, 1999, с. 14–15] переложения (также вариации, варианты) известных в других культурах эпосов. Потому таковой дифференциации особых мастеров Слова, профессионализма и «эпической специализации» в народном искусстве некоторых культур позднего формирования не имеется.

Сказитель, соединяющий черты и поэта, и жреца, и баксы (шамана), и воина, более точно и чувственно-эмоционально зная силу магии Слова, мастерски умело использовал его в создании главных свидетельств о рождении и жизни народа. Это были изначально талантливые люди, совершенствующие творчество и создавшие импровизированные стихи [Аристотель, 1984, с. 649].

Трансформация магического в эстетическое, эмпирического в функциональное заняло тысячелетия, за это время вбирая лучшие формы передачи информаций: словесные, напевные, напевно-речитативные, жестовые, пантомимические, акциональные.

Музыкальный символ этих произведений развивался на одном временном срезе с вербальным, проецируя изначальный генотип сказительского сознания прототюрков. Мелодии архаичного звучания башкирских эпосов, вобравшие выразительные пространственно-временные, природные, созерцательные, медитативные интонации,

свидетельствуют об этом. В башкирском эпическом мелосе, как показывают материалы, превалирует единство степенности и маршевости, лирики и философичности, героики и сдержанного пафоса, начиненных глубокой мудростью. Эти же качества маркируют, предопределяют особенности исполнительского искусства. На основе сохранившихся свидетельств, запечатлевшихся в трудах И.И. Лепехина, Р.Г. Игнатьева, С.Г. Рыбакова, проявляются творческие манеры башкирских сказителей: это единство пластики, телодвижения и слова, выражающих эмоции песнопения, эмоционально-экспрессивно насыщенный, глубокий драматизм, заставляющие «плакать все кругом», направленность и влияние на слушателя, зрелищность.

При целенаправленных поисках Время награждает неожиданными находками и откровениями генетической Памяти, выдает сокровенные ценности. Четыре разного звучания мелодии эпоса «Урал-батыр», которые в живом аутентичном бытовании, в единстве со словесными текстами, мелодиями, жестами удалось нам недавно обнаружить в исполнении известной сэсэнии А.М. Усмановой (1930–2015 гг.), являются одними из знаковых примеров. Мелодии по известным причинам также не были записаны и считались безвозвратно утерянными. Однако именно напев эпоса располагает феноменальной устойчивостью сохранения во времени, переходя в самые разные жанры. Он переживает трансформации и проживает следующую ступень жизни в игровых, сказочных, обрядовых напевах. Порой простой народный напев оказывается эпическим наследием. Так, распространенная в народе мелодия «*Көмөш йөҙөк*» («Серебряное кольцо») оказалась песней Хыухылу, которая исполняла ее на горе в ожидании возлюбленного Заятуляка. Известная сказительница Зулярам Тугашева (1953 г. р.; г. Давлеканово, 2017 г.) мастерски напевно сказывает эпос «Заятуляк и Хыухылу». «Песню Хыухылу всегда пела моя бабушка Хапаза Тугашева, когда сказывала эпос, и говорила, что именно так издревле исполняли эту мелодию ее бабушка и дедушка...». Так, со временем эпическая песня выходит за рамки текста и становится народной. На излюбленную и знакомую мелодию в дальнейшем импровизируются тексты, не относящиеся к эпосу. Так теряются следы архаичных напевов. Уникальные по красоте и выразительности мелодии, разученные А.М. Усмановой от своей бабушки Муьмины Таймасовой (1873–1973 гг.), являются собственно-эпическими напевами эпоса «Урал-батыр». В процессе многолетней передачи они

исполнялись в непосредственной привязке, стали музыкальными кодами главного эпоса. Потому они должны быть признаны основными мелодиями и разучиваться исполнителями, детьми в школах.

Архаичные пласты музыкального сознания запечатлены в мелодиях эпосов «Заятуляк и Хыухылу», «Алпамыша», «Идельйорт», «Кара-юрга» («Черный иноходец»), «Долины Урала», «Ак-хак кола» (Хромой Саврасый) и др., которые живы в практике исполнения сэсэнов и по сей день. Музыкальное сознание – это и есть самый яркий показатель сказительского сознания и сказительского творчества тюрков. Мелодии башкирских казахских, кыргызских, алтайских, ногайских, каракалпакских, уйгурских и др. эпических сказаний являют собой замечательно яркие, узнаваемые творения, они эмоционально насыщены, глубоко информативны в передаче идей и образов, обладают неимоверно сильным эффектом воздействия на подсознание слушателя. Доминирующее речитативно-заклинательное, мелодическое исполнение, как определяет исследователь, свойственно было не только сказительскому, но и всему искусству башкирской словесной древности [Кунафин, 2004, с. 15]. Надо при этом учесть, что башкирский эпический напев отличают превалирование мыслеобраза, интеллектуальность, сдержанность, сочетание распевности и ритмичности, информативность интонирования.

Тюркский эпический фольклор (казахский, туркменский, узбекский, башкирский, кыргызский, каракалпакский, уйгурский, алтайский, ногайский и др.), как монолитный институт, аккумулировавший многовековое творчество и идеалы общественного сознания, с течением времени находит новые формы жизни и выражения. Названная романическим дастаном [Азибаева, 1990, с. 7] форма представляет иной, более поздний этап эпосотворчества. «Кузый-курпяс и Маянхылу», «Тагир и Зухра», «Юсуф и Зулейха», «Алпамыша» и другие произведения сформировались как достояния общетюркского значения.

Во всех эпических произведениях заложены жизнетворные идеи, поддерживающие эволюцию человечества и человеческого духа (традиции, мораль, стереотипы поведения) и прорабатываются они сообразно языку, ментальности, особенностям мировидения, быта народов. Таковое словесное искусство представляет уникальное по значимости творчество, обеспечивающее поддерживание

в веках традиций, общественной морали и «не имеющий равных способ передачи моральных принципов и правил поведения» [Путилов, 2005, с. 90]. Достояниям и достижениям такой значимости как эпические сказания, которые позиционируют народы как обладателей высокой духовности и высокого языкового сознания, человечество обязано Сказителю.

Степная, горная, лесо-степная, лесная ландшафты показательно отразились на специфичной природе, архитектонике, сюжетике, эмоциональном пафосе, особенностях передачи в эпических сказаниях главных идей. Эта идея есть Идея народа, издревле сформировавшегося на месте обетования и многие века проживающего и защищающего родную землю ценою жизни. Эта идея создания мира и беззаветной защиты родной земли поется в главной Песне башкир «Урал»: «Не жалел жизни и кровь проливал башкир, но не отдавал врагу родной Урал!». Человек Намыс-Чести ставил безопасность страны выше своей. В эпосах главенствует идея беззаветной, до самоотречения высокой и преданной Любви к родной земле, земле обетования. Эпическое воспроизводство этой неизмеримо великой и всеобъемлющей Любви к родной Земле и стремление «паспортизировать» это чувство свойственно творчеству только коренных народов! Эта же Любовь к родной земле и долг служения дарованному свыше назначению Сказителя вдохновляет сэсэнов создать и продолжать творить эпос, как духовные Клятвы и залоги Жизни родного народа на новом витке Времени. **Феномен сказывания о родном на родном языке невозможно подменить, как нельзя подменить один народ другим, а духовный паспорт – эпос – одного народа эпосом другого**.

Однако нынешнее Время требует патентования этих ценностей не столько во избежание присвоения чужими культурами достояний нации, сколько для развития Духа народов. Возможно, этот механизм станет гарантийной защитой от профанации, всепоглощающей ассимиляции и тенденциозного, безудержного (беззаконного) присваивания памятников того или иного народа другими. Парадоксальность этого явления патентования – доказывания само собой разумеющегося – вызов Времени, в котором все повергается безумной и беспощадной трансформации и профанированию до неузнаваемости. Время пожирает рожденное самим дитя словно змий-дэв. Это смысловой код-основа многих мифов, сказок. Эти процессы есть испытание

на прочность нашей духовности – насколько мы заслуживаем быть народами со своим эпосом – своим Законом – и оставаться духовно свободными. Сохранение Эпоса равноценно сохранению Народов. Логика такова – тот, кто недоволен тем, что есть и даровано ему Всевышним, – он по природе ущемлен, потому и присваивает чужое. Это наказуемо, т. к. человек-этнотип вскоре не станет узнавать себя ни в каком образце механически навязанной, привнесенной по желанию лжепатриотов не принадлежащей своему народу культуры, в данном случае – текста эпоса. Значит, этот народ оскудеет и потеряется во Времени. Во имя того, чтобы Душа и Мысль народа не ослабли, он должен петь свои песни, сказывать эпосы, исполнять свои танцы. Башкиры – издревле самодостаточный, сильный и гордый народ, потому не нуждается в присвоении чужого и чуждого. Достояния башкир как протяжные песни-озон кюй, эпические сказания иртәк, кобайыр, мелодии-көй, инструменты, активно вводимые в репертуар творчества близкородственного, с похожим языком народа, как «свои», вскоре сыграют добрую услугу в таком явлении как взлет самосознания, самоценности и уважения башкира к самому себе, своей истории, языку.

Традиции и нормы сказывания. Башкирский эпос в своей исполнительской, музыкальной, словесно-поэтической ментальности и культуре передачи характеризуют существенные отличия и специфика, также свои приоритеты. Потому в международных фестивальных, конкурсных практиках оценочными показателями условно могут стать только общие, утвержденные веками народные критерии – это: 1) беспрецедентное осознание правды и служение идеям справедливости; 2) беззаветная верность идеалам народа и осознание предназначенности свыше; 3) верность Чести – Намыс сэсэна; 4) высокое мастерство владения Словом и чувством родного Слова; 5) безошибочное донесение основного замысла эпоса; 6) красочное воспроизводство образов; 7) выразительная пластика и гармония телодвижений с высказанным; 8) влияние на слушателя, чувства зрителя; 9) обладание сильным и ярким Голосом; 10) виртуозная талантливая импровизация при соблюдении художественных традиций, свойственных творчеству своего народа; 11) достижение коллективного акта катарсиса, когда слушатель переживает обновление, порой слезное облегчение; 12) верность принципам высокой стати мастера слова, благородства, мужества и воли в передаче идей; 13) превалирование заботы о народе родном,

а не о славе исполнителя; 14) опыт, наработанный за долгие годы служения и право передачи новым молодым мастерам; 15) многолетняя, системная и верная, далекая от конъюнктуры служба народу и Слову. Мастер-исполнитель, выучивший несколько строк кубаира и экспонирующий это искусство на фестивальных сценах, еще не может считаться сэсэном (акыном, певцом, жырчы, манасчи) и сказителем в полном смысле слова. Сәсән – всегда среди народа, говорит для народа, сочиняет для народа. Время и только Время беззаветного служения, посвященное творениям Слова глобального замысла, делает сказителя Сказителем. Сердце сэсэна должно гореть беспрерывно, а язык слагать горячие воззвания народу и зажигать сердца весь его период жизни, Сэсэном становится тот, кто в народе славится глашатаем, учителем, оракулом, провидцем, жрецом, батыром, хранителем, певцом и творцом, сочиняющим на свои мелодии свои строки. Как говорил выдающийся ученый, фольклорист Б. Путилов, «сказительское сознание всегда сопряжено с собственными мелодиями сочинителя». К сожалению, надо признать, что на мелодии, сочиненные мной для каждого, из более 35 своих кубаиров, исполняются тексты, например, эпоса «Урал-батыр» или авторские насихаты. На мелодию кубаира, сочиненного автором этих строк в честь народного писателя З. Биишевой, к примеру, А.С. Гайнуллина (г. Сибай) исполняет плач Хумая из эпоса «Урал-батыр». Этот эксперимент, «творческий подход» вовсе не применимы к ментальности и характеру Главного эпоса и потому ошибочно трактуется в сознании слушателя, приводит к искажению понимания глубинной философии текста. Помимо того, исполнительница заведомо искажает авторскую мелодию, желая выдать за свою, и терпит неудачу, т. к. рисунок, звуковые ходы и ментальность мелодии кубаира о З. Биишевой закреплены уже на слуху у многих слушателей. Нелицеприятное «творчество» наносит вред в возрождение сказительства. В целом, это вопрос Таланта и Избранника.

Сэсэн-носитель Добродетели становится знаковым лицом, в многолетней службе народу закаляясь в яростном огне отстаивания и утверждения Справедливости, идей Добродетели – Якшылык, завещанных Урал-батыром. Сэсэн настоящий никогда не злословит в стороне и не клевещет, а вызывает на достойный Эйтеш! В другом случае он всего лишь самовлюбленный и возомнивший себя творцом, заболевший гордыней ремесленник.

Непререкаемые критерии и требования к исполнению профессионалов-эпосоисполнителей, т. е. манасчи, кайчи, джангарчи, олонхосутов и уралсы, выработались на основе многовековой непрерывной традиции, обнаруживая особый статус избранников. Это и высокая культура соблюдения точности текста эпосов, напевов, выдержка-демонстрация свойственных тому или иному народу выправки, этикета сказителя, яркая ментальность в образно-эмоциональной и эффектной передаче национального текста, обеспечивающие сиюминутную узнаваемость его Творца (народа); это глубинные знания истории народа и его языка, вызывающие беспрекословное доверие слушателя; верность цели в передаче основной Идеи и нюансов стиля, сохранение национального, народного колорита языка этноса, вдохновенное исполнение, граничащее между целительством и образованием Духа, назиданием и эстетическим актом, это тщательная приверженность этническим качествам костюма, поведения, образа Сэсэна как символа справедливости и души народа. Показательны современные явления традиций, когда у кыргызов сказитель получает назначение во сне или наяву в виде символических действ (ишара), видений в снах, наставления в форме приказов исполнять эпос [Бакчиев, 2015, с. 69–140]. Все это обязывает к высокой чести – *Намыс* – сказителя.

На основе анализа материалов и нового прочтения этногенетических особенностей в башкирском эпосе мы пришли к выводу, что кубаиры – это древнейшие тексты сакрально-ритуального значения, первоначально исполнявшиеся как календарные, поминальные, свадебно-обрядовые песнопения, кличи. За многовековое развитие на эти космогонические, календарно-астральные мифы накладываются художественные, поэтико-образные решения, далее эпосы доходят к нашему поколению в том виде, в каком были записаны в конце XIX – начале XX вв. Умеющий мастерски владеть силой и магией Слова башкирский сэсэн некогда владел огромными целительными возможностями, колоссальными знаниями о мире, природе, традициях структурирования Времени, о движениях Космоса, потому проводил идеологию Добродетели.

Тюркский сказитель предстает как оракул, творец, жрец, целитель, наставник, посредник между этим и потусторонним мирами и располагающий всеми атрибутами шамана и баксы, также и передатчик духовного опыта предков, и хранитель, и учитель, соединяющий прошлое, настоящее и будущее выдающаяся экстраординарная

личность. Соединяющий биение сердца с ритмами Земли и Матери Природы, с Духом народа избранник Всевышнего поныне достойно несет миссию служения высшим идеалам. Дорожит ими и бережет сказителей та цивилизация, у которой есть будущее.

Список литературы

Алимжанова А.Ш. Ценности и идеалы ислама в пространстве духовного поиска тюрков. Жамбыл и эпическое наследие тюркских народов. Мат. межд. н.-пр. конф. // 12.04.2011 г. – Алмата, 2011. – С. 70–76.

Азибаева Б.У. Казахские народные романические дастаны. – Алма-Ата: Гилым, 1990. – 140 с.

Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т. 4 / пер. с греческого, общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. – 830 с.

Бекет Ата. Книга о гуманности и познаниях. – Актобе, 2010. – 360 с.

Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказания. – Бишкек, 2015.

Галлямов С.А. Башкордская философия. Психоанализ мифа. – Уфа: Китап, 2015. – 393 с.

Галлямов С.А. Психоанализ мифа. – Т. VI. – Уфа: Китап, 2015. – 392 с.

История башкирского народа. – Т. I. – М.: Наука, 2009 (ИБН).

Колесницкая И.М. Русские свадебные песни северных областей по записям последних десятилетий // Фольклор народов РСФСР. – Уфа, 1978. – С. 61–70.

Котов В.Г. Южно-Уральский пласт индоарийской мифологии // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. – Уфа, 2000.

Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. – Уфа, 2006.

Котов В.Г. Башкирский героический эпос «Урал-батыр» как исторический источник // История башкирского народа. – М.: Наука, 2009. – С. 335–339.

Кунафин Г.С. Башкирская литературная песенная поэзия XIX – нач. XX вв. Проблемы формирования и развития жанровой системы. – Уфа: БГУ, 1997. – 155 с.

Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М., 1982.

Мифы народов мира в 2-т. – М., 1982.

Надршина Ф.А. Башкирский героический эпос «Урал-батыр» как исторический источник // История башкирского народа. – М.: Наука, 2009. – С. 335–339.

Путилов Б.Н. Экскурсы в теорию и историю славянского этноса. – Спб., 1999.

Путилов Б.И. Фольклор и народная культура. – СПб., 2005. – 457 с.

Солтангәрәева Р.Ә. Башҡорт сәсән мәктәбе. – Өфө: Полиграфдизайн, 2012. – 292 б.

Сәғитов М.М. Бороңғо башҡорт ҡобайырҙары. – Өфө, 1987.

Хисамитдинова Ф.Г. Башкирский язык в системе алтайских языков // История башкирского народа в семи томах. – Т. I. – М.: Наука, 2009. – С. 313–331.

3.5. Ценностные характеристики и принципы развития современного башкирского сказительства

Сказительские традиции народов имеют древние корни и располагают большим потенциалом эффективного применения в воспитании духовности, языковой культуры, гармонизации людских отношений. Изучение истоков эпического поэтико-импровизаторского искусства, особенностей личности сэсэна и национального сказительства в современности, а также методы и принципы совершенствования школы поэтической импровизации являются актуальными задачами науки.

С ранних этапов человеческого сознания роль и значение профессии эпического сказителя были очень велики и за время своего служения мастера внесли огромный вклад в духовное, нравственное развитие общества. Возникнув в глубокой древности (I в. до н.э.) и за время существования оно всегда было школой сохранения словесного, музыкального и драматургического искусств и позиционирования народных идеалов о достойной жизни, добре и зле, правде и лжи.

Состояние современного башкирского сказительского искусства имеет основные две тенденции: 1. Живые эпические традиции, бытующие в памяти и исполнительской практике мастеров старшего поколения. 2. Поэтико-импровизаторское, сказительское творчество, поддерживаемое специальными конкурсами и форумами. Характеризуя кратко первую группу, подчеркнем следующее. Запись и фиксация изустного живого исполнения эпоса, народных сказаний, кубаиров (основной жанровый инструмент башкирского сказительского искусства) – явление уже очень редкое. Вытесненный неимоверной

техногенностью общества, доминантной востребованностью письменного творчества, также оскудением и сужением сферы влияния родной речи этот уникальный феномен национального достояния – эпическое творчество – уходит из памяти и истории. Несмотря на это, за время экспедиций последних лет нам удалось записать еще малоизвестные сказания, как «*Әүрәү менән Әҙмәүер*» – «Ауреу и Азмэуер» (Зилаирский район), «Карахан» (Белорецкий район), «Ялсығол» – «Ялчигул» (Абзелиловский район). Из уст хранителей и исполнителей народной старины предоставляется возможность записать отдельные эпизоды или напевные хамаки широко известных эпических произведений, ставших произведениями фольклорной классики: «Алпамыша», «Кузыйкурпяс и Маянхылу», «Акхак-кола», «Кара-юрга», «Заятуляк и Хыухылу», «Кунгыр-буга» и т. д. В памяти сэсэнов (поэты-импровизаторы) современности еще устойчивы мелодические речитации общетюркских эпических достояний словесности как «Бузьегет», «Тагир и Зухра», «Юсуф и Зулейха». Все это свидетельствует о глубокой этногенетической памяти народа и ценностности его поэтико-речевой культуры, механизмы сохранения, совершенствования и передачи которых были проработаны предками в исполнении родного эпоса.

Сказительство развивается и совершенствуется при наличии определенных на то условий: это неотрывное системное исполнение эпоса, народных песен, кубаиров, сказок, преданий и обязательная всенародная демонстрация этого искусства. Оно представляется школой устной словесности, логики, формирования четкой и лаконичной мысли, играет важнейшую роль для укрепления знаний по родному языку, истории, праву и красноречию. Помимо этого изустное исполнение эпоса является наиболее эффективной моделью воспитания личности с высокой гражданской позицией. Отсюда конкурсы и фестивали, поддерживающие и позиционирующие творчество башкирских сказителей, импровизаторов, сэсэнов, сыграли очень важную роль в духовной жизни Республики Башкортостан.

Башкирский сэсэн, окруженный ореолом святости и неприкосновенности, во все времена своей деятельности органично оправдывал это многогранное предназначение «мудрого провидца, поэта», соединяя в своем творчестве также воина-защитника и жреца. Идеалы неустанного поборника справедливости, борца за народные духовные, нравственные достояния до сих пор в памяти народа связываются с личностью сэсэна.

В период исторических перемен конца XX в., овеянных романтикой завоевания и провозглашения суверенности Республики Башкортостан, возрождения утраченных национальных достояний заметно оживилось искусство башкирских сэсэнов, импровизаторов. Устами талантливых мастеров слова, также профессиональных поэтов, выбравших для выражения своих чаяний именно стиль эпического – кубаирского словотворчества, вдохновенно и страстно доводились народу ценности Духа, человечности, нравственности и идеалы межнационального согласия. Истории известно, что в решающие периоды жизни общества сказители всегда играли важную организующую, направляющую и волеукрепляющую роль. Начавшись с творческой инициативы и ярких выступлений Р.А. Султангареевой, сочинение кубаиров было поддержано сэсэнами и поэтами, именами которых представлена школа башкирского сказительства современности: Х. Абубакирова Г. Мамлеева, В. Садыкова, И. Мирхайдаров (Абзелиловский район), М. Салимов, Ф. Гарипова (Белорецкий район), А. Гайнуллина (Баймакский район), Ф. Хасанов (Учалинский район) и др. Прозвучавшие в традициях сэсэнства сочинения профессиональных поэтов Г. Зарипова, Р. Тулякова, народного поэта Республики Башкортостан Р. Бикбаева, Р. Давлеткулова, Р. Ахтареева, К. Аралбаева, А. Игибаева открыли общественности тот факт, что генетическая потребность в народе слушать устно-поэтические импровизации и переживать нравственное, духовное очищение, обновление не угасала вовсе, а ждала, трепетно ждала своего часа. В Слове башкирского сэсэна не было и намека на вседозволенность, вульгарность или ругательство, чем грешили иные формы печати. Выступления глашатаев праведности вызывали неподдельный интерес и высокое доверие публики. Известно, что это доверие народа поэту было ослаблено ввиду излишней политизированности и официоза профессиональной поэзии конца XX в.

Сэсэнское творчество, возрожденное в переходный период 90-ых, не вполне отвечало традиционным канонам эпической поэзии, не отличалось широтой, глубиной и обобщенностью изображаемых явлений, а более того, представляло порой только стилизацию «на манер кубаиров». Лаконичность, философские обобщения и свойственная народной речи иносказательность наблюдались крайне редко. Возрождаемое во Всероссийском масштабе это творчество было названо некоторыми фольклористами «третичным», искусственным и при-

митивным экспериментом, «засоряющим фольклор явлением». Резко осуждался этот процесс ведущими фольклористами России, принимались воззвания остановить явление, «пагубно влияющее на природу и чистоту фольклора». В Республике Башкортостан также наблюдалось тенденциозное отношение к сказительству, творчеству импровизаторов в целом как явлению, далекому от поэзии. Ошибкой этих служителей высокой поэзии было то, что они применяли к оценкам сэсэнства мерки профессиональной, литературной отрасли, что ни в коей мере недопустимо. Поэт-лирик пишет о своих мироощущениях, чувствах, переживаниях, личных любовных откровениях. Сказитель же сочиняет произведения изустно и об общечеловеческих ценностях, направляя свое вдохновение на защиту и продвижение идеалов добра и справедливости, на раскрытие проблем, нарушающих гармонию жизни. Он далек от личных откровений, жалоб, не касается и не выносит на люди мелкие заботы, личные страдания, а защищает интересы общества. Он – социолог, правовед, оратор, мудрец, в едином дыхании и ритме высказывающий народное мнение о правде в свой час и на своем месте. Наши поэты, не подозревая о своем заблуждении, сверяли творчество современных башкирских импровизаторов с творчеством ушедших в историю выдающихся сэсэнов, ставили условия «равняться с ними, прежде чем назваться “сэсэном”». При этом мало кто выступал с необходимыми в своей актуальности, страстными, полными жизни и правды импровизациями, которые заставили бы встрепенуться, задуматься многолюдную толпу о Добром, Человечном и различать праведное от неправедного. Ни один из них не представлял национальное сказительское искусство на международных форумах, конкурсах акынов или ашугов, заслуживая восторг и восхищение публики, узнавшей о высоком статусе башкирского языка! Не выступали на международных конкурсах в Казахстане, Турции, Алтае, где уж никак не могут ошибаться в оценке творческих импровизаторских дарований сказителя! Амбициозные виды профессионалов-словесников в оценке феномена современного сказителя стали преградой для полновесного развития и достойной представленности башкирского сэсэна на современной сцене. Нам необходимо признать, что каждое время создает воспринимаемое и нужное ему по духу, языку, помыслам и потребностям форму творчества и вид культуры, основанный, вместе с тем, на народных традициях. Время активных народных волнений (1990–1995 гг.), также

напряженная общественная и политическая обстановка требовали сиюминутного ответа, мудрой оценки событий, искреннего разговора народа и поэта-оракула. Все эти функции и взяли на себя народные мастера слова, импровизаторы, которые, к счастью, не перевелись у башкир. Ханифа Абубакирова, Асма Усманова, Василя Садыкова, Мавлит Ямалетдинов, Гульнур Мамлеева, Асия Гайнуллина, Камиль Илимбетов выступали на местах со своим мудрым словом.

Творчество современных сказителей-сэсэнов было подпитано народными традициями и большим знанием народного духа изнутри – потому оно и было встречено, воспринято народом с любовью и высоким, искренним доверием. Это были откровения истинных патриотов, сочинителей-поэтов, не заигрывающих с народом и не затаивающих нужную мысль в замудреных фразах письменной поэзии, а говоривших конкретными словами, достоверно выражавшими чаяния, мечты и тревоги народа. Потому выступления мастеров устно-поэтического слова за короткое время завоевали большую популярность, стали востребованными. Некоторыми поэтами, учеными предпринятые откровенные выпады против творчества современных мастеров слова («сэсэнами называть рано») несколько притормозили святое начинание, но не повлияли на самую суть и закономерный замысел возрождения традиции. Однако ряд статей и резких высказываний ярых приверженцев высокой письменной поэзии не могли не задеть творческие начинания сказителей, также молодых сэсэнов-импровизаторов.

Весьма прозорливое и точное определение американского эпосоведа Альберта Лорда о природе избранничества сказителя: «Сказитель не поэт, он – провидец и маг» – необходимо еще постигать. Тем самым проницательный ученый классически верно определил основное различие Поэта от Сказителя. В контексте этом творчество современных импровизаторов, не претендуя на высокохудожественные литературные откровения, поэтичность и эстетизацию явлений, искренне доносило народу сокровенное, нужное в данное время Слово на понятном всем языке. Затрагивались самые насущные вопросы о Духе, исторических ценностях, о правде и лжи, морально-нравственных обязанностях человека и его будущности. Потому мы склонны утверждать, что сказительское творчество сыграло весьма важную роль в урегулировании накаленной перестроечной и постперестроечной атмосферы, стабилизации людских отношений, укреплении гражданских позиций и уз дружбы народов РБ.

Возрождение сказительского искусства на современном этапе – это феномен признания приоритетности национального достояния неизмеримо высокой значимости.

Выдающееся психолого-нравственное откровение и культурный код воспитания, развития башкира в Природе, также знаковая единица о духе народа, кладезь мысли, чувства, этики, слова и живительной энергетики – поэтическое сказительство – уходит корнями в глубину веков. Рожденные на основе первобытной магии слова языческие обращения, заклички сил Природы, шаманские поклонения, ритуально-плясовые, хороводные скандирования, молитвословия, также обрядовые напевные благопожелания – все они в истоках имеют элементы вдохновенной поэтической импровизации.

Вершиной сэсэнского искусства слова башкир является кубаир. Это были удостоверяющие лицо народа поэтико-философские свидетельства, хранение или исполнение которых доверялось только избранным (как в гомеровскую эпоху – героических песен), имеющим феноменальную память, красивый язык и глубокие знания о народе своем.

Эпическая форма сказаний о народе у различных культур имеет разные названия: старина, былина – у русских, руна – у карело-финнов, дастаны, улэн – у восточных народов, олонхо – у якутов, улигэры – у бурят, жыр – у казахов, киргизов и т. д. В кубаирах, сочинителями и исполнителями которых были башкирские сэсэны-сказители, заключена жизненная идеология башкирского народа, помыслы о зле и добре, чести, стойкости духа и нормах морали, также модели противостояния неправде и принципы человековедения в целом. Основная форма кубаира – 16-ти, 20-ти (и более) строфный поэтический стих, состоящий из семи-восьмисложных рифм, – напевалась в мелодии маршевого или лирического характера. Отличительны интонации волевого, призывного и воодушевляющего звукоидеала.

Кубаир – основной жанровый инструмент, предназначенный для создания эпического произведения. За много веков развития он сформировался как уникальный жанр, вобравший лучшие традиции словотворчества и исполнительского искусства, также по степени экспрессии, содержания располагающий качествами, способствующими воспроизводству духовных, ментальных сил своего творца. В этой связи оживление традиций кубаирского стиха – знаковое явление современности, обращающейся к духовным истокам во имя выживания, волевого укрепления и нравственного обновления.

По инициативе Министерства образования РБ, Министерства культуры, Баштелерадиокомпании за последние два десятилетия организовано и проведено более 20 республиканских конкурсов по сказительству и импровизаторскому искусству: в 1989 г. (г. Баймак), 1991 г. (г. Уфа), 1993 г. (г. Уфа), 1995 г. (г. Уфа, конкурс, посвященный I Всемирному Курултаю башкир); хорошие начинания представляют конкурсы сэсэнов, посвященные национальному герою Салавату Юлаеву в дни празднований «Салауат йыйыны» и выдающемуся сэсэну Баику Айдару – «Байык йыйыны» и т. д. В 2004 году, приняв статус I Международного, состоялся конкурс сэсэнов-кубаиристов в г. Баймаке, где, как и в Абзелиловском, Учалинском районах, устойчиво сохраняются еще традиции сказительства. По передовой инициативе администрации города Уфы в марте 2007 года прошел I Открытый городской конкурс сказителей, посвященный 450-летию воссоединения Башкирии к Российскому государству. Сложная, ответственная работа и методологически, и организаторски была выстроена грамотно. За более чем полгода до конкурса участникам была предоставлена возможность посещения мастер-классов, лекций, концертов мастеров искусств.

Поэтическое состязание-конкурс позволил открыть имена талантов, мастеров слова как среди детей, так и среди взрослых. Поэтико-словесная и речевая культура столицы Уфы была достойно представлена в том смысле, что статус государственности языка определяется и деловой, и художественной его инструментарностью в главном городе национальной республики. Впервые в истории республики проведенный этот конкурс позволил обнаружить не только хороший уровень столичной языковой культуры и устного импровизаторства, но и наличие нового типа городского сказителя, его знания родного языка, мастерство сценического поведения. Эпосы на этом конкурсе звучали и на русском, и на башкирском, и на английском языках, вызвав огромный интерес зрителей. С 2016 года конкурсы сказителей проходят во всероссийском масштабе.

По наличию эпоса определяется уровень духовности, нравственной стойкости и этногенетический древний тип коренного народа, его особенности происхождения, идеалы, принадлежность к исторической древности и географическому пространству своего исторического места обитания. В эпических произведениях наиболее объективно и многогранно отражаются принципы чести, фило-

софские взгляды о жизни того народа, к чьему творчеству они принадлежат. Мифологический эпос «Урал-батыр» явился монументальной важности и достоверности историко-генеалогическим документом башкир как о народе, с древнейших времен проживающем на Урале.

Памятник общечеловеческой духовной культуры «Урал-батыр» дошел до наших дней благодаря выдающейся творческой роли сэсэна Ишмухамета Мырзакаева (уроженец Абзелиловского района РБ), от которого разучили эпос Габит Аргынбаев, Хамит Альмухаметов. Впоследствии из их уст записал эпос фольклорист, ученый Мухаметша Бурангулов. Таким образом, не было допущено забвение одного из самых крупных эпических произведений мировой фольклорной классики. Роль сэсэна в сохранении и передаче бесценного достояния неизмеримо высока. Это есть свидетельство многовековой непрерывной традиции. Возможно, исследователи восстановят и наиболее древние корни преемственности эпоса «Урал-батыр».

Эпос как принадлежность монолитного коренного народа, проживающего много веков на своей земле, представляет духовный паспорт своего творца. Эпос одного народа не может присвоить другой народ, не причиняя вреда своей исторической репутации. Сохранением, исполнением и сказыванием своего родного эпоса народ утверждает свою историческую состоятельность, отстаивает древность происхождения, аборигенное право на месте своего обитания и высокий духовно-нравственный облик. Конкурс чтецов эпоса «Урал-батыр» стал одной из действенных школ воспитания личности и любви к языку.

Следует обратить внимание на некоторые факторы, по причине которых живое исполнение эпоса сравнительно поздно вернулось в культурную жизнь республики. Исполнение калмыцкого эпоса «Джангр», казахского «Кобланды», азербайджанского «Коркут-Ата», якутского «Ньюргун-батыр» и т. д. пережили относительно слабый прессинг и потому эпико-сказовые традиции в регионах почти не угасали, а в 1990-ые годы возобновились с новой силой. По причине жестокого преследования сэсэнов традиции башкирских уралсы затерялись во времени и на этом фоне не совсем четко прорисовываются стиль, нормы и мелодии исполнения эпоса. Истории известно, что со времен подавления крестьянского национально-освободительного восстания под предводительством Емельяна Пугачева и Салавата Юлаева под страхом смертной казни действовал запрет петь героические песни, сказания о Салавате, о батырах вообще [Лепехин,

с. 282–283]. Однако эпические традиции, глубоко на генном уровне сохраняемые в сознании народа, дают гаранты в восстановлении и использовании наиболее свойственных башкирской сказовой культуре приемов и норм чтения, поиски которых еще ведет современный исполнитель великого эпоса «Урал-батыр».

Важной причиной временного забвения эпоса является и тот факт, что текст «Урал-батыр», как и все эпосы мира, был священен и сакрален, охранялся как неприкосновенное достояние. Духовно и нравственно образованным, грамотным, глубоко ценящим и знающим свою историю, родословную поэтически одаренным только избранникам давалось право полностью пересказывать эпос всенародно и передавать сказителям. Помимо художественного, философского произведения эпос вмещал ценностные качества духовной, жизненной конституции народа. Исполнение доверялось самым талантливым, мудрым патриотам-мастерам, которых, к сожалению, становилось все меньше. От талантливого исполнителя эпоса Ямиля Намазбаева удалось записать следующее сведение. Его дед говорил, что «Урал-батыр» раньше в течение нескольких вечеров рассказывали аксакалы, муллы. А если кто заболел, исполняли кaрhуҙ-кубаир (миф) несколько человек. Раньше, как говорят старики, башкир знал, если не полный текст, то несколько сюжетов наизусть, а прослушивания устраивались долгими зимними вечерами.

В 1936–1953-ые годы интеллектуальный потенциал народа претерпел еще один этап жестоких преследований и гонений. Исполняющих эпос «Урал-батыр» становилось все меньше и передавали они святой завет сэсэнов в глубокой тайне (записано в 2001 в Учалинском районе, в 2008-ом – от муллы Ахтяма Иргалина, 1935 г. р., в д. Давлетша Абзелиловского района). Асма Усманова (с. Акъяр Хайбуллинского района) говорила о том, как отец им строго запрещал до поры до времени исполнять эпос «Урал-батыр». Таковые причины объясняют позднюю запись (1910 г.).

В 2010 году прошел XII-ый конкурс (продолжается) исполнителей эпоса «Урал-батыр» среди учащихся. Начало ему было положено по инициативе Министерства образования РБ в 1997 г. В разработке «Положения» участвовали ученые, писатели. Конкурсы чтецов «Урал-батыр» по праву ныне могут называться кузницей молодых мастеров Слова, преданных заветам предков-патриотов своей Отчизны. Эта школа уралсы (как манасчи у киргизов, джангарчи у калмыков,

дастанчи у узбеков, таджиков и т. д.), с каждым годом обнаруживая качественно новый уровень, становится школой воспитания крепкого характера и оригинальной моделью укрепления памяти, мысли, языка, утверждения гражданских позиций. На этом конкурсе чтецов воочию подтверждается истина о том, что народ, имеющий, сохраняющий и исполняющий свой эпос, устойчив в мире и в своем пространстве, месте обитания. Эпос «Урал-батыр» и его чтение наизусть – значимый и действенный урок патриотизма, человеколюбия и нравственности, трепетное и клятвенное прикосновение к великому учению, которое завещали, доверили предки знать и свято сохранять как закон жизни, часть своей родословной, передавая из поколения в поколение.

Конкурсы изустного исполнения эпоса ныне стали исторически знаковыми форумами по освоению и практическому использованию сакрального текста, причащением к прекрасному творению человечества, содержание и духовные ценности которого современны и сегодня. Республике стали известны имена десятков молодых уралсы, талантливо исполняющих полный текст эпоса (4556 строк!), также мастеров среди учащихся и взрослых: Х. Абубакирова, В. Баймухаметова, Р. Тимиршаихова, С. Щуплов, А. Хатлыкова, И. Тухватуллин, Я. Намазбаев, И. Давлетбаев, Зарема Аминева, Зубаржат Аминева и др. Эти исполнители составляют золотой фонд духовной культуры Башкортостана и должны быть оберегаемы государственной заботой и охраной.

Казахские акыны пели о великом Касыме, Абылай хане, киргизские бахши оживляли в голосах своих героизм Манаса, каракалпакские, узбекские жырау воспевали Алпамыша, алтайские кайсы восславляли Маадай-кара, клялись именами героев-батырлар. Азербайджанские и дагестанские ашуги, олонхосуты у якутов, бояне у славян, сочиняя эпические сказания, несли народу правду о жизни, праведности и зле, о добре и красоте, великие истины о бытии и значимости Человека. «Вспоминайте, пойте и восславляйте своих батыров – вернутся к вам и силы, и дух», – гласит народная мудрость. Сказительская, словесно-импровизаторская школа, уходящая корнями в глубь веков, располагает могучим потенциалом, способствующим духовно-нравственному обновлению и укреплению статуса родного языка и культуры каждого народа, у кого они имелись. В этой связи следует указать на огромную важность и эффективность возрождения сказительских, поэтико-импровизаторских начинаний. Народ

рождал свой эпос сам и рождается заново от творения своего. В период разгула бездуховности, обесценивания нравственных устоев народов подвижничество по поддержке доброго народного словотворчества актуально и современно, характеризует линию жизни передового общества.

Наблюдения по конкурсу сказителей 2004 г. Различны стилевые, языковые особенности сказывания эпоса. В устах у каждого мастера слова «Урал-батыр» звучит по-разному: каждый разгадывал в великом эпосе загадки древнего и современного бытия, законы зла и добра, лжи и правды, познавал пути и закономерности развития человеческого общества. Сказители поражали устойчивой памятью, характерным наречием, выразительным голосоведением и достойной статью. За положенные по требованиям конкурса 30 минут исполнения эпоса сказитель превращается в некоего мага и оракула, провидца и наставника, растворяясь в волшебном тексте, человек становился особо красивым и благородным. Чтение эпоса благотворно влияет на здоровье и судьбу: «Моей мечтой было выучить эпос "Урал-батыр" целиком. Слышал от стариков о том, что кто его знает наизусть – тот знает все о мире» – признавался Фарит Хасанов (Учалинский район) – человек с большим чувством поэзии, как будто состоящий из одних образов и рифм. «Для меня "Урал-батыр" как "Коран" и книга лежит всегда на столе под рукой... Что удивительно, сколько его ни читай – я каждый раз для себя новое открываю. На душе становится хорошо и спокойно, приходит простая радость», – говорила Ханифа Абубакирова (1940 г. р.).

Спокойно, грациозно и величаво ведет повествование эпоса Венера Баймухаметова. Не играя ни телом, ни голосом, исполнительница завораживала слушателя изящно-сдержанной передачей внутреннего глубинного замысла древнего кубаира. Размеренный грудной голос ее-то оплакивал, то величал Урал, то доносил истины, срок которых равен человеческой истории. Венера в 2001 году успела удивить и очаровать всех, когда, участвуя на республиканском конкурсе «Урал-батыр» среди учащихся, блистательно выступила, исполнив эпос на трех языках: на башкирском, английском и русском! И тогда, и в конкурсе 2004 г. она довела зрителей до очистительного плача-восторга.

Фарит Хасанов чередует свое повествование исполнением народных песен, такмаков, а также голосовой имитацией, игровой персонификацией действующих лиц эпоса. Природа одарила Фарита

звонким, сильным и мелодичным голосом. Речь его текла ровно, исполнитель уважал и ценил каждое слово эпоса.

Асия Гайнуллина, уроженка Хайбуллинского района, преподаватель английского языка в Сибайском педколледже, пленит зрителей своей неподдельной искренностью, необузданной фантазией и ярким темпераментом. Выразительные телодвижения и умение акцентации ключевых фраз выделяют ее выступление. В лице Асии Гайнуллиной республика знает одну из сказительниц: она лауреат республиканских конкурсов сэсэнов (1991, 1995), конкурса колыбельной песни (2001 г.), дипломант международного конкурса Джангарчи в Элисте (2007 г.). Множество песен народного плана, сочиненных ею, с любовью исполняются певцами.

Подлинным открытием конкурсов стала Ханифа инэй Абубакирова из д. Утяганово Абзелиловского района. Несмотря на свой возраст, она показала блестящую память, мастерское исполнение эпоса и талантливое импровизаторское искусство.

Эпические эпизоды в прочтении и интерпретации Ханифы Абубакировой передаются в такой завораживающей манере, что, кажется, на сцене предстает целый театр.

Айтыш – поэтическое состязание сэсэнов. Именно этот способ поэтико-словесного состязания дает возможность с наибольшей вероятностью оценить импровизаторский дар, тонкий вкус к слову, остроту ума и глубину творческой фантазии мастера. Все эти качества действенно необходимы не только для моментального и верного ответа сопернику, но и для того, чтобы держать зрителей в интересе.

Айтыши как часть сказительских состязаний – явление еще редкое (они проведены в рамках конкурсов «Салауат йыйыны», «Урал-батыр»). В силу ряда причин (отсутствие традиционного опыта, навыков, системности и т. д.) айтыши как художественные, драматургически целостные зрелища требуют серьезной работы. Неоспорим тот факт, что мастером Слова становятся, участвуя в поэтических состязаниях, как скакуны на скачках. Для того, чтобы учащиеся освоили нормы, правила поэтического состязания, важно и нужно прививать их на уроках родного языка, в системе вузовского обучения. Это прекрасная и доступная дисциплина для развития речи, творческой фантазии молодого поколения. Определенный скептицизм и нигилизм некоторых ученых по поводу несостоятельности и бесперспективности айтышей неуместны. То, что принадлежит народу по природе

его – ему не чуждо и способно дать превосходные плоды при разумном и бережном обхаживании его. Необходима системность – только ею поддерживаются все благие начинания, особенно в духовном подвижничестве. К тому же есть прекрасные примеры, когда имели место 40-минутные айтыши в конкурсе сказителей в Баймаке, 20–30-минутные, проведенные в рамках развлекательных мероприятий конкурса «Урал-батыр». Так выявлялась еще одна грань творческих возможностей соревнующихся. К великой радости зрителей и участников, айтыши представляют собой еще более яркую, завораживающую и наполненную яркими эмоциями сотворчества и состязания эпическую среду.

Музыкальное мышление – одно из первородных древних форм осознания башкиром внешнего мира и изображения действительности. В древности, в традиционном его исполнении эпос «Урал-батыр» имел свой напев, мелодию, передающую информацию Вселенского уровня, трудно передаваемую словом. Записанные этномузыкологами, фольклористами напевные речитации, хамаки представляют собой заслуживающие внимания интересные образцы эпического мелоса. Если опубликованные напевы «Алпамыша», «Кара-юрга», «Заятуляк и Хыухылу» (Р.С. Сулейманов, Л. Лебединский, Р.Г. Игнатьев, С. Рыбаков) соотносимы непосредственно с текстами этих эпических произведений, то относительно мелодики эпоса «Урал-батыр» необходима очень тщательно выверенная музыковедческая работа, в перспективе предполагающая обнаружение собственно-эпических напевов (имеется опыт исследований Л.К. Сальмановой). Нами предполагается, что из того огромного арсенала древних обрядовых, сказочных, маршевых и игровых мелодий, записанных и еще хранящихся в памяти народа, есть возможность реконструировать напев эпоса «Урал-батыр». Традиционная мелодика убедительна своей консервативностью ко всякого рода изменениям времени и безошибочно запечатлевает этнические знаки, что дает право их функционально и предметно использовать. Надо признать принципиально важный факт, что эпический напев – необычайно стойкая и мощная конструкция, не так просто позволяющая затеряться своим частям во времени. Потому как в ней аккумулирован многовековой магико-звуковой способ передачи информации, подчас более надежный и выразительный, нежели словесный. Отсюда мы предполагаем, что напевы эпоса могут продолжать свои традиции в сказочных, обрядовых, игровых напевах.

Их необходимо только уметь распознать, услышать (см. предыдущий раздел).

Вместе с тем, стремление современного человека музыкально выразить эпос «Урал-батыр» – явление весьма интересное и требующее развития, изучения. Оригинальным и знаковым является то, что слово эпоса звучит в устах юных мастеров (Сунаршина Гульназ, Саиткулова Гульфина, Гульнур Гайфуллина – I Городской конкурс; Альфия Хатлыкова, Роза Нафикова, Рида Тимиршаихова и др.) в их собственной музыкальной интерпретации. Напевное исполнение эпоса «Урал-батыр» имеет тенденции стать образцовой формой сказительского исполнения.

Ежегодно проходящие конкурсы чтецов «Урал-батыр» среди учащихся становятся значимым важным событием духовной жизни республики. «Положение» конкурса «Урал-батыр», членами жюри которого являются известные ученые-фольклористы, режиссеры, лингвисты, регулярно совершенствуется. Одно условие остается главным: чтение эпоса «Урал-батыр» наизусть и Гран-при завоевывает тот, кто мастерски сказывает полный текст кубаира (4 тыс. 556 строк!). Необходимость и приоритетность конкурса очевидны: учащиеся получают уроки жизни, языка, истории своего народа, донесенные мудрой философией и мыслью, а главное – познают принцип Доброты, который имеет неисчерпаемую силу созидания.

Этому учатся, погружаясь в эпос в течение нескольких дней, молодые уралсы.

Ныне выросла целая плеяда молодых, одаренных, с высокой гражданской позицией, целеустремленных сподвижников идеала Добродетели – чтецов эпоса. Они удивили зрителей Франции, Германии, Казахстана, Алтая, Киргизии. Многие участники конкурса проявляют себя отличниками в учебе, демонстрируют прекрасные знания в олимпиадах.

Новым веянием времени и достойной формой активации сказительских традиций стал конкурс «Зову вас, сэсэны!», ежегодно проводимый в Альшеевском районе РБ. Он появился по нашему проекту и благодаря поддержке администрации, отдела культуры Альшеевского района и Центру Сэсэна МК РБ становится значимым событием в жизни общества, развитии сказительства. В нем принимают участие без ограничения возрастов, сказывают самые разные эпосы, которыми очень богат репертуар народного творчества башкир – «Ак-хак-кола», «Кара-юрга», «Кунгыр-буга», «Алпамыша», «Заятуляк

и Хыухылу» и мн. др. Конкурс этот – еще один важный вклад в актуализацию эпоса в жизни народа.

Рекомендации. Победители конкурсов, уралсы однако не приглашаются на значимые большие концерты, как это позиционируется в странах, достойно относящихся к своему эпосу. Ведь главное условие поддерживания и развития искусства сэсэнов – это люди, слушающие мастера слова. «*Сәсән үҙ һүҙен әйтмәһә – сәсәп үлә*» – «Не высказавший Слова своего сэсэн захлебывается собственной болью и сгорает», – гласит башкирское народное изречение. Имеем ли мы право заигрывать с высоким достоянием и непререкаемой духовной ценностью, которая выдержала тысячелетнюю историю служения народу, игнорировать творческие откровение и озарение мастеров-сказителей?! В эпосе заложены матрица общечеловеческой культуры и мирового уровня коды духовности, потенциалы которых в республике не используются еще в должной и нужной мере.

Ничего случайного, особенно в культуре, не бывает. Начавшееся возрождение одного из важных механизмов развития народа во Времени и Пространстве, мощных духовных кладезей национальных и общечеловеческих ценностей в этот тревожный и решающий период истории – явление, закономерно призванное и очень важное! Природа движет Человеком, а не идея. Выдающийся башкирский природный закон языка, мироощущения, школа человековедения и поэтико-эпического обучения жизни, запечатленные в эпосе, могут и должны помогать своему народу быть духовно, нравственно стойким, творить заново Добро! Жестокие гонения и преследования, которые сэсэны и сказительство пережили, башкирский народ более не заслуживает.

В целях возрождения культуры эпоса назрела необходимость разработки Государственной программы по возрождению и развитию традиций сказительства. Задействована должна быть не только школьная учебно-просветительская, но и вузовская система (принимать в конкурсах участие должно и взрослое население). Сочинение кубаира – сложная духовная, мыслительная работа, которая призывает глубокие интеллектуальные, творческие дарования. Не стоит упрощать это творчество, сводя к сочинению четверостиший, простых восславлений, плакатных воззваний. Поэтому есть еще над чем трудиться и учителям, и мастерам.

Школа сэсэна – это школа патриотизма, гражданственности, мысли, языка, вкуса. Сэсэн, как и любой творец, художник – единич-

ное дарование природы. В связи с этим школа сэсэнов имеет тенденции реализовывать и совершенствовать искусство избранных. Давно назрел вопрос открытия кафедры поэтической импровизации в учреждении культуры и искусства г. Уфы. В этом случае предоставляется возможность воспитать и подготовить народных профессионалов традиционного исполнительства (песни, музицирование, сказания, былины и т. д.), призванных сохранять традиции сэсэнства и нести высокий аманат предков поколениям. Опыт подобного подвижничества уже давно имеется в Элисте, Алма-Ате, Бишкеке, Баку. Помимо этого в педвузах ведутся факультативные занятия по народной импровизации, практическому освоению жанров народного творчества.

Поэтическая импровизация – один из самых гарантийных методов воспитания чувства языка, укрепления памяти, умения мыслить, а также способ закалки достойного характера. Профессиональная школа сэсэнов предполагает привлечение специалистов самого различного профиля: актеров, психологов, лингвистов, юристов и т. д. В дальнейшем сэсэн должен выучиться не только как сказитель, но и как защитник народных интересов, дипломат, проповедник, оратор, языковед, просветитель, юрист, мастерски владеющий мудрым словом, волевым характером. Позиционирования эпического искусства достойны те традиции и культуры, которые его имели на протяжении веков и развивались непосредственно, т. е. это традиции коренных народов (тамыр халык).

Эпос «Урал-батыр» – творческий результат наличия вековых традиций эпического сочинительства башкир. Выдающиеся плоды человеческого ума рождаются на благодатной и благородной почве. Потому многообразен, богат и объемен репертуар эпических произведений башкирского народа: это «Заятуляк и Хыухылу», «Акбузат», «Кунгыр-буга», «Кара-юрга», «Акхак-кола», также множество эпических сказаний, дидактических кубаиров и т. д. В этой связи давно стал чрезвычайно актуальным вопрос включения башкирского эпоса в перечень шедевров нематериальной культуры человечества.

Сказительство и сэсэн – уникальные достояния, возникшие как инструменты поддерживания духовного подвижничества, гаранты соблюдения норм нравственности в обществе. Ценность языковой, этнической идентичности башкир напрямую связана с искусством сэсэнства. Традиции сказительства в многонациональной республике

имеют тенденции стать одними из регуляторов межэтнических, межкультурных связей, имеют объективные потенциалы противостояния произволу, бездуховности и буйству вседозволенности. Поэтическое сказительство – это родник той живительной воды, которой когда-то Урал-батыр окропил нашу землю. Этнический родник жизни Йэншишмэ – это не только вечно живительная вода, это и вечно движущая миром добрая и созидательная мысль, мудрость – *акыл*. Мы можем и должны эту мудрость уметь открывать и окроплять ею дух народа, тело родной земли и мир Башкортостана.

Список литературы

Баимов Р.Н. Восточная литература: материалы по истории индийской, иранской, арабской литератур с древнейших времен до XVIII века. – Уфа: изд-во БГУ, 1999. – 166 с.

Башкирия в русской литературе. – Том I. – Уфа, 1961.

Башкирское народное творчество. Эпос. – I том / под ред. А. Харисова и Б. Бикбая (на башк. яз.); Башкирское народное творчество. Эпос. I том / предисловие М.М. Сагитова, перевод Г.Г. Шафикова. – Уфа: Башкнигоиздат, 1976; Башкирское народное творчество. Эпос. III том / под ред. и науч. коммент. А. Сулейманова и Р. Рязапова. – Уфа, 1998 (на башк. яз.).

Башкирское народное творчество. Предания и легенды / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф.А. Надршина. – Уфа, 1987. – 572 с.

Башкирское народное творчество. Эпос. 3 книга / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Н.Т. Зарипов. – Уфа, 1982 (на башк. яз.).

Башкирский народный эпос / под ред. А. Петросяна; сост-ли: А. Мирбадалева, М. Сагитов и А. Харисов. – М.: Наука, 1977.

Башкирский народный эпос «Урал-батыр» / предисл., коммент., подготовка текста Ф.А. Надршиной. – Уфа, 2003.

Зарипов Н.Т. Образы сэсэнов в башкирской эпической поэзии // Фольклористика в Советской Башкирии. – Уфа, 1974.

Идельбаев М.Х. Завещание из древности. – Уфа, 2007 (на башк. яз.).

Киреев А. Башкирское народное творчество. – Уфа, 1981 (на башк. яз.).

Лепехин И.И. Дневные записки путешествий по разным провинциям Российского государства в 1770 году. – СПб., 1802.

Литературно-энциклопедический словарь. – М.: Современная энциклопедия. – 1987.

Мамин-Сибиряк Д.Н. Байгуш // Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1991.

Нефедов Ф.Д. Салават – башкирский батыр // Наш Салават. – Уфа, 1982.

Русско-китайский словарь. – М., 1953.

Русско-монгольский словарь. – М., 1960.

Сагитов М.М. Древние башкирские кубаиры. – Уфа, 1987 (на башк. яз.).

Словарь башкирского языка в II томах. – М., 1993 (на башк. яз.).

Шакур Р.З. Выдающиеся башкиры. – Уфа, 1988 (на башк. яз.).

ЭПОС ЖИВЕТ, КОГДА ЕГО СКАЗЫВАЕТ НАРОД (о возрожденном празднике «Урал батыр байрамы»)

Одним из знаменательных явлений в современном подвижничестве духовной культуры стало возрождение традиций эпического исполнительского искусства. По нашему проекту РОО «Общество башкирских женщин» РБ с 2013 года в республике возрожден и проводится «Урал батыр байрамы». В Абзелиловском, Белорецком, Учалинском, Кармаскалинском, Янаульском, Дюртюлинском, Мелеузовском, Бурзянском районах РБ он прошел, привлекая все больше и больше населения. Ежегодно, также приурочивая к Международному дню родных языков, праздник проводится в БГПУ им. М. Акмуллы, куда приглашаются учителя, учащиеся, студенты вузов, юные сказители республики и все желающие. Основная особенность праздника в том, что он позиционирует изустное исполнение эпоса вне рамок конкурсной оценки и исключает состязательность. Такой демократизм предоставляет оптимально удобные возможности для более быстрого и эффективного возвращения народных традиций своему творцу.

Цель праздника – популяризация и актуализация исполнения эпоса «Урал-батыр», привлечение широких масс к эпической культуре, возрождение сказительской школы и причастного к эпосу обрядового комплекса, практик постижения эпоса широкими массами. В отличие от конкурсного исполнения, статус «праздника» предполагает изустное исполнение эпоса всеми желающими без ограничения возраста и профессий, объема выученного текста и предпочтительно на языке оригинала – башкирском. Таковые условия отвечают естественным народным практикам исполнительских, обучающих традиций, издревле бытовавших у башкир. Сказывания эпосов, сказок по обычаю устраивались зимними вечерами. Существовали в народе строгие запреты исполнять эпические сказания, рассказывать сказки летом и днем, примечая это к неурожаю, падежу скота, сухостою или, наоборот, чрезмерно обильным дождям.

Проект «Урал батыр байрамы» предусматривает соблюдение основных правил – по времени проведения праздник устраивается зимой, произносятся азан-молитвы и восхваления батыров, эпос исполняют, начиная от младших к старшим, чтение сопровождают

концерты народных мастеров певцов, кураистов. Даются благословения аксакалов, агиней. В рамках праздника проводятся мастер-классы по сказительству, чтению разных эпосов народа. На улице, площади устраиваются народные игры, силовые состязания, куреш на снегу. Традиционно завещания Урал-батыра, насихаты, а также главные слова о Яҡшылыҡ-Добродетели произносятся всеми участниками коллективно.

В год экологии, в 2017 г., эстафету проведения праздника, посвятив его Фольклориаде – 2020, продолжил Национальный парк «Башкирия» (с. Нугуш Мелеузовского района РБ). На празднике, проведенном организаторами на высоком уровне, были соблюдены все правила, народные традиции и обряды. Программа включала также песни и театрализованные отрывки из эпоса «Урал-батыр», обрядовые молитвословия, аят в честь башкирских батыров и Урал-батыра. Согласно башкирскому народному почитанию физической силы, мужской удали и богатырским традициям, состоялись показательные выступления по национальной борьбе «куреш» на снегу, народные игры и коллективное праздничное угощение мясом жертвенного барана – «аш».

В основной части праздника, предусматривающего чтение эпоса «Урал-батыр», приняли участие более 85 человек от мала до велика, куда вошли учителя, поэты, пенсионеры, депутаты Госсобрания и др. Каждый демонстрировал собственное понимание, постижение эпоса и искусство сказывания священного текста.

Эпос живет в душе каждого гражданина и истинного патриота земли, а его исполняют, читают, доводят до сердец других те, кому не безразлична судьба народа, страны, родных языков и ценностный опыт предков по обережению Природы-матери. Потому чтение эпоса наизусть и с листа депутатами Госсобрания РБ В.В. Аброщенко, Р.А. Шагаповой, Л.Н. Белан, также д.б.н. Ф. Юмагузиным, директором нацпарка «Башкирия» В.М. Кузнецовым, директором Института биологии УНЦ РАН, профессором В.Б. Мартыненко, телеведущим Б.С. Каримовым, известной поэтессой М.Т. Кусмаевой стало ярким примером достойного и бережного отношения к великому творению общечеловеческого значения. Заместитель директора по научной работе Нацпарка «Башкирия», активный организатор и ведущая праздника к.б.н. Л.А. Султангареева, соблюдая традиции солидарности и одобрения чтецов, одаривала исполнителей знаковым белым платочком – «*кот*

яулығы». Этот символ усиления светлых, мирных начинаний через некоторое время победно «ожил» в руках участников. Так начали водить коллективное круговое хождение – один из самых устойчивых элементов как летних, осенне-весенних, так и зимних народных празднеств. Во время дружного кругового хождения участники и гости, взмахивая платочками, призывали кут – жизненные силы, блага стране, будущности земли, многоголосно и весело повторяя главные слова эпоса:

Күккә лә осор Якшылык, *В небо взлетит Добродетель,*
Утта ла янмаҫ Якшылык! *В огне не сгорит Добродетель,*
Һыуға ла батмаҫ Якшылык! *В воде не утонет Добродетель!*
Телдән дә төшмәҫ Якшылык! *С языка не сойдет Дородетель!*

Традиции кругового флешмоба *Якшылык* во всех празднествах соблюдаются устойчиво. На празднествах в районах, школах, вузах эти слова произносятся громко, дружно, в особом эмоциональном подъеме и настроении. Все действия, обряды, чтение эпоса в ритуальном комплексе приобретают яркое ценностное звучание, оказывают сильное солидаризирующее, обновляющее воздействие, становятся событиями высокодуховной направленности.

Воссоединение всех в круговом хождении и коллективное громкое произнесение мудрых изречений из эпоса «Урал-батыр», дружные заклички Добра, в кругу взявшись за руки, благопожелания стране, народу, миру и земле – все это действует в лучших традициях законов и учений великого гуманиста – Урал-батыра. Этот праздник вносит в сердца очищение, дает мощный энергетический заряд Любви к жизни, а также в век профанирования нравственных достояний дает доступную возможность ощутить родные истоки, корни Духа и души, посмотреть на себя со стороны и делать критические откровения. Праздник эпоса открывает возможность причащения к вечным ценностям чистоты Духа, к законам Чести-Намыс во имя приобретения новых путей воспроизводства духовных и психофизиологических сил этноса. Ибо эпос творит и создает народ, а народ заново рождается, когда в каждый виток времени проникается в вечную мудрость своего творения. Чтение эпоса и проведение обрядов организовывается коллективами культурных центров, районных библиотек школ, пробуждая все больший интерес. Национальный парк «Башкирия»

находится на территории р. Нугуш, на одной из первородных мест, связанных с именем сына Урал-батыра. Потому, видимо, ощущалась особая атмосфера дыхания эпоса, воочию демонстрируя возможность функционального, содержательного позиционирования задач и перспектив Года экологии.

Содержательный, многофункциональный и непохожий на другие праздники величественный «Урал батыр байрамы» с каждым годом расширяет ареалы и привлекает, радует все большее количество участников. Примечательно, что в нем принимают участие представители всех национальностей, выражая желание приобщиться к духовной силе и значимости великого эпоса башкир. Возрождение сказительских традиций, постижение, популяризация, развитие искусства исполнения главного эпоса в среде населения и проведение обрядов, связанных с укреплением солидарности, коллективизма народа, – особо востребованы в современности. Свободное чтение наизусть (иногда с листа) эпоса без ограничения возраста – основное условие, отличающее праздник от конкурсов и обеспечивающее расширение знаний родного эпоса широкими массами.

Продолжая положительный опыт по продвижению актуальности возрождения народных традиций исполнения башкирского народного эпоса «Урал-батыр», в 2018 году этот светлый праздник провели день за днем три деревни Мелеузовского района! «Урал батыр байрамы» прошел в селах Нугуш, Сергушкино и Иштуганово Мелеузовского района, в деревне Иргизлы Бурзянского района. В чтении эпоса участвовали дети, взрослые, агинэй, пенсионеры, учителя, муллы. Мастер-классы автора Проекта д.ф.н. Р.А. Султангареевой проходили на фоне живого общения с учащимися и взрослыми, все имели возможность получить обучающие уроки по правильному прочтению эпоса и даже попробовать свои возможности. Нами исполнен эпос на его собственные мелодии, которые удалось обнаружить в 2011 г. от Асмы Усмановой. Во время работы соединяются практика и теория исполнения. Эффективность такого постижения эпоса очень высока: участники охотно демонстрируют умения и знания, импровизируют, в живой беседе разучивают мелодии, расширяют знания по башкирскому фольклору, традиционной культуре в целом. Динамичные коллективные круговые хождения (*түңәрәк йөрөтөү*) с благопожеланиями – устойчивый компонент башкирских празднеств, они модели возрождения коллективизма, духовных сил, увеличения задора, сплоченности

масс и единства. В среде башкир эти древние и могучие механизмы единения, к сожалению, почти выпали из традиционной практики. Однако в современной празднично-обрядовой культуре якутов, казахов, кыргызов, калмыков и др. эта модель единения входит в обязательную программу массовых обрядов и ежегодно проводится при участии на многолюдных празднествах: Ысыах (якут-саха), Джангариаде (калмыки), Каражорга (казахи) и др.

Призывая благо-кут стране с платочками в руках, участники празднеств громко произносят благопожелания стране, миру, коллективно скандируют главные слова-законы из эпоса «Урал-батыр» о Якшылык-Добродетели и завещания Урала. Так моделируются установки на творение Добра – спасительной идеологии в век глобализации.

Проводя «Урал батыр байрамы», организаторы празднеств всех сел проявляют ответственность и высокую гражданственность.

«Урал батыр байрамы», согласно законам открытия и причащения к чистоте живительных родников Жизни, имеет все возможности стать республиканским. Он убедительно несет великую истину о том, что народ, который поет и исполняет свои эпосы, не оскудеет, не ослабеет, а выдержит все условия времени.

БАШКОРТ БАШКИРСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯНЫ • ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

ГЛАВА IV

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ИСТОКИ, СПЕЦИФИКА И ТРАНСФОРМАЦИИ

4.1. Особенности религиозности и религиозных верований башкир

Одной из интересных и вызывающих много вопросов в научной мысли является проблема датирования, укрепления религии у башкир. Процесс проникновения исламской религии на Урале был сложным, многостадиальным, занимал в развитии очень большой период времени. В становлении ислама на Урале очень важную роль сыграли существенные факторы. Башкиры – многоплеменной этнос, каждый из родов которого отличали самостоятельный этнический облик, ментальность, обычаи (право), диалекты языка, мелоса, а также территориальные, климатические различия, сказавшиеся на принятии новой веры. В X – начале XIII вв. башкиры, главным образом их западная часть, находились в политической зависимости от Волжской Булгарии [Бикбулатов, 1985, с. 243]. Принято считать, что в этот период в башкирском крае укрепляется официальная религия ислам. Однако в научной литературе имеются еще новые сведения историка Шарафутдина Булгари Муслими, которые обнаружил в свое время видный просветитель и ученый М. Уметбаев. Башкиры, по его утверждению, принимают религию ислам в 195 году по хиджре, то есть гораздо раньше своих соседей, проживающих в Туркестане турков, которые перешли в ислам в 400 г. (по старому стилю), а по григорианскому календарю – в X в. [Өмөтбаев, 1984, с. 198]. Эти сведения еще не учитывались в изучении истории религии башкир.

За последнее время появились дополнительные материалы, согласно которым устанавливаются новые сведения по поводу принятия башкирами религии. В исторических хрониках и киссе (произведение, в котором сочетается историческое и романтическое) «*Факиһтар*

языуы» («Письмена мудрых знатоков») проходит идея, что религия башкирам не столько привносится, сколько принимается ими по выбору. В этой книге, написанной отчасти на коже сома (рыбы), отчасти на пергаменте, привезенной из Китая и Самарканда, повествуется о жизни, быте и религии башкир (минцев, туркмен-кыпсаков) с доисламского времени до трагических событий 1736 г. [БХИ, 2004, 350 б.]. Эпизоды поисков новой религии, отраженные в «Письменах», предоставляют возможность полагать более древние историко-хронологические рамки выбора и принятия башкирами ислама. В книге повествуется о долгих путешествиях башкирских просвещенных по странам Азии, Египту, Самарканду и т. д. в целях выбора новой религии. Арабский путешественник Ибн-Фадлан, посетивший в X в. Башкирию, оставил сведения о том, что башкиры поклонялись многим божествам, но при этом «признают господа, который на Небе самый большой из них» [Ковалевский, 1956, с. 131], а также и то, что среди башкир уже были мусульмане [Там же, с. 162]. В этом видится одно из свидетельств того, что башкиры задолго до принятия ислама поклонялись высшему божеству Тэнгри, а значит, уже были приверженцами монотеистической религии. По этой причине башкиры в целом спокойно восприняли веру, которая определилась «как новая мировоззренческая система, соответствующая процессу классообразования и данному состоянию общества» [Юнусова, 1999, с. 26–27]. Исламские предписания в дальнейшем органично совмещались с народными обычаями, обрядами, формируя специфичную модель народной религии. Вместе с тем, в выборе и укреплении позиций ислама возникали заметные сложности и противоречия. Так, венгерские миссионеры XIII–XIV вв. отмечали бирелигиозность воззрений башкир, когда они «иной раз призывают христианского бога и часто получают просимое и приносят ему жертвы» [Аннинский, 1940, с. 71–95]. Этические версии привнесения ислама связываются и с именем Огуз хана: это исторические хроники Рашит-ад-Дина «Жамаиг-ат-Таварих», «Шэжэрэ тюрков» Абульгази-хана.

Сюжеты башкирских легенд, преданий доносят сведения о том, что к XII–XIV вв. ислам утверждается волеукрепляющей, консолидирующей разрозненные племена религией [БНТ, 1987, с. 74], а вероучители окружаются почетом и уважением.

Особый этап в развитии религиозной культуры башкир связывается с XIV в., когда ислам становится государственной религией Золотой

Орды, в состав которой входила Башкирия. В этот 250-летний период ислам позиционируется, укрепляются ритуальные символики, условности. Дальнейшее утверждение позиций ислама связано с покорением «Казани Россией в 1552 и началом насильственной христианизации татар», которые «вызвали отток значительной части мусульманского духовенства из Поволжья в Башкирию» [Юнусова, 1999, с. 25–26]. Присоединение Башкирии к Московскому государству в XVI в., появление новых межрелигиозных отношений (христианство, ислам) сопутствовало формированию специфичной модели вероисповедания, соединяющего народные культы и исламские ограничения, также сплочению народа в стезе защиты и укрепления своей веры. Постепенно новая религия оказывает влияние на мировоззрение, бытовую культуру, вытесняются многие обряды с языческой, тенгрианской символикой. Однако, надо отметить то, что обрядовые комплексы (сезонные, семейные, хозяйственные, лечебно-магические и т.д.), вбирая элементы исламской религии, видоизменяются, но не открещиваются от своих традиционных первооснов.

В XVI в. в Башкирии широкое развитие получает мусульманское образование, отмеченное открытием множества медресе; письменность развивалась на арабской графике [Фахретдинов, Н.А. Ф. 7. Д. 13., с. 409]. В XVII в. на территории Башкортостана были заложены медресе Суюндуковские – в Бирском, Сытырманское (1713 г.) – в Стерлитамакском уездах, Стерлибашевское – в 1720 г. [Очерки, 1956, с. 285], которое обрело широкую известность во всем Урало-Поволжском регионе, Казахстане, Средней Азии.

К XVI в. ислам полностью укрепился в сознании, духовной культуре и ритуальных практиках башкирского общества. Османский путешественник Эвлия Челеби, посетивший Башкирию в 1666–1667 гг., запечатлел свой восторг: «они владеют землями на правом и левом берегах, разбросаны многие сотни тысяч то кочевых стойбищ, то соборных мечетей, медресе и мектебов и мест для чтения Корана» [Галлямов, 2007, с. 326].

С присущей башкирскому народу деликатностью и избирательностью создается система вероисповедания, в которой не присутствует кардинальный фанатизм, но и не отмечается безверие. Наиболее наглядно это демонстрируется в обрядовой практике башкир, в которой, совмещаясь с исламом, устойчиво сохраняются атрибуты древнего народного мировоззрения. Культовое почитание растительного,

птичьего и животного миров, жертвоприношения горам, рекам, вызывания дождя при помощи сакральных камней ядаташ и т. д. сочетаются с мусульманскими молитвословиями, совершением намаза. Один из самых распространенных знаков древних верований – культ оленя, обнаруживающий многочисленные параллели у народов Сибири, Центральной Азии, Евразии [Всемирная история, 2000, с. 69, 152; Алексеев, 1980, с. 71–86], восходит к тотемическим воззрениям. Трансформированный во времени культ в верованиях проявляет обережные, целительные [Илимбетова, 2008, с. 153] мотивы, также в качестве духа-помощника, покровителя в обрядовой практике [Султангареева, 2006, с. 19] вплоть до начала XX в. Глубоко поклонческое отношение к волку, по древним представлениям, нашедшему башкирам земли обетования [Кузеев, 1974, с. 131], в дальнейшей исторической трансформации наполняясь этиологическими, топонимическими, магико-охранительными мотивами [Нәзершина, 2006, с. 82–86], пронизывает всю материальную и духовную культуру народа в течение веков. Рудименты культа все еще значатся в заговорных актах целителей современности (проход больного «через волчью губу», «вой» для исцеления от падучей, снятия болей живота и т. д.), в верованиях («воет буре-волк, просит у Тенгри доли своей»), запретах («нельзя на охоте на волков пресекать меру, иначе падет проклятие») и т. д.

Долгое время в обрядовых комплексах устойчиво уживалась дорелигиозная и исламская символика: совершались жертвоприношения для вызывания дождя в присутствии и благословении мулл [Руденко, 1955, с. 314]. В документе, относящемся к 1844 г., сообщается о том, что «указные муллы, чиновники и другие лица не веруют в иного Бога и не знают своего пророка, а делают поклонение журавлю» [Юнусова, 1999, с. 29]. Осколочные элементы народного почитания священных птиц (журавля, вороны, кукушки, сокола, лебедя и т. д.) прослеживаются в обрядовых празднествах «Каргатуй», «Чай кукушки», также в ритуальных танцах современных свадеб: исполняются танцы журавля во время проводов гостей [Солтангәрәева, 2008, 82 б]. Обряды культа предков, почитания святых людей и святых мест, соблюдаемые у многих народов, исповедующих ислам [Басилов, 1970; Кармышева, 1976], сообразно времени, меняя формы, устойчиво маркируют и традиции башкир. Во многих святилищах, возле могил святых, которых было великое множество, совершались паломничества и коллективные моления в XVIII в. [Юнусова, 1999, с. 32–34].

Культовое почитание умерших святых ранее запечатлено в высшей степени значимых ритуальных действах, сопричастных с таким же почитанием гор, водных источников, находящихся вблизи могил. «Башкиры, собирающиеся на это место моления (кладбище Болын-Гус), от самой подошвы горы, где расположено кладбище, до развалин кладбища идут, «подогнувши на колена свои»; почитая святых, чтут они и источник, вытекающий из горы, признавая, что эта вода исцелит их от многих болезней [Рычков, 1770, с. 16]. Зафиксировал эти обряды П. Кудряшов и выделил основные компоненты обряда: 1) омовение; 2) моление Богу; 3) ползание на коленях на гору; 4) моление на вершине и вызывания духов святых; 5) спуск с горы и коллективная трапеза, включая всех, даже христиан; 6) омовения водой святого источника [Кудряшов, 1820, с. 54]. Вера в духов предков была так сильна, что клятвоприношение, совершенное возле могил, считалось особо гарантийным. «Свидетельская присяга получает особую силу и важность и почитается священною в том случае, когда свидетели будут приведены к этой присяге не в доме или мечети, а на кладбище» [Алекторов, 1885, с. 2].

Традиционная приверженность и точное соблюдение устоявшихся норм официальной исламской религии характеризует духовную жизнь сословия предводителей родоначальников XVI–XVII вв. [БХИ, 2004, с. 208] и представителей образованной народной княжеской знати (биев). В практике бытовой и духовной их жизни отражена глубокая религиозность, воспринимаемая как норма нравственности, способ совершенствования Духа и воли. Начало всех важных дел, военные походы или обрядовые празднества, семейные события закреплялись вознесением молитв Аллаху и отправлением религиозных ритуалов.

Поклонение главному высшему божеству Тенгри, пройдя толщу веков (II–III тыс. н. э.), претерпевая запреты ислама, не искореняется, а, приспосабливаясь к новой вере, продолжает жить в сознании и обрядности башкир [Султангареева, 2006, с. 164–166]. Названия Бога – Аллах, Худай, Тенгри – упоминаются в молениях в едином контексте, порой синонимично заменяя друг друга. Основанная на древних мифологических, природопоклонческих воззрениях, приобретшая новые традиции религиозной духовности эта бирелигиозность являла собой самодостаточную и сильную систему вероисповедания. Ее можно характеризовать как «не сводимую к двум другим системам»

[Леви-Стросс, 1994, с. 335] форму веры. Таковой спецификой синтеза исконно природопоклонческого культа и осознания единобожия располагает религиозность башкир, что представляет форму народного ислама.

Договор с Россией, предполагающий неприкосновенность земель, религии и традиционного уклада, был вскоре нарушен. «Соборное Уложение 1649 г. и ряд указов 1680–1681 гг. определили жесткую христианизаторскую политику царизма в Приуралье» [Юнусова, 1999, с. 35]. Были введены требования строить мусульманские мечети по образу христианских храмов, устраивать кладбища рядом с мечетями, а «по Сенатскому указу от 9 ноября 1742 г. было уничтожено 418 из 536 мечетей» [Асфандияров, 1991, с. 6], также стимулировался переход «из мусульманской в христианскую веру подарками и деньгами» [Юнусова, 1999, с. 40]. В шежере-родословных получили отражение подробности насильственных крещений башкир, которые принимали характер массовой казни. Людей с детьми загоняли в холодную воду быстротекущей Идели и держали целый день, заставляя отречься от веры [предание «Отказ башкир от крещения» (БХИ, 1987, 261 б.)].

Вспыхнувшие на фоне религиозных притеснений (христианизация, разрушение мечетей, убийство мулл) восстания, которые возглавляли муллы (Исмагил в восстании 1704–1711 гг., Кильмяк, Бепеня, Юлдаш – в 1736–1740 гг., Батырша – в 1755 г.) [Юнусова, 1999, с. 40], несмотря на их подавление, дали положительные результаты: Русское государство наложило запрет на сжигание мечетей, на деятельность попов, ведущих пропаганду отречения от ислама. Царское правительство, понимая опасность политики насилия против религии, принимает позитивные решения по легализации вероисповедания мусульман. В 1757 г. построен «Оренбургский религиозный назарат». Царица Екатерина, в отличие от предшественницы, начинает вести политику привлечения мусульман на свою сторону. 10 сентября 1787 г. она издает приказ об открытии в Оренбурге «Духовного собрания мусульман» [Вәлиди, 2005, с. 119]. В 1788 г. по указу Екатерины II в Уфе было учреждено Оренбургское Магометанское Духовное собрание во главе с муфтием, что существенно изменило положение ислама и упрочило позиции мусульманского духовенства. Так, для снятия межрелигиозных противоречий и укрепления своего влияния господствующая религия была вынуждена мириться с традициями народа [Большаков, 1984, с. 144–148].

Жестокие ограничения свободы вероисповедания, насильственные крещения и массовые убийства в XVII в. нанесли тяжелый урон в духовный, религиозно-нравственный мир народа. Волнения и восстания XVII–XVIII вв., возникшие на фоне защиты земель, религии, обычаев и традиций, возглавляемые в основном муллами, обозначили новый этап развития религиозной духовности, предопределив особенности консолидации народа. Противостояние Русского государства и народных масс на фоне религиозных распрей приняло угрожающий характер. В истории народа обозначился период, особо ярко отразивший отвагу и самоотверженность башкира, ценой жизни защищающего свою веру и обычаи. В обращении к Российскому государству нового башкирского хана Каипа Мухаммета, предводителя восстания 1708 г., собравшего союз семи биев, говорится: «Верую в одного Аллаха, сотворившего Небо и Землю, возношу молитву Пророку и вероучителям! До прихода наших войск различите мусульман от немусульман, если не разделите хаинов от тех, кто верен народу, нации и религии, то ответственность будет на вас. Казань – йорт Шагали, Уфа – Гирей хана. Вы, кяфыры, уходите из этой мусульманской земли! Или примите мусульманство. Если этих условий не принимаете, то – назовите место боя» [Вәлиди, 2005, с. 90–91]. Следующее крупное столкновение между царской Россией и Башкирией происходит в 1707 г. у озера Ыргызак возле Юрактау. Армия полковника Хохлова терпит поражение от войск Алдара Кусюмова, (Хузей Солтана), собравшего в начале йыйын всех башкирских биев. Сила и могущество войск наводили страх. В письме Османского императора хану-защитнику и ярому поборнику ислама Каипу Мухаммету, написанном 19 января 1716 г., башкирское общество характеризовалось как «полностью придерживающееся единой исламской религии и ставшее единым и мощным сплоченным государством со своим войском» [Вәлиди, 2005, 110 б.].

На фоне самоотверженной защиты чести, родной земли и вероисповеданий ислам осознавался как учение о совершенстве Духа и утверждался как могучее, укрепляющее волю и разум человека мировоззрение. Религия воспринималась покровительствующей справедливым войнам верой. Таковое обстоятельство подтверждается теми данными о том, что выдающиеся представители сословия батыров Алдар тархан Исекеев [казнен в 1740 г. в Минзяле, внук Бабахты бея (жил в XVI в.)] и староста тамъянского рода Акай Кусемов

вызывали известных ученых-исламистов из Бухары, Дагестана и Хивы для обучения, внедрения знаний ислама, осознав, что приобщение к этой вере «усиливает стойкость духа, сплачивает силы» [Вәлиди, 2005, 112 б.].

Исламское вероучение башкир, пережив гонения, поражения, политику отчуждения, укрепилось, приобрело характер синтетического единства природопоклонческих и мусульманских ценностей и идей. Вера в единого Аллаха сосуществует с тотемистическими, космогоническими воззрениями. Природопоклонческие воззрения, особо устойчивые в фольклорной памяти, органично соединяются с канонами исламского вероучения. Таковы обряды вызывания дождя, закличек солнца или народные целительные акты, которые отправлялись по предписаниям народных обычаев (посвящения жертвоприношений, величания и обращения к стихиям Природы, функциональные телодвижения, культовые танцы и т. д.) [Лепехин, 1802, с. 32–33]. В проведении этих обрядов соблюдались нормы ислама (чтение намаза – молитвы дождя, восхваления и вознесения молитв во имя Аллаха и его благодеяний). Религиозный акт благословления – фатиха – органично входит в структуру как сезонных, календарных (йыйын – многолюдное собрание, хабантуй – послепосевной праздник, в архаичном прошлом посвященный защите земли и усилению страны – Иль, «чай кукушки», мужские собрания «йыйын-кысыртуй» и т. д.), так и семейно-бытовых (калын-туй, проводы невесты, пожелания – алгыш – невесте и т. д.), целительных (лечение бешенства, сглаза, лихорадки) обрядов. В целом эти обряды устойчиво сохраняли тенгрианскую символику, ритуальные практики, отправляемые по нормам народных традиций. Верования в духов (земли, воды, огня, горы, дерева, дома, дорог, болезней и т. д.) как производные политеистических воззрений совмещаются с верованиями во всемогущество единого Аллаха. Вместе с тем в период XVI–XVIII вв. еще сохраняются языческого толка обряды, во время проведения которых «Аллах вообще не упоминается» [Попов, 1813, с. 26]. Для освобождения от недугов, болезней устраивались шаманистские обряды и целительные акты ритуальных танцев. Многовековые традиции урегулирования отношений со стихиями живой Природы и духами продолжают достигаться «путем умилостивительных жертвоприношений, а для отправления их призываются муллы, произносятся религиозные молитвословия» [Попов, 1813, с. 26].

В свадебном творчестве башкир исламским ритуалом закрепляются никах (бракосочетание) и ряд предписаний шариата (избегание свекрови, молчание, запреты разговора со старшими родственниками жениха). Все остальные обряды [оплакивание девичества, скачки за получение кут (счастье), потасовки за постель, за такию – головной убор девичества, «кража гостинцев» и подворное собирание гостинцев – *хаба йыйыу*, «кормление-умилостивление» невестой чужой воды, огня, украшение жертвенной (подарочной) скотины и т. д.] совершались по народным обычаям и предписаниям.

В погребальном комплексе прорисовывается смешение зороастрийских, мусульманских и тэнгрианских традиций. Это относится, например, к такой традиции зороастризма как локализация кладбищ на холмах, освящение зыярат, «первоначально означавших "одинокое захоронение", "могила святого"» [Юсупов, 2008, с. 227]. Вера в потустороннюю жизнь, вымаливание и получение благословения Аллаха милосердного соблюдаются в своей ритуальной каноничности и традиционности.

Начиная с XIV по XVII вв. распространяется и укрепляет позиции на территории Южного Урала религиозно-философское учение – суфизм. Братство Накшбандия, становясь с XV в. самой влиятельной школой в освоении принципов нравственного очищения [Ямаева, 2007, с. 331], способствует также расцвету религиозно-суфийской литературы.

Отмечается «приобщение башкир к арабской письменности и арабскому языку с его богатой философской, политико-правовой и медицинской терминологией» [Валеев, 1998, с. 138], развивается мусульманское образование на основе арабской графики. На этом фоне в изустной традиции башкир появляются импровизации религиозных преданий, коранических сказаний и учений: мунажаты – молитвословия, назым – умозаключения, баиты, насихаты – поэтические наставления; осваиваются также жанры как хикматы, газели, марсия, хикаяты и т. д. Пришедшая в Урало-Поволжье суфийская литература, воспевающая религиозные пути совершенствования Духа, сыграла важную роль в становлении национальной философии, этики и эстетических воззрений.

Гуманистическая по духу литература, вследствие опустошительных татаро-монгольских завоеваний, оказалась ослабленной в XIV в. и уступила свои позиции мистико-аскетической поэзии суфизма [Хусаинов, 1996, с. 73]. В Башкирии появились последователи творчества

религиозных поэтов. Произведения Умми Камала, Сулеймана Бакыргани, Мавля Кулуя, Шамсиддина, Кула Гали характеризуют поэтико-философские обобщения ценностей исламского вероисповедания, в них содержатся призывы к богослужению. Многие суфии распространяли переписанные религиозные сказания, притчи и устраивали их чтения в народе. Широко распространялись устно-поэтические сказания о пророке Мухаммеде и его сподвижниках, о первых поборниках веры. Таковы были многочисленные киссы, сказания, сказки о батыре Гали (Али) – двоюродном брате и зяте пророка Мухаммеда.

Народная словесность, литература осваивают и творчески передают сюжеты коранических сказаний, легенд, хадисов, что позволяет исследователям говорить об их «мусульманизации» [Лоссиевский, 1883, с. 376]. В народный эпос, легенды, сказки проникают мотивы воспевания божественных сил, всесилия воли Аллаха и религиозных молитв [Хусаинов, 1996, с. 82], тогда как мотивы силы меча, верного коня и человеческой воли более всего были свойственны эпическим повествованиям и «знаменитому «Шахнамэ» и «Авесте» [Снесарев, 1983, с. 57]. В Башкирии получило распространение произведение «Книга о Кисекбаше» – фантастический рассказ о злоключениях правоверного мусульманина.

Присоединение Башкортостана к Русскому государству обусловило существенные изменения в религиозных взглядах, также дало новые мотивы в развитии жанра литературы как шежере – башкирских родословных. Древние традиции изустной передачи шежере, восходящие к патриархально-родовым отношениям, в XVI–XVII вв. приобретают превалирующий письменный характер и многие из них предваряют религиозные легенды и риваяты. Так, многие шежере начинаются с имени пророка Ноя (Нуха), называются имена трех его сыновей Сама, Хама и Яфеса [Хусаинов, 1996, с. 111]. В этот период развивается жанр таварих – историко-литературные произведения. Так, «Таварих усерганов» и 200-страничная рукопись, получившая название «Таварих и башкорт», начинаются обзором мусульманского мира, а легенды и киссы о пророках перемежаются с рассказами о тюрко-монгольских народах и т. д. Таким образом, религия ислам и привнесение арабской письменности, освоение коранических знаний сыграли важную роль в становлении литературы, искусства XIV–XVIII вв. и отобразили их идейно-художественную специфику, направленность.

Включаясь в канву сказаний, обрядовых практик, культы, мифы, верования проживают следующий этап жизни. Довольно устойчиво сохраняется древний мировоззренческий пласт, связанный с почитанием природной, птичьей, животной среды. Пантеон демонологических образов представляют шурале, ярымтык, пери, шайтаны, дию пери, албасты, бисура, которые могут и вредить, и помогать, и сожительствовать. «Прижившиеся» от таковых и тотемистических союзов дети дают начало происхождению рода (шайтан кудэйцы, бирелэр, «племя волков», медвежий род – *айыулар* и т. д.). Особо устойчивы были культы волка и медведя. Священный волк (*бүре*), культовый зверь, по мифологическим воззрениям, вывел на новые места обетования башкир [Кузеев, 1968, с. 232], определил впоследствии этноним башкурт (головной волк). Волк – защитник и покровитель рода людей. Вера в покровительство могучего тотема отражается в преданиях, обуславливает «участие» образа хищника в лечебной практике: через «волчью губу» пропускают больных падучей, лихорадкой; от сглаза вывешивают когти, зубы зверя над колыбелью, для устрашения врагов и увеличения волевых сил изображали вой волка перед боем и т. д. Поклонение волку и название – обозначение волка как описали выше, связывается с звучанием основного действа – вой-выть-олоу, у русских – волк (от выть). У адыгов, каракалпаков близкое к буре слово звучит как «буоо», означает «вой». Эти «голосовые» слова весьма показательны в том контексте, что слово «барэ» в верованиях сибирских тюрков, монголов означает «магический голос, звук и заменяет облик, суть каждого предмета, живого существа» [Шейкин, 1996, с. 26]. Отсюда «*бүре*», возникшее от звукоподражания (пугающего и могучего), в мифологическом осмыслении башкир приобретало силу магического клича, зовущего к объединению разрозненные, враждующие тюркские племена. Стаей и единением сильное волчье сообщество служит как бы примером, а носитель этого клича – волк – впоследствии становится символом свободы, сакральной материализацией идеи сплочения народа. Этноним «башкорт» восходит и к значениям «головной, ведущий тюрк» среди тюркских племен. Примечательно, что в обрядах инициирования дождя, встречи первого грома до сих пор соблюдаются элементы языческих ритуалов: совершаются жертвоприношения, подворные хождения с громкими заклинаниями, кувыркания по земле. Заканчиваются обряды молитвословиями, возвеличиваниями Аллаха, чтением намаза. Все

лечебные акты обнаруживают компоненты магии, сакрализации предметов и действ. При этом имсе (лекарь) возносит молитву Аллаху «с его позволения вершить» лечение. Таковая специфика двоеверия отражает современную религиозность башкир и функциональные практики.

Религиозность башкирского общества в целом отражает искони доминантная тенденция к монотеизму, в то же время наблюдается сохранение в духовной и обрядовой практике достояний и ценностей языческого природопоклонства и народных обычаев. Синкретичное сращение новой веры ислама и народной религии природопоклонства приобрело к концу XIX в. статичный характер, отобразилось в мировоззрении, литературе, искусстве и обрядовой культуре.

Список литературы

Алексеев Н.А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980.

Алекторов А.Е. Башкиры: этнографический очерк // Оренбургский листок. – 1885. – № 48–52.

Аннинский С.А. Исторический архив. – Т. 3. – М.-Л., 1940.

Асфандияров А.З. Религиозная политика царизма в Башкирии в период феодализма // Башкирский край. – Вып. 1. – Уфа, 1991.

Басилов Н.В. Культ святых в исламе. – М., 1970.

Башкирское народное творчество. – Т. 2. – Предания и легенды / сост., авт. вступ. ст., коммент. Ф.А. Надршина. – Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1987 (БНТ).

Башкирское народное творчество. Киссы и дастаны (на башк. яз.) / сост., авт. пред. и коммент. А.М. Сулейманов, Г.Б. Хусаинов, М.Х. Надергулов. – Уфа, 2004.

Бикбулатов Н.В. Башкиры // Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки. – М., 1985. – 307 с.

Большаков О.Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде // Ислам. Религия. Общество. Государство. – М., 1984.

Валеев Д.Ж. Введение в этику. О нравственном потенциале культуры. – Уфа, 1998.

Вәлиди Туған. Башҡорттар тарихы. – Өфө, 2005. – 299 б.

Всемирная история. Каменный век. – Т. I. – Минск, 2000.

Галлямов С.А. Башкирская философия. Эстетика. – Т. IV. – Уфа, 2007. – 341 с.

Илимбетова А.Ф. Олень в устном творчестве, народном искусстве и верованиях // Башкиры-гайнинцы Пермского края. – Уфа, 2008. – С. 142–172.

Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М., 1986. – С. 47–93.

Кныш А.Д. Культ святых и идейная борьба в исламе // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. – М., 1992.

Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 996 г. – Харьков, 1956.

Кудряшов П.А. О просвещении башкир, их религии, быте и т. д. Рос. гос. архив литературы и искусства. Ф. 1571. Оп. 1. Д. 2913.

Кузеев Р.Г. К этнической истории Башкирии // АЭБ. – Т. 3. – Уфа, 1968.

Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. – М., 1974. – 570 с.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1994. – 384 с.

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 году. – СПб., 1802.

Лоссиевский М.В. Былое Башкирии и башкир по легендам, преданиям и хроникам // Справочная книжка Уфимской губернии. – Уфа, 1883.

Научный архив УНЦ РАН. Сборник шежере. Ф. 3. Оп. 2. Д. 36.

Нәҙершина Ф.А. Халыҡ хәтере. – Өфө, 2006. – 319 б.

Очерки по истории Башкирской АССР. – Т. I. – Ч. I. – Уфа, 1956.

Өмөтбаев М. Өфөнөң тарихына ҡағылышлы материалдар // Йәдкәр. – Өфө, 1984.

Петрушевский И.П. Ислам в VII–XV вв. – Л., 1966. Гл. IX.

Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному состоянию. – Ч. 3. – СПб., 1813.

Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. – М.-Л., 1955.

Рычков Н. Журнал или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. – СПб., 1770.

Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде. – Уфа, 2006.

Султангареева Р.А. К вопросу о тенгрианстве башкир // Ватандаш. – 2006. – № 2. – С. 156–180.

Фахретдинов Р. Школы и медресе. Научный архив ИИЯЛ УНЦ РАН. Ф. 7. Д. 13.

Һамар, Һарытау башҡорттарының рухи хазинаһы // Солтангәрәева Р.Ә. тарафынан яҙып алынған материалдар. – Өфө, 2008. – 26–149 бб.

Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XI–XVIII вв. – Уфа, 1996. – 190 с.

Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск, 1996.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999.

Юсупов Р.М. Антропологическая характеристика современных башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края. – Уфа, 2008. – С. 297–330.

Ямаева Л.А. Народный ислам у башкир // Россия и Башкортостан. История отношений, состояние и перспективы. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав России. – Уфа, 2007. – С. 330–332.

Ярлыкапов Х.Х. Кредо ваххабита // Вестник Евразии. – М., 2000. – № 3 (10).

4.2. Почитание авлий, провидцев: истоки, ценности и обрядовые практики

В традиционной культуре тюрков люди, обладающие способностью влиять на события, погоду, судьбы, также располагающие тайными знаниями о мире, природе и применяющие их в решающие моменты жизни, издревле окружаются ореолом особого почитания, осознания их магической силы воздействия. В народной среде таких личностей называли *бағымсы, бакшы* (шаман), *имсе* (целитель), *күрәҙә* (провидец, прорицатель), *яурынһынсы* (гадатели по бараньей лопатке), *яурынтинсе* (гадатели судьбы по телесным знакам), *ноқотсо, ташсы* (гадатели-предсказатели по камешкам) и т. д. Этот культурный феномен, с первобытных времен связанный непосредственно с поддержкой охраны здоровья, устойчивости этносов, восходит к периоду архаического синкретизма, почитанию и умению избранных культовых лиц контактировать с силами Природы. Творческие, практические наследия этих личностей, как хранителей здоровья народа, с течением времени и укреплением ислама получают новые формы осмысления и обрядовые решения. Глубоко уважительное и почтительное отношение к особо одаренным людям, со сменой формаций обретает традиции религиозного учения с принадлежащими ритуалами. На этом фоне развиваются признание свя-

тости особо посвященных и служивших добродетели людей и священных мест. В тюркоязычной сфере (отчасти и в христианской) культ обнаруживает типологичные черты, имея лишь некоторые различия, связанные с ментальными, национальными, региональными особенностями традиций, спецификой верований о духовно-нравственной силе избранников Всевышнего и его посланников.

Понятие «святость» применительно к исламу всегда вызывало и вызывает споры, недоверие, даже враждебное отношение. В почитании святых видится «многобожие», придание богу сотоварищей (*ширк*), недозволенное новшество, искажающее первоначальную чистоту ислама [Петрушевский, 1966, с. 236; Кныш, 1992, Ярлыкапов, 2000]. Отмечается также тенденция называния культа «доисламским пережитком», не имеющим отношения к подлинному исламу [Абашин, Бобровников, 2003, с. 7]. На фоне самых различных споров, ревнителей «чистого» ислама, амбиций и вызовов времени проблема почитания святых приобретает особую актуальность изучения. Надо учесть, что почитание особо и экстраординарно одаренных людей восходит, как указали, к дорелигиозным нормам сохранения родового благополучия, культу предков. Потому этот феномен не ограничивается исламской системой ценностей.

В этой связи проблема научного, всестороннего освещения истоков культа святых, жизнедеятельности авлий-провидцев, места почитания в народном мировоззрении, также обрядовой практике получает особую остроту. Пласт древнейших знаний об избранничестве и посвященных людях сформировался в течение многих веков, передается из поколения в поколение изустно, в форме рассказов историй, преданий. Потому освещение особенностей почитания авлий, их чудес и идейно-функциональных реалий культа на основе свидетельств фольклорной памяти являет одну из наиболее объективных и универсальных форм постижения феномена. Отмечаем, что системное изучение специфики отношений ислама и «доисламских пережитков», особенностей возникновения и развития различных религиозных учений, процессов «мусульманизации» и др. относится к предмету специальных религиоведческих исследований.

Комплексная картина народного отношения к святости, природа и своеобразие хикматов, значимость святых людей наиболее полно и объективно воспроизводится на основе раскрытия фольклорного, этнического сознания. В том контексте, что «основным критерием

принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека» [Прозоров, 1994, с. 235], святость и культ святости представляют одну из важных форм сознания и интеллектуального потенциала народа.

В соответствии с историческими изменениями, нововведениями времени, также духовными потребностями общества в культе появляются новые ориентиры, направления. За много веков феномен почитания «особых» людей проходит стадии сложных трансформаций, переосмыслений. Однако осознание священности и избранности Богом Человека с особыми дарованиями и потому обладавшего высоким духовным статусом в народной памяти проявляет удивительную устойчивость. Неизменным остается глубоко избирательное отношение к авлиям (вознося их к святым), во многом взявшее ценности и смысловые парадигмы культа духов предков, выдающихся религиозных миссионеров. В народе их называют «*Аллаһ илсеһе*», т. е. послы Всевышнего Аллаха, выбранные для помощи страждущим. В этой связи почитание избранников выступает как органическая часть исламского вероучения. «Культ святых выступает в исламе в четкой монотеистической форме, в сознании большинства верующих поклонение святым не противоречит учению о едином Аллахе» [Басилов, 1970, с. 139–140]. Культ святых избранников, несмотря на скептицизм исследователей мусульманского Востока, «воспитанных на западных атеистических традициях XVIII–XIX вв.» [Абашин, Бобровников, 2003, с. 5], в этносознании и памяти башкир поныне прочно сохраняет свои позиции глубокого почитания.

К когорте «феноменальных» людей относятся духовные лица, на пути укрепления традиций исламского учения приобретшие глубокие религиозные знания, совершенствовавшие свои природные качества магического воздействия, предвидения, целительства, также способности особого влияния во имя единения масс, служения идеалам добра и добродетели. В духовно-нравственной жизни народа к ним соблюдается искреннее благоговение и величание, называют их «*ишан* (*«тот, кто знает весь Аль-Коран наизусть»*), «*әүлиә*» (*«авлия»*), «*хәзрәт*» (*«хазрет»*), «*изге кеше*» (*«святой человек»*), «*оло мулла*» (*«сильный мулла»*), *өлөшлө кеше* (*«благополучный, с особой долей человек»*). Носителями сплачивающей национальной идеи, центральными лицами духовности башкир являлись также батыры, имам-хазреты, ученые-просветители, сыгравшие историчес-

ки важную роль в созидании духовно-нравственных принципов, достойного облика народа. Идеологов, религиозных учителей, целителей, поэтов-импровизаторов за деяния, граничащие с жертвенностью, беззаветную самоотверженность во имя благополучия общества люди почитают и причисляют к святым, так же называя *изгеләр* (святые).

Әүлиә (авлия) в переводе с арабского означает «избранный Аллахом, посланный, святой» [Гәрәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге, 1993, с. 458]. Народное обозначение *әүлиә* (авлия) образовано от вәли (*вали*) во мн. числе *аулийа*, что в кораническом тексте означает «приближенный, друг Аллаха». Святость – одно из фундаментальных понятий также христианской культуры. Она выражала высшее достижение личности в борьбе со злом, ведении нравственного образа жизни и мыслей, когда человек воплощает в себе сущностные характеристики Бога [Кравченко, 2000, с. 519]. Мы выделяем ценностные характеристики причисляемых к святым. Соучаствующие в благодати Бога – в высшей степени почитаемые религиозные лица и святые, по наличию, деятельности и отношению к которым определялись благополучие, духовно-нравственная состоятельность и жизнестойкость общества. Высшая вера во Всевышнего и Его милости, искреннее беззаветное служение благодетели и достижение глубокой просветленности Духа, неустанно последовательная передача знаний людям в целях заботы о них и их нравственного совершенства – все это определяет наибольшую близость этих избранников к божественному, чем других. В казахской, общетюркской духовности известны имена знаменитых Шопан Ата, Бекет Ата, Ходжа Ахмет Яссауи, «единственных в своем роде, перед которыми склоняют народы головы и перед их святым духом» [Кекилбаев, 2010, с. 5]. В башкирской духовности и живой памяти народа до сих пор известны имена Рамазана авлии, Мужавира хазрета, Ягафара ишана, Шамигуллы хальфы, Зайнуллы Расулева, Габдуллы Саиди, Аль Бурзяни Аль Хакмари, Аль Бухари, Гатауллы ишана, Туймухамета авлии (Туйыш) и мн. других. Известны верования, что на территории Башкортостана прожили 7777 авлий и среди них славились также женщины-авлии. С глубоким почтением вспоминают в народе женщин-авлий: Хойэрбикэ (погребена возле д. Кара-Якупово Чишминского района), целительница из Кигинского района, Гаухария апа (Альшеевский район), Насиха-Бэрхис (Кармаскалинский район), Бэндэбикэ (погребена возле

д. Максютово Кугарчинского района), Сабира (погребена возле д. Абдулла Мечетлинского района) [Гайсина, 2012, 12 б.]. Авлии беззаветно преданы идеям Добродетели, они посвящали молитвы, заботясь прежде всего о благополучии мира, земли, народа и солидарности народов. Неподражаемость названных в народе святыми личностей и острая необходимость их в жизнедеятельности общества отмечается исследователями, т. к. они были общепризнаны в той мере, что посвященные вероучители, «святые становятся точкой опоры, поддерживающей равновесие мира: малейшая неточность с его стороны может это равновесие нарушить» [Фрэзер, 1982, с. 125].

Историография изучения роли, места и значимости феномена почитания святых в башкироведении не так богата. Феномен этот еще теоретически неизучен, не систематизированы ритуалы почитания, способности провидцев, вклад в эволюцию духовного образования и многие вопросы еще открыты. Однако имеются серьезные труды, позволяющие установить особенности и типологию этого явления, определить место, роль его в регуляции духовной жизни этноса. Обширные материалы и исследования о святых – авлиях Башкортостана – увидели свет в книге «Башҡортостан – әүлиәләр иле» (Өфө, 2012), где описаны жизнь и деятельность более 120 (но их гораздо больше!) авлий-провидцев и их хикматы – чудеса, также представлены научные исследования о суфизме, ишанах и особенностях тасауфа (учения авлий-провидцев) [Насиров, 2012, 50–54 бб.], тарикатах исламской суфийской школы Накшбандийя [Юнысова, 2012, 54–71 бб.]. В книге обобщен и систематизирован целый комплекс народных знаний о чудесах, которыми авлии владели, представлены устные рассказы и истории, повествующие об их жизни, биографии, благодетельной помощи людям.

Культово-магическое почитание святых относится к народной религии, вбирает различные элементы древнейших знаний о Духе и силе духовного образования. В истории, атрибутике традиционных верований проявляются особенности домусульманских верований, мифов о Природе, анимистических представлений о необыкновенных возможностях человека и мн. др. Многовековым примером морально-нравственной чистоты авлий, вероучителей и необходимостью в духовной жизни тех, святости которых народ выражал искреннюю беспрекословную веру, обусловлена прочная сохранность их имен, чудес-хикматов в благодарной Памяти башкирского народа. Фольклорные свиде-

тельства являют большой важности пласт духовной культуры, еще системно неизученный в теоретическом, религиозном, историко-типологическом планах. В силу необычайной любви народа к своим святым и многолетней передачи знаний о них наследие авлий-провидцев воспроизводится в народных рассказах в яркой эмоциональной, тематической, исторической и романтической целостности.

Авлия в народном сознании обозначает человека, обладающего «чудесными способностями предвидения» (Оренбургская, Челябинская области, 2000 г.), магией «целительства самых разных и страшных болезней» (Чишминский, Мелеузовский, Учалинский район), «безоружной, но самой сильной защитой народа от напастей и болезней» (Ишимбаевский район РБ) и др. Одними из характеризующих черт авлии считаются качества всепрощения и обладания неизмеримо стойким духом и большим, безграничным терпением (*сабырлык*). *«Әүлиәләр нәҫеленән кешеләр бар. Уларҙы рәнйетергә ярамай, ә улар үҙҙәре кеше асыуына яуап бирмәй. Аллаға тапшыралар. Алдан белеп тора улар барыһын, оло сабырлыҡ эйәләре улар. Алла язаһын ала уларҙы рәнйеткән кеше».* «Бывают люди из рода авлия. Их ни в коем случае нельзя оскорблять, обижать. Они никогда не отвечают на зло людей, а оставляют на суд Аллаха, очень терпеливы и великодушны, все знают наперед. Обидевший их получает наказание от Аллаха» (Записано в 1989 г. от Сабанчиной С.А. 1919 г. р., д. Исянгулово Миякинского района; Усманова Х. 1923 г. р., д. Мэкэш Давлекановского района). «Авлии – они святые, никогда не проклинают, но сказанное ими в ответ на обидчиков, невежд всегда имеет пророческую силу» (2014, Гузель Янбаева, с. Урман-Бишкадак Ишимбайского района).

Имена и факты чудесных деяний избранников-святых восстанавливаются в основном на основе устных историй. В народе этих особо посвященных называют еще *«мөғжизәле кешеләр»* – чудодейственные люди; конкретизируется и религиозный сан: *«Мулла ла тиҙәр, әүлиә лә тиҙәр. Улар тылсымлы һүҙ уҡытҡандар, бөтә донъяны үҙҙәренсә тотҡандар!»* («Их называли и мулла, и авлия, они обучали чудодейственным волшебным словам, весь мир держали на своих знаниях, по-своему»; 1995, Мелеузовский район, с. Хергееево). «*Уларҙы –Аллаһ билдәләгән бит. Әҙәмгә ярҙам өсөн*» («Их сам Аллах определил для помощи людям»; г. Сибай, 2015 г.).

Так, «святость» связывалась с особой силой Духа и влияния авлий на людей, их предназначенностью свыше. Авлия провозглашается как

покровитель, защитник родной земли, родовых территорий, где он проживал. «Если есть авлии или места их погребений на твоей земле, значит она находится под могучей охраной, покровительством и защитой!» (2014, д. Абзяново Зианчуринского района). «Ишан-бабай хазрет – он из гайнинского рода пришел. Он говорил: “Будете смотреть за моей могилой, не будет вреда вашей деревне”» (Записала Г.Р. Хусаинова от Н.М. Ахметовой, 1920 г. р., д. Туртык Янаульского района) [Экспедиционные материалы, 2005, с. 48–49].

Признание хикматов и сакральности авлий связывается с почитанием их мест погребения. Древние традиции почитания святых могил – составная часть дорелигиозных представлений, восходит к тенгрианским ритуалам культа предков. Устойчивое бытование этих традиций среди башкир отмечал С.И. Руденко (1925, с. 268).

Этикет и поведение возле могил. Поведение в пространстве могилы авлии издавна предписывало особые правила и соблюдение строгих ограничений. «Деревья, растущие у таких могил, неприкосновенны и можно слышать нередко, какие кары обрушились на отважившихся рубить там деревья или проявивших свое неуважение к могиле: одного разбил паралич, другой потерял рассудок, у третьего вымер весь род и т. д.» [Экспедиционные материалы, 2005, с. 268]. Паломничества и ухаживания за могилами представляются как условия и гаранты безопасности родных мест, завещанные авлиями. «Раньше чудодейственных людей было много, почитали их самих и их могилы. Совершали возле них жертвоприношения, читали молитвы. Они сами завещали смотреть за могилами» (1995 г., Х.С. Муталлапова, 1941 г. р., д. Харыш Мелеузовского района). В рассказах содержатся ценные информации о правилах, нормах поведения и порядке обрядов возле могил авлий. Паломничество или посещение могилы традиционно содержит комплекс этикетных правил, начало которых знаменует приветствие и обращение к духу святого. «Придя к могиле авлии, говорят: “Мы пришли получить твое благословление!” Лет 700–800 есть уже этой могиле Хажи хазрета» (Записала Г.Р. Хусаинова от Ганеевой Т.А., 1928 г. р., д. Акылбай Янаульского района) [Там же, с. 49]. Осознание святости отображается в фольклорных интерпретациях и соблюдаемых паломниками правилах: «Авлию надо приветствовать за сорок шагов до могилы, громко. Он должен слышать. Ведь мы не знаем, может, в это время дух его где-то путешествует. К нашему приходу он должен успеть вернуться

в могилу. Они все слышат, на любых расстояниях» (Записано нами от Кутлуахметовой М.А. в 1995 г., д. Аптирак Мелеузовского района). «Нужно остановитья за 40 шагов и громко сказать "*Әссәләмәғәләйкем, әһеле көбөр!*" ("Приветствую тебя, хозяин могилы!"), через 40 шагов снова приветствовать и снова повторить это через 40 шагов. Последнее приветствие произнести рядом с могилой.» (Записано в 1989 г. от Файзуллы бабая в д. Исянгулово Миякинского района РБ). Ранее соблюдались традиции круговых хождений возле могил с испрашиванием дождя, милостей, исцеления. Тяжело заболевших лошадей, коров спасали вождением (троекратный обход) возле могил (Записано в с. Аккужино Зилаирского района РБ, 2003 г.; в с. Исянгулово Зианчуринского района РБ в 2013 г.). Во время коллективного паломничества к могилам авлий совершали круговое хождение по солнцу, читали аят в честь духов и произносили пожелания стране, земле, Природе. Ныне, в связи с запретами ислама, эти действа проводятся редко. Надо отметить, что круговое хождение, как и круговой танец, является древнейшим атрибутом обрядовых контактов с силами Природы и формой обращения к высшим силам мироздания (кружения баксы, имее, заклинателей змей, коллективные праздничные хороводы – *тунәрәк* и т. д.). Они известны как способы особого приближения, приобщения в божественному (танцы суфиев, зикры и т. д.). Главное кружение возле Каабы, совершаемое тысячами мусульман во время хаджа, также восходит к архаичным традициям магии и силы кругового хождения, проводит идеи приобщения к святым знамениям (черный камень Кааба) Аллаха. В глубинном и многомерном понимании круговое хождение ни по каким характеристикам не противоречит исламским канонам.

Сакральная атрибутика почитаемых лиц. В традиционном облике авлий, святых отмечаются основные предметные атрибутики, надлежащие им: посох, пояс, палка. В целом, все, что когда-то принадлежало авлии, также ишану, хазрету или лицам, снискавшим в народе особое почтение, веру в силу их необычайных способностей, духовно-религиозной образованности и одаренности, приобретает магическое значение. Посох – традиционно-знаковый предмет, который имел почти каждый авлия-провидец. В повествованиях о чудесах и хикматах авлий неотъемлемой частью являются достоверности о магическом посохе или чудодейственной палке. «Перед отъездом в хадж хазрет три раза прошел вокруг деревни, чертя землю своим посохом. Потому в деревне у нас никогда не было болезни ваба и голода:

“Там, куда я свой посох воткну, там будет бить чистый родник!”, – сказал он, уходя в долгое путешествие, паломничество хадж и завещал: “Если вернусь – ваше счастье, не вернусь – мое счастье!” Он не вернулся с хаджа» (Записано Г.М. Ахметшиной от Гаязовой Г., Шариповой Р.А., 1925 г. р., в д. Старо-Тазларово Бураевского района) [Экспедиция материалдары, 2008, с. 144–145]. Принять смерть во время или на пути паломничества в хадж для мусульманина считалось высшим благом, коим награждает Всевышний верующего и дает ему место в раю.

В народе известны предания о чудодейственной силе посохов Зайнуллы ишана, Шамигула-хазрета. «Он (Шамигул – *Р.С.*) никогда не оставлял свой посох. Молился с ним, лечил людей. Хикматам его все удивлялись. Только раз он проводил палкой по телу человека, так он избавлялся от мучивших его головных болей, а с дитя, беременных снимал сглаз, взмахивая палкой, корил тех, кто прикасался к палке без разрешения!» (Записано в 1992 г. в д. Мурадымово Кугарчинского района РБ от Д. Бикбаева). Элементы одежды также приобретают сакральность. Прикосновение к этим предметам всегда сопряжено с благодетелью, чудесными событиями в жизни народа. «Имя этого хазрета было Хайрулла. Там, где упала калоша его, пробил родник». Пренебрежение к авлии, его деяниям чревато большими бедами и неприятностями. «У мужчины, который обидел этого хазрета Хайруллу, жена родила безрукого ребенка» (Записано Хусаиновой Г.Р. от Бадретдиновой Х.Х., 1937 г. р., д. Яны-Тазларово Бураевского района) [Экспедиция материалдары, 2008, с. 31].

Посох имеет отношение к древнейшим ритуально-мифологическим реалиям, воплощает связь верхнего и среднего миров и выступает символом-рудиментом сакрализованного Древа жизни. В мифологическом эпосе «Урал-батыр» посох в руках демиурга-Урала наделяется необычайными волшебными возможностями управления стихиями, также действами; он несгораемый, непотопляемый, может вызывать потоп, манипуляции с ним способствуют перевоплощениям, превращениям из видимого в невидимку. Сакральность палки с течением времени исламизируется, наполняется религиозно-обрядовой, целительской символикой. Муллы иногда завещали хоронить их с палкой «для того, чтобы легче найти на том свете путь к райским садам».

В эпизоде свадебного сватовства палка в руках свата (яусы) символизирует идеи соединения и благополучия родов, дублирует тело

мужчины (мужское начало). В постоянности палки в руках свата, даже если он не является старым и немощным, запечатлена память о магической функции предмета. В ней соединены рудименты Древа жизни и идей эротики, плодородия [Султангареева, 1998, с. 78–79]. В дальнейшей модификации палка в руках авлий, святых приобретает замысел знакового атрибута в установлении связи верхнего и среднего, нижнего миров.

Появление родников, целительной воды при ударе или протыкании земли посохом – каноничный мотив, распространенный в хикматах святых, провидцев и широко распространен в тюркоязычных традициях почитания. «По легенде, там, где вонзился в землю Посох, брошенный Пиром Бекет-Ата и где был им вытащен, забила, по воле Аллаха, пресная вода» [Бекет Ата, 2010, с. 63]. В башкирских изустных историях известно множество свидетельств подобных чудодейств. «Когда Корос хазрет, сказав «Бисмиллах», ткнул своей палкой на землю, там забил родник» [Гайсина, 2012, 248 б.]. При помощи посоха добывается не только вода, но и усмиряются стихии. Сахиулла ишан (Стерлитамакский уезд, ныне – Мелеузовский район, д. Арсланово) одним взмахом погашал огонь [Башкортостан.., 2012, 146 б.], а палка Гарифуллы ишана (Мелеузовский район, д. Арсланово) не подпускала к себе и окружению огонь во время возникшего пожара [Там же, 2012, с. 149]. Как неотъемлемый атрибут авлий, мулл, провидцев, посох вбирает значение символа предназначенности посла Всевышнего и служителя, а после смерти, передаваемая из рук в руки, она становится священной реликвией. Авлии, святые на этих палках могли «летать, перемещаться, сидеть и посылать молитвы», становясь невидимыми, а иногда и заменяли себя этой палкой и т. д. «Мужавир-хазрет, если не мог по каким-то причинам поехать к больному, то посылал вместо себя своего ученика (мюрида), доверив ему свою палку. Тот возвращался и сообщал об исцелении» (Записано нами в 1996 г. в с. Манхыр Баймакского района от дочери хазрета). В народе бытует множество преданий о том, что палка Зайнуллы Расулева, Мужавира хазрета, Шамигула хальфы, Гарифуллы, Сахиуллы ишанов и др. передаются из поколения в поколение, родственники бережно хранят эти реликвии. Веруют, что они обладают особой силой и волшебством в лечении лихорадки, снятии порчи, сглаза, помогают при родах, уходе за скотиной и т. д. Известно, что палка великого ученого-теолога авлии Зайнуллы ишана Расулева

(на которой, согласно преданиям, он мог за считанные минуты перемещаться с одного места на другое) бережно хранится в музее д. Кулушево Учалинского района РБ. Согласно логике святости и священнодействий, палка в руках непосвященного «ничего не совершает», а с ней никто не может сделать чудесных перемещений, перевоплощений.

Сакрализуется **Слово**, сказанное авлией, ему придается сильное магическое и прорицательное значение. Речевые формулы, высказанные авлиями, просвещенными, приобретают кодовую силу нравственного предписания и этикета, слово сохраняется в памяти как завещание, священное назидание особого смысла и потому передается из поколения в поколение. Некоторые становятся крылатыми фразами. За нанесенные обиды авлии не проклинают, но произносят слова-предсказания по поводу тех, кто нарушает нормы человечности, нравственно-этические предписания и тем самым оскверняет память предков и принципы обществоведения. Словам авлий придаются особо ценностные характеристики, после они приобретают статус пророческих. «Есть зыярат Мухаметфазыл-муэдзин бабая. Двое мужчин срубили посаженные им деревья в его пчелином саду. Муэдзин тогда пророчил страшную гибель этих мужчин: “Один от злокачественной опухоли, а другой во время пожара умрет”, – сказал. Так и случилось» (Гайсина, 2012).

Избранников Аллаха в народе помнят, почитают, если даже забывают их имена, посвящают молитвы-аяты, называя «әүлиә рухына», а места погребений считаются особыми, называют их «изге урын», им придается целительная сила. В изустных историях информации передаются таким образом, что оценки авлий, данные поступкам живых, представляют понятия о благодетели и зле, нравственности и безнравственности, вере и безверии. Так, благосклонность и ризалык авлий-вероучителей проявляются в том, что они при жизни дают благословление (дают бата) земле, природе, местности, где прожили. Слова и напутствия авлий становятся особо ценностными, действуют как коды безопасности и гаранты сохранения благополучия. «Больные спят возле могилы Мухаметфазыла авлии, читают молитвы и выздоравливают. Потому что он был доволен людьми и перед смертью сам уверовал односельчан об этом: “В деревне не будет градов, холодных осадков, заморозков и голода. Приходите на могилу мою, совершайте молитвы”» (Записала Г.М. Ахметшина от А.З. Сулеймановой, 1936 г. р., д. Менле Бураевского района). Таковые

завещания особо устойчивы в народной Памяти, имеют значение духовно-нравственных заповедей, которых поныне придерживаются благонравные и благородные. В процессе широкого распространения пересказов сюжеты дополняются различными образами, деталями, порой импровизированными пояснениями. «*Оло бәлә килмәһен, кесе бәлә китмәһен*», – сказал авлия с. Мекешево Давлекановского района (Записано в 1989 г. в с. Мрясово Давлекановского района РБ). Высказывание переводится как «Пусть большая беда не придет, а малая не оставит эти места». Краткую и емкую по содержанию фразу вынужден был сказать авлия, который очень много сделал для людей, лечил, спасал, проводил уроки и беседы – нравоучения. Но когда он попросил земли для постоянного жительства в этих краях, то ему было отказано в этом. Информанты говорят, что, мол, сбылись слова авлии – большой беды нет, но мелких – так и не счесть, нет спокойного житья людям в селе. Высказывания, назидания, деятельность авлий обнаруживают типологичное явление в тюркской духовной культуре, восходят к обычаям освящения духов и деяний вероучителей, святых миссионеров. Почитание авлий, особо уважительное отношение к могилам согласуется с традициями исламской религии, оно прописано в завещании пророка Мухаммеда (с.г.с.): «Всякого, кто придет к могиле моей, в Судный день защищу. Кто придет на могилу мою, тот равен будет увидевшему меня при жизни». Сохраненность в Памяти авлий погребений провидцев маркирует уровень духовности и религиозной просвещенности того или иного населения.

Период магического мышления (сакрализация предметов, культ стихий, животных, чисел, цвета и т. д.) предшествует религиозному и охватывает архаические пласты многовекового становления этнокультурного сознания разумного человека. При этом преемственность традиций, верований, согласно законам диалектики, обнаруживает свои особенности. Сообразно времени и потребностям духовной культуры трансформируется мировоззренческий пласт: архаичные верования, культово-магические представления, суеверия десакрализуются, приобретают формы предписаний, функциональных действ или реальных норм этикета. Например, особое обережение вещей, слов, заучивание молитв провидцев. На фоне генетической устойчивости культа Природы, предков в народной среде продолжаются тенденции почитания сильных и влиятельных людей, развиваются традиции освящения мест, родников, гор, связанных с авлиями и посвященными.

Продолжение почитания людей особого дарования, разумное принятие их исключительности характеризует современную картину духовности на фоне высокой дани памяти. В последнее время участились коллективные паломничества на места погребений провидцев, авлий, моления. Проводятся ритуалы передачи благословлений предков – «бата алыу», жертвоприношения в честь духов знаменитых и высокочтимых авлий (Мужавира хазрета, Зубаира, Шамигула, Ягафара ишана, Зайнуллы ишана, Суярбики, Сахипьмал-ана и мн. др.), духов родовых предков и коллективные трапезы, аш, посвященные памяти избранников.

На основе свидетельств, рассказов (*хикмәттәр*), передаваемые из поколения в поколение народные знания о святых авлиях, местах, мы условно разделяем на мифологические или доисторические, также исторические и современные, по месту и силе влияния – на родовые и общенациональные. Места, названные в честь той или иной личности, о которой существуют сведения в различных письменных источниках (шежере, книги, хроники, народная поэзия и др.), оцениваются нами как исторические. К мифологическим относятся те, в которых сообщаются события из жизни святых, живших в незапамятные времена. О святом Рамазане (один из первых миссионеров Пророка, 621 г. хижри), который погребен на горе возле озера Аушкуль (Учалинский район РБ), в народе существует следующее предание. «Воин и провидец необычайной силы и мудрости Рамазан поразил несметное количество войск, но потом коварные враги смогли отрубить ему голову. Он сам взял свою голову в руки и поднялся на высокую гору, где его с почестями похоронили. На основании горы с тех пор забил родник, целебной водой которого пользуются много столетий.» (Записано нами в 1986 г. в д. Муллаккаево Учалинского района). Примечательно, что мотив взятия на руки собственной отрубленной головы и вознесения ее на гору имеется и в казахских религиозных мифах. «Душа и сердце святого богатыря Масата находились у него в шее. Враги прознали об этом от жены Масата и однажды, подкараулив его, убили. Масат взял свою голову и побежал на гору. Там появился марал, раскрылась пещера и они, вбежав вовнутрь, исчезли, не достались врагам». В таковых хикматах-рассказах обобщены информации о необыкновенных знаниях личностей, обладающих тайнами превращений и телепортаций. Широкий ареал таковых преданий (Турция, Казах-

стан, Киргизия, Алтай) свидетельствует о неких таинствах сакральных знаний, о чудесах-хикматах экстраординарных людей, которые еще малоизучены в науке. Такие рассказы могут относиться к мифологическим.

Святая вода – неизменно обозначающая особые места стихия, духовный и материальный экологический спутник святых мест. В сюжетах сведения об авлиях всегда сопряжены с рассказами о святых родниках, деревьях, гротах, находящихся рядом с могилами провидцев. «Недалеко от деревни Истяк есть родник «Изгелэр» («Святые»). Мама моя собирала камни возле этой могилы, называя их священными и приносила домой» (Записала Г.В. Юлдыбаева от С.Я. Нуртдиновой, 1927 г., д. Истяк Янаульского района) [Экспедиция материалдары, Янаульский район, 2005, с. 139].

Имя авлии традиционно повторяется в названии местности, тем самым предваряя народные взгляды неразделимого единства родной земли и ее покровителя-провидца. Почва могил святых осознается целительной и наделяется магической силой. «В деревне Югамаш есть могила Югамаша авлии. Возле нее совершают жертвоприношения, молятся о здоровье, читают аяты, просят благ у Всевышнего. Во время засухи произносили заклички дождя. Чудеса, после этих молитв обязательно льет дождь! Этот авлия был сильным прорицателем, он все знал наперед. К нему идешь, а он уже все знает про тебя» (Записано в 2005 г. Р.А. Султангареевой от В.Г. Салаховой, 1934 г. р., д. Эткенэ Янаульского района) [Экспедиция материалдары, 2005, 105-се б.].

Места и значения мест погребения. Горы, возвышенности – традиционные места погребений святых, авлий. Возвышенности считались местами, близкими к Тенгри, Аллаху, потому стали макамами для последних обителей святых. Культ гор связывается и с почитанием батыров – великанов, которые согласно преданиям, погребены на высотных местах, вершинах. Испокон веков вершины гор считаются сакрально чистыми, наиболее близкими к Всевышнему Тенгри местами, безопасными на случаи наводнений. Повсеместно рассказы о местах погребений на вершинах гор связываются с завещаниями самих святых, предсказывающих свое послесмертное покровительство: «установите могилу мою на горе, я должен все видеть, знать и посылать молитвы-дога». Считается, что авлии, провидцы даже после их смерти обладают особой силой влияния. В рассказах

часто упоминается энергетическое присутствие духа святого, который препятствует разрушению их могил. «На горе Куназытау есть могила святых. Приехали археологи, хотели взять голову святого и отдать в музей. Не получилось. Все лопаты, хотя были новые – ломались. Копатели испугались и убежали» (Записано Р.А. Султангаревой от Р.И. Ильясова, 1929 г. р., д. Кункас Альшеевского района) [Экспедиция материалдары, Әлшәй районы, 2004, 64-се б.]. Появление сильного ветра, бури – одно из распространенных форм кары за недостойное поведение возле могил святых. «Когда поднялись на гору Торатау пьяные парни, их в момент оттуда сдуло сильным ветром. Никто этого не ожидал, т. к. до этого стояла очень ясная погода. Это земля святых-авлий и их погребений. Авлии так сами себя охраняют» (Записано Р.А. Султангареевой в 2016 г. от З.М. Адершиной, 1941 г. р., д. Байгужа Ишимбайского района РБ). Горы Нарыстау (Миякинский район), Ауештау (Учалинский район), Торатау (Ишимбайский район), Олотау (Бурзянский район), Авлиятау (Баймакский район) и многие другие являются, согласно народным знаниям, священными местами, на которых погребены авлии, батыры, исламские миссионеры. С. Руденко фиксировал почитание, особенно в северо-западной Башкирии, могил, в которых по преданиям погребены великаны – сорока и шестидесятиаршинные люди [Руденко, 1925, с. 268]. Примечательно, что в народных знаниях Торатау (Ишимбайский район), Ярыштау (Давлекановский район), Ханайхы(а)ры (Альшеевский район), Масем-тау, Нарыстау и др. также считаются местами погребений великанов (алпамыша, *озондар*).

В Миякинском районе РБ возле деревни Нарыстау находится одноименная священная гора. По чудесному провидению и благословению наследника сорокового поколения Мухаммета (с.г.с.) шейха Пророка Мухаммета Назима аль Хаккани аль Кипрусси в 2010 г. было определено, что на горе погребены первые миссионеры-сахаба Пайгамбара – сын Заита Зубаир и его сын Абдрахман. В народных преданиях эта гора издревле представляется священной. «На горе Нарыстау есть могила святого. Исследователи хотели что-то взять, но эту могилу не смогли копать. Земля не открывалась, твердая была, руки и ноги копателей ни с того, ни с сего заболели… Священной и целебной является и вода колодца, который называется “Зыяратлы ҡойо” (“Колодец с кладбищем”)» (Записано в 2004 г. Р.А. Султангареевой в Альшеевском районе) [Экспедиция материалдары, 2006, 61-се б.].

Обряды вызывания дождя возле могил традиционны в тюркской культуре. В котлах варили мясо хинкал из продуктов, собранных по селу, затем раздавали собравшимся [Булатов, 2003, с. 108]. Башкирские обряды инициирования дождя возле могил святых, сопровождаемые чтением молитв, совершением намаза дождя (ямғыр намазы) еще соблюдаются в глубинках РБ (Зианчуринский, Зилаирский, Учалинский и др. районы). Данный феномен показателен в осознании авлий как покровителей водной, в других практиках огненной, земной, стихий. В описываемом культурном феномене этноса органически сочетаются народное и религиозное, магическое и разумное, духовное и рациональное.

Святые люди – *изге әҙәмдәр* – разделяются на общенациональные и родовые. **Общенациональные святые** – это те, кто своими деяниями, творчеством внес большой вклад в духовное, нравственное, общественное подвижничество, культурный фонд и приобрел бессмертие в памяти народа (также Салават Юлаев, Мужавир Сиражитдинов, Заки Валиди, Мифтахетдин Акмулла, Зайнулла Расулев и др.). Святые родового значения, в основном, известны в пределах одного региона, края, но по степени ценностного отношения к ним и почитаемости они занимают не менее важное место в духовной жизни общества.

Определительное название изге (святой) в активной памяти зачастую применяется вместе со словом *әүлиә* (авлия). Сакральное и трепетное отношение к личностям святых авлия существует и поныне, что отражается в запретах (не называй всуе имя авлии; не ругай дитя, носящее имя авлии), правилах поведения (не забывай возносить молитвы в память духов авлия – *әүлиә-әмбиәләр рухына доға бағышларға онотма*; не ссорься с людьми из рода-племени авлии и т. д.), дидактических изречениях (*«Әүлиәләр кәбере кәмемәҫ»*; досл. «Могил авлий да не уменьшится»). Изречение *«Үҙеңдән башҡаны әүлиә тип бел»* (Посчитай человека другого за авлию») проводит идею неопознанности и потому ценностности каждого человека, предупреждает от небрежности в поступках к другому, призывает чуткое и обережное отношение людей друг к другу. Почтительное отношение к чудодейственным избранникам Бога фольклоризуется, воплощаясь в формы устных рассказов, преданий, легенд, используются сюжеты известных произведений. Ореол первобытного магизма приобретает на примере жизнедеятельности святых религиозную

семантику и значение, а самих обладателей чудесными качествами возносят в ранг святых.

Зайнуллу Расулева народ возвел в пантеон избранников и илсе Аллаха еще при жизни, отдавая дань его уникальным способностям, великому уму, праведности и беззаветному служению людям. Имя его окружено искренним почитанием, башкиры его величают *«Зәйнулла ишан»* (Зайнулла ишан), *«Изге Зәйни»* (Святой Зайни), *«Зәйни әүлиә»* (Зайни авлия). К Зайнулле ишану Расулеву способности предвидения приходят после того, как он полностью посвятил себя познанию Бога, соблюдал пост и пять заповедей Корана, творил только благие деяния [Ярмуллин, 2008, с. 37]. Он мог мгновенно перемещаться в пространстве, угадывать мысли, исцелять от неизлечимых болезней одной молитвой, оказаться возле человека, которому нужна помощь (записано Р.А. Султангареевой в 1992 г. в д. Мурадым Кугарчинского района от Д. Бикбаева, сына знаменитого авлии Шамигула хальфы). К духу Зайнуллы авлии обращались перед началом больших дел, дальней дорогой (1986 г., Учалинский район, д. Ильче); гора, на которой когда-то читал Коран и молился Зайнулла ишан, обладает в сознании людей целебной силой: ее называют «Хазрет тауы» («Гора хазрета») или «Авлия тауы» (Баймакский район, д. Тавлыкай). Множество чудес Зайнуллы авлии запечатлены в народных рассказах, легендах, преданиях. Уникальные, экстраординарные дарования, творческий опыт, наследие, а также учение великого святого Зайнуллы Расулева предстоит открыть в свете новых научных концептов и исследований. Известно, что З. Расулев – автор религиозных, библиографических книг, а некоторые его труды (об известном шейхе Ахмете Кумушханави) еще не обнаружены [Салихов, 2003, с. 11].

Жизнь одних святых нашла отражение в книгах, имена других сохранились в памяти людей. Упоминая в своих молитвах, заговорах имена святых, целители, знахари или исламские служители верят в чудодейственную, благотворную их силу, возносят им молитвы. Так, во время актов лечения, имсе называет свои руки «*Ғәйшә, Фатима ҡулы!*» («Не мои руки, руки Гайши и Фатимы!»), тем самым «привлекая» в помощь чудодейственную силу рук жены и дочери Мухаммеда пророка, также обращаясь к духам вознесенных к лику святых женщин. Имена пророков (Мухаммеда, Юнуса, Даута), также имена-значения Аллаха (Ҡотдосул, Ғәзизул, Жаббарул) [Башҡорт-

тарҙың.., 2006, 80, 90 бб.] используются в такой же логике. Известный в народе могучий провидец и целитель Мужавир хазрет (Уйылдан Сиражетдинов, 1876–1967 гг.) часто упоминается в заговорах сглаза, эпилепсии, болезней суставов.

Әпсен, төпсөн,	*Аф-син, уф-син,*
Шайтан китһен,	*Пусть черт уйдет,*
Мөжәүир хәзрәттең	*Мужавира хазрета*
Тыны тейһен!	*Дыхание пусть коснется!*

(Записано в 2010 г. в Хайбуллинском районе).

Так, комплекс почитания включает не только сведения о целебных свойствах рук, заговорных слов, но и действ, имени, дыхания авлий, используемых в целительной практике.

Родовые святые и авлии превращаются в покровителей рода, целителей, защитников местных жителей: если во сне приснится авлия, примечают к большой радости или принимают как предупреждение, потому Духу святого посвящают аяты, раздают хаир и т. д. «Если приснится или привидится Шамигул-хальфа, примечали к добру или считали предупреждением об опасности. В честь его духа приносили жертвы, чтобы отвел беду от села» (записано Р.А. Султангареевой в 1992 г. в д. Мурадымово Кугарчинского района РБ). Такие сведения обнаруживают параллели во многих изустных рассказах.

Особый интерес представляет феномен **почитания семи святых**, распространенный почти во всех древних культурах, не связанных ни языковыми, ни территориально-этническими соответствиями. Надо признать, этот пласт знаний **в башкирской науке еще неизучен**. В башкирских традициях, духовной жизни этот феномен имеет довольно прочные реалии. Плеяду имен семи святых – защитников – помнят и чтут гайнинские, минские, табынские башкиры, совершают ритуалы поминовений. В изустных историях семь святых упоминаются в контексте глубокого почитания «Нас защищают семь святых-ете изгелэр. Мы совершаем аяты в честь их духов» (2003 г., Татышлинский район РБ). «Перед началом Великой Отечественной войны на небе видели образы ете изгелэр-семерых святых. Так они предупредили народ о беде. Мулла наш велел жертву принести» (2004 г., Альшеевский район РБ).

Феномен культа семи святых восходит к глубокой древности, имеет широкие ареалы, охватывающие Среднюю Азию, Киргизию, Казахстан, Узбекистан и др. Происхождение семерки святых связывается с потомками Мухаммеда (с.а.с.). Самим пророком повелено было взять по верблюду и идти основывать города. Там, где верблюд остановится, следовало основать город и остаться [Шевяков, 1990, с. 133–134]. Семь святых братьев, которым воздвигнуты на разных местах мазары, в киргизском культовом фольклоре называются сыновьями святого Арстан-баба и также они окружались глубоким почитанием [Абрамзон, 1971, с. 304–305].

Семь святых оказывают чудесную помощь людям, открывают колодца, родники, а почва их могил обладает целительными свойствами, они благословляют, их души предупреждают об опасностях [Абашин, 2003, с. 24]. Примечательно, что ритуалы паломничеств к их могилам соответствуют природным и мифологическим циклам: в конце августа и начале сентября люди идут на поклонение ко всем семи мазарам [Рассудова, 1985, с. 98–99]. О том, что обожествление семи братьев (ете ага-эне) имеет более древние основы, чем религиозно-исламские, свидетельствует тот факт, что обнаруживает связи с шаманскими традициями. В научной литературе известно, что бахши (шаманы) во время сеансов лечения призывали в помощь не только духов, но и семерых мусульманских святых, среди которых упоминаются Сулейман пайгамбар, святой Аюп, Ильяс Кыдыр и др. [Баялиева, 1972, с. 142–143].

Культ, схожий с образами семи святых братьев «етти-огайни» (у башкир – «*ете изге*» или «*ете ғәзизләр*»), существует и в Марокко. Исследователь Л. Абашин приводит сведения ученого Э. Геллнера. «Они прилетели с вершины гор и могилы их расположены в разных местах. Есть “святое место” “семи святых”, но имена их не называются» [Gellner, 1969, p. 282–283].

В верованиях башкир отмечаются примечательные сходства связи семи святых с определенной территорией проживания, миссией. Каждый из семи (как и в других культурах) избранников персонифицирован. Ритуалы обращений к духам имеют ряд особенностей: имена защитников-святых произносятся громко, зачастую в полустихотворной форме. Называние *«ете ғәзизләр»* (досл.: «семь дорогих, единственных, священных людей») присутствует в речевых оборотах нераздельно, в контексте глубокого почитания *«Безне ете ғәзизләр*

саҡлый» («Нас оберегают семь наших газизлар») (говор гайнинских башкир); «*ете ғәзиз ҡурсалай*» (южные, юго-восточные, северные башкиры). В памяти гайнинских башкир сохраняются приговоры почитания ете газиз. Упоминаются их культовое значение и пространства влияния:

Солтанайҙа – Солтанғәзиз,
Толбашта – Сәйетсәлим,
Ыйыҡтауҙа – Солтанәхмәт,
Журмиәҙә – Солтанғәли,
Ҡыҙылъярҙа – Хәсәншайыҡ (шәйех),
Бозотауҙа – Мишәрмәғәсүм,
Уралтауҙа – Моратхажи.

В Султанае – Султангазиз,
В Тулбаше – Сантсалим,
На Ыйыктау – Султанахмет,
В Журмии – Султангали,
В Кызылъяре – Хасан Шейх,
На Бозотау-горе – Миниярмагасум,
На Уралтау – Муратхажи.

Эти приговоры-формулы как молитвы святым (Записано Р.А. Султангареевой в 2003 г. в д.Танып Бардымского района Пермской области от Яткуловой Г.З.) [Ғәйнә башҡорттары фольклоры, 2012, 64 б.].

Примечательно, что в фольклорном сознании башкир не только четко проецируется культ семи святых-газизлар, но имена и роль их обозначены особыми свидетельствами. В башкирском тексте мы отмечаем наиболее полные мотивации, народные интерпретации об их священности. «Семь имен означают семь гор, где они жили, но могил этих святых нет, т. к. газизлар не должны иметь обозначенные могилы. Они постоянно охраняли покой мира, зажигали не похожие на наши, а свои сине-зеленые огни и таким образом издалека общались друг с другом. Эти огни видели только сами. Защищали людей, за миром следили, но они, как ангелы, не имели тела, были невидимы. Мы посвящаем молитвы, аяты во имя духов этих семи святых и обязательно каждому из них». В данном тексте подразумевается астральная светоизлучающая природа святых. Потому гипотетически можно

полагать первородную связь почитания в облике семи святых семи планет солнечной системы. Известно, что самаркандский храм IX в. был посвящен «семи божествам», а имена этих божеств сохранились и в названиях семи дней недели в согдийском календаре [Беленицкий, Бентович, Большаков, 1973, с. 125].

Культ семи звезд, каждая из которых берет силы от Полярной звезды и покровительствует определенному дню, распространен у народов Памира [Мухитдинов, 1986, с. 72]. Такие верования памирцев о том, что семь звезд являются в виде ангелов в человеческом обличье и передают силу людям [Там же, с. 73–74] обнаруживают параллели с башкирскими. Устойчиво сохраняющийся в башкирских народных знаниях приговор «Етегэн – семь звезд, семь раз повторишь – благость будет!» является осколочной формой древнейшего мифа о силе, благах, даруемых людям звездами. Мировоззренческие параллели обнаруживаются также с зороастрийскими представлениями, по которым верующие, чтобы противостоять злу, должны были верить в созданных Ахура-Маздой семь божеств [Бойс, 1988, с. 32–33]. В вышеуказанном тексте гайнинских башкир примечателен мотив приравнивания святых духов к божествам (т. к. у божеств могил нет). Мотив особого светоизлучения конкретизирует астральную основу мифа о семи святых. Таким образом, вполне очевидно отображено отношение культа семи святых к семи звездам. В контексте семи святых во многих мифологических сюжетах упоминается восьмой персонаж – сестра братьев (эманация звезды Зухры. Но это особая тема исследования). В целом, образы, сюжеты, относящиеся к культу семи святых, весьма многообразны, повторяются в разных культурных традициях, но и в тоже время имеют много общих черт. Полагаем, что этот культ, еще неизученный в башкирском фольклоре, этнографии, восходит к астральным мифам о первотворении и покровительстве, небесном происхождении людей, постижении ими мира небес. За время многовековых трансформаций верования о семи святых приобретают религиозные переосмысления и трансформации. В башкирском культовом фольклоре имеется множество сюжетов о святых духах, ставших невидимыми помощниках, целителях. Архаичные реалии существования святых духов авлий исследуется ныне в современной теологической науке.

Обобщающее название *«ете ғәзизләр» («семь святых»)* зафиксировано нами в разных районах: в Туймазинском, Благоварском,

Миякинском. При различных именах константа «семи святых-газиз», культовое почитание, сакрализация этого числового обозначения имен остаются традиционно-устойчивыми. Целый ряд параллелей со среднеазиатскими, тюркскими, даже марокканскими традициями позволяет предположить существование некоего единого сакрального мифа, связанного с созданием мира и покровительствующими силами мироздания. Акцентируются общие моменты. Это: 1) упоминание цифры 7; 2) наличие семи гор, почитаемых как святые места; 3) связь святых с горой, вершинами и их единосущностность (невидимые, благодетельные, неумирающие души и т. д.); 4) персонификация каждого из святых; 5) мотив путешествия духов. Все это предваряет углубленное изучение этого феномена в перспективе.

Паломничество на могилы авлий, на святые холмы, родники – традиционный компонент института почитания духов святых предков. В народе бытует поверье, что «уже за намерение посетить зыярат святых Всевышний прощает 70 грехов, а путь к могиле сопровождают 70 ангелов» (записано в 2010 г. от Гарифы Кудрявой в г. Учалы). Как уже отметили выше, сакрализация святых мест связывается с именами провидцев, батыров, мифических героев, а могилы превращаются в места паломничества и поклонений.

Таким образом, обряды почитания святых, как традиционный феномен жизни многих народов, включают основные компоненты: паломничество, охрана и уход за могилами святых, оберегание святых источников, гор возле могил и т. д. Эти практики имеют аналогии во всем тюркском мире [Муродов, Мардонова, 1979, с. 117–183]. В башкирском быту отмечены наречение именами святых седьмого ребенка в роду, жертвоприношения во имя святых, молебны-обращения с просьбами, посвящение молитв-аятов во имя духов предков и получение благословения, использование в целебных, обережных целях пространства (почва, камни) могил святых. Практикуется «целительный сон» возле могил (Зианчуринский, Миякинский, Абзелиловский и др. районы РБ). В древности имели место поименные вызывания духов святых. Эти специальные ритуалы совершались лишь посвященными людьми рода. Тексты ритуальных обращений к духам святых предков уникальны в силу запечатленности в них имен авлий. Так, во многих киргизских, казахских заговорах, закличках, шаманских речитациях сохранились имена почитаемых личностей: Сакмак-ата авлия, Кушкарата авлия, Карамут-ата авлия и др. [Муродов, 1991, с. 48].

О необыкновенных качествах последнего Пира человечества, казахском авлии Бекет Ата Мырдагулулы (1750–1813 гг.), святом наставнике, провидце, астрологе, батыре и мудром бие, выдающемся архитекторе, построившем подземные мечети могучем Бекет Ата в народной памяти сохраняется множество хикматов и назиданий [Бекет Ата, 2010, с. 356]. Его имя часто упоминается в заговорах современных казахских баксы.

Кличи, заклинания для вызывания духов предков бытовали и у башкир. Имена многих башкирских святых, видимо, также звучали в сакральных кличах, обращениях, но затерялись во времени. Одним из таковых свидетельств является древний жанр харнау (хар харнау) [Салтыков, 1978, с. 230]. Исполняя заклички, обращались с просьбами «к духам батыров, предков, совершивших подвиги, прославившихся при жизни, и называли их поименно» [Там же, с. 230]. В тексте харнау упоминаются имена Коркут-ата, Кармкыт-ата, Бозкурт-ата – великих духов-покровителей тюрков.

Народная культура почитания провидцев-авлий в наиболее целостном виде раскрыта в коллективном труде, созданном учеными, теологами, религиозными служителями [Башҡортостан – әүлиәләр иле, 2012, с. 230]. Интересен тот факт, что в прошлом песни-обращения к авлиям сопровождались и танцевальными движениями (записано в Ишимбаевском районе РБ, 2015 г.), что указывает на древние доисламские корни обрядов культового почитания святых.

Паломничества, ритуалы жертвоприношений во имя духов предков возле могил совершались летом и осенью, устраивались большие торжества с поеданием голов забитых животных. Обряд этот назывался *«ололар аяты»* (записано в 2004 г. в д. Харгая Бурзянского района от В. Янбаевой, 1962 г. р.). Некогда могучий тенгрианский поминальный комплекс наполняется компонентами исламского учения: *«ололар аяты»* в значении «молитвы-аят памяти предков».

Традиции бережного отношения к погребениям святых авлия – местам совершения паломничеств, ритуалы поклонения (*зыярат ҡылыу*) соблюдались на уровне нравственных принципов рода, поддерживались на протяжении многих столетий. До сих пор паломничества на могилы авлий и ритуалы почитания духов предков, как знаковые компоненты духовной жизни современных башкир, характеризуют еще сохраняющиеся традиции культа святых. Совершаются намазы, возносятся посвящения-молитвы на могилах святых Туймухамета

авлии (Туйыш баба) в Караидельском, Харыш баба, Ягуда-авлии, Уйылдан-авлии в Мелеузовском, Сайди Ягафара ишана-авлии в Аургазинском, Давлекановском, Хусэйен-бека авлии, Тура хана в Чишминском, Хуснутдина хажи-авлии в Абзелиловском, Зайнуллы ишана-авлии в Учалинском, Шамигула хальфы, Бэндэбики, Ерэнсэ-сэсэна в Кугарчинском, Авлии-баба в Мечетлинском, Мужавира хазрета в Баймакском районах, Кызбатыр-авлии в Красногвардейском районе Оренбургской области и мн. др. Типология, константы норм ритуального поведения возле могил обнаруживают идейные, функциональные параллели с некоторыми различиями локального характера (например, на могилу Туймухамета авлии кладут двадцать две копейки желтых монет, чтобы избавиться от сердечной тоски и печалей).

Мифоритуальный текст паломничества к могилам святых у самых разных культур обнаруживает общие правила и нормы поведения лишь с некоторыми различиями, обусловленными региональными, национальными особенностями. Все это свидетельствует о древних мифологических основах института почитания святых, авлий и предков – ата-бабалар. Выделяются ритуальные каноны, нормы обрядов обращения к духам предков: 1) остановка за 40 шагов до могилы; 2) коленопреклонение; 3) громкое трехкратное произнесение имени святого, приветствие и объяснение цели своего посещения; 4) вознесение в честь хозяина могилы (*әһеле көбөр, кәбер хужаһына*) молитв, аятов, просьб, чтение намаза, приношения хаир присутствующим; 5) троекратный обход могилы **по движению солнца**; не доходя 40 шагов (условное расстояние) до могилы святого останавливаются и громко приветствуют: «Әссәләмәғәләйкем, әһеле көбөр!» («Приветствую тебя, хозяин могилы!»). Через несколько шагов снова повторяется приветствие, так делается три раза. Возле могилы говорят ният – цель прихода, читают молитвы «Аль-Фатиха», «Аль-Ихлас», «Нас». После этого обращаются с просьбами к Всевышнему Аллаху. Уходят по тропке, по которой пришли, следуя один за другим (по парам нельзя). К одной могиле нельзя подходить два раза во время одного паломничества. Если могил несколько, то к главной (зыярат башы) совершается в последнюю очередь (сведения записаны в 1995 г. в д. Хергей Мелеузовского, в 2012 г. в с. Акъяр Хайбуллинского районов). Таковые обрядовые нормы обнаруживают параллели с международными тюрко-монгольскими традициями, восходят к культу святых, где обряд зийара был основным составляющим [Энциклопедический словарь, 1991, с. 44].

Нераскрытые тайны древнейших знаний о силе Духа, мироздании, сверхъестественных явлениях и арсенал неиспользованных форм помощи человеку хранит культура почитания духов святых и мест, связанных с ними (сакрализация источников воды, холмов, гор, урочищ и т. д.). В этой связи особого внимания заслуживает проблема окультуривания и охраны священных мест как природных богатств уникального значения. Образцами высокого почтения святых являются недавно построенные мечети на г. Нарыстау, могильные стеллы (в честь шейха Мухаммеда Рамазана), мечети (с. Илкэнэй Куюргазинского района) и др. Ритуалы молений, подношений, оздоровительные, очистительные омовения в святых колодцах, родниках, представляющие компоненты первородного экологического сознания и культуры, ныне ожидают нового отношения и официального возрождения. Раньше водою источников исцеляли больных, совершали посвятительные омовения, освящали брачные союзы и т. д.

Культовые места, могилы святых и почитание их – это культура, в которой закреплены самые различные информационные знания вплоть до целительских, эзотерических. В силу особых энергетических влияний, условий, накопленных знаний, эти намоленные места считаются целебными. На святых местах развивается комплекс самых разных знаний, практик.

«Торатау – священная гора. Возле могил авлия бесплодные просили дитя, заболевшие оставались на ночь и исцелялись от тяжелых заболеваний. Женщина по имени Халида долгое время не могла иметь детей. Она искренне молилась на горе Торатау. Вскоре по велению Всевышнего она родила» (записано в 2015 г. от Х.Б. Кутушевой, 1930 г. р., в с. Карайган Ишимбаевского района). «Возле могил авлий лечили лошадей» (записано в Янаульском районе). «Лошадей, на которых замечали влияние “дурного глаза”, три раза водили вокруг могилы авлии против (или по ходу) солнечного движения». Эта форма кругового хождения в целях целительства лошадей, также тяжелых форм заболеваний человека была известна давно и практиковалась во многих местах [Башҡортостан – әүлиәләр иле, 2012, с. 143]. Нам удалось фиксировать эти сведения в Ишимбайском, Учалинском, Кугарчинском, Салаватском и многих районах РБ. Основанные на реальном опыте людей, соблюдавших правила поведения, законы Природы, святые места превращались в живые организмы для помощи человеческому сообществу. Участки сакрального пространства, кои-

ми являются погребения авлий, могучих батыров, также знаменитых коней героев (Мелеузовский район, могила коня Кахым-тюри), выступают в качестве материального воплощения магически знаковых локусов и «хозяев земли», божеств, этической территории духов различного ранга. Искренняя вера людей в сверъестественное влияние этих мест основана на высоком почитании авлий, вероучителей, посвятивших жизнь служению людям и чистоте Веры, Любви. Верували, что великая благодетель и помощь этих избранников Всевышнего продолжается и после их смерти. В 2003 г. мы записали сведения о знаменитом, широко известном далеко за пределы РБ Мужавир хазрете. «Если заболевший ночует или спит возле могилы Мужавира-хазрета, то обязательно выздоравливает. Он сам, умирая, завещал, чтобы сильно заболевшие брали почву с его могилы и нюхали, но не уносили, а, являясь в снах, говорит, чтобы для исцеления спали возле его могилы» [Экспедиция материалдары–2003. Йылайыр районы, 2006, 120 б.]. Такими же осмыслениями высокого почитания и памяти окружаются имена Гатауллы хазрета (Хайбуллинский район РБ), Кусембая-авлии, Ахтяма муллы, Идриса авлий (Альшеевский район РБ), Туймухамета авлии (Татышлинский район РБ и др.)

Почитание священных мест, источников имеет широко развитые в традиционной культуре тюрков обрядовые практики. Эта система знаний обозначена 1000 лет назад и была основой духовной стойкости, мироощущений всего мусульманского мира [Алмашев, Эрленбаева, 2012, с. 268]. Известно, что почитание святых и возведение к лику святых – составная часть и христианской религии, и религиозных практик. Основные компоненты-паломничества на погребения, произнесение молитв возле могил, раздача приношений, омовение – купания в святых родниках, целительские практики и т. д. – обнаруживают параллели с исламскими традициями.

Ныне отношение современного человека к ранее принятым нормам духовной культуры коренных народов меняется сообразно времени. Потребности в духовно-экологическом знании и поисках возможностей конкретного общения с природной средой, ее силами связаны с соблюдением традиций почитания священных мест. Это особо знаковые, наполненные сильным психофизиологическим влиянием на людей места. Забвение этих мест или разрушение, превращение в места межрелигиозных и межэтнических противостояний чревато глобальными катастрофами. Потому как понятия, принципы

о святости и особой значимости этих мест зарождались и совершенствовалась на базе многовекового духовного опыта, знаний предков о Духе и Имане-вере. Этот обрядовый комплекс создавался на практике жизни многих поколений, постигавших мир в единстве духовных, нематериалистических и материалистических проявлений.

В современный период институт почитания авлий и святых мест развивается в сообразных времени формах. Наблюдаются некоторые противоречия с религиозными служителями, которые видят в этом зачастую культ – величание кого-либо кроме Аллаха. Делаются запреты – «не делать кругового хождения», «не давать обеты», «не брать камушки с могил», «не кидать денег на могилу», «не касаться головой камней могилы», «не оставлять еду» и т. д. Соблюдаются требования приходить в чистых одеяниях и с чистыми помыслами. Появляются однако элементы экспонирования, когда действует показ народных обычаев, хаотично соблюдаются нормы паломничества как дань традициям.

Некогда развитая культура ныне несколько скудеет, ритуалы ее постепенно выпадают из бытовой практики. Почитание мест особого влияния, могил сильных батыров раньше определяло уровень духовно-нравственных традиций общества. Оно включало разумные формы приобщения к вероучениям посвященных, особо влиятельных религиозных подвижников и пользования достояниями учений авлий, провидцев. Приходится признать, что порой археологи допускают довольно небрежное отношение к могилам, игнорируя специальные ритуалы, которые необходимо совершать возле последних обителей могучих предков.

Большой урон в продвижение традиций почитания авлий, провидцев наносит узкое понимание этой формы духовной культуры как противоречащей поклонению Одному и Единому Аллаху Великому. Почитание святых авлий издревле бытует как часть высшего почитания даров и откровений, ниспосланных Всевышним Аллахом рабам своим. Истинный мусульманин читает молитвы, намаз и уходит на сажда с помыслами об Аллахе. Ибо он осознает авлию как илсе – посланника от Аллаха, назначенного для обучения и обережения здоровья истинно верующих в хикматы (чудеса) Аллаха. Энергетические влияния духа предка (авлии, посвященного в таинства сокровенных знаний человека) в пространстве его могилы-обители (места активации магнитных полей) обнаруживают

наибольшую эффективность в усилении произносимых возле могил молитв.

В фольклорных сюжетах отражается поклонческое, ценностно-обережное отношение к знаковым местам – пространствам ритуальной чистоты. В верованиях комментируются особенности энергетически значимых мест: «злостный человек не может подняться на святую гору, ему мешает ветер, появляются какие-то причины и т. д.»; «если он пожелает недоброе кому-то – возвернется ему обратно»; «святая вода калечит того, кто говорит дурные слова возле нее»»; «тот, кто набирает с жадностью воду и без молитв, разрешений и без соблюдения меры, то у того "может смыть счастье, кут"» и т. д. Сюжеты преданий, запреты являются частью духовного опыта предков о великом учении о святых.

Резюме и выводы. Признание и почитание – освящение авлий, провидцев – ныне имеет тенденции возрождения в современной модификации и содержании, приобретает передовые нормативы, эффективно используемые в духовно-нравственном оздоровлении общества.

Названные в народе «святыми» авлии, духовные лица, внесшие большой вклад в становление, развитие социально-общественной, философской, религиозной мысли, являются национальным достоянием башкир. На этом фоне актуализируется вопрос придания их именам, творческому вкладу, деяниям, подобно другим памятникам духовной культуры и достижений, государственного статуса «Священное национальное достояние». Башкирский личностный фонд святых как историко-культурный феномен уникальной важности являет собой достояние общечеловеческого масштаба, нуждается в серьезном научном изучении, систематизации и пользовании его ценностями.

Источники святых родников, горы, холмы, могилы святых, привлекательные ресурсы природы (горы, чудодейственные места, урочища, камни, родники) представляют многовековую национальную и общечеловеческую ценность, а обережное к ним отношение, запечатленное в фольклорной Памяти, обозначает высоко-интеллектуальные, духовно-нравственные потенциалы народа. В этой связи назрели актуальные задачи:

– создание научной Антологии башкирских святынь (лиц, территорий, мест и т. д.) с описанием их истории, функций, значимости;

– объявление территорий погребений Памятниками природы особой значимости и их охрана;

– легализация паломничеств на места особой ценности, не навязывая религиозные ярлыки.

Практическая польза и большое духовно-подвижническое значение достижений авлий, посвященных в таинства божественных знаний, очевидны. Прогрессивное следование принципам народного духовного института особо ценностных мест на современном этапе предполагает соблюдение вековых норм обережения священных мест, знаний и обычаев; отправление функциональных ритуалов при строгом соблюдении традиционных правил почитания и способов их проведения. Все это предопределяет разработку и совершенствование **Национальной экологической программы, особо актуальной в век глобализации.**

Территория Башкортостана богата сакрально чистыми местами, куда входят погребения авлий, горы, холмы, родники, обрядовые места, а также большие камни, деревья и т. д. Указывая только на некоторые из них, делаем акцент на их защитные, созидательные значения: Тораташ в Гафурийском, Хазреттау (*Әүлиә тауы*), Ауештау, Авлия шишмэ в Учалинском, колодец Нарыстау и гора Нарыстау в Миякинском, Олотау, Галетау, Мясемтау в Бурзянском, «Суван ҡолаҡашҡа урыны» в Абзелиловском, «Камень Пайгамбара» в Зилаирском, Авлиятау в Салаватском (д. Махмутово), Кызшишмэ в Караидельском, в Альшеевском районах и другие. В этих местах замечена особая биоэнергетическая сила земли, психофизиологическое воздействие произнесенных молитв. Уникальность и чистота этих мест поддерживается и сохраняется энтузиастами, экологами, религиозными деятелями: совершаются жертвоприношения, обряды поклонения солнцу в дни летнего солнцестояния и осеннего равноденствия, возносятся муллами молитвы во имя *Ер-һыу*, устраиваются ночные бдения в период священного месяца Рамадан, ритуальные обращения к небесным силам с просьбой благополучия Земле, Воде, Воздуху, Земной почве. На протяжении многих столетий эти места и горы служили маркерами глубокой духовной образованности, нравственности народа, соединяя экологические, религиозные, общественные и педагогические принципы, особенности мировидения башкир. Пришедший с искренними намерениями, чувствами человек является «активатором» особого влияния священных мест. Пов-

семестно удавалось записывать из уст местных жителей сведения о том, что провидцы завещали людям: «приходите и молитесь, возносите ваши обращения к Всевышнему возле наших могил!». Участие людей в молебнах на святых местах – это не есть оккультное явление, дань эзотерической практике, а конкретный ритуал приобщения к экологической культуре, духовно-нравственным традициям, выработанным в глубине веков. Эти особо важные места располагают мощной целительской энергией: «Мы искупались в Зыярат ҡойо, искупали маму, которая не могла ходить. Сейчас она жива, здорова» (записано в с. Ильчигулово Миякинского района от посетителей святой горы Нарыстау); «Вода родника Ауештау помогла мне исцелить глаза» (Учалинский район); «Я в течение полгода пила воду из родника Суярбики, произнося молитвы и полностью вылечилась от болезней желудка, головы» (Чишминский район, д. Кара-Якупово).

Священность мест имеет столетние истории и особо конкретно и устойчиво обозначена в духовной культуре коренного (асаба) народа и им же искренне соблюдаются нормы поведения на этих территориях. В силу концентрации «энергоинформационных полей», эти места благотворно влияют на общее духовное обновление, приобретение физиологических сил, очищение души. Потому задача защиты этих особо важных мест ложится на всех без национальных, религиозных различий. Этот феномен культуры этноса наряду с другими ценностями пережил период огульных отрицаний и преследований со стороны противников данной идеологии. Следствием подобного отношения стало почти полное забвение одной из могучих школ поддержания и сохранения норм национальной духовности и ментальности. Благодаря самоотверженной последовательной деятельности истинных служителей веры, патриотов и учеников авлий некоторые замечательные природные объекты сохранили свою значимость, функциональность. Места погребений Хаммат ишана, Шамигуллы хальфы, Аксана хазрета, авлий – Сибагатуллы, Гайсы, Марфуги инэй, Шайахмета, Ахтяма, Сабиры и многих других вероучителей располагают этой могучей силой и влянием, находятся под особой охраной [Башҡортостан – әүлиәләр иле, 2012]. Люди получают духовное и физическое исцеление, используют источники во время коллективных молений, усиливают приток живительной энергии.

Легализация религии, новое осмысление народоведческих ценностей, возрождение национальных традиций предусматривают

реабилитацию сакральных мест с качественно новым использованием их в современном духовном, экологическом подвижничестве и нравственном оздоровлении общества.

В этой связи целесообразно установить статус этих мест как «Особо охраняемых природных территорий». Одухотворенное отношение к ним, обеспечение высокого уровня защищенности мест и соблюдение ритуалов почитания – такое решение проблемы видится современным. В законодательстве предусматривается охрана объектов материальной культуры, **однако парадоксально, что природные, искони священные в народе места и известные в культуре народа «священные места» обделены этим вниманием и срочно нуждаются в разработке Законов их защиты.** Каждый район или регион, местности правомочны вводить эти места в перечень охраняемых территорий.

На знаниях, мудрости предков живет человечество, на каждом витке времени приобретая из забытых фондов Памяти новые откровения и законы бытия. Каждое поколение черпает нужные себе ценности из наследия прошлого. Если прервется эта линия преемственности, угаснут нормы и принципы пользования ценностными знаниями, то потеряются стержневые силы гармонии, невидимые нити духовности, веками поддерживающие эволюцию человечества.

На святых местах сконцентрирована могучая, чистая энергия Любви, способная обновить и возродить жизненные силы отдельно взятого человека и этноса в целом. В памяти, облике, благодетельной деятельности святых людей заложена также вечная энергия Веры, при молитвенном обращении к ней дарующая живым великое знание – ҝотло белек и творчество, приближающие их к Аллаху (Тэнгри, Ходай). В молитвах, обращениях к Всевышнему и его посланникам-святым содержатся наиболее глубинные знания о силе и благородстве Духа. Разумный человек грамотно воспользуется этой возможностью. В отношении к священным местам и системности почитания этих знаковых участков Земли проявляется уровень экологической грамотности человечества. В век генной инженерии и биоэнергетики особо остро стоит необходимость грамотного пользования многовековыми знаниями, выработанными народом во имя выживания человечества. Ныне наступила эпоха, когда научное знание достигло уровня системного и бережного использования мудрости коренных народов. Эти знания **являются экспериментальными**

и созданы они не умозрительно, а на опыте многих веков выживания человечества в Природе при соблюдении энергетического единства человека и Вселенной. Ныне еще сохраняется социальная значимость традиционных правил поведения: приходить в чистом одеянии, только с чистыми помыслами, просить за страну прежде, чем себе, посвящать жертвоприношения и т. д. Удерживаются еще в народном этикете правила: нельзя вырубать деревья, ломать ветки, оставлять мусор, брать предметы, принадлежащие «хозяевам» могил и т. д. Эта обрядово-этикетная практика лишь внешняя часть великой мудрости предков по соблюдению законов Природы и священности мест.

Вовлечение людей в экологическую программу по защите святых территорий сыграет ощутимо позитивную роль в жизни общества на просветительском, идеологическом и ритуально-обрядовом уровнях, послужит стимулом пробуждения благотворных сил Природы и способов пользования энергетической силой местностей. Таковая концепция не противоречит и не чужда новому современному типу осознания древних реалий, религиозных ценностей, а способствует конкретным делам по гарантийной защите народных святынь. Фольклорные свидетельства почитания святых, святых мест являются как никакие другие ценностными достояниями, достоверными для острого осознания приоритетов, актуальных в современный период экологического и духовного кризиса. В учениях и чудесах-хикматах избранников Всевышнего, Великих предков авлий представлена важнейшая часть духовно-нравственных достояний ислама и суфийского учения о Человеке.

***

Ценностное и бережное отношение к авлиям, провидцам, целителям, вероучителям сродни с обережением непререкаемо великих достояний духовности общечеловеческого масштаба. Ибо во всех уголках мира, во всех культурах таковые избранники были послами Добродетели, носителями чистой Любви ко всему люду и благодаря истинной свободе Духа, человеколюбию стали победителями-служителями людям по назначению Всевышнего. В сообразном времени почитании посвященных отражается прочнейшая неразрывность духовно-нравственных традиций и генетически несгибаемой потребности человека в очищении нрава, души и Духа.

Благодарная память благородных людей о просвещенных, о лучших батырах, святых, провидцах, целителях дает обрядовую чистоту величания в этом витке времени. Пусть светятся имена их словно высокий дар Всевышнего человеческому обществу, которое Он любя хочет спасти и наставить на путь Истины. За десятилетия забвения священных имен, отрицая Память о лучших служителях Родине, Земле, Народам, Природе, мы зачернили духовную корону нашего Отечества и не только наши сердца и помыслы, но засеяли опасным неверием и равнодушием сердца молодого поколения. Да велено будет Всевышним пройти нам достойно это испытание и не будет погублена Родина, да прозреют пусть глаза души и молодого, и старого во имя звания быть Человеком! Пришло Время очиститься, открестить себя от черноты, потому Дух святых, поднятый молитвами благородных и по велению Всевышнего, – это неотвратимый знак для цивилизации, желающей жить и процветать далее. Разум наш загрязненный очистится молитвами и обращением к Богу, и только покаяние и Чистый разум поведут к спасению человечества в Новом свете. Мы не назвали всуе Имена авлий и провидцев, мы обращаемся к ним по велению Всевышнего. Пусть мы не все отвечаем миссии, беззаветному великодушию и всепрощающей Любви, интеллектуальным просветлениям и неимоверным высотам Духа авлий и вероучителей, но позволили себе вторить их имена и вспоминать – тем и были искренни в Памяти о них.

Духовное путешествие, совершенное нами в полный хикматовчудес и чистейших родников благодетельный мир избранников Всевышнего, пусть сочтется за искреннее намерение, а скромные крупинки постижения таинств великих знаний, посвященность им нашего труда пусть примутся великодушно.

Список литературы

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л., 1971.

Абашин С.Н. “Семь святых братьев” // Подвижники ислама. – М., 2003.

Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых // Подвижники ислама. – М., 2003.

Алмашев Ч., Эрленбаева М. Священные места и объекты народов Республики Алтай // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. – Бишкек, 2009. – С. 265–274 (432 с.).

Башҡортостан – әүлиәләр иле / төҙ. С.А. Килдин, С.Ш. Ярмуллин, Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө: Китап, 2012. – 334 бит.

Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. – Л., 1973.

Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. – Фрунзе, 1972. – С. 142–143.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – 2-е изд. – М., 1988.

Булатов А.О. Реликты шаманства в культе святых и святых мест у народов Дагестана // Подвижники ислама. – М., 2003. – С. 103–117.

Gellner E. Saints of the Atlas. L. 1969.

Бекет Ата. – Книга о гуманности и познаниях. – Актюбе, 2010. – 355 с.

Гәрәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге. – Казан, 1993. – С. 458.

Ғайсина Ф.Ф. Башҡорттарҙың дини һәм мистик легенда, риүәйәттәре. – Өфө, 2013 – 144 б.

Ғайсина Ф.Ф. Зыярат ҡылыу тәртибе // Башҡортостан – әүлиәләр иле. – Өфө, 2012. – 277–281 бб.

Ғәйнә башҡорттары фольклоры / төҙ.-ре. Р.Ә. Солтангәрәева, Ф.Ф. Гайсина, башһүҙ авт. Р.Ә. Солтангәрәева – Өфө: Ғилем, 2012.

Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. – Өфө: Китап, 1998. – 221 б.

Кекилбаев А. Властитель народа дух земли // Бекет Ата. – Актюбе, 2010. – 355 с.

Кныш А.Д. Культ святых и идейная борьба в исламе // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. – М., 1992.

Кравченко А.И. Культурология: словарь. – М.: Академический проект, 2000. – 671 с.

Куклина В.В., Шагланова О.А. Сакральное пространство локальных сообществ в условиях организации ООПТ // ИИУ Институт географии им. В.Б. Сочавы СО РАН. – Иркутск, 2009. – С. 287.

Мамыев Д. Концепция святых земель на примере Каракольского (этно) природного парка «Уч Энмек» Республики Алтай // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. – Бишкек, 2009. – С. 286–300.

Муродов О., Мардонова А. Некоторые традиционные погребальные обычаи и обряды в Таджикистане. – Душанбе, 1979. – С. 117–183.

Муродов О. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Советская этнография, 1991. – № 5. – С. 42–90.

Мухитдинов И. Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М., 1986.

Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. – М., 1981. – С. 18 (123 с.).

Петрушевский И.Г. Ислам в Иране VII–XV вв. – Л., 1966. Гл. IX.

Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. – Душанбе, 1943. В III т. – С. 117–128.

Прозоров С.М. Ислам единый, ислам региональный (тезисы) // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. – М., 1994. – С. 233–238.

Рассудова Р.Я. Культовые объекты ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. – 1985. – № 4. – С. 96–97.

Руденко С.И. Башкиры. Опыт этиологической монографии. – Т. 2. – Быт башкир. – Л., 1925. – 380 с.

Салихов Ә. Онотолған тарих биттәре. – Өфө, 2003.

Салтыков И.В. Башкирские народные песни // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. – Т.1. – Уфа, 1978.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. – М. – С. 125.

Шевяков А.И. Культовый фольклор на Шелковом пути // На среднеазиатских трассах Великого шелкового пути. Очерки истории и культуры. – Ташкент, 1990.

Энциклопедический словарь. Ислам. – М., 1991. – С. 44.

Экспедиция материалдары – 2004. Әлшәй районы / сост-ли Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Ф.Ф. Гайсина, Г.В. Юлдыбаева. – Өфө, 2006. – 64-се б.

Экспедиция материалдары – 2005. Янауыл районы / сост. Г.Р. Хусаинова, Р.А. Султангареева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Сальманова, А.М. Хакимьянова, Ф.Ф. Гайсина, Г.Р. Якупова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009, 105-се б.

Экспедиция материалдары – 2006. Бураевский район / сост-ли Хусаинова Г.Р., Султангареева Р.А., Юлдыбаева Г.В., Ахметшина Г.М., Гайсина Ф.Ф., Сальманов А.С. – Уфа, 2008. – С. 144–145.

Ярлыкапов А.А. Кредо ваххабита // Вестник Евразии. – М., 2000. – № 3 (10).

Ярмуллин С. Ахырзаман – аяҡ аҫтында. – Өфө: Китап, 2008. – 37-се б.

4.3. Почитание пещер: мифы и обрядовые реалии

Мифологические представления, связанные с почитанием пещер и отображенные в фольклорной, обрядовой практике, – малоизученная тема в башкироведении. В народных преданиях, легендах, сказках, эпосе запечатлелись сюжеты о пещерах как сакральных местах земли и нормах поведения в них. Многие мотивы интересны в их

проекции как древних экологических знаний о происхождении, консервации человеческого генофонда.

Культовое почитание гротов, скальных ниш, пещер, земных трещин ярко запечатлелось в обрядовом фольклоре башкир и в мифологических представлениях, отразив древние идеи появления первочеловека из земного (материнского) лона. Вместе с тем, пещера как жилище первобытных, проецирует архаичные реалии и практики, которые с течением времени формируют фольклорные образы, мотивы. В отношениях человека к пещере запечатлены архаичные представления о сакральной силе пещеры, воспринимаемой как лоно матери-земли.

По памяти табынцев записаны обряды умилостивления пещеры *«Уҡлы ҡая»* (досл. Скала-стрела) и обращения к ней с просьбой даровать дитя. В начале месяца, как только появляется на небе серп новой луны, женщина идет к пещере, оставляет возле входа молоко, масло, при этом приговаривает: «*Ер эйәһе, ер аналһы, миңә кәрәкте беләһең. Бир!*» (Мать земля, хозяйка земли, знаешь, что мне нужно, дай!) – и уходит, не оглядываясь. По дороге ни с кем не разговаривает, придя домой, выпивает воду и ложится на лавку (Записано в 1999 г. в д. Утяш Гафурийского района). Вскоре, по верованиям, Аллах посылает дитя.

В башкирской сказке «Ғәйнизар менән Етемйәр» в подземелье мастера делают из земной почвы целое войско солдат, а в сказке «Сын волка Сынтимер» родители героя живут в пещере, а от волка (отца) и матери (женщины) рождается Сынтимер-батыр, спаситель и победитель дракона-людоеда [Йәшәгән, ти батырҙар // «Ғәйнизар менән Етемйәр», 2005, 105, 167 бб.].

В древней книге тюркского историка Айбек-Эд-Дедара «Великий хан ата Битексе», переведенной с фарси в 211 г. (летоисчисление по хижри), приведена мифологическая легенда о сотворении человека в пещере Каратаусы. Дождевые воды, просочившись с глиной в пещеру, наполняют щели, похожие на человеческие фигуры. Эта масса печется под палящим солнцем, в течение 9 месяцев над этим веществом веет ветер. Так воссоединились огонь, земля, вода, воздух и появилось существо, подобное человеку. Его назвали «Ай, атам» («Мой отец»). Через сорок лет, когда этот мужчина окреп, возмужал, щели наполнились земной почвой; а когда солнце стояло на созвездии Сюнбюле, из этой же почвы повился человек женского пола.

Ее назвали Ай-ва, т. е. луноликая. От брака Ай-ва и Ай-ата родились сорок детей: двадцать мальчиков и двадцать девочек, которые затем поженились. После смерти родителей дети хоронят их в пещере, закрывают вход золотой дверью и высаживают возле него цветы [Инан, 1998, 34–35 бб.]. Мифологическая легенда сохранила мотивы о сотворении человека из горстки глины и дождевых вод, общие с коранической, библейской легендами, древнегреческими сюжетами.

Здесь интересен мотив указания на сакральность, чадородную суть пещеры. Концепт появления человека из пещеры – один из самых устойчивых в мировом фольклоре, а данная легенда – классический вариант из многих, в котором запечатлены все знаковые информации. Основные акценты приведенного мифа обнаруживают прямые аналогии с главными составляющими компонентами башкирского обрядового фольклора и сюжетами легенд: дождевые воды, палящее солнце, пещерное лоно, первичность появления мужчины.

В традициях почитания каменной бабы соединяются идеи чадородной магии и сакральности земной почвы. Об этом гласят следующие сведения. «В глубокой пещере Мурадым, говорили, стоит фигура, подобная женской. После войны в летний зной туда ходили женщины, оставляли картофелины, кусочки хлеба, прося благ, детей» (Записано в 1992 г. от Д. Бикбаева в д. Мурадым Кугарчинского района).

Каменные изваяния, имеющие подобие человеческих фигур – женщин, считались сакральными хранителями благополучия, приносящими счастье и достаток. Женские статуи древности, застывшие в позах моления, запечатлели архаичные реалии культа Праматери, доносящей, по представлениям древних, просьбы, обращения людей божествам. В новых археологических находках ученых символичны статуи женщины (X в.) с ярко очерченными грудями (символы плодородия) и руками в позе моления-просьбы. Их называли у башкир «*инә таш*», «*һынташ*» (каменная баба, камень-человек), и, обмазывая маслом, просили возле них дитя. Плодородная символика камня восходит к глубокой древности и почитание имело обрядовые реалии. Так, у древних тангутов существовал обычай: в период созревания плодов тангутский император, чиновники и народ приносили жертвы священному камню «ту», выражая «любовь к своим» матерям [Кычанов, 1986, ч. 17, с. 68].

Возможно, в позе моления женщины прежде всего запечатлены просьбы детей (и культ матери), а значит мира, изобилия, плодородия,

благополучия в целом. Полисемантичность и сакральность камней, скал у многих народов связывается с древними верованиями о чадородной силе земли. Реалии культа камня и осознание камня трансформируются в фольклоре. «Происхождение людей от камня, воплощение в камень, камень как предок и как вместилище души – устойчивые мифологемы в русском фольклоре» [Криничная, 1992, с. 33]. У древних тюрков был распространен комплекс ритуалов, в которых пещера маркирует святое обиталище предков. В китайских летописях, повествующих о традициях тюрков, сохранены такие свидетельства: «Хан, глава рода, ежегодно со всеми вельможами приносят жертву в пещере предков» [Гумилев. 1993, с. 75]. Мотивы ритуальных просьб дитя, совершаемых возле или в пещерах, таким образом, восходят к архаичным реалиям. «Кормления» духов обнаруживают умилостивительные, плодородные и защитные цели.

По своей форме, таинству места пещера в миросозерцании формируется в образе чрева земли-матери, приобретает мифологическое содержание. Отсюда пещера осознается как место происхождения человека и памяти о его истории. Сравним: *memori* (*англ.* память) и *мәмерйә* (*башк.* пещера), существует также народное название *таш өй* (каменный дом).

Камень – мифологизированный предмет, вобравший различные информации в традиционной культуре, синкретно маркирует идеи и устойчивости, плодородия и культа предков. Так, костные фигурки беременных женщин, обнаруженные в раскопках, расцениваются как археологические свидетельства верхнего палеолита и относятся к культу плодородия рода [Мәжитов, Солтанова, 1995, 123–176 бб.].

Плодоносящая земля после посевных работ воспринималась как божество в облике беременной женщины и почиталась. Верование это ритуализируется в специальных нормах поведения: предписывается сдержанное поведение возле посевного поля, не допускаются шум, ругань, ссоры. Придерживаются запретов рубить деревья, неритуальных забиваний животных, копки земли в течение двух недель после посевных (Записано в Челябинской области, д. Трубный Сосновского района РФ, 2000 г.). Известно, что скальные ниши, гроты и пещеры являлись конкретным выражением «женского начала горы, матери-земли» [Асоян, 1990, с. 126–132]. Культово-магическое отношение к пещерам, ущельям согласуется с восприятием их в качестве материнского лона земли и отмечается в традициях многих народов

мира – алтайцев, хакасов, якутов, казахов [Сагалаев, 1991, с. 61]. У башкир (как сказано выше) так же был распространен культ пещер, камней и скал как мифических детородных органов и символов материнства. Редкое предание, непосредственно отражающее культовое почитание пещеры, было записано автором в 1992 г. в д. Мурадым Кугарчинского района. Женщина после долгих лет супружеской жизни не имела детей. «Свекровь постоянно упрекала ее из-за бесплодности. Не выдержав упреков мужа и свекрови, женщина побежала к пещере Мурадым. Обмазав маслом вход в пещеру и положив перед входом мясо, она просила у пещеры ребенка, который был вскоре подарен»[1]. В другом случае перед ямой под скалами женщина оставляет молоко, воду, приговаривая:

Эй, Хоҙайым, бала бир, — *О, Худай, дай дитя!*
Май һалам, бала бир![2] — *Масло тебе – дай дитя!*

Башкирский обычай вопрошания дитя у пещер с умилоствлением их – оставлением пищи возле входа – созвучен с бурятскими, алтайскими обрядами вымаливания детей [Галданова, 1987, с. 27]. Семантичны приговоры, произносимые повивальной бабкой во время родов и запечатлевшие идеи чадородной магии земной почвы. Принимая на руки новорожденного, повитуха говорит: «Не от матери дитя принимаю, а из земли-матери. Из пещеры беру!» («*Инәйҙән алмайым, / Ер-әсәнән алам, / Ер өңөнән алам!*»)[3]. Здесь *өң* (или *ауыҙ*) – берлога, место, пещера.

Мотив «рожающей» пещеры лежит в основе мифологической легенды «Гайнинцы». Согласно сюжету, в пещере было спрятано солнце, по освобождении которого появились гайнинцы – первые башкиры [БХИ, 1997, с. 115]. В мифологическом осмыслении вход в закрытое пространство и выход из него отождествляется со временной смертью с последующим обновлением и вторым оживлением. Такой смысловой код действует во многих башкирских сказках, играх, легендах, мифологических преданиях, а в обрядовом фольклоре

[1] Записано в 1992 г. от Мунавиры Тухватуллиной (1904 г. р.) в д. Ыарым Кугарчинского района.

[2] Записано в 1999 г. в д. Ташасты Гафурийского района.

[3] Записано в 1992 г. в д. Шигай Белорецкого района.

является составной частью ритуальных, хозяйственных, целительских практик.

В случае, если на теле появляется много родинок, то имя человека кличут несколько раз в печную трубу, например: «Имя ее Миниса! Имя ее Миниса!». В этих и других действиях проемы печной трубы функциональны в качестве путей и способов обращения к сверхъестественным силам и установления с ними контактов. В лечебном акте избавление от плаксы происходит таким образом. Плаксивого ребенка заворачивают в полотенце и, укладывая на хлебную лопату, засовывают в теплую печку, где только напекли хлеб, и извлекают обратно. Повторяют действие три раза, приговаривая:

Илағаныңды өтәм, *Плаксу твою прожигаю,*
Илағыңды өркөтәм! *Плаксу твою отпугиваю!*
Илағаныңды өтәм, *Плаксу твою прожигаю,*
Илағыңды өркөтәм! *Плаксу твою отпугиваю!*
Илағаныңды өтәм, *Плаксу твою прожигаю,*
Илағыңды өркөтәм! *Плаксу твою отпугиваю!*
Көф-ф, тфү-тфү! *Куф-ф, тьфу-тьфу!*

[БХИ, 1995, 73 б.].

После этого считалось, что болезнь «прожигается». В свадебном обряде невесту перед входом в дом жениха укрывают покрывалом, затем в доме жениха выводят из-под него; так акцентируется новое перерождение в качестве жены в доме мужа. При заговаривании родинки нечистую силу, духов болезней изгоняют криком через печную трубу, во время эпизоотий скотину проводили под мостом или согнутыми прутиками, совершив моления (записано в с. Ассы Белорецкого района). Обновляющее и переходное значение прохождения через отверстие обнаруживает параллели с входом и выходом из пещеры. В данном контексте вход в пещеру Шульган и выход из него (имеющие в прошлом ритуальное значение) имеют семантику инициаций. Чувственно-эмоциональное восприятие этого действа сохраняется и в современных эпизодах. Состояние обновления, омоложения и второго рождения переживает каждый, выходя из пещеры. Этот эффект есть резон ритуализировать: проводить игровые испытания, клятвоприношения, «угощения» предков, обыгрывая их в специальных обрядах, хореографических сюжетах и сценках.

Семантичен образ Умай в контексте осмысления ее как материнского лона земли. Мифическая птица из эпоса «Урал-батыр» *Һомайкош*, Хумай (Хумайгуш) является у башкир прародительницей птиц и людей, защитницей, охранительницей благополучия [БХИ, 1998, 123 б.]. У бурят, монголов Умай – покровительница беременных женщин, казахи обращаются с просьбами благ, детей к Великой Белой Матери-Ымай. Все эти образы воспринимаются в синкретичном единстве с пещерами как святыми местами, обеспечивающими умилостивления Праматери и продолжение рода [Сагалаев, 1991, с. 61]. Слово *умай* у алтайцев созвучно с понятиями детского места, маткой, у хоринских бурят пещера называется *умай*, что означает детородный орган, матку, а *эхынумай* – мать-чрево [Бутанаев, 1984, с. 93]. Умай-Ымай как детородный орган и Хумай как прародительница у башкир, видимо, относятся к единой сфере культа Матери-Земли и рода.Трансформации за много веков возможно изменили имя богини, но то, что этот культ истоками восходит к матриархату, очевидно. Кипчаки богиню Умай почитали на уровне Тенгри-хана, она олицетворяла земное женское начало, покровительствовала младенцам [Потапов, 1991, с. 81].

Женские половые органы табынцы, минцы называют «*мумый*» (Альшеевский, Миякинский районы), гайнинцы, айлинцы называют «*көмәй*»[4], где семантичны звуки и сочетания «*өм-ом*», «*ома-өм-мә*» (сравним: *Һомай-Хумай, Умай-Ымай-көмәй-мумый*). В контексте темы сосемантичны башкирское «*өм-ом*» и русское «*мо*» – словообразующий слог имени Мокоши – покровительницы беременных, рода и рожениц у славян [Криничная, 1997, с. 36].

Таким образом сакральное культовое отношение к таинству деторождения, характерно созвучное имя богини Умай имеют генетические связи с названием детородного или полового органа как метафоры пещеры.

Пещера в мифах приобретает значение места обитания предков и выхода первых людей, также согласуется с идеями сомати – человеков-камней в обличии людей, хранителей человеческого генофонда, спрятанных в глубоких пещерах мира (Тибетские хроники, глиняные письма и т. д.). В современной науке исследуются пещерные

[4] Записано в 2000 г. от Р.Г. Исламгуловой (1954 г. р.) в д. Дэрвиш Аргаяшского района Челябинской обл., в 2003 г. – в д. Танып Бардымского района Пермского края.

фигуры, изваяния как застывшие информации, живые носители человеческого генофонда. Таким образом, мифологические сюжеты находят редуцированное обращение в архаичных реалиях и обрядах.

Беременность (будущее дитя) вымаливалась у стихий, земной почвы, Природы. Идея чадородной (материнской) сути земной почвы фольклоризована в приговорах, заклинаниях-просьбах. Отсюда мотив просьбы у пещеры дитя (похожего на Землю-Мать) – метафора с очень древними истоками:

И Хоҙайым, бала бир!
Инәмә оҡшаһын!
Таштай ныҡ булһын,
Май ашаһын, бал ашаһын!

О Ходай, дай дитя!
На Матерь похожего,
Как камень крепкого,
Пусть масло ест, мед ест![5]

Отголоски памяти о чадородной силе земной почвы сохранились в приговорах бабок-повитух: «Не на маму похожего дитя, а на Землю-Мать похожего принимаю!»[6], – говорят они, беря на руки новорожденного. Поэтические тексты, заклинания, обращенные к пещерам с просьбой дитя, сохранили следы древнейших мифов и знаний о чадородности земли и выходе первочеловека из пещеры-матери, отсюда в фольклоре мотив культа «пещерных» предков.

В обрядовой практике и поныне сохраняется память о магической жизнетворной сути и таинстве пещер. Так, заходя в пещеру, рекомендуется соблюдать ряд строгих предписаний: остановиться на расстоянии сорока шагов и помолиться, попросить разрешения у «хозяина» пещеры войти туда, положить масло, кусочек хлеба или щепотку соли возле камней; ни в коем случае нельзя заходить с пустыми руками, иначе что-нибудь все равно «возьмет» хозяин, т. е. потеряешь вещь. Бытуют этикетные нормы: если ты что-то потерял в пещере – нельзя искать: это взял «хозяин»; нельзя оглядываться назад – уйдет то благо, с чем выходишь из пещеры. В пещере запрещается громко разговаривать, плакать, говорить о дурном или плохо о ком-либо – все вернется тебе самому («дух пещеры рассердится»). Особенно женщины должны строго соблюдать предписания входа:

[5] Записано в 1993 г. от Гаухар Загитовой (1915 г. р.) в д. Кармышево Альшеевского района.

[6] Записано в 1991 г. в д. Шигай Белорецкого района.

она должна обмазать маслом камень возле пещеры. Беременным нельзя заходить в пещеру. Во время полнолуния желательно пещеру вообще обходить стороной, т. к. «в это время выходит хозяин пещеры и ходит возле, оглядывает кругом». В фольклорных рассказах люди «видят и втречаются» с духами Акбузата, Шульган-баба и батыров, которые появлялись на поверхности земли. В народных интерпретациях таковая «активность духов» связывается с беспокойством и желанием предков предупредить людей. В народной этимологии символичны объяснения имен духов: «Потому что Шульген – это слово от «*үлгән*» (умер), «*шул*» (он). Материализация духов связывается с особо тревожными событиями и явлениями в природе. «Дух Акбузата нас охраняет и предупреждает о беде. Мы его видели несколько раз перед войной в Чечне», – говорят информанты [Сведения записаны в 1991–1993 гг. от Марьям Кадыргуловой, Асмы Кулдавлетовой (1905 г.) в д. Ст. Субхангулово Бурзянского района].

Башһырт (Головные хребты) – древнейшие отроги и хребты Уральских гор в Бурзянском районе. Таинства пещер старого Урала хранятся в памяти народа. «Есть глубокая и древняя пещера в горе Башхырт, если туда спустятся нечистые люди (пьющие, злостные, неверующие – кяфыры), то тогда неминуемо придут беды на Землю. Нельзя это позволить, а если случилось – надо совершить жертвоприношение и отмолить грехи всем народом, провести коллективное моление и аш», – говорили старожилы (Записано от В.А. Яныбаевой, 1960 г. р., в д. Харгая Бурзянского района). Василя Янбаева рассказала об очень архаичном обряде, совершаемом предками в целях защиты и безопасности родной земли. «Когда пришли с востока несметные войска, а башкиры много лет стояли насмерть, потеряли очень много батыров, народа. Силы иссякали. Тогда один старец-мудрец повелел совершить обряд “кидания головы врага” (*баш ташлау*). Победив в одном небольшом сражении, они срубили голову врагу, совершили заклинания и встали все спиной к стороне, откуда шел враг. Старый мудрец бросил назад голову врага. С тех пор, говорят, нашествий на эти места не было». Этот обряд, возможно, лег в основу названия горы. Имеется версия, что название возникло от этнонима «*һарт*» (сартаев род; голова – «Баш» + «һарт» или головной «*һырт*» – «долина»).

Все, что находится в пещере, сакрально. Считается, что если унести что-то из пещеры – все равно что-то потеряешь. «По совету

друга мужчина взял в пещере Уклы Кая камушки, которые издревле считали дающими силы. Однако вскоре тяжело заболел, увидев во сне того, кто велел обратно принести камни» (Записано в 1999 г. в д. Мэндем Гафурийского района РБ). «Вода в пещере Шульган живая. Возле нее нужно говорить, взвешивая каждое слово, а если нырнуть, загадывать только хорошее. Иначе можешь выплыть зловредным, плохим человеком». Верования записаны в 2003 г. от Ф. Гариповой (1952 г. р.) в д. Ассы Белорецкого района, от М. Баймухаметовой – в 2009 г. в д. Казмаш Абзелиловского района. Пространство и все события сакрализованной пещеры наполняются особым смыслом.

В таковой запретно-этикетной культуре отразились верования о живой и мертвой воде, реалии которых в сегодняшней науке подтверждаются.

Явлениям, происходящим возле пещеры, придается магическое значение. Бытует предписание, что смысл появления духа Урал-батыра возле пещеры Шульган «должен распознавать (толковать) самый сведущий человек – иначе накличешь беду».

Выводы. Множество этикетных предписаний, запретов, норм поведения представляются отголосками древнейших экологических традиций предков, в которых современному человеку (ученым!) необходимо распознавать зерна рационального и разумного. Правила и обязанности бережного, глубоко почтительного отношения к подземному (хтоническому) миру, пещерам (к природе в целом) запечатлились в мифах, суевериях, сказках, легендах, донося архаичные реалии и нормы жизневедения предков. Эти закодированные знания предстоит расшифровать в контексте нового нематериалистического осознания явлений и опыта древних, проявивших заботу о будущем. Пещера – один из знаковых, могучих энергоинформационных мест, в котором аккумулированы знания и свидетельства многих времен. Это пространство необходимо постигать и изучать прежде всего с мировоззренческих, философских, этикетных, культурологических точек зрения. Археологическая прикосновенность должна допускаться только после системного и комплексного изучения духовного содержания пещер и всего, что связано с невидимым, но глубоко значимым миром. Лишь фрагментарный анализ локуса пещеры с точки зрения комплексной фольклористики показывает, какие ценностные тайны и еще нераскрытые знания в них оставили предки.

Список литературы

Аджиев А.М. Полынь половецкого поля. – М., 1994. – С. 217.

Асоян Ю.А. Реликты ранних представлений о природе в традиционной культуре бурят // Советская этнография. – 1990. – № 3. – С. 126–132.

Башҡорт халыҡ ижады. Риүәйәттәр, легендалар / төҙ., баш һүҙ авт. Ф.А. Нәҙершина. – Өфө: Китап, 1997. – Т. 2. – 115 б.

Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов. – 1984. – С. 93.

Башҡорт халыҡ ижады. Эпос / төҙ., баш һүҙ аңлатм., авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ф. Рәжәпов. – Өфө: Китап, 1998. – 123 б.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 27.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.: Тов-во «Клышников, Комаров и К°». – 1993. – С. 75.

Йәшәгән ти, батырҙар / сост. Н. Зарипов. – Өфө: Китап, 2005. – 105, 167 бб.

Инан Абдулкадир. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. – Өфө: Китап, 1998. – 34–35 б.

Криничная Н.А. На росстани: мифологемы судьбы в фольклорно-этнографическом освещении // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 3. – С. 29–38.

Кычанов Е.И. Тангуты о происхождении мира и человека // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: сессия ЛО ИВ АН СССР. – Л., 1986. – Ч. 17.

Мәжитов Н.А., Солтанова Ә.Н. Башҡортостан тарихы: боронғо заманда XVI быуатҡа тиклемге осор // Аҡиҙел. – 1995. – 123–176 бб.

Нәҙершина Ф.А. Халыҡ хәтере. – Өфө, 2006. – 318 б.

Потапов Л.П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Советская этнография. – 1991. – № 5. – С. 81–88.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология, символ и архетип. – Новосибирск, Надым, 1991.

Сальманова Л.К. Причитания и обряды перехода в традиционной свадьбе у башкир. – Ватандаш, 2007. – № 1. – С. 123–136.

4.4. Мунаджаты: функции и поэтика

Мунаджаты – поэтические тексты религиозного содержания, исполняемые напевно или речитативным говорком. «Мунаж» означает

с арабского «книга», «чтение», а также «мунофот», как восславление Аллаха [Рыбаков, 1897, с. 127]. Жанр занимает одно из важных мест в духовной культуре всех народов, исповедующих ислам. Вбирая мотивы обращенности к высшим силам, божествам, культурный текст мунаджата формируется, осваивая идейно-эстетические, моральные ценности коранических сказаний, хадисов (исламских нравоучений), внедряется в массы миссионерами, духовными служителями и является общим для тюркоязычного, среднеазиатского фольклора жанром. Ввиду «особо сильного влияния на сознание мелодий, мелодических чтений религиозных молитв» (Джами-заде, 1988, с. 16) мунаджаты исполнялись напевно. Традиции напевного исполнения мунаджатов в башкирской среде связываются со внедрением ислама на территорию Башкирии и напевные чтения Корана, вознесение азан − величаний Аллаха с минаретов – становятся неотрывной частью религиозных чтений [Юнусова, 1997, с. 96].

История изучения жанра не очень велика. Выделяя особенности и активное бытование мунаджатов в среде башкир, С. Рыбаков относит их к «искусственному книжному творчеству» и впервые дает нотные тексты [Рыбаков, 1897]. По причине негативного отношения к религиозному учению и всему, что связано с ним, мунаджаты долгое время оставались вне поля зрения ученых. Большой арсенал материалов, собранных во время фольклорных экспедиций в 1960–1970 гг. (участники − К. Мэргэн, С.А. Галин, Ф.А. Надршина, М.М. Сагитов, Н.Д. Шункаров), хранились в Научном архиве УНЦ РАН, ожидая своего часа.

А.И. Харисов связывает истоки происхождения мунаджатов с восточной литературой, отмечает функции «пересказа раздумий и отражения интересов мусульманина к потусторонней жизни» [Харисов, 1965, с. 218]. Ф.А. Надршина различает мунаджаты религиозного содержания и поднимающие бытовые вопросы жизни [Нәҙершина, 1992, 57–59-сы бб.]. Исследователями определена принадлежность мунаджатов к мусульманской (суфийской) дидактической литературе [Хусаинов, Сагитов, 1978, с. 36]. Известным татарским фольклористом обозначены несколько групп мунаджатов по их тематике, идейной сути [Нигмедзянов, 1984, с. 12], отмечена их связь с похоронным обрядом [Там же, с. 14−16]. Акцентируется внимание на то, что в арабо-персидском языке слово «мунаджат» означает «мольба к Аллаху, молитва, тайная беседа» [Татар халык ижаты,

1983, с. 20]. В контексте нашей темы заслуживает внимания тот факт, что исследователем музыкальной фольклористики одна из самых больших групп − мунаджаты смерти – выделяются в отдельную группу, определяется идейная суть мунаджатов, как в полной мере вобравших нравственно-эстетические ценности ислама [Галина, 1998, с. 86]. Как и другие авторы, Г. Галина придерживается мнения о религиозно-книжном происхождении мунаджатов.

Более широкое научно-теоретическое освещение и анализ жанр получил в трудах, где дается классификация жанра по функционально-тематическим и отчасти содержательным признакам, анализируются истоки происхождения, поэтико-стилевые, исполнительские особенности и функциональная специфика в рамках погребально-поминальных обрядов [Султангареева, 2006, с. 211–224; ее же, 1998, с. 187–190; 1996, с. 18–22; 2001, с. 48–56; 2011, с. 25–34]. С.А. Галин суживает функции жанра, рассматривая мунаджаты как часть баитов, имеющих назидательные, воспитательные значения.

Тематико-содержательная, функциональная и эмоциональная особенности мунаджатов отличает направленность на молебенные волеизлияния перед Всевышним Аллахом единым и упования на его благословение и защиту. Все стороны жизни, как духовные, так и бытовые, освещаются в мунаджатах через поклонческое отношение и осознание воли великого и вечного Аллаха. Потому по тематико-содержательным, функциональным особенностям различаются:

1. Мунаджаты о смерти и поминовениях духов предков.

2. Мунаджаты, посвященные восхвалению Аллаха Единого и Одного.

3. Мунаджаты, восславляющие пророков, святых, вероучителей.

4. Мунаджаты, посвященные религиозному образованию и прославляющие ученость, знания об исламском вероучении.

5. Мунаджаты, посвященные религиозным праздникам, торжествам.

6. Мунаджаты о неволе и изгнаниях (*зиндан мөнәҗәттәре*).

7. Мунаджаты из религиозных, эпических сказаний.

Традиции религиозных молитвословий восходят к формам ритуальных обращений к божествам, природным силам, характерным древности народов. С течением времени языческого толка обращения к высшим силам, отвечающие духовным потребностям и культуре древних, приобретают исламскую религиозную направленность.

Философия о бренности тела и вечности души, устремленность к ее очищению и совершенствованию, волеизъявления о покорности воле Всевышнего Аллаха – основные свойства мунаджатов. Особо выделяется словесно-заклинательного характера мотив обращенности к высшим силам, божествам, что позволяет связывать генетические идейно-функциональные корни жанра не столько с исламской религией, сколько с более архаичными дорелигиозными традициями.

В мунаджатах смерти различаются характерно устойчивые мотивы: 1) поэтическая обращенность к высшей силе, волеизлияния, произносимые от имени покойного; 2) идеи заботы о Душе, ее «жизни» и состоянии; 3) реалистические описания «Ада и Рая», событий, ожидающих «жизнь» усопшего в потустороннем мире; 4) личностные откровения о переживаниях и потрясениях.

Мунаджат представляется как сильно трансформированный, продолжающий природу магических обращений к Природе, духам предков жанр, близкий к «шаманским призываниям духов, со временем проникший в таджикскую классическую литературу и занявший большое место в творчестве поэтов-суфиев» [Муродов, 1977, с. 83]. В произведении «Тазкира − йи Ходжа Мухаммад Шариф» («Жизнеописание Ходжа Мухаммад Шарифа»), сочинении второй половины XVI века, мунаджат (муночот) дается как страстное и слезное обращение к Всевышнему. Хазрат Великий, спасший корабль с людьми от водоворота, три дня в одиночестве, в окружении воды оставался на Столбе. «Хазрат заплакал, исторг горький стон из больного сердца, обнажил голову, поднял глаза к небу, разодрал грудь, зарыдал и прочитал этот муночот:

Цель − ты (только), ты, о боже!
Кумир − ты (только), ты, о боже!
Идол − ты (только), ты, о боже!
Ты (только), ты внемлешь моим стонам!
Мятежный раб твой я, бедняк!»

[Юдин, 1987, с. 19–20].

Мунаджат здесь подразумевает текст, магичный в своем скандирующем, молебенном стиле, шести-семислоговом, тирадном стихосложении, что более всего характеризует языческие формулы-обращения к стихийным силам, нежели книжные поэтико-лирические

тексты. По характеру текст этот близок к харнау − древним заклинаниям, обращениям к природным силам, божествам, например:

Эй, Ҡоркот ата, ҡот атам!
Изгелегең шул саҡлы,
Ҡыу һин яманды!

О, дед мой Коркут!
В тебе столько силы,
Изгони ты печаль, зло!

Имевший единые корни с обращениями к богу и стихийным силам жанр харнау формируется в качестве религиозной песни, «когда человек воспевает свою печаль и обращается к Всевышнему» [Салтыков, 1974, с. 259]. Продолжая традиции обращения к сверхъестественным силам с просьбами, мунаджат органично развивает в своей природе религиозное исламское учение, направленное на очищение души исполнением мелодических молебнов.

Самую большую группу составляют мунаджаты, восславляющие Аллаха и относящиеся также к погребально-поминальному циклу, поминовениям духов усопших. Исполняемые во время ночных бдений, прощаний-проводов напевно-религиозные куплеты в народе называют «*үлем мөнәжәттәре*» («мунаджаты смерти»). От имени покойного оплакивалась прошедшая жизнь, выражалась тоска и печаль в связи с вечной разлукой с родными местами, домом. Бытует поверье, что исполнение мунаджатов облегчает уход души, страдания тела, обеспечивает «светлый путь перехода в әхирәт» (на тот свет) и имеет равное с религиозной молитвой магически очищающее значение. Исполнение мунаджатов мотивируется представлениями о неумирающей душе. Пожилые люди уже при жизни оставляли сочиненные ими или переписанные друг у друга куплеты мунаджатов, доверяя их прочтение в дни поминовений. В куплетах поэтически пересказываются верования о потустороннем мире, явлениях жизни и смерти, превалирует мотив заботы о душе как о самостоятельной живой субстанции:

Япраҡтар ярһа, ҡоштар һайраһа,
Рухым шатланыр, доғағыҙ барһа,

Бик ауыр икән донъя кисеүе,
Мөшкөл хәл икән ташлап китеүе.
[БХИ, 1995, с. 366].

Листья коль распустятся и птицы запоют,
Душа возрадуется, если молитвы дойдут.
Тяжело, оказывается, в этой жизни жить,
Еще тяжелей − от нее уходить.

Наличествующие в куплетах мунаджатов слезные раскаяния, мольбы о прощении за грехи, просьбы о сострадании, молитвы во имя «умилостивления» «ангелов смерти» обеспечивают глубоко драматические, эмоционально напряженные интонации, обнаруживая сосемантичность с коллективными погребальными оплакиваниями-хыктау. В конце XX века еще бытовали традиции оплакиваний и исполнений песен-причитаний, мунаджатов, которые с надрывающей душу жалостью исполнялись возле покойного. В поминальных мунаджатах своеобразное продолжение получила магия плача, как средство контакта с духом умершего. Покойник, как «свидетель» этого мира, и исповедуется, и кается, и поучает живых:

Донъяла сакта
Укың китаптар,
Донъяла сакта
Үлемде иҫкә алыңдар.
[БХИ, 1995, с. 367].

При жизни все
Читайте книги вы.
Уже при жизни
О смерти думайте вы.

Идейно-функциональные истоки формирования мунаджатов как культурных текстов уходят в древность и связываются с эпитафическими руническими надписями XVI–XVII вв. Написаные на могильных камнях назидания по содержанию, эмоциональной направленности обнаруживают сходства с мунаджатами. Надгробные записи на стелах, камнях Орхоно-Енисейских памятников содержат упрек и осуждение человеческого равнодушия, безответственности, также

назидания, призывы, которые сродни с таковыми в мунаджатах, надгробных надписях:

Голоден ты или устал,
Народ тюркский!
Будешь ли сытым или голодным, не думаешь,
Насытившись раз, о голоде забываешь.
[Шәрипова, 1990, 36-сы б.].

В мунаджате:

Уйла халкың, хак өммәтең
Көнө өсөн дога кыл.
Хак Рәсүле догалары
Менән генә тоғро юк.

Думай о народе и во имя верующих
Возноси молитвы ты.
Только молитвами праведного пророка
Нет спасения, знай ты[7].

Надмогильный камень маркирует границу между жизнью и смертью, а надпись на нем олицетворяет своеобразную книгу назидания, представляя художественное произведение. Мотивы назиданий поколениям содержат и более ранние надписи, относящиеся к VI в.: «Сын мой! И в будущем своем делай то, что тебе велит Падишах, Душу закаляй во имя справедливости» (по Исламшину). Реконструирован смысл рунического текста, который ранее не был ясен [Малов, 1951, с. 89] и установлено название − «О кыргызском сыне Суджи». Примечательны общие особенности, соединяющие свадебные, погребальные причитания, мунаджаты и эпитафические надписи – это обращенность от первого лица, тоска по поводу вечного разрыва и прощальные напутствия. Все это свидетельствует о первородной духовно-нравственной направленности и функциональности прощальных эпизодов. Культ камня, восходящий к глубокой древности, имевший большое место в мировоззренческой сфере (обряды, инициирующие дождь с по-

[7] Записано в 1982 г. от Яркеевой Киньябики в д. Верхне-Абсалямово Дуванского района РБ.

мощью ядаташ, в сказках, эпосе – лоно рождения героев, алыпов, в целительных актах – магические предметы и т. д.), со временем вбирает новые духовно-нравственные начала. Написание мудрых изречений, прощальных назиданий на камнях обретает магическую силу и потому ритуальность, а также цели «патриотического воспитания поколений» [Стеблева, 1976, с. 109]. Тексты на камнях, маркирующих границы смерти и жизни, восполняются особым эффектом воздействия, обнаруживают сходные образы, параллели, потому как «трагедия отдельной личности и ее нравственные качества, изображение смертных мук составляют общие мотивы мунаджатов и Енисейской эпитафической поэзии» [Шәрипова, 1990, с. 42]. Стихотворные тексты на надмогильных камнях связаны с переходом в мир иной и, «в соответствии с духом суфийской поэзии, выражают сожаление по поводу бренности мира, неизбежности смерти» [Хусаинов, 1996, с. 18]: «Мир непостоянен, разрушаем, вижу в нем одни разрухи, все временно, нет решения» [Там же, с. 18]. Записи, обнаруженные на кладбище Акзиярат (Белое кладбище, с. Чишмы), относятся к XIV веку [Юсупов, 1960, с. 22; Смирнов, 1951, с. 58] и примечательны в силу идейной и смысловой близости с мунаджатами. Тема неизбежности смерти, высеченная на камнях: «Что бы ты ни делал, чтобы ее избежать, все же час смерти придет» [Хусаинов, 1996, с. 17] является основной и в мунаджатах: «Возьмет она и старого, возьмет она и малого, / Не пожалеет богатого, не оставит и бедного. / Эта смерть она такая». Выраженное эстетическое начало позволяет считать мунаджаты фрагментами самых ранних литературных памятников, сохранившихся на территории Башкортостана [Там же, с. 18].

Произносимый изустно текст представляется образцом плачевой поэзии (сродни с причитаниями), посвященной психологическому описанию чувств, изображению движений человеческой души, обращений к Богу в один из переходных моментов жизни. В отличие от погребальных причитаний, смерть в мунаджате описывается в ее физических признаках: «с лица сойдет румянец, руки похолодеют» и т. д. Идея подготовки к смерти характеризует само отношение человека к ней: со смертью кончается жизнь на этой бренной земле. Смерть трактуется как переход, а Газраил – ангел, совершающий этот переход. Отсюда мотив неумолимости этого события:

Әжәл үзе килеп китәр,
Ғүмереңде алып китәр.

Вакыттар бит килеп етәр,
Белмәк кәрәк, кәрҙәшләр.

Смерть придет она,
И жизнь твою унесет она.
Время это подойдет,
Знать нужно об этом, друзья.

Конкретизируется образ смерти как существа с огромным ножом, которым оно перерезает горло человека и забирает его душу. Имеются параллели с русскими духовными стихами, поминальными псалмами, где смерть изображается устрашающе: она немилосердна, люта, неумолима [Никитина, 2000, с. 8]. В мунаджатах: «она разлучает близких, мать от дитя, уносит и красивых, уносит и хороших − она неумолима». Мир смерти − это тьма, одиночество, страх, и мужественный переход туда возможен молитвами. Единственной спасительной силой является раскаяние, способное облегчить мучения и страдания:

Кара ергә барып кергәм,
Юк юлдашым
Тәүбә ит, үлемде уйла,
Эй, кәрҙәшем.

В землю черную войду,
Нет попутчиков-друзей.
Покайся, думай о смерти,
О, мой сородич.

Образность в мунаджатах выразительна своей реалистичностью передачи явлений. Признаки ухода души запечатлены в лаконичных и метафоричных описаниях: «*Бармактарың таяк булыр* / *Ак сырайың кара булыр* / *Йылан-саян яныңа килер* / *Ни тип яуап бирерһең?»* («Пальцы станут палками / Белое лицо станет черным.., / Змеи-скорпионы придут туда, / Что же ты ответишь им?»), следуют тревожные и страшные предсказания о реальных событиях, «ожидающих» душу на том свете, даются опыт и знания мудрецов, сочинителей, осведомленных о биологии смерти и об обычаях проводов в иной мир: «С ве-

рою выйдет душа, в жилах остынет кровь», «Остынет твое тело − душа улетит, тело почернеет и в землю уложат...». Информативны метафоры и иносказания, изображающие переход в темный мир:

Башһыҙ атҡа мендерерҙәр,
Еңһеҙ күлдәк кейҙерерҙәр.
Аҡ митҡайға урап-урап,
Ҡара гүргә индерерҙәр.

На лошадь без головы посадят,
Рубашку без рукавов наденут.
В белую ткань укутают,
В черное место заведут.

В поэтическом иносказании узнаваемы и саван − «белая ткань» «рубашка без рукавов» и могила − «черное место» и погребальные носилки − «лошадь без головы». Конь, лошадь в представлениях башкир − олицетворение жизни, судьбы, помощника, а вместе с тем и предвестник смерти (увидеть во сне белого коня − к смерти). Каракалпаки называют погребальные носилки «Агаш-ат» (деревянные кони) [Липец, 1982, с. 225]. В мунаджатах образ лошади участвует как проводник покойника в хтонический мир. Семантическую параллель обнаруживают мифологические представления монгол, бурят о коне как носителе души, силы человека [Очир, Галданова, 1988, с. 125].

Мотив пути-дороги, переносящей умершего на тот свет, традиционен как в башкирском, так и в русском погребальном фольклоре [Чистяков, 1982, с. 115−118], восходит к архаичным традициям умерщвления стариков и «проводов на тот свет», бытовавшим в прошлом у многих народов. Образ последнего пути, «проходимого» покойником, имеет аналогии в славянском погребальном тексте:

Уж куда ты снарядилася?
Во котору путь-дороженьку?
[Чистяков, 1982, с. 116].

В башкирском мунаджате содержатся и вопрос, и ответ о мифической дороге в потусторонний мир:

– Ак миткайға төрөлөп,
Ҡайҙа китеп бараһың?
– Бәхил булығыҙ, туғандар,
Оҙон юлға китеп барамын.
[БХИ, 1995, с. 364].

– В белое завернувшись,
Куда же путь держишь? –
– Прощайте, родные мои,
По дороге длинной ухожу.

Неминуемость смерти обнаруживает изобразительные параллели в фольклорных произведениях различных народов. В башкирском мунаджате: «*Бу үлем шундайҙарҙы күйған*, / *Ебәк, атлас тунын һуйған*, / *Һөт имеҙгән балаһын күйған*» («Эта смерть таких забирает, / Шелковые атласные шубы срезает, / Младенцев грудных не жалеет»). В русских песнопениях: «Эта смерть таких сразила, / Ни царя, ни князя милуеши, / Ни богата, ни убога минуеши» [Никитина, 2000, с. 9]. Подразумевается обычай разрывания или срезания одежды с покойника (здесь: богатого): «атласные, шелковые шубы срезала». Вера-иман утверждается как основное условие перехода на тот свет: «*Иман менән керә ҡалһам*, / *Мәңге йорто − өйөмә*. / *Үкенесе булмаҫ ине*, / *Минең үҙған ғүмеремә*» («Если бы с верой я вошел, / В страну вечности − в дом. / Не было бы сожаления / За прошедшую жизнь свою»). Тема покаяния выводится как духовный урок, нужный человеку для перехода на новый уровень осознания жизни и бытия, конкретизируется в призывах к раскаянию в грехах: «Был донъяларҙан китә әҙәм / − Малы бирмәй уға ярҙам. / Иҫендә тот мине һәр әҙәм, / Тәүбә итеп, ҡәлбең саф ҡыл!» [БХИ, 1995, с. 362] («Из света белого уходит человек, / Добро его не спасет никак, / Помни меня каждый из вас / − Кайся и душу очищай ты!»).

Психологический подтекст воздействия имеет воспевание терпимости, благочестия, доброго нрава, вознаграждаемых в будущем раем: «Сәләмәт булһа иманыбыҙ, ғазап күрмәҫ йәнебеҙ» («Коль здорова будет душа − не будет мук в аду»).

Потусторонний мир, представляемый в мунаджатах в образах «черной земли» «тесной могилы» может стать миром покоя при условии честной, добропорядочной жизни, свободной от грехов. Такова мораль мунаджатов, в которых органически сочетаются отчаяние,

тоска, страх перед смертью с терпимостью, оптимизмом и крепостью духа. Философски организуя идеи очищения перед достойной встречей этого события, мунаджат смерти, как и причитание, обобщает мотивы магии плача и обращений к Всевышнему, констатирует в конечном счете переход в другую жизнь.

В отличие от причитаний, в мунаджате смерть и отношение к ней − главные темы. Созвучны суждения о том, что «в причитаниях смерть не является главной темой, но она обусловливает переход из мира живых в мир мертвых, и именно это событие составляет предмет описания в текстах причитаний» [Невская, 1993]. В мунаджатах смерть обрисовывается как главная возможность для совершенствования духовной природы, а также для оплакивания уходящей жизни, дорогих людей.

Загробная жизнь представляется в иносказательных эпитетах как «красный-красный дом», «черные-черные дороги», «дом без окон, дверей», а живой мир в идеале − это «дорогие, милые, родные» «поля, луга, полные благоухания цветов», «вода, которой не напиться», «день, которым не насладиться» и т. д. Вера в бога − чудо, вследствие чего уходит страх, только Аллах (Ходай) может подвести к раскаянию, а путь к нему, духовному росту лежит в укреплении веры-иман. Тяжесть и горечь смерти, предпосланной богом, может облегчиться, если человек укрепляет и очищает раскаяниями душу («Место в раю тебе будет, / Молитвы могилу осветят, / Змеи-скорпионы спрячутся / Коль в жизни следовать велениям Аллаха»). В текстах Аллах и Ходай зачастую действуют как взаимозаменяемые образы.

Хоҙауәндә, хоҙауәндә,
Бу бәндә бит һиңә бәндә.
Ғәзиз йәнемде алғанда,
Гонаһымды ғәфү әйлә.

О, Ходай, мой Ходай!
Человек зависим от тебя.
Когда душу будешь отнимать,
Прости мои прегрешения.

Два эмоциональных начала определяют природу звучания мунаджатов: мотивы устрашения, призывы к терпимости перед смертью как неминуемым явлением, с одной стороны, и спокойное, доверительное

обращение к Богу, вера во всемогущество Аллаха, дарующего покой и радость, – с другой. Всем мучениям вопреки человек утешается мыслью о помощи и благодетели Аллаха, обращенность к которому обуславливает доминанту молебенности над жалобой, тоской и плачем.

Үлем хәле килһә миңә,
Алып килерҙәр мулланы.
Күңелеңдә тотһаң Алланы,
Зекер әйтеп сығар йәнең.

Коль придет смерти час,
Приведут муллу тотчас.
Коль в душе будет Аллах –
С покаянием-верой выйдет душа.

В мунаджатах, произносимых возле покойного перед погребением или в дни поминовений, доминируют мотивы опевания состояния смертных мук и одновременно возвеличивания силы человеческой веры (иман).

Ем-ем нурҙарыбыҙ бөттө,
Тәнебеҙ көүәте бөттө,
Иман менән үткәр Хоҙайым,
Беҙҙең ғүмерҙәр бөттө.

Лучи жизни покинули нас,
С честью дай уйти из жизни, Ходай,
Жизнь закончена наша.
Тело обессилено наше.

В отличие от кубаиров о погибших героях и погребальных причитаний в мунаджатах отсутствует конкретный адресат, объект оплакивания. Мунаджат обобщает и поэтизирует состояние горя, скорби, ритуализирует и дает философское обобщение о смерти как неизбежном явлении. Отсюда в мунаджатах нет исступленности, эмоционального надрыва, присущих погребальным причитаниям.

Куплеты, содержащие призывы к терпению и вере в Аллаха, нагнетают безысходность и одновременно покой смирения. Особо эмо-

ционально-экспрессивными представляются мунаджаты, повествующие о смерти от лица покойника, который, в свою очередь, выступает и как пассивный страдалец, и как мудрый вероучитель:

Мин киткән саҡта
Бик илашмағыҙ.
Тәндәрем зәғиф,
Ҡаты тотмағыҙ.
Һеҙ ҙә үлерһегеҙ,
Гүргә керерһегеҙ.
Яуап алырҙар, –
Унан белерһегеҙ.

Когда буду уходить,
Не плачьте сильно вы.
Тело мое слабенькое,
Грубо не трогайте вы.
И вы умрете,
В землю войдете.
Суд жестокий будет –
Там все узнаете.

Покойник «чувствует» словно живой, и свое тело, и душу, и страдания, и этикет, полагающийся его статусу. Назидание-запрет сильно плакать действует как отражение верований о том, что «сильно плакать – могилу залить слезами».

Пространство, уделенное покойнику, ограничено и мрачно-тревожное:

Минен өҫтөмдә сейәләр бешә,
Ҡулымды һонһам, тупраҡтар төшә.

Надо мной уже вишня поспевает,
Лишь руку протяну – земля засыпает.

Пространство «иного мира» – это и вечность, прекрасный мир, всепрощающее, как мать, лоно Земли:

Эй, Хоҙайым, килә минең
Хөзөрөмә бараһым.
Бер кемгә лә мәғлүм түгел,
Анда ниҙәр булаһын.

О, Ходай, хочу я так,
В мир прекрасный идти,
И никому неведомо,
Что там будет впереди.

Магия плача как идеологическая основа обрядовых прощаний обусловила общие генетические корни мунаджатов и причитаний (погребальных и свадебных). В свадебном причитании невеста оплакивает свой уход в другой род: «*Хуш, инәкәйем, бәхил бул,* / *Тор тиһәң дә, тормамын инде*» («Прощай, матушка, прости, но уже здесь не остаться мне»); в погребальном тексте оплакивается уход в загробный мир: «*Бәхил булығыҙ, туғандар, кайтмаҫ юлға китеп барам*» («Прощайте, родные, в вечную обитель ухожу») или: «Зачем ты нас покинул, / Белый кречет наш, Шагали?». В мунаджатах мотивы вечного прощания и раскаяния усиливаются осознанием горечи смерти: «*Үлем хәле бигерәк асы, бәхил булығыҙ, туғандар!*» («Горька смерть, горька, прощайте, родные!»).

Функциональная соотнесенность жанров к ситуациям разлуки или вечного разрыва обнаруживает генетические сходства с хыктау (погребальные причитания), сенляу (свадебные причитания) мунаджатов и их связь с традициями коллективных оплакиваний и особенности поэтики. Горе ритуализировалось в плачевом обряде, который обуславливал единые нормы поэтизации скорби. Отсюда свадебные, погребальные причитания, относящиеся к функционально различным обрядам, обнаруживают тематические, мифопоэтические, эмоциональные, интонационно-исполнительские сходства и аналогии. Звукоидеал вечного прощания (в свадебном − вечный уход из рода, а в погребальном − уход в иной мир), а также древние верования в магию плача запечатлелись во всех причетах как знаковые, определяющие особенности драматичных мелодий. Напевам характерны интонации подвывания, а также растяжки последних звуков, заключающих куплеты. Примечательна семантичность плачевого звука, когда в соответствии с требованиями мунаджатов смерти к исходной строфе до-

бавляется еще одна строка, имитирующая всхлип, плач [Галина, 1998, с. 88]. Отмечается таковое и в сенляу, и хыктау («Эй! Э-э-эу!»).

В музыкальной картине жанра органично соотношение словесного, обрядового компонентов с мелодическим, а также выразительная медитационная манера исполнения. Мунаджаты погребального фольклора произносились негромко, звуковедение предполагало ненавязчивость, монотонность интонирования, умеренность, но выразительность участия голоса. Особый акцент придавался заключающим куплет, определяющим смысловое ядро текстов формулам, типа − «кайся, душу очищай ты», «читай, дорогой, ясин» также словам «Аллах», «Ходай», «Мухаммад расулуллах», «Аминь». Передача интонаций горя, страданий по поводу вечной разлуки озвучиваются в растяжках последних слогов куплетов, рефренных повторов. Диапазон мелодий мунаджатов небольшой, но отличает напевность, задушевность, камерность исполнения. Отмечается философичность, проникновенность в передаче идей бренности жизни, утвердительные акценты в голосе появляются при призывах к поклонению Аллаху и покорству. В психоэмоциональном плане мунаджаты заменяют психологически генную потребность исполнения погребальных причитаний. С течением времени мунаджат как способ оплакивания покойного полностью вытесняет жанр причитаний с практического применения. Звукоряды скорби, тоски, отчаяния и горечи по поводу вечного расставания с умершим действуют как общие мотивы погребальных причитаний и мунаджатов.

Мунаджаты восхваления Аллаха представляют наибольшую репертуарную часть и в функционально-исполнительском отношении не связаны с какими-либо событиями. Исполняются во время религиозных празднеств, в связи с семейными торжествами, а также во время индивидуальных молений. Ныне становятся жанрами сценического исполнения. Эта группа мунаджатов содержит страстные призывы поклонения Единому и Одному Аллаху, величания его милостей и мольбы прощения всемилостивейшего и всевидящего.

Белегеҙ Аллаһ берлеген,
Ислам дине хаҡлығын,
Әхмәт пәйғәмбәрлеген,
Алла дигел, бәдеуам.

Знайте Единого Аллаха
И ислама правоту,
Ахмета пророка,
Скажи, Аллах, бадеуам.*

Произведения, называемые «мунаджаты бадеуам», происхождением связаны с суфистского толка книгами под названием «Бадеуам», «Ахрызаман китабы» («Книга о конце света»), популярными в среде народа. В дальнейшем распространилось изустное исполнение мунаджатов, передаваемых из поколения в поколение. В книгах осуждаются неверующие, отрицающие религию и содержатся проклятия в их адрес, угрозы мук ада грешникам [Хөсәйенов, 1990, 284-се б.]. Фольклоризация мунаджатов происходит таким образом, что все напевно-речитативные тексты из популярных произведений восточной классики «Юсуф и Зулейха», «Тагир и Зухра», «Бузьегет», а также главной книги мусульман «Коран» религиозных произведений, «Мухамадия», «Бакырган» в процессе импровизации восполняются новыми образами и распространяются в изустном исполнении. Напевно исполняются стихи религиозных поэтов, суфиев и вероучителей. Особо популярным был суфистский поэт Сулейман Бакыргани, который жил в XII–XIII вв., прославлял пути просветления и духовного укрепления, связанные только с именем Аллаха. Подписывался под именем Кул Сулейман [Бакырган китабы, 2000, 59–73 бб.]. В произведениях традиционны восторги и восхваления всех великих качеств Аллаха. Всевышний Аллах как единственная сила и возможность гармоничного бытия, повторению его главного имени придается магическое значение.

«Лә илаһи иллә Аллаһы»–
Тамуҡ утын һүндерер.
«Лә илаһи иллә Аллаһы» –
Якшылыҡҡа күндерер.

«Во имя великого Аллаха» –
Огонь ада потушит.
«Во имя великого Аллаха»–
Поклону доброте приведет.

* Бәдеүам – постоянное величание Аллаха.

Все определяющие мотивы величания Аллаха в мунаджатах связаны с суфизмом, учениями ясауи, «в XIII–XIV вв. основательно внедрившимися в Башкортостан» [Хөсәйенов, 1990, 224-се б.]. Призывания к терпимости, связывания жизненных благ только с поклонением Аллаху, непрерывный рост душевных качеств на ценностях ислама – основные идеалы суфизма. Творческие личности, поэты-суфисты признают только поклонение Аллаху и признание его пророка Мухамада. Постижение Аллаха и его даров перемежается с призывами признать и почитать только Его одного. Отсюда поэтико-религиозное учение в мунаджатах сочетается с молениями, повествованием, назиданиями. Определенно и четко дается отрицание многобожия как язычества:

Һәр кем енгә табынһа,
Йә һыуға нәмә һалһа,
Йә ағаҫҡа нәмә таҡһа,
Алла дигел, бәдеуам.

Если каждый поклоняется джиннам,
Или в воду положит «жертву» (что-то),
Или на дерево повесит нить (что-то),
Скажи, о Аллах, бадеуам.

Мунаджаты, переходя из рукописных в изустные традиции исполнения, меняют языковые особенности: выпадают арабские, фарсийские слова, стиль стихов перемежается с разговорным, язык упрощается.

В произведениях истина о едином и Великом Аллахе дается в форме вопросов-ответов или риторических вопросов. Так, волею Аллаха Всевышнего случаются все события: «Ты есть и пришел в этот мир, / – Кто же повелел, как не Аллах?!», объясняется возникновение звезд, светил: «Луна и Солнце светят вечно / – И ты скажешь, что нет Аллаха?!», явлений природы: «После дождя светит радуга, / И ты скажешь, что нет Аллаха?!», поворотов судьбы, смены жизни и смерти: «Сегодня ты есть, а завтра – в земле, / И ты скажешь, что нет Аллаха?!». Только Аллах (Ходай) гарантирует очищение души через покаяние и это считается как великое благо:

Эй, Хоҙайым, ярлыҡа инде
Барса мөьмин бәндәңде.

Араһында мәхрүм итмә,
Беҙ гонаһлы бәндәңде.

О, Ходай, прости уж ты
Всех верующих людей.
И не лишай милости твоей
Нас, грешных людей.
[НА УФИЦ РАН, ф. 3, оп. 32, е. х. 1].

Ислам сыграл важную роль в эволюции культуры, творческого самосознания этноса. Своеобразно преломившись в фольклорном художественном воображении, идеи, ценности, правила этой религии сымпровизировались в мунаджатах, приговорах, прощальных приветах, а также в поэтических завещаниях, восхвалениях пророков. В мунаджатах, посвященных пророку Мухаммеду, мусульманским вероучителям, предстают опоэтизированные и реалистичные образы. На празднике, посвященном дню рождения Мухаммеда пророка – Маулит-байрам, исполнялись мунаджаты о пророке и его последователях. Пророк – самый верный друг Аллаха, его рождение величайшее чудо для мира. В мунаджатах традиционны мотивы обращений-величаний как производных верований о том, что «исполняются желания у тех, кто искренне произносит мунаджаты о дне рождения Мухаммеда и о нем» (М.А. Кутлуахметова, 1925 г. р., Мелеузовский район, д. Алтирак). Неизменно присутствуют мотивы восторга и восхищения в связи с рождением пророка, незаурядной личности, героя («*Ерҙең йөҙө нурға тулды, / Һәр бер мәхлүк хайран ҡалды, / Фәрештәләр доға ҡылды, / – Мөхәммәт пәйғәмбәр тыуҙы*») («Земля лучами засветилась, / Восторг обуял все живое, / Ангелы молитву вознесли / – Пророк Мухаммед родился!»).

Великий пророк Мухаммед – историческая личность, родился 29 августа 570 г. в Мекке. Известно, что до рождения последнего пророка на земле прожили свой век 124 тысячи посланников Всевышнего, Мухаммед – последний. Первые лучи и знамения Аллаха Всемогущего снизошли до Мухаммеда в 13 лет, а учения главной книги мусульман Корана ангел Джабраил отпускал ему в течение 23-х лет [Ирвинг, Бахтин, Панова, 1990, с. 71–78]. Эти реалии биографии, также телесные знаки пророка, события из его жизни нашли отражение в куплетах мунаджатов.

Ҡөрьән-Кәрим төшкән аят-аят,
Егерме лә өс йыл эсендә.
Нуры төшөп тәкрар ҡылған саҡта,
Аллаһыу!
Бары булған ун өс йәшендә.
(«Мөғжизәләр иҫкә килеп төштө»)

Корана аяты и молитвы снизошли
Ему в течение 23 лет.
Когда он повторял их и к Аллаху близок стал,
О, Аллах!
Всего ему было 13 лет.
(«Чудеса вспомнились». Белокатайский район, 1982 г.).

Куплеты традиционно заканчиваются словом «Аллаһыу», которое соединяет частицу «*Һеү*» («Хеу») с «*Аллаһ*», где «хеу» выполняет функции усиления молитв и напеваний. Обнаруживается связь с возгласами одобрения, которые в целях поднятия духа и восхваления исполнительского мастерства певцов, танцоров, а также курешистов (во время силового состязания) произносили громко и отчетливо, добавляя благопожелания. Һеүләү-хеуляу в связи с именем Аллаха действует в качестве способа усиления эмоционального воздействия молитвословий, мунаджатов, благопожеланий. По сведениям информаторов в деревнях раньше всегда были специальные бабушки, помогающие хазрету одобрениями в чтении молитв, подпевая «*хеу-хеү*». «Они надевали на голову колфаки с длинными концами, один из которых пропускали на спину, другой укладывали перед собой» [Образцы, 1990, с. 211]. Обладающие особым даром и умением вызывать силы природы (дождь, остановить мор, эпизоотии и т. д.) посвященные люди также применяли в актах молений хеуляу. Когда случалось в селе что-то неладное, Шамигул хазрет, известный целитель и провидец (Шамигул Бикбаев родом из с. Мурадымово Кугарчинского района РБ) [Башҡортостан.., 2012, 133 б.], перед закатом солнца проводил магические акты, долго, страстно молился, не подпуская к себе никого: «Уйдите-ка все, я хеуляу исполню!» («*Китегеҙ әле, мин һеүләп алайым!*»). «Когда он был жив, в селе не было ни пожаров, ни мора...», – вспоминают сельчане (записано в 1992 г.). *Һеүләү (һеү-һеү)* обнаруживает аналогии с традициями многих народов Средней Азии

(узбеки – карамурты, киргизы во время целительных актов кликали «хув-хув, Аллах!»), применяясь для одобрения слов и усиления эффекта молений, заговоров.

Народные куплеты о пророке имеют литературное происхождение. Вышедшая в 1311 г. в Средней Азии, шесть раз переизданная затем в 1859–1896 гг. книга Насретдина Рабгузи «Кисса о пророках» сопутствовала популяризации напевных чтений, мунаджатов о пророках [Хөсәйенов, 1990, 239-сы б.]. Импровизации на основе известных составили репертуар мунаджатов о пророке Мухаммеде. В создании фольклорного образа Мухаммеда участвуют традиционно принятые символы и средства народной поэтизации. Пальцы у пророка «длинные, как карандаш», «плечи плоские и ровные, как долины», «грудь ровная и широкая, словно стены дома». Пророк так могуч, что «одним мановением пальца разделил надвое полную луну», «тучи раздвигает молитвой», «снимает боль взмахом руки». Молитвенные тексты о нем исполняются на распространенные мелодии «Зиляйлюк» (северо-восточные башкиры), также на безымянные мелодии (центральные, восточные башкиры).

В мунаджатах, поныне активных в фольклорной памяти, напеваются чудеса, события из жизни пророков Ибрагима, Исмагила, Гайсы, Сулеймана, Мусы, Юсуфа, Даута, Аюпа, Юныса. Образы создаются в традиционном стиле фольклоризации реалий жизни пророков и художественной поэтизации. Согласно религиозной мифологии известно, что пророк Адам был изгнан из рая за грехи; в знак верности Аллаху Ибрагим пророк хотел принести в жертву собственного сына Исмагила; Аюп пророк взмолился Аллаху и был излечен от червей на теле, Юныс пророк вознесся на небеса, выйдя из чрева рыбы и т. д. Все эти реалии из жизни пророков отражаются в мунаджате.

Исмәғил пәйғәмбәр Аллаһ ҡаршында,
Ҡорбаннар булып ятҡанын һөйләр.
Әйүп пәйғәмбәр Аллаһ ҡаршында
Үҙ итенән ҡорт эйгәнен һөйләр.
[Эксп. матер., 2006, с. 106–107].

Пророк Исмагил расскажет Аллаху,
Что лежал, в жертвы назначенный.
Пророк Аюп расскажет перед Аллахом,

Что из тела своего червей удалял.

По тематическому, идейному содержанию различаются мунаджаты, посвященные восславлению религиозных дней, празднеств. Избранные в своей значимости эти дни отмечались особыми торжествами и трапезами. События отражаются соответственно функциональной заданности и природе мунаджатов. Особо популярны и устойчивы в памяти и исполнительской практике народа мунаджаты о пятнице – «*Йома көн мөнәжәттәре*». Пятница (йома) – один из самых почитаемых дней недели. Это день снисхождения ангелов, «благословления предков и аруахов», день, «когда даже ветер останавливается в вознесении молитв во имя Всевышнего». Святость дня запечатлена в правилах этикета: «В этот день всегда нужно желать только хорошее, говорить о хорошем. Есть точка, летающая по всему миру, если она попадает туда – желание исполняется»; в нормах поведения – «надевать чистые одеяния, возносить молитвы предкам, раздавать хаир»; в запретах – «нельзя надевать черное, стираться, выливать грязную воду, ругаться» и т. д.

Көндәрҙән ни көн яҡшы – йома көнө,
Төндәрҙән ни төн яҡшы – Кәҙер төнө,
Өндәрҙән ни өн яҡшы – Көрьән өнө,
Эй дуҫтарым, ҡолаҡ һалып тыңлаң быны.

Какой из дней самый лучший – день пятницы,
Какой из ночей самый лучший – Лейлят-уль Кадр ночь.
Какой из звуков самый лучший − Корана звучание,
О, друзья мои, слушайте внимательно это.

Мунаджаты представляются как поучительные, познавательные информации о священности времени, раскрывают суть, замысел и назначение религиозных дней. Особые чувства восторга и возблагодарения Аллаху за дарование священного времени присутствуют в мунаджатах, посвященных месяцу Рамадан.

Рамазан айы килде – ҡотло ҡунаҡ,
Һәр кем уны ҡаршылаһа – сауап алмаҡ.
Яҡшы-яман ҡылмышың был донъяла
Ошо айҙа күренмеш булып алмаҡ.

Рамадана месяц пришел – благостный гость,
Если встретит его каждый – получит благость,
Хорошее, плохое ли ты совершил –
В этот месяц станет все известным.

В мунаджатах, посвященных сурам из Корана, аятам, религиозным молитвам объясняется значимость и смысл исламской религии, присутствуют мотивы призывов изучать аяты и суры. Ясин – 36-ая сура Корана, обычно читаемая возле умирающего. Однако было бы односторонне ограничивать сферу влияния этой молитвы. В народе известны ее особые целительные и общеукрепляющие силы воздействия. Примечают ее охранительное («ясин отводит беду и козни»), целительное («читают для изгнания болезней, хвори, для укрепления рассудка»), а также сопутствующее пожеланиям значения («что бы ни желали, надо с чтения Ясин начать – все сбудется с повеления Аллаха»). Все это отражает мунаджат:

Был сүрә хәлби гофрандыр,
Был сүрә йәнби рахмандыр,
Был сүрә кәлби Көръәндер,
Укы, сизыкый лә Ясинды.

Эта сура – прощения молитва,
Эта сура – для совершенства души,
Эта сура – сердце Корана,
Читай, разумный, суру Ясин[8].

Мотивы назиданий и призывов о необходимости знаний и применений их в жизни содержатся в мунаджатах «*Укыйык Аятел-көрсине*» («Будем читать Аятел-корси»), «*Фатиханан башла*» («Начни с Фатиха»).

Восславление религиозных знаний является темой отдельной группы мунаджатов. Тексты эти просты по содержанию, тематике и технике сочинения. Прославляются учение, ученость и стремление к знаниям как величайшие блага, дарованные Аллахом человеку.

[8] Записано в 1992 г. в Кугарчинском районе.

Атам миңә аҡыл биргән,
Мәктәп миңә белем биргән.
Анан артыҡ ниндәй шатлыҡ –
Уҡыу, уҡыу, уҡыу, уҡыу!

Отец мой мне разум дал,
Школа мне знания дала.
Лучше этого какая есть радость –
Чтение! Чтение! Учение! Учение!

В число поэтических восславлений входят как известные в религии народов четыре священные книги, так и другие. В текстах проводится идея культа знаний, даются преимущества не столько чтения религиозных книг, сколько процесса получения знаний и духовного образования в целом:

Ошо дүрт китап – иман
Айырма беҙҙе, я, Рабби.
Бере – Тәурат, бере – Зәбур,
Бере – Инжил, бере – Көрьән.

Эти четыре книги – основа веры,
Не разлучай от них, о, Всевышний,
Одна – Библия, другая – Забур,
Одна – Евангелие, другая – Коран.

В мунаджатах поэтическое отражение получили издревле свойственные башкирскому народу веротерпимость, высоко почтительное отношение к знаниям и образованию. Знания дают человеку «восхождение на гору», «они – лучезарны как солнца облик», а неразумный и неуч «пойдет прямо в ад, душа его будет мыкаться в страданиях при жизни от невежества».

Разучивание религиозных молитвословий, чтение книг и одновременное сочинение мунаджатов были неотъемлемой частью духовного обучения народа в дореволюционной России. На основе анализа протоколов закрытого заседания Уфимского религиозного духовенства 1913 г. известно, что «обучение в мэдрэсе шло под пристальным присмотром и наблюдением религиозных служителей.

Мунаджаты разучивали по специальной программе. Шакирды не только разучивали, но и сочиняли бытового содержания мунаджаты, способствовали их распространению» [Әхмәҙиев буйынса, 1976, 15 б.]. В таком контексте примечательно явление осознания мунаджатов как новых форм получения знаний, творческого обобщения мира через религиозную призму и самовыражение. Период этот (конец XIX – начало XX века) обозначен особой активностью масс к религиозному обучению и стремлением к более глубокому постижению ценностей исламской религии. Активно развивается сочинительская деятельность мулл, поэтов-импровизаторов, вдохновленных ценностями ислама. Сочиненные в стиле религиозных песнопений поэтические куплеты о силе и получении знаний, а также различные памятки, посвященные историческим событиям, трагедиям отдельных лиц или восславлению дней, тексты по традиции называют термином «мунаджат». В основе своей они в большинстве своем представляют баиты – поэтические куплеты, сочиненные в связи с трагедийными событиями, случившимися в жизни и в связи с этим описывающие глубокие человеческие страдания и переживания. На фоне бытовых, жизненных событий делаются морализующие заключения. В баитах нет религиозных, философских обобщений или нравоучений, свойственных мунаджатам. Напряженная психо-эмоциональная направленность, горестное нагнетание мотивов сострадания, жалости и сопереживания − идейно-эстетические особенности баитов, отражающих реальные трагические события.

Произведения «*Уҡыу мөнәжәттәре*» («Мунаджаты знаний»), «*Мәктәп-белем бостаны*» («Школа-сад знаний»), «*Шәкерт доғаһы*» («Молитва шакирда»), а также «*Япон һуғышы*» («Японская война»), «*Һалдат һағышы*» («Печаль солдата»), являясь творчеством просвещенных религиозных деятелей, а также обучающихся шакирдов (также тех, кто сам участвовал в сражениях), ярко, убедительно отражают устремленность башкир к знаниям и представляют примечательный пласт духовной жизни народа. Произведения сохранили страстные волеизъявления шакирдов, желающих получать знания, мотивы мольбы и обращения к родителям, которые по той или иной причине отказывали их желаниям. Таковы «*Уҡыт мине, ғәзиз әсәм*» («Обучай меня, матушка»), «*Шәкерт доғаһы*» («Молитва шакирда»), «*Ғафил булмайыҡ*» («Не будем же равнодушными»), «*Уян, шәкерт*» («Проснись, шакирд!»). Сюжеты этих произведений составляют призывы к

образованности, равной в сознании народа иман-вере и содержат нравоучения о ценности знаний. Мунаджаты запечатлели сильную нравственно-образовательную, духовную установку и стремления молодого человека XIX–XX вв: «Ятма йоҡлап, уян шәкерт, / Файҙаланыр ваҡыт етте!» («Не спи, просыпайся, шакирд, / Пришло полезное нам время!»). В произведениях в приподнято-романтическом стиле отражается особенность творчества индивидуума, осознающего мир и события через ценности религии.

Многолетние войны или служба в регулярной армии царской России нашли свое отражение в мунаджатах-письмах.

Уҡыусы Соран башынан,
Яҙыусы ла шунанмын.
Йә илаһи, килтерегеҙ,
Ҡорбан булһам, бир иманым!

Читающий будет с берегов реки Соран,
И написавший я – оттуда.
О, Всевышний, посвятите молитву –
Коли стану я жертвою! Дай веру!

Большой репертуар мунаджатов под названием «Зиндан мөнәжәттәре», написанный образованнейшим человеком своего времени Минзарифом Зайнитдиновым, широко был известен, а его мунаджаты изустно исполнялись в среде народа.

Произведения восточной классики «Тагир и Зухра», «Юсуф и Зулейха» «Бузьегет» и др. особо популярны в репертуаре исполнителей вплоть до современности. Имеются реальные источники происхождения молитвословий. Так, молитвословия, мунаджаты о Мухаммеде пророке и произведения, восхваляющие его, истоками восходят к распространенной в XIII–XIV вв. агиографической книге мистического поэта Мухаммеда Челяби «Мухамадия» [Хөсәйенов, 1990, 239-сы б.]. Мунаджаты о Юсуфе также имеют конкретные пути происхождения. Юсуф пророк (Муса) – реальная личность. В книге Кула Гали «Киссаи Юсуф» он изображен не как пророк, а как обладающий ослепительной красотой «жизненный реальный человек», потому посвященное ему «произведение приобретает особую силу и важность» [Там же, с. 239]. Наряду с «Мухамадией» напевное

чтение которой считалось обязательным на мэджлисах, вечерних разговениях месяца Рамадан, чтение «Юсуфа» было также популярно в народе. По этой книге гадали судьбы, прочили счастливое замужество, слова и образы использовали для сочинений писем на войну, в армию. Особо устойчиво в исполнительской практике сохраняются сюжеты о жизни и любовных страданиях Зулейхи, Тагира и Зухры, Юсуфа. Произносятся они напевно, соблюдаются традиционные, по словам информаторов, «напевы бабушек»:

Килде-керҙе, орҙо китте ул ҡойоға,
Ҡойоға төшөп киткән хаҡ мәүлейе.
Ни хәл итеп түҙер инде, хаҡ дариға,
Ул заһит ул ҡойоно күрҙем инде.

Пришел, вошел и упал он в колодец,
В колодце оказался несчастный праведник.
Да как же он вытерпит испытания судьбы,
И священный тот колодец я увидел[9].

Любовь и человеческие переживания опеваются в мунаджатах как великое благословение и дарование Аллаха. Восхищает тонкость, удивительная деликатность и глубокая проникновенность в передаче интимного чувственного мира героев. Имеются собственно напевы, органичные, ярко выразительные в своей изобразительности и мелодичности. Таковы мунаджаты – отрывки из произведений «Юсуф и Зулейха», «Тагир и Зухра», «Сахипьямал», а также самостоятельные, которые переложены из коранических текстов – «*Мәхбүбәм*» («Махбубам» – «Мой возлюбленный»).

Көлөүең-көлһөйкөм, ләүхиктә яҙылған,
Аҡ көмөштәй ялтырап исемең йөрәккә яғылған.

Смех твой благостен, прекрасен, улыбайся,
Имя твое написано в сердце белым серебром[10].

[9] Записано в 1991 г. от Асмы Кулдавлетовой в д. Старо-Субхангулово Бурзянского района.

[10] Записано в 1991 г. в Бурзянском районе.

В конце XIX – начале XX вв. поэтико-философская, содержательная природа мунаджатов наполняется новыми образами, идеями, соответствующими событиям времени. В произведениях отражаются печально известные в истории репрессии, поругание религий и преследования служителей культов, мулл, попов. Тысячи передовых мыслителей, преданные делу защиты справедливости и чести народов достойные личности, ложно обвиненные в измене или преступлениях, не совершенных ими, были семьями сосланы в Сибирь, приговорены к казни. В произведениях этого периода (1936–1937 гг., 1952–1953 гг.) различаются мунаджаты, сочиненные самими сосланными, а также талантливыми поэтами-импровизаторами из народной среды. Многие письма, написанные заключенными, репрессированными, представляют собой стихотворные откровения, поэтические тексты, которые авторы, в дань традициям, озаглавливают «мунаджатами». Религиозные мотивы в «зиндан мөнәжәттәре» («тюремные мунаджаты») и обращенность к Аллаху даются на фоне реальных переживаний и событий из жизни лирических героев. Отображение горестных душевных мук, страданий за незаслуженную кару производится непосредственно во взаимосвязи с поклонением и величаниями Аллаха и покорным признанием его воли.

Бастырукта шәмләр яна,
Тармат-тармат майлар тама.
Күзләремнән ҡан-йәш тама.
Нажат иткел, бине, Аллаһ.

В тюрьме горят свечи,
Каплями капают масла.
Из глаз текут слезы кровавые,
Прости меня, о, Аллах![11]

В воспоминаниях информантов сохранились жуткие картины избиений старых мулл, проповедников ислама, а также спиливаний минаретов мечетей, сжиганий религиозных книг (Белокатайский, 1982, Зилаирский, 2003, Караидельский районы, 2005 г.). Падение

[11] Из писем Ахметьяна муллы Мухамадеева (1873–1937), присланных дочери – Гарифе Мухамадеевой (1907–1984), Альшеевский район, д. Ново-Селяшево.

минаретов запечатлено в мунаджатах как символ пришествия нечистой силы, оскверняющей и попирающей святыни ислама. Особая сила звучания мунаджатов достигается, когда в целях передачи всей трагедийности случившегося минарет наделяется человеческой речью:

Манара әйтә: «Мин ауамын,
Хәҙер мине киҫәләр.
Ошо юлда, бәхил бул, тип,
Ҡибланан елдәр иҫәләр».

Минарет говорит: «Я падаю,
Сейчас спилят уже меня.
Говоря мне, "прощай",
Веют уже с кибла ветра»[12].

В падении минаретов мечетей обобщается поругание не только религиозных, но в целом духовно-нравственных ценностей, мусульманской совести и чести. Все следовавшие за этим актом аморальные жизненные явления описываются в мунаджатах как свидетельства пришествия «Ахрызаман» – конца света. Мунаджат конкретно фольклоризирует, как и другие жанры, реальные события, но четко дает оценку происходящим событиям, прежде чем это еще сделается в исторических исследованиях. Фольклорное обобщение так или иначе опережает историческое и отличается объективностью. В фольклорных образах ярко представляется характеристика наступления времени ахрызаман, когда «закончится учение, мечети разрушатся, ученые снимут чалмы, уйдет вера от людей, придет пьянство и разгул, родные не будут знать друг друга». Эти явления описываются в книгах «Бэдуам», «Ахрызаман китабы» («Книга конца света»), «Тәкиғәжәп китабы» («Книга о пришествиях»), сюжеты которых составляют содержание фольклоризованных поэтических произведений − «ахрызаман мөнәжәттәре» («мунаджаты о конце света»). Следствия преследования ислама, вероисповеданий, приведут, как прогнозирует мунаджат, к тому, что «дети не будут чтить матерей, слушать советы старших, соседи станут ненавидеть друг друга, а род-

[12] Записано в 1994 г. от А. Шариповой в с. Аркаулово Салаватского района РБ.

ные – отрекаться друг от друга». Чрезмерная техногенность, механизация представляются в символичных образах-обобщениях: «на небе будут летать железные птицы», «землю обкружат невидимые черные сети», «в домах будет много мебели, но не будет тепла души». В книжных по происхождению мунаджатах импровизируются самые различные негативные явления современности и дается им отрицательная характеристика, делаются прорицания о неблаговидной морально-нравственной будущности общества.

Приподнятый эмоциональный стиль, жизнерадостный и дружелюбный пафос отличает мунаджаты застольные − «мәжлес мөнәжәттәре». Они выделяются условно, т. к. имеют отношение и к религиозным и светским праздникам. Мунаджаты наполнены искренними чувствами возрадования и дорожения жизнью, присутствуют призывы к вере, содержатся восхваления Аллаха единого и могущественного за дар совместных увеселений:

Мәжлесебез башланды,
Күңелдәребез нурланды,
Фатихалар башланды,
Алла дигел, кәрзәштәр!

Мэджлис наш начался,
Души наши просветлели,
Благословения начались,
Скажите Аллах, соратники![13]

Застолья традиционно начинаются с исполнения стихотворных текстов, сочиненных в стиле мунаджатов, создают атмосферу одухотворенности и взаиморасположения. Все жизненные ценности: дружелюбие, гостеприимство, искренность, взаимное обережение друг друга и т. д. – опеваются в мунаджатах на фоне религиозных ценностей и идей поклонения Аллаху.

Мунаджаты представляют собой поэтико-философское переложение духовно-нравственных, религиозных ценностей и взглядов народа. Воспевание Аллаха, его повелений, призывы к чистоте Духа,

[13] Записано в 1982 г. от Мухаметовой Г.М. (1917 г.) в д. Лагерево Салаватского района РБ.

составляющие основное содержание религиозных книг, кораничес-ких сказаний, хадисов, аятов, становятся темой для поэтических импровизаций, сочинений. Репертуар мунаджатов обнаруживает относительную свободу в функциональной соотнесенности места и времени их исполнения. Мунаджаты читают или напевают как во время поминовений, так и во время религиозных празднеств, в дни посещений могил. Функциональная привязка зависит от содержания, темы и направленности события. В современный период актуализируются конкурсные чтения и исполнения мунаджатов, продолжаются импровизации в стиле религиозных молитвословий и мунаджатов.

Список литературы

Баҡырған китабы. – Казан, 1999.

Башҡортостан – әүлиәләр иле / төҙ. Кильдин С.Ә., Ярмуллин С.Ш., Ғайсина Ф.Ф. / баш һүҙ, ҡушымталар авторы Ғайсина Ф.Ф. – Өфө: Китап, 2012. – 334 б.

Башҡорт халыҡ ижады. Йола фольклоры / төҙ., башһүҙ, коммент. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө, 1995. – 1 т. – 556 б.

Галина Г.С. Башкирские байты и мунаджаты: тематика, поэтика, мелодика. – Уфа: Изд. БИРО, 2006. – 184 с.

Ирвинг И., Бахтин Н., Панова И. Жизнь Мухаммеда. – М., 1990.

Липец Р.С. Отражение погребального фольклора в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.-Л., 1951; 1990.

Муродов О. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Советская этнография, 1991. − № 5. − С. 42–90.

Невская Л.Г. Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. – М., 1993. – 263 с.

Невская Л.Г. Повтор как особенность поэтики ритуального текста // История культуры и поэтика. – М., 1993. – С. 53–61.

Немировский А.И. Этрусски: От мифа к истории. – М., 1983. – 261 с.

Нигмедзянов М.Н. Татарские народные песни. – М.: Сов. композитор, 1970. – 184 с.

Никейский Исигон. Невероятные сказания // Вестник Древней истории. 1947. – № 4. – С. 269.

Никитина С.Е. «Смерть» в русском религиозном фольклоре // Живая старина. – 2000. – № 1. – С. 6–10.

Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. – Витебск, 1897.

Нәҙершина Ф.А. Рухи хазиналар. – Өфө, 1992.

Нәҙершина Ф.А. Халыҡ хәтере. – Өфө: Китап, 1986. – 189 б.

Образцы башкирской разговорной речи / ред. Н.Х. Максютова. – Уфа, 1988. – 224 с. (НА УНЦ РАН, ф. 3, оп. 32, ед. хр. 1).

Очир А., Галданова Г.Р. Традиционная семейная обрядность мин-латов МНР // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. – Улан-Удэ, 1988. – С. 109–127, 264.

Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. – СПб., 1897. – 330 с.

Салтыков И.В. Башкирские народные песни // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. – Вып. 1. – Уфа, 1974.

Стеблева И.В. Поэтика древнерусской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. – М., 1976.

Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. – Уфа: Гилем, 2006. – 346 с.

Татар халык ижаты. – Казан, 1983.

Харисов Ә. Башҡорт халҡының әҙәби мираҫы. XVIII–XIX быуаттар. – Өфө, 1965.

Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XI–XVIII вв.: учебн. пособ. для вузов. – Уфа: Гилем, 1996. – 193 с.

Хусаинов Г.Б. Древние башкирские письменные памятники // История башкирской литературы. – Уфа, 1990. – Т. 1 (на башк.яз.).

Хусаинов Г.Б., Сагитов М.М. Башкирские баиты // Вопросы башкирской фольклористики. – Уфа, 1978. – С. 28–36.

Чистов К.В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 101–114.

Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. – М., 1987. – С. 396–416.

Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 114–126.

Шәрипова З.Я. Боронғо төркиҙәма ҡомартҡылары // Башҡорт әҙәбиәте тарихы. – Өфө, 1990. – Т. 1. – С. 32–63.

Экспедиционные материалы – 2003: Зилаирский район / сост. Г.Р. Хусаинова, Р.А. Султангареева, Л.К. Сальманова, Ф.Ф. Гайсина, Г.М. Ахметшина, Г.В. Юлдыбаева. – Уфа, 2006 (на башк. яз.).

Юдин Ю.И. Русская народная бытовая сказка: дис. ... д-ра филол. наук. 10.01.09. – Курск, 1978.

Юсупов Г.В. Введение в булгаро-татарскую эпиграфику. – М.; Л., 1960. – 322 с.

ГЛАВА V

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ

5.1. Духовно-нравственные традиции и исторические реалии в песенно-музыкальном фольклоре

Народное музыкальное искусство башкир особый подъем и расцвет переживает в XVI–XVIII вв., когда на фоне активных исторических, социально-бытовых процессов ярко, органично отображается многоликий мир в многожанровом и полифункциональном репертуаре. Вокальная, инструментальная музыка и поэтико-сказительская школа включали как конструктивные (календарные, трудовые, обрядовые, танцевально-хороводные), так и художественно-образные (протяжные, лирические «озон-кюй», программно-изобразительные, эпические) жанры. Возникшие в глубине веков мелодии развивались сообразно времени и продолжали бытовать, сохраняя архаичные звукоидеалы, мотивы и реалии происходивших на протяжении столетий событий, отобразив особенности народного художественного видения, многовековой творческий опыт предков и историю, а также быт, психологию, аккумулируя древние мифы, культы и верования.

Традиционный исполнительский репертуар сэсэнов, песнопевцев составляли мелодии, песни, художественно-тематические, идейно-стилевые основы которых восходили к древним реалиям («*Кара-юрға*» – «Вороной иноходец», «*Саптар юрға*» – «Игреневый иноходец», «*Сыңрау торна*» – «Звенящий журавль», «*Балаҡарға*» – «Воронёнок», «*Кәкүк*» – «Кукушка») и др. Одной из древнейших является мелодия «Сыңрау торна» и песня, которые сакральны по природе, происхождение их непосредственно связывается с обожествлением вещей птицы, что еще в IX веке было зафиксировано путешественником арабского халифата Ибн-Фадланом [Ковалевский, 1956].

Согласно одной их древних легенд, зачарованный пением, танцами журавлей, кураист, под впечатлением увиденного, сочиняет мелодию, сохраняя в ее звучании голоса птиц и, придя домой, играет ее. Мудрый старец-воин, поняв это предзнаменование, прослушивает мелодию и велит собрать войско. Вскоре предупрежденный журавлями народ побеждает вражеское нашествие [Нәҙершина, 1986, 91-се бит]. Примечательным показателем цельности, духовной наполненности и содержательности башкирской народной музыки является то, что почти каждая мелодия или песня имеет свою предысторию происхождения. Таковы мелодии «Белое плечо седой орел» («*Аҡ яурын сал бөркөт*»), «Кара-юрга», песни «Шаура», «Салимакай», «Буранбай», «Бейеш» и мн. др.

Башкиры являются одним из народов, чье музыкальное мышление, художественно-поэтическое отображение действительности представляют ярчайшее достояние человечества. Язык музыкальных символов, образно-стилистических, эмоционально-экспрессивных составляющих так выразителен и наполнен смыслонесущими компонентами, одухотворенностью, что встречает у слушателя любой культуры неподдельное восхищение и признание. Объяснимо это, во-первых, высокой информативностью, культурой отображения чувственного и внешнего миров, безупречной гармонией звуков и слов, соблюдаемых в текстах. Во-вторых, широкий диапазон музыкальных решений, богатая мелизматика фраз органично воссоединены с тематикой и глубинными человеческими переживаниями, философией песен и мелодий. Особую значимость и ценностность мелодий обеспечивают свойственные башкирам высокие исполнительские достижения, которые, в свою очередь, связаны с глубоко насыщенным содержанием и жизненной тематикой народных песен.

Башкирская протяжная песня – *оҙон көй* (узун кюй) представляет в этой связи яркий феномен этнической культуры и искусства, по силе эмоционального воздействия и ярко выразительного поэтико-художественного обобщения действительности занимающий особое место в духовной жизни и системе жанров башкирского народного творчества. Необычайно широкий музыкальный диапазон, разрабатываемый для звуковой передачи информаций и тончайших движений души, потому богатая и сложная мелизматика, органичность связи мира чувств и мира внешней среды обобщены на таком высоком

уровне, что в этом виде творчества особо выразительно обнаруживаются плод глубинного интеллекта и великая сила Духа его творца. Потому эти произведения могли исполнять духовно образованные мастера, обладающие высокой культурой звуковедения и искренностью чувств, также красивым и сильным, широкого диапазона голосом, требующим, в свою очередь, глубинного, стойкого дыхания.

Термин «*йыр*», по-нашему мнению, этимологизируется на фоне понятий «оторваться», «разделиться от суетного и бренного» – башкирское «*йырылыу*». В процессе исполнения йыр личность входит в состояние определенного транса и отрешенности, полностью предаваясь магии звука, голосоведения и песнетворчества. В рассказе «Горная ночь» Д.Н. Мамин-Сибиряк фиксирует эту особенность и манеру, когда певец по имени Надир «сам увлекался пением и входил в экстаз» [Мамин-Сибиряк, 1991, с. 227]. Термин «*йыр*» обнаруживает лексические сходства и функциональную общность, соответствия с греческим термином песни – «zer», составляющим корень имени богини Сирены из греческой мифологии (услышав чарующее ее пение, воины Одиссея засыпают). В тюркской среде «*йыр*» также обнаруживает причастность к единому семантическому корню: «жыр» у казахов, кыргызов, алтайцев, нугайцев означает также пение, песня, напевные импровизации.

В контексте пения как своеобразного процесса катартического очищения показательны песни *рәт йырҙары*, название которых И.В. Салтыков перевел как «рядовые песни». В народе до сих пор они бытуют в застольной культуре (*туй табыны*, *саҡырышыу*, *ҡунағаш*, *ҡор*, *мәжлес*) и связаны с поочередным исполнением песен, часто под чашу с медовухой, кумысом на различных празднествах. Эти традиции ранее были описаны И. Салтыковым: «Обычная картина бытования была такой: в избе собиралась группа стариков, пожилых башкир и молодых (садились обычно на пол, вдоль стен и на нары), и лучшие исполнители выступали поочередно, один за другим, получая от окружающих одобрение за исполнение той или иной песни» [Салтыков, 1974, с. 277]. Передача по кругу полного напитка из рук в руки под специальное певческое сопровождение действует как ритуал магического общения – приобщения, единения с высшими силами. Древность и особая функциональность магии коллективного пения имеет аналогии у всех тюркоязычных народов, а кезбе (состязание певцов) у ногайцев означало «идти по кругу» [Сикалиев,

1994, с. 210]. Обязательным элементом застольного ритуала у башкир был *көй күтәреү* – поднимание мелодии, в которое все включались, подбадривая певца возгласами «Эйе!», «Афарин!», «Шулай!» и т. д. Таким образом пение, как коллективное, так и сольное, представляет искони медитативного назначения сакральный процесс. В генотипических истоках «йыр» возникает в качестве катартического обращения к Богу и высшим силам, формируется как астрально-символического назначения медитативный акт, разделяющий, отрывающий (йырыу) на время пения от суетного и соединяющий человека с возвышенным, одухотворенным. Это первородное функциональное свойство, впоследствии облекаясь в формы эстетического звуко-поэтико-художественного отображения, обеспечивает пронзительно глубокую силу смыслообобщений, неописуемо яркий эффект психоэмоционального воздействия, обозначая вдохновенную и высокодуховную творческую самоценность башкирского Йыр. Медитативно-магического характера свойство остается главным в башкирском йыр и потому предоставляет в певческом искусстве возможность наиболее полно отобразить реалии, драмы и трагедии, случившиеся в сложнейшие периоды жизни народа. Именно это качество создает непереводимое, но не оставляющее никого равнодушным слово «МОҢ». Это и частица слова гармония. Мифоритуальные, генотипически древние, впитавшие многих времен энерго-звуковые, событийные и глубокочувственные предосновы йыр дают возможность ярко отобразить трудновысказываемые эмоционально-чувственные, образно-поэтические проявления таких понятий как Любовь, Родина, красота, ненависть, проклятия, боль и т. д.

Сочинение и утверждение в духовной жизни башкир монументальной народной песни «Урал» (другие названия: «Ете ырыу» – «Семиродцы», «Йәйләү» – «Летовка») в качестве народного гимна связывается с историческими событиями воссоединения Башкирии к Русскому государству в 1553–1557 гг. [БХИ, 1974, с. 318]. Эпическая широта мысли, органичное сочетание героического и философского, глубоко эмоциональная жизнетворная направленность и сильно выраженная музыкальная акцентация патриотического начала позволили обобщить в песне народные идеалы о мирном сосуществовании различных родов и народов, о человеческом долге оберегать родные земли обетования. Воспевание Урала, восторженно-любовное описание просторов перевивается с напоминаниями об истори-

ческом трагедийном прошлом народной судьбы, отмечается призыв к бдительности. На этой основе создается целостная, философски-обобщенная панорама, отражающая в главной песне башкир единство Человека с родной землей, родной страной и народом, признание их кровного родства.

Атам да һин, Урал, Әсәм дә һин,
Урал, тиермен гүргә ингәндә.
Атҡайҙарға менеп, яу сабырмын,
Яулашырға дошман килгәндә.
[БХИ, 1974, 45-се бит].

И Отец ты мне, и Мать ты мой Урал,
Скажу «Урал» я, в иной мир уходя.
Вскочу я на коня и ринусь в бой,
Коль враг наступит, его не щадя!

Выразительны и глубоко семантичны сочетания «волевых, энергичных, широких ходов и гибкой распевности» [Фоменков, 1976, с. 32], а также «восходящей направленности и патетической взволнованности» [Там же, с. 32], свойственные мелодии «Урал».

В народной песне – история народа. В песне же также и душа, тревоги, духовный опыт, самые потаенные его мысли-мудрости о жизни. В песне, как в никаком другом жанре, особо ярко выразительно запечатлелись самые драматичные, трагедийные интонации, подавленность, настроение безысходности, боли и страданий. Почти двухвековое уничтожение, голод, насильное крещение, массовые убиения, изгнания из родных земель, беззаветная, саможертвенная Любовь, которая у башкира выше, чем к жизни собственной, – все это нашло воплощение в башкирском *оҙон көй*. Отсюда обобщения, сделанные исследователями о духовном состоянии народа, отображают печальные реалии: «Для меня сделалось все ясным: народ умер, и эта песня была блуждающим огоньком, вспыхнувшим на его могиле. Жизненная энергия иссякла, и будущего не было» [Мамин-Сибиряк, 1991, с. 238]. Однако столь пессимистическое обобщение сделано писателем, не ведающим о глубинных, неумирающих живительных водах, корнях и силах народа. Этот вечно живой Родник называется Любовь башкира ко всему, что в его истории

было, что он видит, где проживает. И эта Любовь в очередном витке времени, и в XXI в. дает надежду на будущее, новую жизненную энергию и новые пути развития!

Напевы под названием «Урал» различаются певцами и кураистами. Есть противопоставления по хронологии возникновения песен. «Старинный Урал» («*Бороңғо Урал*») и «Урал» (созданный в 1917–1920 гг.) различаются по мужской – «Старинный Урал» («*Бороңғо Урал*») – и женской традициям исполнения – «*Кыҫҡа Урал*» («Короткий Урал»), «*Иҫке Урал*» («Старый Урал») [Сальманова, 2007, с. 19], являются классическими образцами йыр о Родине и любви к ней. Яркое художественно-поэтическое обобщение национальной идеи свободы и справедливости, поэтико-стилевое, символико-образное отображение мира и глубинная философия содержания обусловили произведение как народно-гимническое. Песня масштабно и глубоко эмоционально отобразила самоотверженную и искреннюю любовь народа к родному Уралу. История многовековой кровопролитной борьбы народа во имя защиты страны, земель от захватчиков, горестные оплакивания погибших и память, смешанные с гордостью за подвиги батыров и одновременные назидания потомкам – все эти темы лаконично могут вмещаться, обобщаться в одном только из многочисленных куплетов народной песни «Урал»:

Ай, Уралым, һинән ҡырҡып алһам,
Ат ҡыуырҙай яңғыҙ ҙа талдарың,
Тамып та ғына ҡала ҡырҡҡан сағы,
Яуҙа үлгән батыр ҙа ҡандары.

Ай, мой Урал, когда срезаю прут,
Чтоб погонять коня, с одиноких ив
Ведь стекает, когда срезаю
В битвах погибших батыров кровь.

На фоне колонизаторской политики царского правительства были нарушены основные условия договора вхождения Башкирии в состав Русского государства: сохранение вотчинного права башкир на свои земли и неприкосновенность вероисповедания. Истории известно, что изъятие башкирских земель шло в различных формах:

это массовые колонизации, переселения русского и нерусского населения из центральных районов и Среднего Поволжья [История.., 2011. Т. III. С. 184–199], строительство крепостей и заводов [Там же, с. 275–279]. В варварском захвате башкирских земель участвовали горнозаводчики, дворяне и офицеры, которые с помощью подложных документов арендовали, за бесценок скупали большие наделы земель. Башкир, недовольных продажей или отказывавшихся уйти со своих угодий, усмиряли военной силой, деревни разрушались, жителей выгоняли в другие места, а их вожаков заключали в тюрьмы, высылали в Сибирь [История.., 2011, с. 220–225]. Безжалостное, варварское расхищение башкирских земель и жестокий геноцид, случившиеся в этот период, трагизм событий и неимоверные страдания души оскорбленного народа отобразились в народных песнях. История народной песни «*Сәзе буйы*» («Долины Чижы-реки») (другое название «Разорение») доносит драматизм исторических событий: в 1901–1905 гг. башкир Саратовской, Самарской областей изгнали со своих родных земель и водрузили на этих землях колья.

Йәмле генә Сәзе буйҙарынан — *С долин красивых Чижы-реки*
Башҡорттарҙың барын ҡыуҙылар. — *Всех башкир прогнали.*
Башҡорттарҙың ҡалған ерҙәренә — *На оставшихся от башкир землях*
Ҡазыҡ кына ҡағып куйҙылар. — *Водрузили они колья свои...*

(Записано автором в 2005 г. от Сафиуллина Н.В., 1941 г. р., в д. Кустэново Большечерниговского района Самарской области). Песни «Шарлы урман», «Кайкымбирды», «Чижы», «Ямантау» («Злая гора») или «Ямаликай» и др., отобразившие события расхищений земель, представляются как причитания-оплакивания по ушедшим землям. Соседство восхвалений красот гор, полей, родных земель с мотивами глубокой скорби, горя по причине их утраты характеризует протяжные песни, достоверно отразившие страдания народа.

Йәмәлекәй тауын һатҡан тигәс, — *Услышав о продаже горы Ямаликай,*
Йыйылышып илай бар ауыл. — *Собрались и плачут все деревни.*

Среди песен, как исторических феноменов, особо выделяются те, в которых отображены ужасающие по своей жестокости кровавые

злодеяния полковника А.И. Тефкелева – начальника карательного отряда. Злодеяния велись системно, жестоко, имея целью сломать волю народа, вселить страх, и потому варварство имело изощренные формы. Нещадно истреблялись семьи повстанцев с детьми и стариками, организовывались публичные экзекуциии, казни, отбирались скот и имущество, сжигались деревни и посевы [История.., 2011. Т. III. С. 225]. Во время восстания 1735–1736 гг. и с марта по май 1736 г. было сожжено 503 деревни, жестоко подавлено восстание 1739–1740 гг. Варварские расправы Тефкелева, совершенные во время восстания 1735–1736 гг., описаны в трудах путешественника П.И. Рычкова, свидетелем которых он был. В д. Сеянтусы Балыкчинской волости было перестреляно и переколото штыками и копьями 1000 чел. с женами и детьми, 105 человек собраны в один амбар и сожжены [Там же, с. 202]. Один из этих трагедийных периодов жизни в истории народа отображен в песне «*Тәфтиләү*» («Тефкелев»). В памяти народа она становится песней-проклятием, в которой отражаются непосредственно реальные события. Невыразимую горесть и душевную боль, ярость, гнев и отчаяние, страдания передают мотивы проклятий, высеченных на камнях, они действуют как предупреждение и память для потомков:

Ҡара ғына урман, ҡая бите
Шаулайҙыр ҙа кисен, ел сакта.
Ташҡайҙарға сокоп яҙҙым каргыш,
Ейәндәрем уҡыр бер сакта.

Каменный утес и черный лес
Шумят от ветра они вечерами.
Проклятья высек я на камнях,
Прочитаны будут они внуками.

[БХИ, 1974, 57 б.].

Все протяжные песни, произведения представляют своеобразную историю в звуках. Следует обратить внимание на показательную, весьма знаковую особенность протяжных песен башкир. Какие бы невыносимо тягостные события ни отражались в Йыр, в них нет уничижений и ущербности, нет истошных оплакиваний-жалоб, пессимизма ни в звуках, ни в словах, ни в стилистике исполнения. Поражающие человеческий разум исторические пытки, которые выдержал

башкирский народ, Творец-сәсән сумел воспроизвести в Йыр так, что Намыс-Честь и Ырыс народа озвучиваются в достойных интонациях и эмоциях, которыми обладают только Победители. Потому как только раб плачет и просит, жалуется и наполняет звук безысходной обидой. А в башкирском Йыр эта тоска и боль озвучены как обращения к Богу Всевышнему и Небу, как принятие испытаний и как готовность стойко идти по Дороге предназначенной. Страдания человека в художественно-образном языке мужественно выкованы в кузнице сердечного огня, они переработаны так, что отличительно знаковыми характеристиками башкирского йыр являются гордый зазыв Духа, оптимизм, несокрушимость воли, веры. Мотивы обращенности к Богу и принятия его испытаний перемежаются с передачей глубоких чувств душевной боли и философских раздумий. Это одна знаковая черта эмоциональной стороны *йыр*. Следует признать также, что башкирский озон кюй и кубаирские напевы, как два различных в стилевом плане произведения, глубоко отобразили психоэмоциональное состояние и стремления народа. В песнях «Бейеш», «Буранбай», «Абдрахман» отображены боль за незаслуженное обвинение и предательства, в других («Кагарман Кантон», «Тухват Кантон» и др.) – воспеваются идеалы справедливых мужей, опеваются глубокие думы о жизни («*Кара Сурай*» – «Черный Сурай», «*Сакырмасы, кәкук*» – «Не зови, кукушка»). Поразительно тонкую передачу духовной и внешней женской красоты и женских страданий содержат песни «Гильмияза», «Зульхиза», «Туман», «Салимакай» и др. Огромный спектр жизни с ее различными проявлениями нашел отражение в башкирском «озон кюй», в каждую ноту, движение голоса возлагая яркую экспрессию, душевность и поэтико-образное отражение действительности.

Выдающийся феномен этнической культуры – народная песня «озон-кюй» – является необычайно ярким и глубоко драматургичным откровением башкирской жизненной и духовной истории. Появление многих исторических песен и мелодий, образной типизации которых характерна программность (связь произведения с определенным именем, легендой, событием), связано с реалиями истории [Рыбаков, 1897, с. 276–280; Ахметжанова, 2008, с. 22]. Сложная и яркая орнаментированность распевов, широкий (1/5 или 2 октавы) диапазон музыкальных фраз, высокая поэтичность и философичность текстов определяют национально-стилевые особенности башкирских народных протяжных песен. В произведениях отобразились

трагедийные события, связанные с подавлением восстания и бесчинствами А.И. Тевкелева в 1735–1740 гг. (песня «Тафтиляу»), крестьянской войной 1773–1775 гг. («Салават», «Каранай», «Карасакал»), с драматичной судьбой беглецов и поборников справедливости («Буранбай», «Азамат», «Бейеш», «Абдрахман»), борцов, выступавших против расхищения земель («Саитхужа», «Гадибек Насыр», «Река Чижы»), также с несчастной судьбой женщин («Зульхиза», «Таштугай») и т. д.

Лиро-эпические традиции тонкой поэтизации и художественных обобщений продолжаются в песнях, появившихся позже, в связи с кантонным управлением («Кулуй кантон», «Сибай кантон», и т. д.), с событиями Отечественной войны 1812–1814 гг.: «Эскадрон», «*Ҡаһым тҙрә*» – «Кахым туря», «*Икенсе Әрме*» – «Вторая армия», «*Ерән ҡашҡа*» – «Рыжий конь», «*Һары сәс*» – «Рыжеволосая» и т. д. В целом, песенную, мелосную культуру башкир отличает конкретная обусловленность и связь с историческими событиями и жизненными явлениями.

Особый расцвет и развитие музыкального искусства приходится на период кантонного правления. Кантонные начальники из местной знати сыграли важную роль в становлении профессионализма башкирских музыкантов [Лебединский, 1956, с. 40; Музыкальный инструментарий, НА. Д. 100, оп. 1, д. 15]. Организованные кантонами йыйыны [БХИ, 1995, 220–235 бб.] возымели историческую ценность в качестве кузниц лучших народных мастеров – кураистов, певцов, танцоров, сказителей.

Происхождение многих песен о кантонах («Гумеров кантон», «Азамат кантон», «Абдрахман кантон»), о родной земле, народной судьбе приходится на время кантонной системы управления (1795–1864 гг.).

Особенности национального музыкального искусства, восходящего к глубокой древности и сопутствующего всей жизни народа, позволяют заключить, что художественно-творческая и бытовая жизнь народа были органично, тесно взаимосвязаны и что «складывание башкирской народной музыки в единую образно-смысловую и стилевую систему происходило одновременно с формированием башкирской народности» [Атанова, 1974, с. 19]. В контексте сказанного жанр протяжные песни – «озон кюй» – в художественно-стилевом, мелодико-исполнительском плане и в своей исторической соот-

несенности выразительно характеризует уникальность музыкального сознания и творчества народа.

Исторические, эпические жанры, сочиненные по данности тех или иных событий, обнаруживают устойчивые традиции и особенности башкирского народного музицирования. Так, извечные вопросы сохранения, защиты и обеспечения мира на родной земле, темы борьбы за свободу, справедливость и независимость нашли отражение в героическом эпосе, сказаниях. В XVII–XIX вв превалировали кубаирские напевы «Кара-юрга», «Алпамыша и Барсынхылу», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу», «Кузыкурпяс и Маянхылу» [Лебединский, 1965, с. 73–74], а также поэтико-музыкальные эпические сочинения сэсэнов-импровизаторов, исполнительское искусство которых отличала яркая синкретика и драматургия.

Исполнителями героических сказаний о защитниках, мужественных борцах за народное счастье батырах были сэсэны, поэты-импровизаторы, в искусстве которых соединялись пение, музицирование, сказывание и изобразительное телодвижение. Самобытная форма искусства, традиционно бытовавшая в среде башкир в XVI–XVII вв., была запечатлена русским ученым путешественником И.И. Лепехиным. «Певец пел славные дела своих предков, которых они батырами называют», – описал ученый увиденное им, – «между коими Алдар, Карасакал, Кильмят, Кучим и пр. были первенствующими. Певун наш припевал не только все их жизни достопамятное, но голосом и телодвижениями выражал все их действия, как они увещевали своих товарищей, как выступали в бой, как поражали противников, как обремененные ранами, ослабевали и последний испускали дух» [Лепехин, 1802, с. 113–114]. На основе этих свидетельств мы располагаем представлениями о манере, особенностях исполнения сэсэнами песен, кубаиров. Творческим актам мастеров слова были свойственны пластические изобразительные действия, звукоподражания, игра голосом и т. д.

Расцвет эпического творчества и сказительского искусства приходится обычно на периоды самых активных выступлений народа за свою независимость и счастье, на время исторических перемен. Отмечается характерно выраженное героико-патетическое начало, эмоционально-волевая направленность эпических песен, кубаиров об исторических героях, возглавивших войска против Сибирского [«Сукан батыр», БХИ, 1982, 71 б.], Нугайского [«Акшам батыр», БХИ, 1982,

72 б.; «Баязит батыр», БХИ, 1972, 304 б.] ханств, также маршевых песен, посвященных социально-политическим событиям освобождения башкир от налогов [«Старшина Масягут», БХИ, 1982, 62 б.].

Искусство певцов-сказителей, исполняющих кубаиры под думбыру, производило ошеломляющее впечатление на русских писателей, путешественников. «Надир настроил балалайку и заиграл какую-то грустную мелодию и песню, в которой были такие строки: “О проклятый, проклятый генерал Соймонов, – пел старик. – Ты построил город Оренбург”». В пении Надира отображены варварские казни и экзекуции над повстанцами:

Проклятый генерал Соймонов,
Ты поставил на горе
Двенадцать каменных столбов.
На каменных столбах поставил
Двенадцать железных шестов,
На шесты посадил
Двенадцать башкирских старшин,
Лучших башкирских старшин,
На горе собрал 3 тысячи лучших башкир
и отрезал им уши...
400 повесил кого за шею,
кого за ребро...

В «плачущем речитативе» [Мамин-Сибиряк, 1991, с. 227] отмечены реалистические мотивы, «касающиеся доверчивости башкира»:

Вот какой ты, проклятый Соймонов,
А башкирские старшины
Сделали одну ошибку –
Поверили тебе!
Ах, если бы все башкиры
думали как один человек,
Они бы никогда не поверили проклятому генералу Соймонову!
[Там же, с. 227].

Так выразил сэсэн досаду и боль за излишнюю доверчивость и отсутствие единомыслия среди башкир.

В кубаире отражены исторические события. Исполнитель упоминает реальное лицо палача-генерала Самойлова. В 1735–40-ые годы вспыхнули восстания, вызванные протестом против строительства крепостей, заводов на территории Башкортостана. Подавлением восстаний руководили начальники Оренбургской комиссии Урусов и генерал-майор Л.Я. Самойлов [История.., 2011, с. 225]. Было убито свыше 16 тысяч человек, во время восстания сожжено 725 аулов, убито 1000 человек. Об этих событиях и пел, видимо, сказитель Байгуш Надир. Манера исполнения названа «плачущий речитатив», в стиле перечисления описываются события исторической важности, что дает возможность назвать пение Надира кубаиром. В кубаире своем (текст кубаира перевел писателю некий Бураков) сэсэн называл точные цифры всех казненных и способы убиения, также имена Сеита, Алдарбая, Салавата, сам увлекался пением и входил в экстаз [Мамин-Сибиряк, 1991, с. 226]. Не менее трагичное по содержанию песнопение услышал Мамин-Сибиряк от «бандуриста Арслана», когда тот пел про «Сеита, Аксакала, про Салавата» [Там же, с. 238]. В порыве глубокого впечатления писал: «Меня поразило это пение – так оно не походило на наши русские песни. У меня пошли мурашки по спине. Ничего подобного я никогда не слыхал, кажется, кругом все плакало, и было о чем плакать» [Мамин-Сибиряк, 1991, с. 238]. Следуя тардициям сэсэна, тот закончил пение оптимистическим призывом к вере в победу нового батыра, хана Кучумовича.

В маршах, эпических, кубаирских напевах, так и протяжных песнях, отражающих конкретные исторические события, запечатлелись образы предводителей, ханов, батыров. Примечательны свидетельства об особенностях искусства сэсэнов, мастерски владеющих словом, музыкальным инструментом, выразительной пластикой и голосом.

История духовной жизни показывает, что народная музыка и исполнительское искусство по своей природе возникновения и бытования традиционно обнаруживают тесную связь с историческими и жизненными явлениями: Карасакал, Алдар, Акай Кусюмов и другие герои были предводителями восстаний 1704–1711 гг., 1735–1740 гг.

Дидактические кубаиры – глубоко философские изречения о жизни и мире – запечатлели мудрость, основные жизнесмысловые, морально-этические взгляды башкир, прославляющих идеалы

добродетели, нравственности и духовной чистоты. Поэтический строй кубаиров имеет традиционную семи-восьмислоговую ритмическую форму и многострофную структуру, яркое пафосное звучание.

Башкирский народный музыкальный инструментарий располагал всем тем богатством и многообразием, который был присущ тюркскому искусству с древнейших времен. В него включались курай (несколько разновидностей – кыйык-курай, сур-курай, сыбызга-курай), думбыра и т. д. «Музыкальные инструменты башкир – дудка о пяти ладах, или курай, балалайка (*думбыра* – Р.С.), бандура в виде небольшой гитары (видимо, турецкая лютня), но круглой формы о пяти струнах, гудок (*геудек* – Р.С.) в виде скрипки, на которой тоже играют смычком (имеется в виду кылкубыз – Р.С.), кобыз железный (видимо, *варган* – Р.С.), у русских называемый органчиком и рыле» [Игнатьев, 1991, с. 282–283]. Под трехструнной балалайкой имеется в виду башкирская думбыра, инструмент, сопровождающий одноголосное пение [Георги, 1799, с. 83].

Возникший в глубине веков курай, примерно в 2500 в. до н.э. [Ильясов, 2009, с. 78], берет свое название от зонтичного растения (дятель, дудник, медвежьи ушки) по шумерской аналогии называния предмета от материала, из которого сделан [Беляев, 1937, с. 146], имеет 5 отверстий. За долгий исторический период неразрывной связи с духовной жизнью своего творца курай совершенствовался как сольный аккомпанирующий и ансамблевый инструмент, мастерски талантливая игра на котором сопровождалась и исполнением песни, и горловым пением (узляу). Обширный репертуар протяжных мелодий озон кюй («Ашкадар», «Баяс», «Тафтиляу», «Буранбай», «Бейеш», «Азамат», «Абдрахман» и т. д.) с диапозоном в 1 или 1,5 октавы исполнялся сольно или для сопровождения песен. Одухотворенное психотерапевтическое и воодушевляющее курайное музицирование сочетало сказительские, певческие, танцевальные импровизации, «волнуя слушателей повествованием о подвигах, славных делах батыров и башкирского народа» [Нефедов, 1991, с. 129], также многообразием исполнительского искусства [Даль, 1981, с. 221].

Кураисты были почитаемыми людьми в обществе, значимость йыйынов определялась присутствием на этих собраниях знаменитых мастеров-исполнителей. Основными требованиями были знания историй песен, мелодий, которые должны были рассказать, прежде чем

их исполнять, также обязательное соблюдение традиционных манер, народности в стиле музицирования. Большую любовь и уважение публики заслуживали истинные мастера, достойными считались те, которые вначале рассказывали историю, затем исполняли мелодию или делали это вперемешку, создавая своеобразные моноспектакли. Народные йыйыны были своего рода кузницей и школой поддерживания и развития национального искусства. Так, главный приз майданов завоевывал кураист, который исполнял несколько мелодий, рассказав их истории, а звук его курая был слышен на 10 верст по ветру (БНТ, 2010). Выразительным искусством звукоподражаний, имитаций голосов птиц, животных, сопровождением игры на инструменте горловым пением (узляу) владели особо одаренные, отдельные мастера-кураисты. Престижность и приоритетность владения уникальным искусством, воспроизводящим чарующие звуки от самой природы, запечатлены в традиционно исполняемых текстах песен, сказаний: «Когда Салават давал приказ, в правой руке держал он курай». Национальный инструмент составлял неразрывное единство и родство со своим обладателем, представляя особое почтение в личностной характеристике мастера. Курайное искусство развивалось как один из самых знаковых национальных художественных феноменов с устойчивыми традициями и особенностями [Рыбаков, 1965, с. 183; 1897, с. 274], которым владели и мужчины, и женщины [Нефедов, 1990, с. 118].

В памяти знаменитых мастеров сохраняются свидетельства о глубокой древности функциональных назначений курая и его разновидностях. Так, усерганский курай имел толстый ствол, большую длину (около метра) и потому могучий, выразительный и глубокий звук. Играть на нем могли особо одаренные и сильные мастера-кураисты[14].

Музыкальное искусство башкир совершенствовалось, органично отражая время многочисленных военных походов, восстаний, историко-социальных нововведений, которыми была богата эпоха XVI–XVIII вв. На этот период приходится особый расцвет сказительского искусства.

Востребованные временем героические песни, эпические сказания, кубаиры, маршевые речитативы, исполненные под думбыру,

[14] Записано в 2004 г. во время праздника «Салават йыйыны» от знаменитого кураиста, большого знатока старины, легенд, преданий Сайфуллы Дильмухаметова.

дунгур, оказывали глубокое впечатление на слушателя. Воспетые в эпосе «Заятуляк и Хыухылу» сила и красота звуков сурная (рожок), кыл-кубыза (смычковый инструмент), думбыры, древних инструментов, обнаруживают продолжение традиций инструментального музицирования в XVI–XVIII в.

Кылкубыз – древний смычковый инструмент (кыл – струна, куб – кум (кам) – шаман, магический целитель), восходящий функциями к сакральным актам магического целительства, обращений к божествам [Басилов, 1991, с. 52; Султангареева, 2010, с. 19–20] (подробнее см. в спец. разделе далее).

Аналогичный инструмент был известен у тюрко-монголов в V–VI в. до н.э. [Сөләймәнов, 2001, 156 б.], входит в типологически родственную группу праскрипок Горно-Алтая, Урала, Кавказа [Басилов, 1991, с. 148], бытовал в народе вплоть до XVIII в. Кылкубыз был глубоко сакрален, несведущим запрещалось даже дотрагиваться до него [Нагаева, 1995, с. 56]. По своей конструкции и органологии сложный инструмент кылкубыз был популярен, применялся в практике народных лекарей – баксы и имсе – для изгнания злых сил, в обрядовом и художественно-исполнительском искусстве сэсэнов.

В искусстве современных исполнителей кылкубыз особо популярный инструмент, в звукоидеале которого ярко и образно изображаются глубина чувств, осознания мира, движений Жизни, истории башкирского народа. Огромная роль и большой вклад в возрождение инструмента в современности принадлежат Р.С. Сулейманову, В. Шугаюпову.

На кубызе (деревянном, медном, латунно-железном) играли как женщины, так и мужчины, он был популярен в хороводных танцах, исполняемых на йыйынах, девичьих играх. В старину женщины делали ҡаурый ҡумыҙ из жестких гусиных перьев. Обычно создание кубыза проходило в *ҡаҙ өмәһе* – помочи по выщипыванию гусей. Сделав кубыз, старшие женщины учили девушек играть и говорили: «как хорошо будешь играть, так и судьба сложится хорошо», «как будешь играть, так и гусей будет много на следующий год» (записано в 1982 году в д. Белянка Белебеевского района РБ от К. Яркеевой).

Сурнай (һорнай) – сигнальный инструмент, который делали из рогов животного, они были длиной около 200–350 мм, с 2–4 пальцевыми отверстиями; однотипный охотничий инструмент борго изготавливали из дерева [Кубагушев, 1996, с. 159]. Сурнай, борго приме-

нялись для собирания народа на йыйын, охоту, для предупреждения во время стихийных бедствий и т. д. Боевые функции сурная запечатлены в баите об Отечественной войне 1812 г.

Аҡһаҡалдар уҡыны фарман,
Илде баҫҡан яуыз-ялман.
Сүр тауышы күкте алды,
Бөтә ғәскәр тиҙ күҙғалды!

Аксакалы приказ прочитали -
Страну заполнили вражьи рати.
И сура глас объял небеса –
Враз все двинулись войска!

[Кубагушев, 2013, с. 62]

Исследователь выделяет два вида сурная – на одном можно воспроизвести мелодии, а на другом – издавались только сигналы [Там же, с. 63]. Дунгур (бубен), в древности применяемый в целительских, шаманских камланиях, с течением времени приобретает функции сопровождения танцев, игровых эпизодов. Дунгур ныне активно используется в этнороковой музыке, является популярным инструментом фольклорных ансамблей.

Мобильный по своей природе жанр сиюминутной импровизации – такмак (аналогия русских частушек) – функционирует как неотъемлемая часть обрядов, праздников и трудовых процессов. Сообразно оптимистичной эмоциональной интонации такмаков в современных текстах комментируются свадебные события, игровые эпизоды, особенности трудовых будней, не остаются в стороне политические вопросы, человеческие взаимоотношения, отражаются мотивы армейской службы. Такмак в современности проявляет поразительную живучесть. Особый импульс дают фольклорные праздники и фестивали, посвященные народному творчеству – «Ашкадар тандары», «Кушнаренковские зори», «Ирэндык мондары» и др. По каждому торжественному случаю (встречи гостей, начало праздников, мероприятий и т. д.) мастерами сочиняются такмаки, лаконичные, содержательные, согласно традициям народной стилистики и поэтики.

Резюме. В целом, в народном песенно-музыкальном, инструментальном искусстве башкир воспроизводятся глубоко эмоциональный творческий мир башкира, необычайные художественные дарования и особенности поэтико-образных обобщений жизненной действительности. Богатый песенный, музыкальный репертуар представляет один из действенных источников изучения психоментальных, духовно-нравственных, эмоционально-волевых качеств его

творца. Взгляд на них как на только эстетические, художественные откровения эмоционального значения, словесно-поэтически-мелосные совершенства еще ни в коей мере не отвечает истинным замыслам *Йыр* и *Көй*, в глубокой древности зародившихся на магии целительных, очищающих Дух и нравы реальных функциях. Вековечные жизнесмысловые идеалы башкирского народа, духовно-нравственные ценностные ориентиры, высокая культура благородного отношения к миру обобщены и отображены в музыкальных жанрах в той мере силы воздействия и в той степени образно реалистично, что являются одними из самых эффективных в возрождении ментальных, национальных человековедческих преимуществ характера башкира – «асыл». Эта кладезь запечатлела в себе главную, самую тонкую и самую сильную струну башкирского Духа и неразгадываемые загадки его Идеалов. Они непререкаемо действуют, в момент слушания и приобщения к ним дают животворные откровения Духа и Чувств. На этом фоне башкирские озон кюй и народные мелодии являются спасительными, воспроизводящими силы этноса инструментами. Сужение их роли и участия в современных концертах в угоду шоу, однодневных куплетов, воспевающих мелкое и суетное, сродни отрыву народа от духовных корней, а значит, потере облика родного. Для того, чтобы остаться народом, народ должен петь свои песни. Спиралеобразное развитие, согласно которому чередуются спуски и взлеты, неминуемым делает тот факт, что на смену современным экспериментам, малосодержательным выдумкам, называемым песнями и заполонившим эфир, придет утешение после неумолкающей ностальгии человека по истинно народному и национально-духовному. Мир будет получать оздоровление и одухотворение от правильно исполненных собственных творений и истинно народной по содержанию, наполненной духовностью музыки.

Список литературы

Атанова Л.П. Собиратели и исследователи башкирского музыкального фольклора. – Уфа, 1992. – 189 с.

Ахатова Ф.Г. Народная музыкальная культура башкир. – Уфа, 2007.

Ахметжанова Н.В. Башкирская этномузыкология. – Ч. 1. – Уфа, 2008.

Басилов В.Н. Скифская арфа – древнейший смычковый инструмент // Советская этнография. – 1991. – № 4. – С. 52, 148.

Башкирское народное творчество. – Т. V / сост., авт. вступ. ст. и коммент. А.М. Сулейманов, Л.Г. Бараг. – Уфа: Китап, 1990. – 443 с.

Башкирское народное творчество. – IV к. / сост., авт. вступ. ст. и комент. Н.Т. Зарипов. – Уфа: Китап. – 1981 (на башк. яз.).

Башҡорт халыҡ ижады. Йырҙар / төҙ., башһүҙ яз. аңл. биреүсе С.А. Галин. – Өфө, 1974.

Башҡорт халыҡ ижады. Әкиәттәр / төҙ., башһүҙ, коммент. авторы Н.Т. Зарипов, Ә.М. Сөләймәнов. – Өфө: Китап. – 1988. – 107–108-се б.

Беляев В.М. Музыкальные инструменты народов СССР // Советская музыка. – М.: Музгиз. – 1937. – № 10–11.

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, верований и прочих достопримечательностей. – СПб., 1799. – Ч. 1–2.

Даль В.И. Полн. соб. соч. 1898. – Т. VII. – С. 328–353.

Игнатьев Р.Г. Песни о батыре Салавате. Башкир Салават Юлаев, пугачевский бригадир, певец и импровизатор // Башкирия в русской литературе. В 4-х т. – Уфа, 1991. – Т. 2. – С. 278–300.

Ильясов Т.Г. Башкирский национальный музыкальный инструмент – курай: к истории происхождения // Вестник ЧелГУ. История. № 34, 2009. – № 18.

История башкирского народа. В семи томах. – Т. III. – Уфа: Гилем, 2011. – 475 с.

Корепанов К.И. Музыкальные инструменты эпохи железа Волго-Камского региона VIII века до н.э. – III века н.э. – Уфа, 1998.

Кубагушев А.М. Башкирские музыкальные инструменты. – Уфа: ГБУК РЦНТ РБ, 2013. – 134 с.

Кубагушев А.М. Народные инструменты // Краткая энциклопедия «Башкортостан». – Уфа, 1996. – С. 425.

Лебединский Л.Г. Узун-кюй – башкирская народная музыкальная классика. – 1956. – № 2.

Мажитов Н.А. Курганы Южного Урала VIII–XII вв. – М.: Наука. – 1988.

Мамин-Сибиряк Д.Н. Горная ночь // Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1991. – Т. 2. – С. 222–228.

Нагаева Л.И. Башкирская народная хореография. – Уфа, 1995.

Нефедов Ф.Д. Ушкуль // Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1990. – С. 128–180.

Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья: историко-археологические исследования // Материалы и исследования по археологии СССР. – М.-Л., 1950. – № 18.

Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта // Записки императорской академии. – СПб., 1897. – Т. 2.

Рыбаков С.Г. По Уралу, среди башкир // Башкирия в русской литературе. – Уфа, 1965. – Т. 3.

Салтыков И.В. Башкирские народные песни // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. – Уфа, 1974. – Вып. I. – С. 258–279.

Салтыков И.В. История и анализ башкирских песен // Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3, оп. 61, ед. хр. 26. – 200 л.

Сальманова Л.К. Башкирские народные протяжные песни. – Уфа: Гилем, 2007. – 274 с.

Сальманова Л.К. Свадебные причитания башкир (мелодико-композиционная структура) // Башҡорт фольклоры. – Өфө, 1995. – Вып. II. – С. 103–116.

Сикалиев А. И.-М. Магическая поэзия ногайцев // Магическая поэзия народов Дагестана. – Махачкала, 1989. – С. 66–75.

Сулейманов Р.С. Старинная башкирская скрипка – кылкубыз. – Уфа, 2001. – С. 156.

Султангареева Р.А. Происхождение кылкубыза – праскрипки // Ватандаш. – 2010. – № 8.

Фоменков М.Т. Башкирская народная песня. – Уфа, 1997. – 203 с.

Һамар, Һарытау өлкәһе башҡорттарының рухи хазинаһы. – Өфө, 2008. – 54–56 бб.

5.2. Башкирская праскрипка – кылкубыз: к вопросу истории и теории происхождения

Вопрос о происхождении, функциях древнего музыкального инструмента тюрков – кылкубыза – является все еще актуальным и малоизученным. На основе большого фактологического материала ныне выявляются аргументы об исконно тюркских (башкирских) истоках возникновения инструмента, в архаическом прошлом применяемого для отправления обрядов, проведения целительных актов, обращения к божествам и стихийным силам природы.

По природе своей древняя форма искусства – фольклор, отразив истоки возникновения и бытования инструментов, представляется свидетельством историко-этнографических реалий. В произведениях

башкирского народного творчества сохранены интересные сведения о народных инструментах.

Во многих жанрах музыкальный инструмент (курай, дунгур, кубыз, ятаган) выступает как сюжетообразующий элемент, проецируя архаичные истоки функционирования и особенности его применения, бытования [Ахметжанова, 2009, с. 67–78].

Скрипка – сложный музыкальный инструмент, возникновение и бытование которого традиционно связывается с европейской культурой, часто ее родиной называют Италию. Однако выразительная тюрко-индо-иранская ментальность, основной устойчивый, утонченно зазывный звукоидеал и содержание, этническая символика мелоса смычкового инструмента показательны в ином ракурсе. Звукоидеалы скрипки и кылкубыза родственны, их отличает пространственно-временная семантика, эпическая широта изображения, сродненная с бескрайней степью и одухотворенностью Природы. Потому все это заставляет пересмотреть устоявшееся мнение о европейском происхождении инструмента. В башкирском эпическом, сказочном, легендарном, обрядовом фольклоре есть сюжеты, подтверждающие тюркские истоки скрипки. Учитывая то, что фольклор – художественная форма древних народных знаний, передаваемая из поколения в поколение, эти сведения мы вправе принять за одну из основ научных суждений.

В сказке «Загадочная сила мелодии» говорится о том, как искусный во всем егет своей игрой на кылкубызе, пением, а то и пустившись в пляс, приводил народ в восхищение. «Бей приказал посадить егета в зиндан, сказав, что “он портит народ”. Недолго думая, из пучка конского волоса, построгав и высушив деревяшки, егет сделал то, “что мы называем скрипкой”...» [БНТ, 1990, с. 104]. Вскоре заболевшую тяжелым недугом дочь бея Малику вылечил этот егет своей удивительной игрой на скрипке. Судя по сюжету, рассказчик, наряду с термином «кылкубыз», по аналогии осознания его содержания, особенностей звукоизвлечения и функций инструмента, применяет термин «скрипка». Иметь нужно в виду и время рассказывания, когда слово «скрипка» активнее входит в культуру речи. В другой сказке – «Алимбек» – юноша своей игрой на скрипке утешает убитого горем дракона, у которого погиб сын, спасает его от смерти, затем получает от него даже помощь: аждаха помогает ему выбраться из подземелья. По подтексту сказки понятно, что егет играл на кылкубызе. В первой сказке, на наш взгляд, отражены эпохальные события трансформации кылкубыза на скрипку

(егет заново мастерит инструмент). Мотив преодоления смерти посредством музыки архаичен, потому устойчив в фольклорных сюжетах о кылкубызе. Казахский ученый А. Кодар считает, что его истоки восходят «к эпохе бронзы, когда ритуал был сильнее бога, а музыка была важнейшей частью ритуала… Коркут (он считается первым исполнителем и праотцом кылкубыза) понимает, что со смертью надо бороться не в горизонтально-пространственном мире, а вертикально-временном. Коркут приходит к идее кобыза» [Кадар, 1999, с. 51]. На наш взгляд, мотив «музыка сильнее смерти» в башкирских сказках образует смысл, глубоко информативный в контексте идеи, функций и этнокультурной сути инструмента. В башкирской народной традиции смычковый инструмент, издающий жалобный звук, почти вторящий плачу, и со звуком, извлекающимся от смыкания струн, назывался не скрипка, а кыл кобыз: кыл – струна, конский волос; кумыз – кобуз (бузлай – голос, плач), т. е. плачущий волос (струна) (струнный смычковый инструмент). Скрипка – не самоназвание инструмента, оно возникло от звукоподражания «скрипеть». Ареалы этого инструмента, обнаруживающего типологию применения, звукоизвлечения, функций, очень широки, но названия различны.

Генезис и практическое содержание инструмента восходят к архаичным обрядовым нормам, когда сопровождение каждого функционального эпизода требовало своего соответствующего инструмента: тюнгур, дунгур, хукма – для камланий, ритуальных танцев [Кубагушев, 1996, с. 232]; флейты, тростниковые, смычковые – для лирических откровений, медитаций, сопровождения увеселений, раздумий, отдыха и т. д.

Смычковые инструменты со схожим строением (длинное, цельное, с проемом в центре дерево, смычок, конец дерева касается земли) издревле известны у многих народов. Под названием кылкубыз, кобуз, кыя инструменты были у казахов, киргизов [Виноградов, 1958, с. 33]. Каракалпаки, карачай-балкарцы, черкесы играли на подобных инструментах [Сөләймәнов, 2001, 48-се б.]; шичепшии адыгейцев и двухструнная алтайская праскрипка так же похожи [Вертков, 1963, с. 12–15]. Сохранившиеся у сибирских народов названия инструмента «тэнгрын», «тэнгр», а у тантэфов, ульчей – «танкара», негидальцев – «тэнкерэ» [Шейкин, 1986, с. 100–108] указуют на первородные функции его как способов обращений и установления контактов с Тэнгри, божествами. Известны архаичные ритуальные назначения кобуза,

когда его использовали шаманы для изгнания злых сил и изменения погоды [Каталог, 1885, с. 405]. В исследовиях Н. Привалова, Р.Г. Игнатьева, Р. Сулейманова аргументируется бытование у башкир кылкобыза и сходство с пракскрипкой, сделанной более 5 тысяч лет назад [Сөләймәнов, 2001, 48-се б.].

Запрет бея «играть на кылкубызе» (сказка «Загадочная сила мелодии») также имеет историческую подоснову. Глубоко затрагивающий духовную, психологическую, генетическую сущность человеческих эмоций и тем самым якобы дающий волю плоти, а также мотивирующий обращения к Тэнгри инструмент считался вредоносным для верующих в одного и Единого Аллаха. Он был запрещен исламской религией. Аналогичный запрет играть на гуслях был зафиксирован еще в XII веке, когда проповедник Кирилл Туровский грозил посмертными муками тем, кто ворожит, «гудит в гусли и сказывает сказки», а игумен Тамфил ругал псковичей за то, что во время Купальской ночи они играли «в бубны и сопели гудением струнным» [Кузьмин, 1988, с. 232]. Надо отметить, что струнное протяжное звучание как материализация и метафорическое повторение человеческого голоса отражено во многих фольклорных свидетельствах. Эти интонационные модели маркируют также основную звуковую специфику инструмента.

В многочисленных фольклорно-этнографических материалах, записанных автором во время полевых исследований, зафиксированы основные свойства тех или иных инструментов. «Этот инструмент наши предки называли геудек (“звучащий” – *Р.А.*), а звуки его очень сильно напоминали голос человека “әҙәм тауышы”». «Муллы их раньше в огонь кидали, говорили, что это шайтаново оружие. Эту скрипку раньше наши көйсө бабай сами делали» [Записано в 2006 г. от Бижнова (1920 г. р.) в д. Тау Бардымского района Пермского края]. «Нам наши дедушки рассказывали, что скрипку мастерили из осины, считая, что это самое звучное дерево, а струны собирали из волос быстрого скакуна, не отдававшего первенства на скачках. Мастера выводили из него человеческий голос, плач» [Записано в 2004 г. в д. Кункас Альшеевского района от Р.И. Ильясова (1929 г. р.)]. Примечательно, что информанты называют это качество знаковым: инструмент «выводил человеческий голос». Наличие подражания человеческому голосу и устойчивость этого компонента восходит, видимо, к древним традициям, «когда струны кылкубыза (скрипки) делали из человеческих сухожилий» [Захарова, 2004, с. 48]. Семантика выразительного

подобия «человеческого» голоса в скрипичной музыке обусловлена функциями особой психоэмоциональной силы воздействия, а также основана на архаичных ритуалах.

В шумере «гуди» означает «лютня», и его возникновение связывали с семантикой «чувствительной трости» – с палкой-смычком [Цицинян, 1987, с. 185]. «Гуди» в дальнейшем означает на русском «гудеть», «звучать». Наряду с гудук (геүдек), смычковой инструмент гайнинцы называют кыл-кумыз, кумыз. Во всяком случае, сохраненность в памяти народа этого названия, восходящего к очень древним традициям, свидетельствует о единых пространственно-временных, семантико-стилевых истоках звуковой и функциональной модели инструмента.

Типологически-родственную группу кылкубыза – праскрипки – дополняют кобуз Горно-Алтая, Урала, Кавказа, шичепши адыгейцев, джутак у армян [Вертков, 1963, с. 12–17], кырыымпа у якутов [Захарова, 2004, с. 48], также тувинский пызанчи, бурятский хур и т. д. Народы Восточной Сибири и Волго-Урала по-своему называли этот струнный инструмент, близкий по органологии.

Кобуз известен у тэнгрианцев тюрко-монголов Азии с V века до н.э. [Кочетков, 1973, с. 21]. Найденный археологами праинструмент – смычковый кубыз как самая древняя форма современной виолончели и скрипки – относится к VI в. до н.э. [Басилов, 1991, с. 148].

Таким образом, проявляется обширное этно-историко-культурное пространство и многовековая история праскрипки-кылкубыза, истоки происхождения, прародина которого не связаны с Европой. Авторы обращают внимание на восьмеричную форму, особенности прикрепления струн, тонкий пояс-«талию» – место ведения смычка [Басилов, 1991, с. 148]. Напоминающий человеческую (женскую) фигуру инструмент предваряет идею глубоко сакральной функции инструмента, направленность его для извлечения самых потаенных, глубоко драматичных чувств и имитации звуковой (голосовой) обращенности к всевышним силам (Тэнгри). Аналогичный инструмент назывался у ульчей тэнгкэрэ, айнов – тонкари, нивхов – тангрын [Сиськова, 1985, с. 68]. Если добавим, что, по описанию П. Палласа, казахский, каракалпакский кобуз напоминали птичью фигуру [Паллас, 1809, с. 82], а мифологическая Хумай у башкир – олицетворение тэнгрианского мировоззрения (по эпосу «Урал-батыр» она – дочь царя птиц и Солнца, защитница и покровительница детей, батыров,

благополучия и справедливых войн, действует в образе птицы-лебедя), то тогда проецируются первородные истоки кылкубыза. Башкирская праскрипка – кылкубыз – восходит к сакральным функциям и культовым инструментам, символизирует женское божество и заменяет голос обращенной к Тэнгри женщины. Вовсе не случайный человекоподобный облик инструмента обнаруживает его магическую звуковую модель, ритуальность и функциональность. Пазырыкский инструмент также напоминал лебедя и функциональное назначение кылкубыза состояло в его применении для обращения к верховному божеству Тэнгри [Подмаскин, 1987, с. 33].

Вспомним, что в создании инструмента традиционно соблюдался принцип подражания природным или внешним звукам. Данное наблюдение подтверждается этнографическими свидетельствами, сохранившимися у якутов: для передачи гнева богатыря, когда у него жилы и сухожилия сильно натянуты, изображение подобных звуков способны были извлекать только человеческие сухожилия [Захарова, 2004, с. 48]. В башкирском фольклоре немало сюжетов о том, что дунгур, кылкубыз, ятаган мастерили из человеческих волос, сухожилий, желудка (ҡарын) животных. Об этом будет сказано далее. Гипотетически можно предположить, что мифологические истоки и энерго-информационные коды возникновения инструментов восходят к магическому повтору человеком самого себя в звуке и замене своего голоса инструментом для наиболее эффективного магического воздействия на силы Природы, людей. Известно, что вести о смерти, несчастиях до царей и ханов доносили игрой на кылкубызе, домбре, чтобы не навлечь гнев повелителей. В этом случае звуковая информация инструмента становится посредником для бессловесной передачи.

Делая описание древнего башкирского кылкубыза, А.М. Кубагушев называет место его обнаружения – Гафурийский район РБ [Кубагушев, 1996, с. 152], где проживает этническое ядро табынского рода. Между тем, как известно из генеалогической легенды, «глава табынского рода увел сородичей с Алтая на Иртыш. Глава рода Коркут имел струнный музыкальный инструмент и сочинял вдохновенные мелодии, подражая шуму волн Иртыша» [БНТ, 1990, с. 369]. Таким образом, проявляется еще одна достоверность о пространстве бытования башкирской праскрипки.

Смычковый инструмент в своей аналогии праскрипки распространен и у народов Дальнего Востока. Однострунный смычковый

инструмент есть у монголов, у удэгейцев он назывался дзулянка беини. Он имеет форму, подобную строению кылкубыза: цилиндрический корпус из бересты, закрыт мембраной из кожи тайменя, нижняя сторона открыта. При игре держат вертикально, опирая корпус о колено. «Смычковый хордофон выполнял две функции: обрядовую и бытовую» [Подмаскин, 1987, с. 32]. Идея происхождения инструмента созвучна с башкирскими фольклорными сюжетами. Легенда происхождения удэгейской скрипки такова: дзулянка беини сделал охотник, семья которого погибла от страшной болезни. Звуками скрипки он заглушал свое горе [Там же, с. 32]. Ритуальная функция имитации плача или оплакивания характерна инструментам монголов, также нанайцев, нивхов [Сискова, 1985, с. 14]. Таким образом, проецируется первичная и первородная функциональная семантика смычковых инструментов: материализация человеческих чувств по принципу анимистического и фетишистского восприятия магии звука и мелодии. Если мы знаем, что магия Слова – материальная первооснова народного творчества, то должны принять, что речь, пение, звуки Природы, птичьи голоса и рев животных были такой же материальной силы субстанциями, как человек, дом, одежда и т. д. Как звуки священного инструмента, звуки его помогали человеку воспроизвести, усилить самого себя, также «призывали духов предков и погибших героев, предсказывали исход будущих походов, битв» [Ахметжанова, 2009, с. 77].

Материализация человеческих обращений-молений, печали, ритуализация желаний становятся магической и эстетической подосновой кылкубыза – праскрипки. Звукоидеал скрипки магичен, глубоко содержателен, озвучивая человеческие переживания, он сопутствовал прорабатыванию самых различных эмоций и приобретению силы, покоя, а значит и исцеления.

Башкирскую праскрипку называют еще кылкубыз – хызма кубыз (*һызма ҡубыҙ*). Хызма (һызма) созвучен со словом смычок. Содержание «һызма» этимологизируется в слове «*һызлау*» (болит). Также слово «*һызыла*» передает значения: тонкой линией течет, струится мелодия пения; заря встает (таң һызыла) – передается тонкое, плавное появление зари («*таң*»). Таким образом в предмете называется его предназначение (свойственное первобытному мышлению). В семантическом переводе «һызма» передает «течение, боль, плавно, тонко», т. е. точно касаясь сути звукоидеала скрипки.

Выдающийся этнограф Басилов В.Н. писал о том, что в Средней Азии и Казахстане жило большое ираноязычное скотоводческое племя. Местный народ перенял у них традиции вызываний на помощь духов предков и обращений к тэнгри игрой на смычковом музыкальном инструменте [Басилов, 1991, с. 52].

Таким образом, обнаруживается огромный территориально-географический, этнокультурный ареал и глубоко архаичный историко-генеалогический фон кылкубыза – праскрипки (скрипки), имеющей свою, неевропейскую теорию происхождения.

Самодельные скрипки, заменившие кылкубыз, бытовали в народе уже с XVI века (возможно, и раньше!). Карл Фукс (1776–1846 гг.) в середине 1800-х годов, описывая башкирско-татарские йыйын (джеины), отмечал, что «несколько курайчев, играя на самодельных скрипках, приглашали к пляске» [Фукс, 1991, с. 124]. За многие годы собирания фольклора автору удалось записать множество свидетельств о том, что скрипку раньше делали сами сэсэны, певцы, музыканты (Учалинский, Миякинский, Альшеевский, Зилаирский районы Республики Башкортостан, Бардымский район Пермского края, Аргаяшский, Сосновский районы Челябинской области, Глушицкий район Самарской области и т. д.). Надо отметить, что народ не возрождает, не мастерит то, что ему не принадлежит искони, и не называет явление именем, не принадлежащим его жизнебытию и менталитету.

В 2008 г. от известного сказителя, импровизатора, музыканта И. Мирхайдарова (1936 г. р., Абзелиловский район, с. Аскарово) по его воспоминаниям о своем дедушке Шайхаттаре Мирхайдарове (был большим знатоком старины и традиционной культуры) автору удалось записать народную версию – легенду о возникновении кылкубыза.

«Егет однажды услышал чудное пение, вскарабкавшись на скалы, спустился в долину и увидел девушку дивной красоты. Молодые влюбились и решили жить вместе, но мешала колдунья – мачеха девушки. Пришлось всем троим отправиться туда, где жил егет. В пути с неимоверными трудностями приходится преодолевать перевалы через горные скалы. И вот во время одного из таких переходов обрывается веревка, за которую держалась тучная мачеха, и та летит в пропасть. Падая, она успела проклясть девушку, чтоб стан у нее стал из дерева, внутри пустота и чтоб заставили ее говорить

и кричать струной... Шли дни. Счастливо жили молодые, оба обладали красивыми голосами, были мастерами пения, сочиняли мелодии и объяснялись друг с другом только песнями... Но вот однажды девушка пропала. В безутешной тоске искал егет любимую, хотел услышать ее голос… И увидел березу, очень похожую на его жену. Выстругал он из дерева инструмент, собрал смычок (*ыызма*) и вскоре удивился тому, что извлекается человеческий голос. Хотел услышать сильнее и громче – получился красивый голос жены, захотел обнять – появилась деревянная женская фигура. День и ночь играл, плакал егет, изливая свою печаль и горе. Вот так появился хызма кубыз (кубыз со смычком)».

Рассказчик этимологизирует «скрипку», связывая с созвучными словами «кыскыр епкэ» – т. е. «кричи, говори струне» (созвучие «скрипка» и «кыскыр епкэ»).

Как бы ни казался вывод, на наш взгляд, натянутым, мы должны принять в нем зерно истины. Есть еще один мотив, на который следует обратить внимание. Возникновение инструмента связывается здесь с трагедией, а ментальность, семантика и содержание звука – с интонированием плача, печальной обращенностью егета к высшим силам (стихиям, Тэнгри, Природе и т. д.). Этот мотив органически связан с приведенными выше сказочными, эпическими сюжетами и согласуется с функциональными, семантическими свойствами праскрипки-кылкубыза. Примечательно, что происхождение скрипки мотивируется горестным состоянием егета, указывается женский образ музыкального инструмента и материал (из березы), из которого сделан кылкубыз.

В фольклорных произведениях сохранены уникальные достоверности по технологии создания еще одного инструмента –думбыры. В мифологической легенде «Как Коркут-ата думбыру придумал» [БХИ, 2004, 79–82 бб.] говорится следующее:

«Коркут ата мечтал создать однострунный инструмент, чтобы передать мелодии человеческой души. Очень долго искал нужное для этого дерево. Но сколько бы ни искал, не мог найти Коркут-ата, набрел на джиннов.

Оказывается, джинны знали о намерениях его создать музыкальный инструмент и решили помешать этому. Потому что, если сделать этот инструмент и по миру зазвучат мелодии, то, оказывается, приходит им, нечистым конец. Они сами только знали, из какого дерева делается этот инструмент и хранили в тайне.

Коркут ата еле-еле ушел от этих джиннов, затем, крадучись, подошел снова к ним поближе. Он хотел узнать, прослушать тайну. Оказалось, джинны эти как раз-таки говорили о Коркуте.

– Этот человек – әҙәм, хоть и не знает тайну, как делать думбыру, все-таки не отказывается от своих целей.

– Откуда же ему знать, что она делается из сухого отростка плодового дерева жиды, поваленного диким кабаном?!

– Если и знает, только вот то, что настоящая думбыра получается, когда в нем сделать выемку, затем головку (көләпәһен) обшить шкурой громкоголосового верблюда, а две струны затянуть из волосинок хвоста самого свирепо ржущего жеребенка и закрепить веткой саксаула, а смычок затереть соком плодов вонючего тростника – он об остальном все равно ведь не узнает…

Вот так говорил между собой народ джиннов. Коркут-ата, познав эту тайну, смог сделать думбыру. На этой думбыре он так мелодично играл, что все живые существа, оказывается, вся природа его слушала, затаив дыхание. Потому от него убежали все джинны, сама смерть боялась его касаться…».

Музыкальный инструмент в целом таким образом представляется как источник магической силы и влияния, а сложная технология его создания – свидетельство того, что инструмент ранее был не столько эстетически, сколько ритуально значимым сакральным атрибутом.

Не менее интересный и архаичного толка сюжет под названием «*Әүрәү менән Әзмәүер*» («Әурэу и Эзмэуэр») был записан нами в 2003 г. в д. Кыпсак Зилаирского района от Хасановой Р.Н. (1940 г. р.). По словам информатора, это эпическое повествование она услышала от своей бабушки и записала в тетрадь. Следует отметить, что процесс рассказывания Риммы апай представил редкое на сей день зрелище: прозаическое, изустное ведение сюжета чередуется со стихотворным (традиционный стиль сказывания эпоса). Древняя форма изложения сюжета доносила не менее древний сюжет. Приведем только конечный эпизод эпического сказания «Эурэу и Эзмэуэр», в котором рассказывается о том, как убитый горем мужчина оплакивает свою семью: двоих детей и жену-красавицу, погибших в лесу (проглоченных ведьмой-колдуньей – собственной матерью егета). В этот момент он видит зацепившиеся на пень волосы своей жены, берет их и проводит по ним рукой, затем тонкой веточкой. Волосы начинают

звучать, петь и говорить о том, что случилось с ней, с детьми. «Чтобы унять свое горе, Эзмэуэр смастерил так называемую ныне скрипку и постоянно играл на ней. У нее был человеческий голос», – закончила повествование Римма Хасанова. Этот сюжет по акцентации основных моментов (смерть близких; оплакивание, горе отца и мужа; изготовление музыкального инструмента, звуки которого сродни человеческому голосу, горестным переживаниям) обнаруживает параллели с вышеприведенными башкирскими сказками «Аминбэк» (дракона утешает игра на скрипке), дальневосточными легендами о возникновении дзулянки беини – праскрипки.

Анализ материалов показывает, что этнокультурный пласт, генотипический, пространственно-временной фон возникновения скрипки принадлежит тюрко-ирано-монгольской культуре. Фольклорные рассказы о возникновении народных инструментов есть своеобразная форма их паспортизации и обозначения этнической принадлежности. Народ не сочиняет без надобности эпос, легенду, песню о том, что не относится к его быту, истории и будущности. В фольклорном искусстве присутствуют фантазия, вымысел, образность, по сути всегда связанные с ядром правды, бытности, насущного факта. Но в фольклорном повествовании никогда не бывает чужеродной праздности или рассказа ради рассказа или присвоения чуждого. В этой связи справедливы наблюдения Р.С. Сулейманова, много сил отдавшего реконструкции башкирского кылкубыза, который пишет, что «инструмент берет начало в Азии, а в форме скрипки совершенствуется европейскими мастерами» [Сөләймәнов, 2001, с. 59]. Следует добавить еще индоиранские пласты культуры, являющиеся материнскими по отношению к скрипке. На наш взгляд, в глубине веков в культуре народов алтайской, монгольской, индо-иранской, тюркской языковых систем возник этот инструмент, закрепленный везде под своим именем, но обнаруживающий аналогии применения, звуковые модели и сферу бытования.

Мотивационный, идейно-содержательный, сопоставительный, семантический и мелосный анализы природы скрипичной музыки, исполнительского мастерства во взаимосвязи с фольклорными сюжетами, а также интерпретации специфики народных произведений на инструменте – вопросы очень актуальные, потому как исполнение башкирских народных мелодий на генотипически родном инструменте представит следующий этап освоения этнических ценностей. Это

обусловит тем самым приобретение новых духовных, ментальных сил и откровений для творца этого уникального музыкального феномена. Надеемся, что в научной перспективе вопросы звукосемантической интерпретации мелодий на скрипке будут исследованы профессиональными музыкантами. Мы пролили свет на фольклорно-этнографические, исторические реалии этнической принадлежности музыкального инструмента, т. к. скрипка – глубоко национальный, выразительный в принадлежности к культуре башкир, народов Урала священный инструмент, восходящий к кылкубызу, на котором играл еще великий Коркут-ата – покровитель, предводитель-предок, певец-маг азербайджанцев, казахов, туркмен, узбеков, башкир.

Список литературы

Ахметжанова Н.В. Башкирская этномузыкология.– Ч. 2. – Уфа: Вагант, 2009. – 122 с.

Басилов В.Н. Скифская арфа – древнейший смычковый инструмент // Советская этнография. 1991. – № 4.

Башкирское народное творчество / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Л.Г. Бараг и А.М. Сулейманов. – Уфа. – Т. V. – 1990.

Башкирское народное творчество. Предания и легенды. – II ч. / сост., авт. вступ.ст. и коммент. Ф.А. Надршина. – Уфа: Китап, 1997 (на баш. яз.).

Башҡорт халыҡ ижады. Яҙма ҡисса һәм дастандар / төҙ., башһүҙ, аңл. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәҙерғолов. – Өфө, 2004.

Вертков К., Благодотов Г., Ядовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. – М.: Мосмуз, изд-во, 1963.

Виноградов В. Киргизская народная музыка. – Фрунзе, 1958.

Захарова А.Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха. – Новосибирск: Наука, 2004.

Игнатьев Р.Г. Башкир Салават Юлаев, пугачевский бригадир, певец и импровизатор // Башкирия в русской литературе. – Т. 2. – Уфа, 1976.

Каталог-коллекция музыкальных инструментов народов Центральной Азии А.Ф. Эйхгорна – СПб., 1885.

Кодар А. Коркут как горизонт казахского мифа // Тюркский мир. – 1999, № 1–2.

Кочетков Н.В. Народное искусство монголов. – М.: Наука, 1973.

Кубагушев А.М. Национальные инструменты башкир // Ватандаш. – 1996. – № 2.

Кузьмин А.Г. Падение Перуна. – М., 1988.

Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1809. – Ч. 2.

Подмаскин В.В. Музыкальные инструменты удэгейцев // Национальные традиции в культуре народов Дальнего Востока. – Владивосток, 1987. – С. 27–40.

Савченко С.В. Русская народная сказка. История собирания и изучения. – Киев, 1914.

Сиськова А.В. Традиционные музыкальные инструменты нивхов Сахалина // Культура народов Дальнего Востока. – Владивосток, 1985. – С. 65–79.

Сөләймәнов Р.С. Боронғо башҡорт скрипкаһы – ҡылҡубыҙ. – Өфө, 2001. – 205 б.

Фукс К. Казанские татары. – Казань: Фонд ТЯК. – 1991.

Щейкин Ю. Музыкальные инструменты чӂурчженей // Проблемы традиционной инструментальной музыки народов СССР. – Ленинград, 1986.

Цицинян А. Древнее изображение смычкового инструмента из раскопок Двина (к проблеме органической интерпретации исторического источника) // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. – М.: Сов. композитор. – 1987. – С. 180–187.

ЭНЦИКЛОПЕДИЯҺЫ • ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

ГЛАВА VI

ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

6.1. Свадебно-обрядовый фольклор

Башкирская традиционная свадьба представляет ныне сильно трансформированное брачное празднество с множеством нововведений, которое характеризует синтез традиционного и импровизированного модернизаций, сообразных времени.

По времени проведения туй охватывает не более трех (в городе – одного) дней, если отмечается на обеих брачующихся сторонах; по месту проведения утверждается тенденция нейтрального локуса (ресторан, столовая, кафе), объединяющего обе стороны. Способы и особенности обрядования характеризует органичное единство национальных традиций и привнесений, обусловленных межэтническими процессами. Из обрядовой практики почти выпали ритуальное сватовство (иногда молодые приезжают к родителям и знакомятся, ставят в известность), малые формы туй (*кәңәш*), чаепитие в честь состоявшегося сговора («*маҫтамал ҡотлау*» – «поздравления полотенца»), привоз живого барана, плата за невесту – мэхэр, драчовки сторон, прятания невесты («*ҡыҙ йәшереү*»), скачки и т. д. Эпизоды, так или иначе имеющие архаическую символику, принимают развлекательные функции, игровые формы – это потасовки, бега с вареными кусками забитого животного, ночные хождения по собиранию угощений в деревянную посудину – «хаба йыйыу» и т. д. Несмотря на упрощение структуры, хронологии, ослабление традиционного обрядового содержания, мифосемантики башкирский туй все еще представляет колоритный в своей этнической символике и композиционной целостности тип празднования брачной свадьбы. Константа трехчастности, т. е. свадебного, предсвадебного и послесвадебного периодов, бытует во всех региональных, локальных формах брачного обрядования.

Предсвадебный период включает переговоры сторон, подготовку к брачным торжествам, официальную регистрацию и бракосочетание – никах; свадебный период: свадебное застолье, увеселения, игровые эпизоды, одаривания и послесвадебный – проводы, чаепитие гостей. В эту хронологическую композицию свадебных торжеств включается множество эпизодов, имеющих функциональные однотипные значения, но различные в их локальной специфике.

Послесвадебные обряды не выделяются временным отрезком, как было раньше, а составляют конечную часть совместного торжественного застолья двух сторон. Сократилось количество свадебных чинов. Вместо официальных более двадцати персонажей (сваты – яусы, сватьюшки – ҡоҙа, ҡоҙасалар, дружки – үҙәр, участники совета-свадьбы, родители – главные сваты, ряженые – көтөүсе, «гонители» гостей, смотрящие снохи – «ҡараусы еңгәләр» и т. д.) в современной башкирской свадьбе преимущественно действуют дружки, брачующиеся пары, родители, снохи и гости.

Современное полиэтничное социокультурное пространство вносит заметные коррективы в традиционный этнический вид башкирской свадьбы. Из русской обрядности перешли битье посуды «на счастье», кидания через голову брачного венка с приметой «на скорое замужество или женитьбу», проигрывания водки, прятания туфель невесты и выкупы и т. д. Процесс взаимовлияния и взаимодействия свадьбы двусторонний – башкирские обрядовые эпизоды входят в состав русских, чувашских, татарских (народов, проживающих как на современной территории, так и за пределами РБ) свадеб. Например, перед проводами гостей с калын-туй в доме жениха переодеваются в цыган, участники собирают деньги, на «которые» снова устраивается угощение [Һамар, Һарытау.., 2008, с. 82].

Все большую популярность принимают обычаи «мальчишников», проводимые непосредственно перед свадьбой: друзья устраивают жениху вечер благословения и прощания с «холостяцкой» жизнью, поют, танцуют, произносят благопожелания.

Этнография свадебной одежды повсеместно имеет традиционный образец: невеста надевает белое платье, на голову фату; жених – в темном костюме и белой рубашке. Характерно, что знаковым в современной обрядности является возрождение национальных традиций в культуре свадебной одежды. В стилизованные белые платья и зиля-

ны одеваются невесты, поверх гражданского костюма женихи накидывают на плечи зиляны.

Институт никаха сохраняет традиционную закрепленность места в досвадебный период, располагает многими компонентами, устойчиво соблюдаемыми поныне. Придерживаются правил соблюдения таинства и священности никаха: никто не должен заходить или выходить во время молитвы. На никах-туй устраиваются взаимные одаривания, обильные угощения. Брачная ночь устраивается после официального религиозного бракосочетания.

Выраженный этнический облик башкирской свадьбы обусловлен соблюдением традиционных эпизодов, трансформированных сообразно времени. Хождение за водой – один из самых устойчивых в архитектонике башкирской свадьбы эпизодов. Процесс возглавляет сестра жениха [Эксп., 2014, с. 38] или бабушка – «хранительница» воды (Зилаирский, Хайбуллинский районы), все молодые девушки следуют за ними.

Соблюдается принцип утверждения правильности обряда. Водружая коромысло на плечи невестки, девушка (сестренка жениха) спрашивает:

– Верно ли так?

– Нет! – отвечают ей.

– Верно ли так? – та прислоняет коромысло на спину невестки.

– Нет!

На третий раз коромысло на плечи водружают «верно» и процессия направляется к источнику воды [Һамар.., 2008, 153 б.]. Процессия с провожатыми, следующими по улице за водой, представляет веселое, разодетое в самые разные костюмы шествие. Обрядовая функция уступает развлекательности, игровым эпизодам: цыгане гадают, переодетые в женщин мужчины танцуют и поют, детвора выкрикивает слова молодым, женщина в одеянии «водяной» охраняет воду и т. д. (Записано в 2008 г. во время свадьбы в Абзелиловском районе РБ).

Самыми устойчивыми и знаковыми в плане этнических элементов современной свадьбы являются обрядовые комплексы «хождения к источнику воды», «испытания жениха и невесты», «изгнания гостей после последнего пиршества», ряжения, увеселения, испытания сноровки сватов и сватьюшек в танце, обрядовое угощение «йыуаса», открывание сундука невесты «һандыҡ һатыу». Эпизоды включаются

в свадебные торжества, относительно свободно варьируя по месту, времени и способу исполнения, но сохраняя этнические национальные черты. Отмечаются не совсем отвечающие эстетике и сакральной чистоте принесенной невесткой воды действа, когда в воду бросают, под предлогом выкупа, бумажные деньги.

Преимущественно игровой характер принимают обряды, в глубокую старину имеющие инициионное, испытательное значение. Так, «продажа сундука», показ умений и мастерства невестки приобретают характер выкупа даров и сопровождаются благопожеланиями невестке (юг, юго-восток, саратовские башкиры). «Рукоделия» невесты зачастую закупаются в магазинах и приобретают «обрядовое» содержание.

Свадебный обряд, как и многие обрядовые комплексы, представляет систему мировоззренческих стереотипов, за много тысячелетий развития обусловивших идейно-семантические составляющие отдельных действ, эпизодов. Таковы в брачном празднестве эпизоды магии плодородия, любви, обряды общения-приобщения. На основе целенаправленного опроса обнаруживаются редкостные детали, относящиеся к магии парности, любви: так, подушку, на которую наступает в обряде встречи невестка, поднимает енге и заводит молодых домой, двумя руками крепко приставляя ее на спины супругов [Ғәйнә.., 2012, с. 37]. Действо относится к магии единения и скрепления союза, неразлучности пары. Под ноги паре обязательно бросают, по совету бабушек, войлочные изделия с тамгами, имеющими значение призывания плодородия и благополучия – кушкар (рожок), круговые узоры.

Испытательные обряды потеряли функции переходности и сакральности, приобрели воспитательные значения. Однако сохраняются обычаи погружения рук невестой в муку (символика плодородия и изобилия) во время первого входа в дом жениха. В других случаях по вхождении в дом жениха все садятся, читают благожелательную молитву, затем дают невестке блины. По тому, как она их подмасливает, испытывают сноровку молодой.

Во время встречи в доме жениха невестка и жених вместе наступают на подушку и вместе выпрыгивают с тарантаса [Ғәйнә.., 2012, 34 б.]; у северных башкир сохраняется брак умыканием «кыҙ урлау» [Там же, с. 33]. После этого отец жениха наносит визит родителям девушки, просит руки невестки и устраивается согласительная беседа сторон.

Обряд «*килен һөйөү*» (досл.: «любить невестку») проводили перед проводами из дома отца. Интересную модификацию представляет

обряд произнесения благопожеланий жениху «*кейәү һөйөү*» (досл.: «любить зятя») [Эксп. мат., 2009, 113 б. // Экспедиция материалдары. Бурзянский район].

Сохраняются традиции, связанные с магией парности и благополучной женщины: постель новобрачным готовит многодетная женщина, много лет счастливо проживаюшая в браке [Эксп. мат., 2006, 24 б.]; в первой супружеской бане камни водой поливает енге, живущая в благополучном браке (Белокатайский, Дуванский районы); на головной убор невесты (ребенка) обережную монету или каури «ҡортмаш» пришивает многодетная бабушка [Эксп. мат., 2006, 94 б.].

Традиционный обряд, санкционирующий общение-приобщение сторон – хождение по домам «хаба йыйыу» и собирание угощений – еще устойчиво маркирует игровые эпизоды свадьбы. К началу XX века он приобретает характер коллективных увеселений. Расширяется локус действ: после сбора гостинцев угощения продолжаются весь день в лесу, в поле [Эксп. мат., 2006, 94 б.]. Во время подворного хождения не только собирают пищу, но и одеяла, подушки, чтобы устроить в поле ночлег. К игровым приобщениям относятся традиции камеликских башкир: они перед началом торжественного застолья проводят обряды выкупа мест. Хозяева рассаживаются на места гостей и только после того, как те «снизят цену мэхэр за невесту», уступают места гостям, отдают и начинают выполнять обязанности хозяев.

Обычай приобщения через пищу реализуется в коллективных трапезах и действует как маркер изобилия, солидаризации и увеличения сил родового единства. Так, по прочтении молитвы бракосочетания гостям выносят каравай, каждый отрезает себе кусочек и передает другому [Ғәйнә.., 2012, 39 б.].

Испытания жениха издревле входят в состав инициионных обрядов, в раннюю эпоху имевших жесткие нормативы и формы. С течением времени они приобретают эстетические функции и игровое содержание. Осколочными формами инициионных испытаний в современной свадьбе являются проверки ума, смекалки или художественных дарований молодых. В доме жениха проверяют умение невесты танцевать (перед проводами, в доме невесты – жениха). Его выводят на танец, в круг, накидывая хомутом полотенце на шею и поддерживают, произносят такмаки:

Бейе кейәү, бейе, кейәү!
Бейегәнеңде күрәйек,
Бейегәнеңде күрәйек,
Һеҙҙең өсөн үләйек!

Танцуй, жених, танцуй, зятек,
Танец твой увидим.
Таней твой увидим,
Да, за вас мы умрем!

Первый приезд жениха – знаковый и традиционно входит в разряд специальных эпизодов, имеющих символику социологизации. Эти мотивы продолжают бытовать в обряде «теләк әйтеү» – произнесение благопожеланий.

Обряды общения-приобщения (хождение по гостям, двусторонние приглашения родственников невесты, жениха, одаривания и т. д.) проводятся традиционно во всех этнических группах [Ғәйнә.., 2012, с. 140; Эксп. мат., 2009; Эксп. мат., 2008], сохраняя символику и замыслы воссоединения.

Обрядовая агрессия (обругивания, избиения, погони, насмешки) во время первого приезда жениха сохранила архаичные реалии избегания и наказания чужеродца как способ «снятия вины» перед божествами за нарушение табу (неприкосновенности пространства чужеродцами).

Прятание невесты устойчиво сохраняется, обретая игровое содержание. Перед брачной клетью, где спрятана девушка, собирается народ в ожидании жениха. Как только тот спускается с телеги, начинают «избивать» палками, прутьями [Эксп. мат., 2008, 68 б.], обыгрывая избиение. Только при хорошем исполнении песни или танца жениху дарят шапку [Ғәйнә.., 2012, 38 б.]. Он должен так мастерски и хорошо петь, как говорят информанты, что, «волосы должны стоять дыбом» [Ғәйнә.., 2012, 34 б.]. Плавный и грациозный танец, громкие дробушки, твердую и гордую поступь прочат к рачительности, трудолюбию и волевому характеру невесты, её поддерживают возгласами: «*Булдыҡлы!*» («Деловая, может!»), «*Һөнәрле*» («Искусница!») Во время танца бросают под ноги монеты, называют подарок из живности: «Баран в подарок!, «Телочку!» «Бочок меда!» [Эксп. мат., 2006, 23 б.]. За хорошее исполнение песни жениху в старину дарили коня, ныне – полотенце, шапку (*бүрек*) или теплый шарф.

Идеи, относящиеся к магии плодородия, производительности, обыгрываются в эпизодах обсыпаний гостей, новобрачных угощениями, свадебными гостинцами. Наиболее выразительно, в традиционной символике плодородия обряд ныне соблюдается у камеликских башкир и называется «*сәк-сәк бәреү*» (кидать чак-чак). Перед тем, как читать молитву, сразу по усаживании гостей на пол выносят много чак-чака, уложенного высокой горкой на подносе. Поднявшись на стулья, хозяева сверху вниз начинают кидать чак-чак на головы гостей, а те, в свою очередь, собирают и едят. Только после этого обряда начинается аят [Һамар.., 2008, 89 б.].

Кидание пищи, невоспринимаемое с точки зрения современного этикета, восходит к древним традициям культа «небесной пищи». Ввергнутая вниз, на чужеродца пища согласуется с идеями помощи, благословения звезд, небес, млечного пути, являет «рудимент обрядовых рассыпаний пищи как борьбы с врагом». Мотив рассыпания муки (пищи) прочитывается как борьба и соглашение в казахских («Байгулан», «Каркау шал») и башкирских сказках. Отсюда семантическая обрядово-функциональная реалия башкирской поговорки «*Таш менән атҡанға аш менән ат*» («Кто камнем кидает, на того едой кидай»). Множественность чак-чака также действует в символике звезд, единения и эротической символике. «Сэк» у гайнинцев означает мужской половой орган; «сэк» означает и «сладкая жизнь»; восходит также к названию «сак» (древние племена).

В культуре свадебного застолья еще соблюдается традиционность функциональной пищи. Различаются основные свойства: обилие, разнообразие и брачная символика. Отмечаются региональные различия в приготовлении угощений: в юго-восточных, южных районах – мясо, бишбармак, йыуаса, суп (аш), игнорируется птичье мясо. Однако в традициях северных, северо-западных башкир предпочтение отдавалось блюдам из мяса утки [Эксп. мат., 2006, 156 б.]. Повсеместно имеют универсальное значение и популярность обрядовые угощения – жареные в масле кусочки теста – йыуаса (юго-восток, восток, центр, запад Башкирии), чак-чак, медовый баурсак (запад, северо-запад, центральные территории, Пермская область [Ғәйнә.., 2012, 36 б.]. В первые блюда входят аш (суп мясной), куллама (а на вторые ныне готовят плов – юг, юго-восток), «*бәлеш*» (мясной пирог), мясо рубленое (север, северо-запад).

Птичье мясо в прошлом считалось способствующим плодородию и любовной силе. Символика эта и ныне примечательно устойчива

в традиционной свадьбе гайнинцев, тунгаурцев. На стол никах-туй выносятся целиком приготовленные два гуся: одного уносят со стола и сваты увозят его жениху [Эксп. мат., 2008, 67 б.]. Таким образом, соблюдается идея соединения двух брачующихся сторон и укрепления родственных связей. Голову дают жениху со словами: «Будь главой семьи!», а шею – невестке: «Будь крепкой шеей». Йыуаса традиционно сопровождается исполнением шуточных плясок, такмаков.

Свадебный обряд в современный период представляется единственным пространством, фольклорной средой для импровизаций, творческих модернизаций с соблюдением традиционных компонентов.

Удобными для игрового творчества с сохранением национально-этнической символики оказались обряды «һыу юлы», «йыуаса», прощальное пиршество «хуш ите», «ҡоҙа мунсаһы» (обрядовая баня) и т. д. Эпизоды импровизируются в целях создания веселой атмосферы, увеселений. Сватов везут в баню, усадив в корзину или корыто, встречают водкой, сватьюшки без оглядки заходят в баню и «парят» гостей.

В куплетах такмаков восхваляются вкусные угощения, одновременно высмеиваются участники, гости, «неумеющие» угощать, петь, танцевать и т. д.

Эй, йыуаса, йыуасаһы
Бешергән дә төшөргән!
Йыуасаһы бигерәк шәп –
Маргаринға бешергән!

Эх, йыуаса, йыуаса
Приготовлен – да на стол!
Так хорош этот йыуаса –
На маргарине зажарен он!

Задорная, озорная енге выходит в центр дома с подносом йыуаса, танцует, восхваляет угощение, сама же поет. Гости выкупают йыуаса, кладут на поднос деньги, которые затем отдают молодым.

Хлестание кнутом имело в прошлом значение изгнания и обмана нечистой силы. Традиционно соблюдаются действа «избиения», изгнания гостей с последнего пиршества / «хуш ите», активно проводятся на свадьбах юго-восточных башкир. Ряженого «пастуха», «медведя», ныне заменяют «цыгане, «лешие», «водяные», «петухи»

и т. д. Культовую символику сохраняет обряд «Торна кереү» («Вход журавля»). Ряженый в журавля клюет, кружится, выгоняет гостей, а те дают деньги, на которые снова приносят угощение. Во всех случаях танец ряженого «пастуха», «медведя», «журавля», «быка» и т. д. прочат к многодетности, успехам и благополучию в семье. Таким образом, обрядовая агрессия, восходящая к архаичным языческим верованиям, потеряв прежние функции, трансформируется в игровые, состязательные эпизоды увеселительного характера.

Башкирское свадебное торжество переживает период трансформаций, видоизменений, связанных также с распространением межнациональных браков. На современном этапе еще сохраняются элементы национальной символики и содержания, отмечаются нововведения, обусловленные полиэтничным окружением. Приоритетным идейным составляющим остается создание счастливой, многодетной семьи – прочной ячейки общества.

6.2. Заговорно-заклинательный фольклор

На фоне легализации традиционных верований в конце XX века особенно активно возрождаются формы лечебной практики, народной медицины и искусство заговорно-заклинательного слова. Информанты охотно делятся сакральными знаниями, не боясь утери сил и значимости слов, действий и т. д. Оживилась и деятельность народных лекарей, целителей (имсе, баксы). Репертуар, записанный ныне по их памяти, составляет очень интересный фонд для изучения древних пластов этносознания, сохранности мифологических представлений, преемственности опыта знатоков-целителей и этноспецифики магического фольклора в современный период. Материалы по заговорно-заклинательным комплексам, собранным за последние годы в разных районах РБ и РФ, показательны для характеристики состояния народных целительских практик и фольклорных традиций.

Фольклорная память коренного народа характерно отличается тем, что обнаруживает особую устойчивость бытования культурных комплексов, имеющих в основе мифологическое, культовое почитание сил Природы, также одаренных людей (авлия, имсе, арбаусы). Формы контактов с невидимым миром (духи Природы, болезни, сферы воды,

земли и т. д.) издревле были доступны обладающим особыми способностями людям. Они являлись творцами вербальных, акциональных, жестовых и других способов общения с внешней сферой. Традиции заговоров (арбау), закличек, принадлежащие в глубокой древности шаманам, баксы, ныне исчезли, но трансформированно продолжают бытование во времени. Фактически, арбаусы, баксы были хранителями здоровья этноса. Этнические характеристики института здравоохранения обуславливаются местными традициями, географическими и хозяйственно-бытовыми особенностями и верованиями. Обнаруживая самые различные модификации и способы отправления в ареальном его бытовании, традиционный заговорный комплекс имеет характерные константы, позволяющие сделать обобщения. Кинетику (действа, передвижения, схема отправления) целительных актов и словесно-поэтический репертуар (заклички, речитации, скандирования, диалоги, формулы и т. д.), эмоционально-экспрессивный код (устрашения, погони, обругивания, умилостивления, восхваления и т. д.) характеризуют типологические универсалии и различия. Заговоры змей, пауков, снятия сглаза («*күҙ тейеү*»), порчи, суставных болезней, также приговоры-заклички изгнания нечистых сил, призывания души, жизненной силы («*кот*») во время отливок проявляют особую сохранность в памяти народа и лечебной практике целителей. Словесные формулы призывания «кут» и действа, проводимые при этом акте, характеризуют мотивы изгнания дурного и призывания доброго, соседство умилостивления и обругивания, восхваления и изгнания, которые в ритуальном комплексе наделены магическими функциями. Доминантой в текстах отливания кут остаются формулы призываний:

Ҡайт, ҡотом, кил, ҡотом,
Аҡ болоттай йөҙөп кил!

Вернись, мой кут,приди мой кут,
Белым облаком приплыви!

Ҡайт, ҡотом, ҡорайт, ҡотом!
Айғыр булып кешнәп ҡайт!
Аҡ балыҡтай йөҙөп кил,
Ишектән, тишектән кил,
Ағас баштарынан ҡайт,
Шәймек баштарынан ҡайт!
Ҡайт, ҡотом, ҡайт!

Вернись, кут мой, вернись!
Словно конь вернись со ржанием!
Белой рыбкой приплыви!
С дверей, со всех дырок зайди в дом,
С верхушек деревьев, вернись,
С верхушек муравейников вернись,
Вернись, кут, вернись!

[Ғәйнә.., 2012, 75 б.].

Культ души, жизненной силы, составляя идейную основу заговорной практики, поныне обуславливает направленнность, сюжетность и эмоциональный фон текстов. Кут представляется в самых положительных, знакомых человеку притягательных образах, а локусами его являются «чистые поля», «вершины гор», «верхушки деревьев», чистые родники и т. д., откуда он должен «вернуться». Возвращение кут материализуется в звуковом (сообщается ржание коня, пение птиц, грома), цветовом (преимущественно упоминается белый, светло-синий), ассоциативном (действуют образы лебедя, коня, коровы, ветра, яркого луча) восприятиях, акционально обыгрывается в круговых действах и взмахиваниях по солнцу. Поэтический и акциональный компоненты отличает импровизация, основанная на традициях.

В обрядово-магическом акте призывания души (ӄот саӄырыу) продолжает соблюдаться издревле принятая в народе последовательность действ, правил и предписаний. Имсе (целитель) набирает рано утром зоревую воду (*таң һыуы*), укрыв ее белым покрывалом (актируется магия белого цвета), приносит домой, ни с кем не разговаривая по дороге (магия молчания в целях сохранения сакральной чистоты), произносит молитвословие во имя Аллаха (поручительства Бога и участие Бога в вершении трудного дела) и для получения разрешения на целительство. Запрещают пересекать (ходить, заходить, шуметь, разговаривать и т. д.) кому-либо сакральное на тот момент пространство отливки. Усаживают больного лицом к кибле (священная сторона для мусульманина), укрывают голову платком (маркер временной смерти перед обновлением), растопив свинец (воск, масло – имитативное вещество первоосновы для первотворения человека), во время кружных действ над огнем (сакральная сфера очищения и творения) произносят слова-молитвы (вербализация пожеланий), называя адресата (имя) больного (обеспечение эффекта влияния на объект воздействия). Три раза (магия третичности) обводят над головой (энергетически главное место) больного ковшом с раскаленным свинцом (ӄурғаш) и выливают в посудину с холодной водой, которую другой рукой имсе держит над головой больного. Акт повторяют 3 или 7 раз. Повсеместно соблюдается принятое правило, когда кут отливают до получения правильного круга или изображения сердца. Производится некоторая театрализация и обыгрывание событий, когда совместно с участниками «создается» реальность происходящего. Так, по завершении акта отливки кут целитель задает вопрос вошедшему,

держащему в руках два яйца (символ жизни, будущности). Иногда кут опредмечивают хлеб, яблоко.

– Что принес? – спрашивает имсе у вошедшего.

– Кут! – отвечает тот. После трехразового повтора имсе укладывает «кут» в руки больного. Таким образом «реализуется» возвращение кут. В текстах устойчивы смысловые центры, обязательные формулы произносятся по ситуации:

Минең ҡулым түгел,
Ғәйшә Батман ҡулы,
Китһен, китһен!
Ҡара күҙ, һоро күҙ,
Барыһы батһын, китһен!

Не мои руки,
Руки Гайши Батмана,*
Уйдет! Уйдет пусть!
Черный глаз, серый глаз,
Пусть все дурное уйдет!
[Ғәйнә.., 2012, 15-се б.].

Водой с ковша, в которую отливался кут, больной совершает омовение и выпивает три глотка (Записано от Г. Ахметвалеевой в с. Мэкэш Давлекановского района РБ в 2017 г.). Комплекс отливки кут таким образом проводит идеи первотворения и нового перерождения (освобождения от болезни или обмана смерти) человека. Конкретно называются адресат, а также траектория пути возвращения и действий «кут», «силы», «сихәт» (здоровья):

Эйәләрең бында,ҡотом,
Кил, ҡотом!

Хозяева твои здесь,
Иди (вернись), кут мой!
[Экспедиция материалдары.., 2009, Бурзянский район, 130 б.].

* Батман – древнее значение священной силы.

Возвращенный кут носят на шее, пока символ его – свинец – не потеряется. Действует запрет находить кут и применять повторно в защитных целях. В заговорных формулах традиционны мотивы изгнания и заманивания («Выйди, уйди опухоль, дам тебе масла!»; прямого и обратного счета: «Десять, девять, восемь, семь, шесть, пять, четыре, три, два, один – закончилась, прошла болезнь!», оскорбления духа болезни («нечистый, вонючий, противный»). «Выйди, ячмень на з...цу собаки» [Там же, 131 б.].

«*Ыйыкташ*», «*ыйыктау*», «*ыйыкағас*» – святые камни, горы, деревья, традиции почитания которых имели место в культуре древности у манси, якутов, алтайцев, кыргызов, казахов и др. В башкирской бытности еще имеют место почитания возвышенностей и вымаливания у гор (пещер, гротов, наскальных ниш) здоровья и благ.

И, тауым, сорайым!
Әгзәмә исәнлек бир.
Мин май ҡорбаны бирәм!
Миңә – сәулык,
Синә – яулык! (в тексте сохранен гайнинский говор)

О, гора моя, прошу!
Здоровья дай моему телу,
Я даю жертву маслом!
Мне – здоровье,
Тебе – платок!

Формулы обращения к священной горе применяются в закличках дождя, при лечении суставов. В текстах отличительны мотивы умилостивления горы маслом (мясом, заменяющим жертвоприношение). Активно используются в народе переданные поколениями заговорные формулы исцеления от угрей, ячменя на глазу (*арпа*), остеохондроза (*оян*), «тредушия» (*өсйән*) – грыжи, бородавок (*сөйәл*), болей в суставах (*быуын сире*), порчи (*бозом*), захмата и т. д. [Эксп. материалдары. Йылайыр районы, 2006, 120 б.; Эксп. материалдары. Борай районы, 2008 и др.]. Современные народные лекари придерживаются специальных предписаний и этикета (прийти на сеанс лечения натощак до заката солнца); учитываются

удобные дни (среда и суббота); соблюдаются запреты – не говорить никому о лечении и результатах, а также при случае сложных заболеваний «держать пост, благодарить Всевышнего, но не благодарить целителя» и др. Баксы знают традиции функционального применения предметов (плетка, кнут, горные и речные камни, прутики, старые кости животных, камушки, извлеченные из желудка курицы, конские подковы, найденные на дороге и др.); соблюдают символику времени, пространства (оставляют болезни на пересечении дорог, полученные в отливках символы болезней, нечистых сил велят выбросить в текучую воду и вернуться домой окружными путями), придерживаются правил не лечить после заката солнца и др. (Экспедиция материалдары. Яңауыл районы, 2009, а также Бурзянский, Хайбуллинский районы).

До недавнего времени бытовали заговоры ядовитых пауков, змей. В акте проговариваются все слова, называющие масти змей и магические формулы воздействия на ползучих. По памяти башкиртелявцев реконструирован один из самых сложных, трудных, требующих особой силы и неординарных способностей от баксы целительный акт-заговор змеи. Арбаусы (заговаривающий) садится спиной к двери, усадив перед собой пострадавшего и медленно, чуть раскачиваясь, начинает произносить заговоры змеи:

Сәңке, сәңке, сәңке, йылан!
Сәңке йылан, кил, йылан!

Жгучая, горькая, горькая змея!
Горькая ты змея, иди ко мне!

Арбаусы соблюдает основное правило монотонно, грудным голосом проговаривает названия всех видов змей (*еҙ* – медная, *ҡара йылан* – черная змея, *төймә йылан* – с круглыми узорами на коже змея, *туҙбаш йылан* – уж, *ҡылйылан* – тонкая как волосинка змея и др.) и таким образом созывает ужалившую змею к себе. Как свидетельствуют информанты, заговор продолжается час, полтора, после чего змея приползает и разрывается на части, а пострадавший исцеляется (Записано в с. Сураман Учалинского района в 2010 г.) (Учалы башҡорттары, 2014). Как говорят очевидцы, если арбаусы хоть на время расслабится или не назовет масть ужалившей змеи, то может навлечь на себя смертельный яд.

Арбаусы, весь красный, потный оборачивается к двери только после облегчения состояния пострадавшего, резко направляет взгляд на голову и меж глаз змеи. Случаи, когда змеи приползали и разрывались перед арбаусы – это свидетельства о необычайно волевом, духовном могуществе, импровизаторском даровании арбаусы (Сведения записаны автором в Зилаирском, Учалинском, Белорецком, Ишимбайском, Мелеузовском районах РБ).

В народном врачевании сохраняется вера в магию зоревой воды (*таң һыуы*), используемой для снятия сглаза, порчи, лечения лихорадки, костных, кожных заболеваний. Соблюдаются особые правила: воду берут до заката солнца, идут молча, а посуду закрывают; обрызгивают водой больного, произнося религиозные молитвы [Һамар.., 2008, 133 б.].

Народные заговоры, магические формулы органично включаются в контекст исламских религиозных молитв. Слияние это приобретает особую силу и эффект воздействия.

Бисмиллаһир-рахманир-рахим!
Әпсен-төпсөн, шайтан китһен!
Бер бизерә каны сыкһын!

Во имя Всевышнего Аллаха!
Афсун-тупсен, уйдет пусть черт!
Ведро крови выйдет пусть!

Акты лечения, в содержании своем имеющие языческое культово-магическое содержание, трансформируются в исламские, вбирая новые атрибуты религии. В текстах фольклоризованы реалии кровопускания, ранее имевшие место при лечении высокого давления, загустения крови, опухолей и т. д. В прошлом при особо тяжелых случаях болезней паралича, лихорадки, помешательства применялся магический круг – вытянутая кожа зверя – «*Бүре ауызы*» (пасть волка). Ныне материал круга заменен молитвенной бумагой. На длинную ленту пишут молитву «Ясин» и делают круг, через который пропускают больных [Һамар.., 2008, 132 б.]. Раньше при свежевании головы волка целиком снимали кожу вокруг пасти, вытянув большим кругом, сушили, записывали туда защитные молитвы [Там же, с. 132]. Таким образом, сакральность вольчей пасти продолжает жизнь в новом содержании,

проводя идеи обновления, оздоровления, достигаемых, по мысли древних, по прохождении через круг (аналогии – печную трубу, печь, подземный мост и т. д.). Пропускают через «Ясин» больных астмой, схвативших солнечный удар, глаз, ветрянку [Һамар.., 2008, 136 б.]. Комплекс религиозных молитв, суры из Корана «Фатиха», «Аятел Корси», «Колхоуалла», «Ихлас» используются в единстве с народными заговорами. Считается, что настоящие муллы и имсе располагают целебным дыханием, потому «өшкөрөү» (выдувание) зачастую сопровождают дуновениями «өф-өф!», периодически прерывающими чтение религиозных молитв и заговоров.

В глубинках, селах еще практикуется лечение у детей грыжи, называемое «*Бүҫер сабыу*» («рубить грыжу»). Правила действ повсеместно однотипны: целитель тыкает на живот ребенка носками (ножом, точило, рукоятью ножа, веретеном и т. д.), «очерчивает» грыжу монетой (магия круга), гладит живот и внезапно делает движение рубки (кусания, резания, ударов) (психологический эффект для снятия болезни). Присутствующий при этом спрашивает, имсе отвечает:

– Что рубишь?
– Грыжу зарубаю!
– Что рубишь?
– Грыжу зарубаю!

– Ни сабаһың?
– Бүҫер сабам!
– Ни сабаһың?
– Бүҫер сабам!

После трехразового повтора целитель показывает действо «рубки» (или вырывания, удаления, отрезания) (магия инсценировки) грыжи, затем намазав жиром медную (целительная сила металла) пятикопеечную монету, завязывает ее на пуповину. Обыгрывается «закрытие» входа болезни в живот.

Общность действ обнаруживается в заговоре тредушия (өсйән), когда целитель вначале углем чертит крест вокруг грыжи; трижды тыкает на живот шилом, ударяет, режет ножом, затем точилом. Традиционно соблюдаются словесные сопровождения, заговоры, присказки. Функционально устойчивы символики времени, места, на-

правлений. Болезнь прогоняют, ориентируя ее «уход» на закат солнца, течение реки, по ветру и т. д.

Ай ҙа ҡайта,
Көн дә ҡайта.
Һин дә шунда ҡайт, ҡайт,
Көндөң байышына ҡайт.
Һыуҙың айышына ҡайт!
(Учалы башҡорттары.., 2014)

Месяц возвращается,
День возвращается.
Ты тоже туда вернись!
На закат дня вернись,
По течению воды вернись!

Такие акты «удаления» грыжи еще практикуются в среде башкир Ишимбайского, Зианчуринского, Зилаирского, Баймакского районов (записи 2003–2013 гг.). Оздоровительные акты, как изгнания нечистых сил, невидимых существ, чертей («*шайтан ҡыуыу*», «*ен ҡыуыу*»), еще практикуются, в основных моментах проявляя осколочные следы шаманства и свидетельства живучести мифологических взглядов в этносознании народа.

Перед совершением «изгнания» ен (джинна) узнают причину недуга. Зачастую пострадавшие признаются в «разговорах» с «нечистыми», никому, кроме них самих «невидимыми» существами, которые, якобы «повадились» (к одиноким мужчинам – албасты, бисура в облике красивой женщины, а к женщинам – ен, который «спит» с ними как мужчина и т. д.). По рассказам, джинны запугивают своих жертв, запрещают говорить кому-либо и просят убить жену (мужа). Человек, к которму повадились невидимые сущности, худеет, плохо спит, спадает с лица. Для вызволения из этого состояния мулла три или семь раз читает молитвы «Нас», «Аль Фаляк», «Аятел Корси», затем, произнося специальные слова, заговаривает. При тяжелых случаях (запой, потеря памяти, рассудка, раздвоение личности и др.) прибегают к помощи 7 мулл. По окончании сеанса совершают подаяние (*әжер*) и коллективное благословление с пожеланиями выздоровления больному. Джиннов прогоняют, пугая «их» стрельбой из ружья [Экспедиция

материалдары. Әлшәй районы, 2006, 164–165 бб.]. Бытуют еще практики, относящиеся к шаманству-багымсылык. Так, целитель-баксы, обругивая и изгоняя злую силу, «уводит» нечистых далеко за село. «Муж Абылкасым сел верхом на косы (*салғы*) и, совершив молитву, с криками три раза "обскакал" село, затем на четвертый круг "уехал" на косе из села – и пропал! После обеда только вернулся совсем с другой стороны. Ведь нельзя по той, по которой изгонял джинна, дорогой возвращаться» (Записано автором в 2003 г. от Х.Л. Юлгильдиной, 1919 г. р., в с. Искужино Зилаирского района РБ). Абылкасым бабай был известен своими целительными способностями, умел заговаривать змей, снимать порчу, отгонять злые силы. В других случаях нечистых прогоняют, громко обругивая, угрожая вилами, лопатой, кочергой, метлой, проговаривая также неприличные слова [Экспедиция материалдары. Әлшәй районы районы, 164 б., Йылайыр районы, 146 б.]. Типологичны повсеместно соблюдения правил кружных путей, умолчаний, неприкосновенности использованных при этом инструментов (оставление на месте или прятание). Придерживаются правил не разглашать о погоне, изгнании нечистого или о полученном исцелении в течение хотя бы недели (сакральный срок окончательного ухода нечистого).

Имеют место действа изгнаний, обругиваний, экспрессивных жестов, вызывающих у современников чувства смешного: «чертей изгоняли, вскочив на метлу» [Экспедиция материалдары, Йылайыр, 138 б.]. «Гайния аби прогоняла ен-джиннов вскочив на сковороду или метлу», «знаменитая Галима инәй только так перепрыгивала плетень и громко обругивая неприличными словами, гнала нечистых далеко за село» (Записано в 1992 г. в Кугарчинском районе РБ от Г. Азнагуловой).

Коллективное изгнание болезней, когда участвовали всем селом, бытовало еще в 80-е годы XX в. «Хатира-аби собирала детей со всех дворов и вместе прогоняли палками "*төрткөс*" (болезнь животных); после выбрасывали палки по течению реки в Хакмар, произнося заговоры» [Экспедиция материалдары. Йылайыр районы, 2006, 146 б.].

В фольклорной памяти по целительной практике еще бытуют «тел-теш ҡырҡыу» (досл.: отрезание злых языков и зубов). Во время магического действа отрезают лоскутки на мелкие куски, приговаривая «Тел-теш ҡырҡам! Фәләп кешене тел-теш баҫҡан, шуны ҡырҡам!» («Отрезаю языки и зубы! На того-то (имярек) человека злословие

пало, отрезаю его!»). Действом отрезания обеспечивается «прекращение» клеветы, порчи, коварства, которые «насылают» завистники на пострадавшего. В народной мудрости живы верования о том, что тот, кто хоть раз предпринял действие дурного влияния на человека (порча, наслание, клевета), тот на 40 колен, на детей своих налагает дурную судьбу и беды. Посредник, который по наущению кого-либо применяет наслание (порчу), в Судный день не получит прощения, даже если за него будут молиться 40 человек, а того, кто «заказывает» порчу, настигает паралич (Записано в 2017 г. от К. Хамидуллиной, 1935 г. р., в с. Мэкэшево Давлекановского района). Информант добавила, что подозрение (*шикләнеү*), незаслуженное обвинение кого-либо в том, что тот делает дурное (порчу) – это плод отсутствия иман, истинной веры, что присуще завистникам и ущемленным, не понимающим, что Аллах каждому дает предназначенную ему долю «*өлөш*».

Поныне бытуют обрядовые призывания благ дому «йортҡа ҡот ҡойоу» («возвращение дому кут») (Записано в 2005 г. в с. Чернушкино Бардымского района Пермской области; в с. Хасаново Самарской области РФ).

Заговорно-заклинательный комплекс, хотя и потерял сакральные функции, но используется в оздоровительных целях, сообразно народным традициям. Вместе с тем, в век актуализации медицинской антропологии отмечается, что с опытом и знаниями народных мастеров-целителей, использующих траволечение, почволечение, водолечение, костоправов (*быуынсы*), также совершающих отливки кут (*ҡот ҡойоусы*) и др., считаются профессиональные врачи-терапевты, психологи. В народной среде пользуются особым авторитетом и уважением знатоки народной медицины, обладающие наследственными способностями целительства, – баксы, имсе. Могучей системе народных знаний-багымсылык много веков развития и совершенствования. История народного института здравоохранения искони начертана истинным, самоотверженным служением врачевателей, стоящих на страже физического и духовного блага. Феномен этой этнической культуры нуждается в специальном изучении с точки зрения этномедицины, этнопсихологии, антропологии, также этнолингвофольклористики. Система народных целительских знаний имеет равную с человечеством историю развития, потому располагает глубинными потенциалами защиты этноса и многим ценным по антропологии, этнофизиологии, этногенезу, психогенезу и другим наукам о человеке.

Прочное удерживание в памяти народа словесно-акционально-напевного, атрибутивного комплекса заговорно-заклинательного фольклора – это свидетельство не столько «отсталости» или «примитивного мышления», сколько глубины и чистоты Духа народа, его доверительно-ценностного отношения к наследию своих предков в целях разумного использования их достижений. В современный период эта кладезь знаний переживает динамику развития сообразно потребностям общества и людей.

Использованные материалы

Духовное наследие: фольклор свердловских башкир / сост.: Ф.А. Надршина, Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2008. – 256 с. (на башк. яз.).

Ғәйнә башҡорттары фольклоры / йыйыусылар һәм төҙ-ре Р.Ә. Солтангәрәева (экспедиция етәксеһе, башһүҙ авторы), Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө: Ғилем, 2014.

Учалы башҡорттары фольклоры (ҡыуаҡан, күбәләк-тиләү, табын ырыуы фольклоры) / йый-ры һәм төҙ-ре: Р.Ә. Солтангәрәева (экспед. етәксеһе, башһүҙ авт.), Ф.Ф. Ғайсина, Р.Р. Зинурова, Р.Р. Ваһапова – Өфө: РХИУ, 2014.

Фольклор челябинских башкир: материалы и исследования / сост.: Г.Р. Хусаинова, Г.Р. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина – Уфа, 2012. – 204 с. (на башк.яз.) (ФЧБ).

Һамар, Һарытау өлкәһе башҡорттарының рухи хазинаһы / төҙ., башһүҙ авторы Р.Ә. Солтангәрәева; эксп. етәк-ре Ф.Ғ. Хисамитдинова, Р.Ә. Солтангәрәева, эксп. ағз. һәм төҙ-ре: Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина, Г.Р. Батыршина, Л.Ҡ. Сәлмәнова. – Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2008. – 283 б.

Экспедиция материалдары – 2003: Йылайыр районы / төҙ.: Р.Ә. Солтангәрәева (экспед. етәксеһе), Г.Р. Хөсәйенова, Л.Ҡ. Сәлмәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева. – Өфө: Ғилем, 2006. – 252 б.

Экспедиция материалдары – 2004: Әлшәй районы / төҙ. Р.Ә. Солтангәрәева (экспед. етәксеһе), Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина – Өфө: Ғилем, 2006. – 234 б.

Экспедиция материалдары – 2005: Яңауыл районы / төҙ. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Сәлмәнова, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина, Г.Р. Яҡупова – Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. – 264 с.

Экспедиция материалдары – 2006: Борай районы / төҙ-ре: Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Сәлмәнова, А. Сәлмәнов, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Ғайсина – Уфа: Гилем, 2008 (на башк. яз.).

Экспедиционные материалы – 2008: Балтачевский район / сост.: Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хакимьянова, Ф.Ф. Гайсина, Р.Р. Зинурова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. – 204 с. (на башк.яз.).

Экспедиционные материалы – 2009: Бурзянский район / сост.: Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хакимьянова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – 208 с. (на башк.яз.).

Экспедиционные материалы – 2011: Учалинский район / сост.: Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. – 156 с. (на башк. яз.).

6.3. Календарно-обрядовый фольклор

В связи с легализацией народных обрядов, традиций, религиозных верований активизировались процессы возрождения и оживления в практике жизни календарных праздников. 1990-е годы характеризует особый подъем национального самосознания, всеобщий интерес к исторической памяти и ценностям старины. Отмечаются две основные тенденции в современном бытовании календарно-обрядового фольклора; 1) активация народной памяти по реконструкции и рассказу-воспроизводству; 2) подвижничество в сфере применения в практике празднования. В период конца XX – начала XXI вв. заметно облегчились сбор и систематизация обрядового фольклора, также в целом тех жанров, которые были под негласным запретом (заговоры, молитвословия, религиозный фольклор, народная медицина) и оставались вне сферы научного изучения. Природоведческий (календарный) фольклор многие годы переживал также религиозные ограничения.

Идеологическую, функциональную основу календарного фольклора составляют языческие воззрения, что обуславливало на праздниках наличие культового характера обрядов и ритуалов. Тенденции официальной религии, недопускающей поклонение чему-либо, кому-либо кроме Аллаха, отразились на сужении функций, стилизации, иногда и огульном отрицании календарных обрядов. Несмотря

на этот двойной прессинг, календарно-обрядовое творчество, ввиду генетической устойчивости в этносознании башкира «дитя природы» проявляет устойчивую сохранность. Не опасаясь утери магической силы сакральных знаний или преследования за выдачу «знаний архаизма», хранители старины охотно передают опыты и умения. В результате запись обрядового, религиозного, лечебного, заговорно-заклинательного репертуара производится ныне гораздо легче, а объем материалов представляет заметное большинство по сравнению с остальными жанрами. Собранный по новому методу на основе системных, комплексных опросов большой объем материалов по календарному фольклору позволяет наиболее полно установить мировоззренческие пласты, особенности отношения человека и Природы в динамике времени, а также национальное своеобразие культуры празднования.

В современной практике календарных праздников сохраняются комплекс знаний, верований и порядок проведения обрядов, касающихся четырех сезонов: весенний, летний, осенний, зимний. Празднества характеризуют универсалии (многолюдность, подворное собирание пищи, приготовление обрядовой пищи – блюда и коллективная трапеза), силовые, художественные состязания, игры и связанные с локальными традициями особенности действ. Устойчива архитектоника празднеств, по сути продолжающих нормы традиционной обрядности: созывание и сбор даров – начало, настрой на общее увеселение; кульминационная часть (игры, состязания, коллективная трапеза), выявление победителей и награждение, заключительные эпизоды благопожеланий).

Наряду с выделяемым доминирующим свойством современного праздника как «удовлетворение потребности человека в отдыхе, разрядке и восстановлении сил», нами отмечается особенно знаковым пласт сознания, связанный с почитанием природы и поныне сохраняющийся в генотипе башкира. Одно из самых могучих учений башкир, как культ Природы, в современном обрядовании приобретает более всего воспитательные, познавательные и солидаризирующие функции. По этой причине, как считается, «содержательная и организационная специфика праздника почти не изменились» [Шарапова, 2011, с. 51].

Календарно-обрядовый фольклор как никакая другая система запечатлел знания о времени, пространстве, способе жизневедения

в многолюдном мире, транслируемые в игровой форме. В этой связи справедливо мнение о том, что обрядовый праздник не поддается «никакому утилитарному осмыслению как отдых, разрядка» [Бахтин, 1990, с. 303], а является высоким способом приобщения к миру Природы, иной сфере духовного бытия, а тем самым достигается морально-нравственное очищение, переход в новое состояние Духа.

Календарный обрядовый фольклор, вбирая народные знания о времени, месте, пространстве, в силу своей функциональной определенности явственно сохраняет символику и значимость предметов, атрибутики, ритуальных действ, одежды и т. д.

Пространство – отправная точка как в бытовых, лечебных, так и природоведческих обрядах, имеет особое значение и роль.

В памяти сохранены достоверности, касающиеся отделения магического пространства йыйын: вначале делают кружный объезд места йыйына на конях. Только после этого народ идет на празднество [Эксп. мат., 2008, 114 б.]. Пространство праздника освящается молитвой (пожилые женщины читают намаз, произносят благопожелания), затем украшают деревья на поляне (развешивают платки, полотенца, ленточки и т. д.).

Имеет место восходящий к древности обычай одаривания самой последней на скачках лошади, т. к. верили, что «они плачут от обиды и бабушки их успокаивают» [Экс. мат., 2008, 114 б.].

Особое обозначение и круговой обход места проводят идеи сакрализации пространства, в котором будет происходить первотворение обновленного мира. Пространство, представляемое в башкирской мифологии «лоскутным», обладало обязательной предметной направленностью [Аминев, 2013, с. 56], особым содержанием. Оно имело свою центральную ось – *баҕан* (столб), символики «Мировой горы» и «Мирового дерева» [Там же, с. 56].

Разделение пространства, называемое «ер һыҙыу» (очертить землю), совершалось в недавнем прошлом на конях. Бревно, прикрепленное с веревкой к седлу, провозили по земле, объезжая место йыйына, след от него служил меткой для народного обрядового места. Несколько мужчин рассаживались: мулла – в центре круга, читали намаз, освящали это место молитвой [БХИ, 1995]. Идейные параллели обнаруживают обычаи, когда маркируют место предстоящей работы (сенокоса, вяления войлока и т. д.). Во время заблаговременного прихода на место сенокоса читают молитвы [Эксп. мат., Элгизы

районы, 2006, 135 б., также юго-восточные, южные башкиры]. Перед началом сенокоса произносят благопожелания

Ошо һыуҙы һулап ҡына,
Йыландан сағылмай ғына,
Бәлә-ҡазаһыҙ ғына,
Татлы һауа һыулап ҡына,
Иҫәнлектә-именлектә
Бесән сабырға яҙһын!

Пусть вода эта будет полезной,
Змея не укусит меня,
Без бед и горестей быть,
Сладким воздухом дыша,
В здравии и житии
Скосить бы мне траву!
[Эксп. мат., 2006, 135 б.].

Довольно устойчиво (до 60-х г. XX в.) сохранялась сакрализация места празднества у минских башкир. Объезжая все углы, в четырех местах поля водружают столбы и их привязывают общей веревкой – арканом. Самый основной столб – баҫана (*колға*) – устанавливали в центре и опахивали площадь плугом [Эксп. мат., Альшеевский район, 2006, 132 б.]. Такое обособление сосемантично с обрядом маркировки пространства с сакральным центром «в ауле – мечеть, гостевой дом» [Калимуллин, 1979, с. 13–14]. Для родовой территории это место – священная родовая гора [Аминев, 2013, с. 51], в котором будут происходить мифологические первотворения мира и коллективное общение с божествами-покровителями. Эта первородная идея сакрализации места праздника соблюдается ныне и в современных празднествах: гости проходят через условные ворота, совершают выкуп для входа в этот мир: произносят благопожелания.

Потеряв прежние функции управления, солидаризации, единения родов, йыйыны бытуют ныне как отдельные празднества со специальной привязкой к событиям с собственными названиями. Это: «*Салауат йыйыны*» («Йыйын Салавата»), «*Ишмулла йыйыны*» («Йыйын Ишмуллы; в честь выдающегося кураиста И. Дильмухаметова), «*Байыҡ йыйыны*» (Йыйын Баика»; в честь великого сэсэна

Б. Айдара). При соблюдении традиционных эпизодов, состязаний на праздниках доминирует идея дани духам предков, батыров и выдающихся деятелей. Традиционные состязания наполняются новым содержанием и номинациями; «*Сая ҡыҙҙар*» («Отчаянные девушки») – состязания девушек в стрельбе, конных скачках, танцах, песнопениях; «*Йыйын батыры*» («Батыр зиина») – состязания юношей в стрельбе, скачках, песнопениях, сказительстве и т. д.

Наиболее полно в памяти народа воспроизводятся праздники «*Кәкүк сәйе*» («Кукушкин чай») и «*Карға бутҡаһы*» («Воронья каша»). По времени они объединены в одном сезоне (весной), в срок появления черной земли из-под снега и первой зелени. «Воронья каша» – мифологический праздник, восходящий к культу вороны, за период эволюции трансформировался, принял характер увеселительного праздника, посвященного природе. Сохраняется дифференциация в названиях: «Воронья каша» (у юго-восточных, южных башкир), «Воронья свадьба» – у северных, северо-западных башкир. Характерным является то, что происходит смещение времени проведения, когда «Воронья каша» связывается с засухой, обрядами инициирования дождя [Ғәйнә.., 2012, 117 б.], также у южных [Эксп. мат., Йылайыр, 2006, 132 б.], северных башкир [Эксп. мат. Янаульский район, 2009, с. 190].

Традиционная основа и содержание «*Каргатуй*» в более устойчивой ритуальной и этнической символике соблюдается у башкир Челябинской и Курганской областей. По свидетельству информантов еще в середине XX в. «Каргатуй» проходил с соблюдением всех особенностей порядка проведения; подворное хождение по домам и сбор даров, пищи, подчинение организатору – алсабыр, приготовление обрядовой пищи (каши), коллективная трапеза, «кормление» птиц, игры и увеселения [БНТ, 2010, с. 205–206]. Устраивали совет по проведению праздника и назначенные женщины согласовывали количество вовлекаемых в празднество деревень. Назначенная для приглашения женщина алсабыр или юлбарсы одевалась в пестрые платья, в руках держала разукрашенные длинные палки. В поздней модификации праздника появляется мужчина – алсабыр в шапке. Он в белой рубашке с отворотом, с кистями на уголочках воротника, опоясан красным кушаком. Женщина-заводила также была узнаваема: надевала красный камзол-безрукавку поверх пестрого платья [БНТ, 2010, с. 206], с двумя платками на голове: один спускался во

всю длину на спину другой, поверх него – треугольником [Фольклор челябинских башкир, 2012, 16 (Ф.Ч.Б.)].

Древнее обрядовое и глубоко сакральное содержание «Грачиной каши», вбирающей магизм первого наступания на черную землю, отражается в том, что этот момент во многих местах отмечается в обряде как «ҡара ергә баҫыу». Перед началом праздника юлбарсы благословляет всех с «наступанием на черную землю» [БНТ, 2010, с. 208]. В обряде проецируется время проведения каргатуй, исконно связываемое с зороастрийскими традициями.

В возрождении календарных обрядов имеют место тенденции третичного фольклоризма, когда процесс происходит на основе разучивания обрядов с опубликованных описаний. Утерявшие за долгое время структурную целостность обрядовые композиции восстанавливаются в современной практике благодаря научным изданиям. Организаторы признаются: «Для воссоздания обряда изучили том “Башкирское народное творчество”, собирали в народе» – «Йоланы тергеҙеү өсөн “Башҡорт халыҡ ижады”* китабын уҡып, эҙләнеп, йыйып сыҡтыҡ» [Фольклор челябинских башкир, 2012, 17 б.]. В практике обрядования «*Карға бутҡаһы*» («Воронья каша»), «*Кәкүк сәйе*» («Кукушкин чай»), «*Тәбиғәт аяу*» («Обережение природы»), «*Бесән туй*» («Сенокосная свадьба») используются приобретенные из публикаций знания. В процессе работы они дополняются особенностями локальных традиций, что являет собой прогрессивное подвижничество в культуре бытования современного календарного фольклора.

В «Каргатуй» курганских башкир помимо традиционных обрядов сохраняются ряжения, подражательные воронам танцы, состязательные бега мальчиков.

Соблюдается приверженность к традиционным костюмам, говорят, что «сами шили костюмы, платья, камзолы» [Фольклор челябинских башкир, 2012, 17 б.], также соблюдается приготовление обрядовой каши [Эксп. мат., Янаульский район, 2009, 199 б.]. При различиях названий обрядовой пищи сохраняется ее функциональное назначение, коллективность трапезы. Собирательный термин обрядовой каши «ҡарға бутҡаһы» у гайнинских башкир называется «умас»

* Имеется ввиду том «БХИ» «Йола фольклоры» (Өфө, 1995 года издания), подготовленный А.М. Сулеймановым и Р.А. Султангареевой.

(мука, натертая в яйце, кипятится в бульоне) [Ғәйнә.., 2012, 117 б.]; «әүмәлә» (смешивается мука со сметаной и варится в котле) (челябинские, катайские башкиры) [Ф.Ч.Б., 2012, 16 б.].

«Бутҡа» (каша) готовится из собранного по домам пшена, проса (южные, юго-восточные башкиры). Отмечается повсеместное слияние культового праздника каргатуй с обрядом вызывания дождя – «*ямғыр сақырыу*», «*теләк салыу*», «*теләккә сығыу*» [Эксп. мат., Борай, 2008, 78 б.; Эксп. материалы, Альш. район, 2006, с. 132] и др.

Словесно-поэтический, песенный, хореографический репертуар празднеств обнаруживает органичное единство традиционного и импровизационного, также стилизации обрядов сообразно современности, на основе народных знаний. Функциональные заклички, обращения к птицам остаются основными словесными компонентами.

Ҡарғай әйтә: «Кар! Кар!»
Ҡарғатуйға бар! бар!
Аш-һыуынды алып бар!
Күкәй! Күкәй! Таҫтамал!
Ҡулъяулыҡ! Бар! Бар!

Ворона говорит: «Кар! Кар!»
На каргатуй иди давай!
Гостинцы с собой неси,
Яйцо! Яйцо! Полотенце!
Платочек! Иди! Айда, иди!»

(Записано в 2003 г. в Курганской области).

В обрядовых закличках сохраняют мотивы собирания, приглашения, также информируется о сборах даров, обрядовой пищи. Мальчики, держа в руках длинный шест, идут по селу и громко скандируют пожелания, созывая на праздник, поют песни, размахивают платками.

Современные «Каргатуй» проходят при участии представителей разных народов, вносятся элементы официальности выступления артистов-исполнителей профессионального искусства. Отсюда новые прерогативы традиционного праздника как интернациональность, участие профессионального искусства и судейства.

Более камерный и традиционный облик сохраняет «Кукушкин чай», также восходящий к тотемистическим воззрениям. В современном празднестве доминируют элементы сдабривания вещей птицы, круговых танцев, песнопений. Выделяются символические эпизоды величания птицы, игровые «кормления», подражательные танцы, украшения деревьев ленточками, флажками. Эти основные составляющие, восходящие к древним мифам, «являются своеобразными архетипами осмысления человеком своего нерасторжимого единства с миром природы» [Рахматуллина, 2000, с. 56]. Комплекс природоведческого обрядового фольклора представляет издревле сформировавшуюся систему экологических знаний, приобретающей с каждым витком времени актуальность в новых формах и функциях.

В «*Кәкүк сәйе*» («Кукушкин чай») современности основными эпизодами остаются коллективная трапеза, приготовление обрядовой каши, игры, увеселения, «кормления» кукушки. Первое кукование кукушки воспринимается как (сигнал) зов к проведению обряда. В отличие от древних форм праздника, пищу приносит каждый из дому, а не собирают по дворам. Завершается празднество коллективным чтением намаза, произнесением благопожеланий.

Комплексный и детальный опрос позволяет выявить устойчивый мировоззренческий пласт, свидетельства архаической давности. Так, во время первого зова кукушки делают быстрые-быстрые переминания ног на месте, прыжки, взмахи руками, подражая птице, и произносят заклички:

Кәкүк! Кәкүк!
Йыл имен булһын,
Кәкүк тыныс булһын,
Күк тыныс булһын,
Хәйерле сәғәттә!

Ку-ку! Ку-ку!
Пусть год благим будет!
Кукушка спокойной будет,
Небо мирным будет,
В добрый час!

(Записано в 2010 г. в Хайбуллинском районе).

Устойчива противоречивость в восприятии мифологизированной в прошлом птицы: соседствуют положительная и отрицательная символика. Избегание птицы, сохраняемое в этносознании, прослеживается в запретах ругать ее, обычае угощения и произнесении благопожеланий [Ғәйнә.., 2006, 61 б.]. С другой стороны, примечательна положительная символика первого зова кукушки: «Если доить яловую корову во время первого зова птицы – у нее появится обильное молоко» [Ғәйнә.., 2006, 60 б.]. «Если во время первого зова кукушки посадить курочку, гуся на насест, то все хорошо уродится» (Юго-восточные башкиры. Записано в 2012 г. в Белорецком районе.) «В момент зова кукушки нужно потрогать карманы – денег будет много» [Эксп. мат., Бураевский район, 2008, 83 б.].

Помимо запретов, норм поведения проецируются неизвестные ранее верования, связываемые с зовом вещей птицы. Следуя верованию, что «Кукушкин чай» проводить нужно только в первые три дня зова птицы, стараются провести праздник именно в эти дни. После, когда уже птица редко кукует или «заикается» (*«һакаулана»*), нельзя проводить. Примечают, что иначе дети станут заиками, а женщины бесплодны будут (Записано в 2013 г. в Зианчуринском районе, д. Абзян).

Поныне бытуют правила обрядования: нужно спеть все песни о кукушке, хвалить ее, танцевать, подражая птице, чтобы год был хорошим. Современные меры предохранения или нейтрализации тревожных знаков действуют как способы деликатного общения с вещей птицей: чтобы кукушка не куковала в деревне, дед звонит колокольчиком, заранее повешенным на дерево [Эксп. мат., Янаул, 2009, 18 б.]. Следуя традициям умилостивления птицы, «мальчики под дерево льют молоко и просят счастья, мира» (западные башкиры), «обнимают дерево, на котором куковала птица, просят жизни, много детей и оставляют пищу» (Зианчуринский район, 2013 г.). Так, мировоззренческие системы освоения природы как тотемизм, фетишизм в современном календарном фольклоре приобретают стилизованную игровую форму бытования.

Межэтническое социокультурное пространство влияет на процессы расширения ареалов праздников. Например, «Навруз» ныне устраивается и у гайнинцев [Ғәйнә.., 2012, 83 б.], и у северо-западных башкир, которые его под таким названием в прошлом вообще не знали.

Традиционная привязка празднеств к местности еще соблюдается, что отражается в названиях: «*Сараш сабантуй*» («Сабантуй села

Сараш»), «*Барда жыйын*» («Зиин Бардинского района»), «*Султанай жыйыны*» («Зиин села Султанай») [Ғәйнә.., 2006, 83 б.]. В современных формах хабантуя появляются половозрастные, социальные ориентиры: так, проводятся молодежные, детские, также имеют место сабантуи инвалидов. Весенние хождения за талой водой сохраняют функциональную направленность на южных и центральных территориях РБ [Эксп. мат., Бурзянский район, 2009, 108 б.].

Женщины старшего поколения еще по традиции встречают первый гром, покатываясь по земле, произносят заклички: «Убегай от меня, цинга, / Поясница, поясница! Не болей!». Очистку колодцев после весенних приливов совершают отдельные лица; в этот день старожилам дают приношение – әжер (Записано в Альшеевском районе, 2010 г.), также женщинам, молодым снохам (Записано в Зилаирском районе, 2003 г.).

Инициирования, обряды вызывания дождя принимают сугубо игровой характер, когда в жаркие, засушливые дни по всей деревне устраиваются веселые погони и обливания друг друга [Эксп. мат., Альшеевский район, 2006, 147 б.]. Придерживаются традиционных правил: никто не должен оставаться сухим. Если кто закрывался дома, то их обливали, взобравшись на крышу, проливая воду с печной трубы. Так сохраняются следы семиотической магии: обильная влага призывает воду. Примечательно, что ныне жертвоприношения для вызывания дождя устраиваются официальными лицами (председатели сельсоветов, фермеры) и созывают сельчан на коллективное угощение.

Многие обряды сохранили временную, сезонную привязку, потеряв ритуальное содержание, они справляются преимущественно «ради обычая», в дань памяти предков. Некоторые из них, как проводы льда, встреча скворцов, первого грома, выход на первую зелень, хождение за талой водой и т. д. сохраняют функции и содержание.

Словесный материал обрядов составляют в основном благопожелания, импровизируемые на бытовые темы, отражающие людские нужды и заботы: «Пусть будет мир над головой! Дети будут счастливы! Скотины много в поле! Год будет благополучным!» и т. д.

Восприятие магизма первого грома (первой зелени, прилета птиц) более устойчиво сохраняется у минских, гайнинских башкир: «Как только услышим, бросаем то, что в руке, и перекатываемся по земле, упав на спину. Если дома – то валяемся на полу. Говорят, все болезни убегают» [Ғәйнә.., 2012, 68 б.; 83 б.].

В памяти населения еще обнаруживаются неизвестные природоведческие обряды, по логике функциональной направленности органично включающиеся в систему календарных. Праздник «Сәғәт һуҡҡан көн» («День боя часов») имеет точную датировку − 7 июня – и до сих пор традиционно проводится у минцев, гайнинцев. С этим временем связывается начало купаний, сбор первых березовых веников, целебных трав. По масштабу они близки к йыйын: устраиваются скачки, бега, силовые состязания – куреш [Эксп. мат., Альшеевский район, 2006, 118 б.]. Считается, что после этого дня заморозки не опасны, цветы набирают необходимые целебные качества и можно купаться [Там же, 114 б.].

Осенний праздник «Сумбуля», в прошлом связанный с солнцестоянием, ныне бытует как торжество в честь первого урожая и приурочивается к окончанию уборки хлебов. Женщины заранее договариваются и готовят бузу, шанежки, пекут блины и выходят на гору, устраиваются моления, угощения принесенной едой, песнопения и молитвословия (Учалинский район, 2010 г.).

Празднества имеют различные названия: «*Әбейҙәр сыуағы*» («Бабушкино тепло»), «*Корткалар шыуағы*» («Теплые дни для бабушек»). На празднике в основном участвуют женщины пожилого возраста, устраивающие хождения по деревням в гости друг к другу, одаривания [Ғәйнә.., 2012, 118 б.]. Праздники отражают особенности мифологизации перехода от летнего к зимнему периоду времени. Символичен облик женщин, персонифицирующих смерть (уход) старого времени: они на плечах держат палки (символ «косы смерти»), на концы которых привязывают белые платки (символ неведомого и светлого), и, заходя в дома, произносят теляк-благопожелания. Так обыгрывается умилостивление духа Смерти.

Мифологическая основа празднеств ныне теряется, архитектонику обрядов характеризуют преимущественно социально-бытовые, хозяйственные мотивы. На содержании и актировании обрядовых эпизодов сказывается межэтническая символика, органично отражающая современную среду и полиэтнокультурное пространство. Отсюда в структуре празднеств – смешение разных по этнической принадлежности эпизодов и обрядов.

Зимний «Нардуган» – почти исчезнувший праздник в контексте проводов зимы, отправление его ныне связано с развлечениями в честь окончания зимних холодов. Рудиментами архаичных

тотемистических обрядов являются игровые развлекательные танцы ряженых «айыу» («медведя»), который «заходит в дома и просит “кушать”», «старухи, ищущей потерянного барана», переодетых в разные одежды весельчаков. По щедрости угощения хозяев старуха «гадает», зверь «примечает», какой будет год и произносит благопожелания [Эксп. мат., Учалинский район, 2012, 91 б.].

Универсальная модель словесно-поэтического компонента обрядового фольклора современности – благопожелания (теляк). Ввиду утери многих смысловых эпизодов функционально связанная словесно-музыкальная компонента и репертуар изменились. Благопожелания однотипны, имеют лишь различия, связанные с тематикой названий, временем года и направленностью обряда. Таковы и благопожелания на праздниках Навруза:

Илдәр тыныс булһын, — *Пусть будет, мир,*
Нәүрез бәхет килтерһен, — *Навруз счастье принесет,*
Байлыҡ, туҡлыҡ булһын! — *Богатство и достаток будет!*

В «Сумбуля» приговаривают:

Беренсе аш – төп аш ул, — *Первая мука – главная пища,*
Ризыҡ киң булһын, — *Пусть будет изобилие,*
Балалар бәхетле булһын! — *Дети в счастье живут!*
Донъя имен булһын, — *Пусть будет мир,*
Күк тыныс, — *Мирное небо,*
Уңыш, туҡлыҡ булһын! — *Урожай и изобилие будет!*

В памяти народа еще сохраняются детали отдельных обрядов, ранее незафиксированных. Таковы развлечения современной молодежи и обычаи «*тын тыңлау*» (гадание «слушать дыхание»), проводимые в «Плаушинья кич». Обряд именуется от названия «Благовещенский вечер». Обычай восходит к верованиям, что в этот вечер бог посылает благие вести, согласно которым берут охапку прутьев и возле окна какого-нибудь дома перебирают, приговаривая: «любит, не любит». Если в доме спокойно, хорошо, то есть считается, что суженый любит, а если ссоры слышны – то «не любит» [Ғәйнә башҡорттары, 2012, 60 б.]. Эти гадания проходили 5–7 апреля, имели культово-религиозный характер, маркируя начало нового земледе-

льческого года («плаушинья кич» от слова «благовещение»). В прошлом проводили «кормления» духов предков, также готовили каши «*убыр ботҡа*» («каша духов»), по сути они имели функции ублажения злых духов. Из этого комплекса в практике обрядования современного «плаушинья кич» сохранились приготовления каши, одаривания и гадания «*тын тыңлау*».

В целом, календарный фольклор современности представляет систему обрядования, в которой сохраняются трансформированные следы культовых, религиозно-магических воззрений и соседство их с нововведениями. Примечательными являются тенденция возрождения исконных основ празднеств, коллективизм, солидарность масс при организации обрядовых мероприятий.

Соответственно эстетическим потребностям времени праздники приобрели развлекательные, игровые доминанты. В культуре празднования как семейно-бытовых, так и календарных обрядов ныне превалируют увеселительные, познавательные и воспитательные функции.

6.4. Хабантуй и йыйын: мифологические и ритуальные истоки. Традиции

Башкирские пахотные празднества Хабантуй, маркирующие окончание весеннего посевного периода, принято связывать с почитанием зерновых культур и земледельческими традициями. Истоки праздника восходят однако к более глубокой древности. Хабантуй (сабантуй у татар), проводимый как «праздник яровых, весеннего сева», вбирает культ зерна, отмеченный еще в эпоху неолита и энеолита, «соединяет идеи диалектической триады жизнь – смерть – жизнь» [Негмати, 1989, с. 69], помимо этого вбирает мифологические пласты, возраст которых измеряется веками. Перенимая культовые традиции, хабантуй связывается с идеей поклонения зерну (һабаашы – һоло, арыш), с посевом которого отмечается период начала нового урожая и цикла жизни.

Комплексное исследование праздника в мифоритуальном, мифосемантическом контексте позволяет сделать проекции его на более глубокую древность. Семантика слова «хабантуй» восходит к архаичным

доземледельческим традициям и в своих замыслах связана с почитанием Матери – Земли, также идеями закрепления, защиты места обитания, переживающего очередное оживление в новом весеннем витке времени. В целостной архитектонике хабантуй обобщены все компоненты воспроизводства эпического отображения действительности. Подтверждает тезис тот факт, что на основе обширного материала исследователями высказывается сомнение о применении плуга как пахотного оружия. Термин сабан применялся не только как пахотное оружие, но и обозначал различные в функциональном отношении в целом орудия вообще [Катанов, 1898, с. 131]. Впервые слово зафиксировано в «*Дивани-лугат-ит*» Махмуда Кашгари и вбирает такое же значение. В половецком словаре термин «сабан» употребляется в значении «поле», «пашня», «земельный участок», а также имеются производные от термина: «сабан темир» (наконечник пахотного орудия, лемех), «сабанчи», земледелец, пахарь [Катанов, 1898 с. 131]. Термин был распространен как в Восточной Европе, так и лесной Северо-Восточной и Северо-Западной Руси с XI–XII в. (Катанов, 1898, с. 132–133). Значение «сабан» как единица обложения, мера, участок земли (по Срезневскому) идет в подтверждение искомого смысла «хабантуй» как охраняемой или искони завоеванной воинами-всадниками земли. Известен факт, что по историческим данным на территории Южного Урала в V–VI вв. до н.э. фиксируется появление новых социальных групп башкир воинов-всадников-ыбай [Мажитов, Султанова, 2004, с. 66]. На этом фоне логично развитие «хабантуй» в экстраполяции на имя мифологического героя Хаубана, а также лексические изменения (хыбай+туй), т. е. торжества конников, состязания защитников родной земли. Хаубан – главный герой эпоса «Акбузат» − неимоверной силы и воли преемник Урал-батыра. Если миссия Урала состоит в создании земель Урала и провозглашении ее защиты, то главное назначение Хаубана − устроительство институтов управления и крепости страны-Иль на основе верности стране: он объединяет крупные рода и назначает их глав, собрав большой майдан. Логично в этой связи и искомое значение Хабантуй, посвященного соревнованиям в честь защиты священной страны-Иль (Хель) – богиня земли и царства мертвых в германо-скандинавской мифологии. На наш взгляд, истоки формирования коллективных собраний, празднеств восходят к единению во имя противостояния силам извне и подготовки воинов к защите родной Земли,

обитаемой территории. Эти реалии обусловили идеи солидаризации, укрепления родовых связей и их дружбы, первородно заложенные в замыслах Хабантуй и Йыйын (об этом было сказано в I разделе).

Тюрки – природопоклонники – издревле придерживались строгих запретов проливать кровь, разорять и убивать людей во время цветения, травостоя и зелени в Природе [Васильев, 1995, с. 184]. В контексте этих ограничений и правил сосемантичны башкирские обрядовые увеселения, устраиваемые в период травостоев, после первого грома и при этом строгие запреты закалывать скотину, рубить лес, ссориться, враждовать и т. д. [БНТ, 2010]. Отсюда большие майданы-праздники с конными ристалищами (боевые игрища) и увеселения в первородном замысле имели цели укрепления связей с Ерһыу (Земля-вода) – Матерью природой – и родовых духовных сил, воинских потенциалов.

Композиционная целостность праздника, динамика, выстроенная по определенной сюжетике, четкий порядок проведения соревнований по установившимся издревле нормам свидетельствуют непосредственную привязку хабантуй к мифам о первотворении. Имеет место обыгрывание в эпизодах мифических сюжетов. Исследователи прослеживают прямую связь драматургии празднества с эпосом «Урал-батыр». «Участники в сценических действах пением, пляской, игрой на музыкальных инструментах, а также атлетическими состязаниями, художественными средствами старались разыграть в обряде и воплотить на жертвенной площадке *Майҙана* весь эпос “Урал-батыр”» [Галлямов, 2007, с. 122–125]. Свидетельства трансформации эпических сюжетов в празднично-ритуальный комплекс запечатлены во всей архитектонике хабантуй.

Большие собрания народа издревле начинались с бросания **кличей (оран)** и громких сигналов, нацеленных на выражение радости, призыва к сбору, которые совершались у башкир ударами по полому бревну и назывались «*һөнә һуғыу*» [БХИ, 1995]. Призывали народ на праздник и игрой на сурнае [БНТ, 2010, с. 216]. Этот инструмент делали из рогов бурой коровы или быка, извлекали призывные, переливчатые звуки. Во время подворного собирания всадниками даров один из егетов ритмично ударял об бревно, громко созывая: «*Һабантуйға! Һабантуйға барығыҙ! Бүләк алығыҙ!*» («На Хабантуй! На Хабантуй идите!! Подарки возьмите!»). У казанских татар аналогично проводился обряд «*сөрән сугу*» [Васильев, 1995, с. 250]. В названии обряда

этимологизируется процесс ударов, сопровождающих клич. Это один из первых эпизодов в действах по организации сплочения родового коллектива для проведения обряда обращения к божествам. Такие созывы аналогичны воинским кличам. Действа кликаний, собраний имеют место перед инициированиями дождя, погодных предупреждений и восходят к первобытным традициям.

Ограждение священного защитного и специализированного для проведения функциональных собраний весьма архаично, восходит к освоению территории проживания и окультуривания обитаемого пространства. Сакрализация обрядовых мест, отсюда константная семантика переходности, инициионности особо отмечаются на материале свадебных, погребальных традиций [Султангареева, 1998, с. 100–103, 132]. Идея перехода (или обновления) озвучивается в пограничных зонах: «Цена порога – десять рублей! Цена невесты тысяча!» – говорят жениху перед брачной ночью. Проход порога, прислонение невесты к дверному косяку, «продажа» дитя через окно и т. д. сопровождают значимые слова. Семантика этих действ связана с мифологическими верованиями, согласно которым духи – покровители предков – обитают под порогом, оконными рамами. Замыслы окультуривания сакральной территории связаны с космогоническими представлениями, в действах обобщена также символика хтонического и земного миров, сторон света (Аминев, 2005).

Магическое пространство имеет специальные функции и значения соответственно обрядам: это календарные («Кукушкин чай», «Каргатуй», «Сумбуля» и т. д.), лечебно-магические (ограждают место исцеления, обводят больного, делают возле круговые хождения, «забирая болезнь»), игровые эпизоды (в игре «Убыр эбей» Мать-иней-кош очерчивает вокруг детей охранительный круг). Семантичны защитные действа (перед ночлегом место в поле очерчивают кнутом, пропитанным конским потом) и т. д.

Обязательность очерчивания пространства традиционно фиксировалась и перед хабантуй, и йыйын [Кузнецов, 2001, с. 25], маркируя особенность назначения места обрядовых праздников. В случаях эпизоотий, участившихся смертей или раздоров возле деревни вспахивали магический круг. Старики следовали за лошадьми и громко произносили величание Аллаху (*тәкбәр әйтеү*). Традиции создания магического круга вспахиванием земли, защищающего деревню от мора и болезней, имели место у чувашей [Ашмарин, 1937, с. 43].

Башкиры закрывали ворота деревни и путников, странников, даже односельчан, возвернувшихся с дорог в этот период, в деревню не пускали. До недавнего времени сохранялись вспахивания земли и громкие моления, такбар-величания Аллаха (Записано в Караидельском, Давлекановском, Зилаирском, Ишимбайском и др. районах). Таким образом создавался магический круг обережения, пространства для проведения событий особой важности.

На сакрализованной территории действуют символичные в контексте способов обращений к божествам обряды. Это **жертвоприношение коня, подворное собирание пищи, установление в середине майдана высокого столба, наличие судейства, участие народа из различных сел и родов, системность силовых и художественных состязаний, увеселений и отдариваний – устойчиво знаковые компоненты хабантуй (и йыйын).** Установление столба (*колға, баған*) завершает возникновение нового пространства; как точка в круге, он маркирует пустоту и «утверждает» постоянство, устойчивость. Он называется знак абак и вбирает понятия солнце, аруах, вечность [Кондыбай, 2011, с. 38]. Происхождение его очень древнее, т. к. лаконичная символика этого знака (точка в середине круга) присутствует во всех прикладных предметах, тамгах, также в танцевальных мизансценах, играх и т. д. Солист в центре круга-тунэрэк, невеста в центре провожающих девушек во время причитаний, жених в центре обрядового круга во время произнесения благопожеланий, батыр в круговом окружении во время силовых состязаний – во всех моделях прочитывается осознание человека центром мироздания, его свобода и его заданность. Древнее происхождение его, если и трудно зафиксировать, но можно связать с началом первобытного поклонения Небу и обозначения индивида под небом. Есть предположение о том, что «изображение часто встречается на предметах доисторической эпохи и, несомненно, в нем нужно видеть прямое восхождение к изначальной традиции» [Генон, 2002, с. 88] согласуется с нашей точкой зрения. В башкирской игре догнавший соперника ударяет его и кричит: «Абак!», после чего тот должен стоять как вкопанный; в других случаях действо расшифровывает слово «Ҡаттың!» или по-русски «Замри!». Таким образом абак (точка в круге) символизирует неподвижность как знак «смерти», конца и начала, маркера неизменности, принадлежности кому-либо освоенного пространства. Проведенные от круга к мнимой точке наверху линии образуют

конус – символ жилища, неба и т. д. Если юрта в миниатюре повторяет идею единения с небом, то календарные празднества с центральным баган – это есть модель организации хаоса в космос. Отсюда шест на йыйыне – знак освоенности, устойчивости и почитания небесных сил. Примечательно, что эта идея одинаково материализуется в обрядовых празднествах всех тюрских народов (якутов, алтайцев, казахов, киргизов).Таким образом круговое очерченное пространство символизирует круг со знаком абак, что в мифологическом прочтении представляет создание нового мира, культурного места.

В дальнейшей модификации мифологические осознания мира трансформируются в игровые эпизоды. Так, **взбирание на шест** – распространенное состязание в летних празднествах, олицетворяет миф о стремлении причаститься к высшим знаниям небесного мира и приближение к *Кук* (небесному) тенгри. В метафорическом осмыслении праздничный «баган – Древо жизни» соединяет верхний и нижний миры, он «касается Верхнего мира, у корней находится огромный змей, а на вершине гнездится священная птица Самрау (или Сэмреғош)» [Аминев, 2013, с. 126]. Космогонический мотив древа жизни исчезает, в современных празднествах присутствует идея соперничества и заполучения ценного подарка: на вершину столба водружают приз взошедшему.

На фоне тысячелетних трансформаций мифологические идеи Силы и Победы материализуются в традиционных праздничных состязаниях, проживая очередную творческую форму жизни. Проводятся игровые состязания по взбиранию на высокий шест, бега, стрельба из лука, поднимание камня, соревнуются в ловкости, бегая с мешками и т. д. Рассмотрим эти основные составляющие компоненты хабантуя с точки зрения мифологических соответствий и изначальных традиций.

Традиционно утверждаемая в научной мысли связь праздника хабантуй с плугом (хабан), земледелием с учетом новых прочтений требует иного рассмотрения. При ретроспективном анализе обнаруживается связь с обрядами военизированных игр, нацеленных на солидаризацию родов и укрепление защиты родных земель. В архитектонике хабантуй особое место имеет символика почитания женщины, которая восходит к мифам о плодородии. Мужские соревнования в силе и ловкости (стрельба из лука, борьба – куреш, бега, скачки) составляют доминанту в структуре праздника и проводят

идеи защиты страны – Иль. Так в праздничной структуре ритуализируется мифологема единства Ер-хыу и Неба-отца. Женщина по имени Хелль в древности персонифицировала страну и считалась покровительницей хтоники, богиней матриархата [Мифы.., 1980, с. 220]. Хабантуй выразителен в своей мифоритуальной символике, воплощающей идеи единения, почитания в лице женщины духа Иль – страны у башкир. Показательны в этом, во-первых, сопутствующие данному почитанию, мифу компоненты единения. Праздник этот справляется по деревням так: «сегодня здесь, завтра в другой, ближней деревне, послезавтра в третьей и т. д., пока народ не возьмется за пашню» [Камалиева, 2009, с. 19].

Большой комплекс эпизодов и замысел праздника структурируется возле идеи высшего поклонения, умилостивления и усиления духа страны – Иль – в облике женщины и функциональной роли женщины в хабантуе. Особое место имеют эпизоды, относящиеся **к почитанию красоты и молодости**, женской силы как возбудителей новой жизни. Древнейший культ красоты трансформируется в обрядовые нормы праздника, когда «вопрос о праве владения платком от рук женщины решают борьбой или состязанием из лука. Шест с платком держит в руке женщина или девушка, славящаяся красотой, щегольством и искусством в рукоделии» [Черемшанский, 1859]. Победителей основных состязаний (конных скачек, куреш) также отдаривала красивая женщина. «На некотором расстоянии от зрителей на дороге молодой парень или красивая молодая женщина держит на древке привязанный белый платок, вышитый по углам разноцветным шелком, который и достается в награду тому, кто всех на своей лошади перегонит и первый его сорвет с шеста» [Руденко, 1955]. Возрастные условия обыгрывают идеи производительной магии и будущности плодородия, потому как «абсолютную победу решает борьба – курэш – и сабанное рыцарство отмечает женщина, моложе всех замужем» [Попов, 1813, с. 274].

Отдаривание коня, пришедшего на скачках последним, также совершает женщина. Интересен обычай утешения этого коня. Самая красивая женщина должна уложить на шею коня полотенце и утешить его. В других случаях это делает пожилая мудрая женщина, ибо считается, что «кони очень сильно страдают от обиды, даже плачут, а это может сказаться на дальнейших успехах» (Записано в 2014 г. в с. Урман-Бишкадак Ишимбайского района). Полагаем, что обычай

утешения коня имеет не только психоэмоциональное значение, а восходит к мифологическим представлениям о коне как прародительнице, праматери. Известно, что богини, шаманки принимали облик кобылиц [Липец, 1984, с. 162–163], а породистые, с высокими скаковыми качествами кони называются аргамаки и этимологизируются из составляющих слов «аргы» как «предшествующий», «древний», или «чистый», «невинный», «потусторонний» [Кондыбай, 4 часть, 2008, с. 44–46], лексема «имак» означает «первочеловек», «мать», «бабушка» [Там же, с. 45]. Так, «аргамак» вбирает архаичные понятия о Праматери и ее благословении. Надо отметить, что этимологизация «аргамак» (допускаемая и внедряемая ныне в сознание) на основе заглавных букв слова -«а» *-аң* (сознание), «р» – «*рух*» (духовная сила), «ғ» – «*ғәм*» (содержание, смысл), «ы» – «*ырыҫ*» (достоинство, род), «м» (*моң*) – (мелодия, духовность), «а» – *аҡыл* (разум), «ҡ» – *ҡот* (сила жизни, благо) не отвечает исконному замыслу слова, является механической.

Утешение коня, а также устойчивые коды знаковых действ женщины в отношении коня (от ее рук получают призы всадники, произносят восхваления), таким образом, проводя идеи умилостивления коня-первопредка-женщины, проливают свет на древние следы антропогенеза.

Идея дуальности – главная составляющая мифов, эпических сюжетов, сказок, ритуалов, отражающих не только башкирскую, но и мировую философию древних. В структуре празднеств отмечаются устойчиво выразительное единство и различие символики мужчины, мужской роли и женщин, женского участия. Знаменательны и неслучайны названия мужских состязаний как «рыцарство» [Кузнецов, 2001, с. 26; Руденко, 1955, с. 274], акценты на сохраняющуюся функциональную роль всадников в собирании даров [Лепехин, 1803], которые подтверждают искомое военизированное и состязательное назначение многолюдных празднеств в качестве мест демонстрации силы и мужской отваги. Отсюда неслучайно отмечается в них «многовековая доминанта мужского начала» [Фатыхова, 2009, с. 99]. У башкир деревень нижней Демы молодые парни на полном скаку срывали с рук девушек наиболее ценные подарки – **вышитые полотенца**, которые затем привязывали к длинной пике, втыкаемой в землю. Так утверждается символ победы и освоенности земли. В ходе состязаний эти полотенца дарили победителям. Особая роль полотенца

в обрядах, на праздневствах неслучайна, а имеет обусловленность, связанную с древними реалиями. Тканое, богато орнаментированное башкирское полотенце представляет своеобразный документ рода, местности. В превалирующих крестообразных, четырех-восьмиугольных линиях, символах, свечении и т. д. запечатлены мотивы древнеарийских традиций. Знаки, как лаконичные символы, аккумулировали информации о верованиях, божествах и культах. Преимущественно красный цвет в утвари, одежде, атрибутике и т. д. олицетворяет обновление носителя жизненной энергии – крови, ее силу и будущность.

Мотив дуальности прочитывается в повторе орнаментов на двух концах полотенца, вмещающего идеи единства и непредсказуемости двух миров. Захват мужчинами полотенцев из рук женщин олицетворяет идеи победы над противоречиями, а также акт обновления, личностного и родового усиления. Обыгрывается также магия приобщения к духам предков как покровителей рода и идеи материализации умножения духовных сил родового коллектива. Сложная орнаментация полотенца из геометрических фигур на уровне лаконичных тамг, знаков, символов, ставших впоследствии узорами, вбирает биогенетические (знаки ДНК, РНК), космогенетические (знаки солнца, земель, рек, планет, расположение мест и т. д.) и эмоционально-чувственные коды человека. Отсюда неслучайна очень активная и высокая роль орнаментированных полотенцев (кызылбаш таҫтамал) на праздниках, свадьбах: ими одаривают почетных гостей, победителей; сговор сторон закрепляется обменом полотенцами и т. д. Орнаменты – не простые сочетания узоров и фантазий мастера, они аккумулируют знания о сложной, но гармоничной организации жизни, утверждают устойчивость и неизменяемость динамики Жизни, соединение пространственно-временных, причинно-следственных, эмоциональных, числовых, календарных и др. измерений.

Силовые состязания – популярные составляющие хабантуя (и йыйына). Возникнув в древности, сохраняясь поныне, они обнаруживают прямые параллели с играми военно-инициационного значения, развитыми в эллинскую, греческую эпохи и с традициями ведийских ариев, «где конные скачки были связаны с основной формой – жертвоприношениями богам» [Елизаренкова, 1989]. Таким образом, йыйын и хабантуй искони имели военизированное значение и по подготовке народа к силовым противостояниям, защите от природных

и других катаклизмов. Множество форм конных соревнований прочитываются как рудименты антропогенетических, тотемистических мифов. Так, в популярных поныне соревнованиях по джигитовке (казахи, башкиры, венгры-мадъяры, киргизы, алтайцы и др.) особое место занимает прохождение под животом коня, которое могли проделать только очень ловкие всадники. В генезисе этот трюк восходит к мифу о лошади – творце человека. У башкир рода йылайыр (корни имеются в Зилаирском районе РБ) записано верование о том, что в целях лечения от болезней горсть земли – «след от копыт скакуна» – использовали как оберег (клали под подушку, сыпали в воду для купания дитя); водой, собранной в следах от копыт коня, брызгали тяжело больным, в огород; найденная в дороге, выпавшая с копыт подкова считалась магической, ее вбивали на порог; при нарушении зрения, слуха омывались водой, пропущенной через глазницы черепа. Во имя плодородия скота, обережения дома от напастей вешали череп коня на забор. Эти и другие магические действа, меры проецируются в контексте архаичных явлений, т. е. антропогенетических реалий происхождения человека от коня и культового почитания коня. Конные ристалища в йыйын устойчивы поныне по причине содержания в них культовой семантики Победы и Силы.

Башкирский хабантуй по времени (активное солнце), месту (вдали от людского поселения, т. е. нейтральный центр и место превращений), соотнесенности к осознанию мира (ритуализация мифов, верований) и способам проведения – сложный мифоритуальный комплекс. По насыщенности силовыми состязаниями боевого (борьба, скачки, стрельба из лука и т. д.), увеселительного (круговые переплясы, шутки, игры), интеллектуального (песенные, сказительские) направлений, также оптимистическим решением конфликтов (участие разных родов, сближение и союз родов, назначения биев и т. д.) представляется масштабным обыгрыванием культа умирания и воскрешения Природы, побед и поражений, умилостивления духов предков. В дальнейшей эволюции в процессе ритуализации и объективации главных целей формируются предтечи эпоса и древнейших генеалогических преданий. В этой связи праздничные скачки явственно проявляют родство с ведическими скачками, «имевшими мотив обыгрывания побед бога войны» [Галлямов, 2002]. Однако на наш взгляд прототюркские традиции таковых празднеств сложились гораздо раньше, чем эллинские. В весенних обрядовых празднествах

земледельческие, производительные цели составили поздний пласт и содержательная символика эта по сей день удерживается, обеспечив специфику праздничной культуры. Мифологические, ритуальные истоки состязаний на празднествах восходят к культу физической, боевой силы во имя борьбы и защиты обитаемого пространства.

В социологических истоках «хабантуй» отражаются идеи единения и культа защитников, покровителей рода, почитания духов предков (әруахтар, батырзар) народа. Умилостивление духов – основное условие благополучия обитаемого пространства, усиления воспроизводства рода, боевого духа, также солидаризации этноса. Оно визуально демонстрируется на главном празднике года (приезд и участие многих родов, молитвы во имя духов, чествование аксакалов и т. д.).

По датировке праздник приходится на время летнего солнцестояния или активного цветения природы. Логика в учете этого времени также регламентирована. Великие торжества с жертвоприношениями, состязаниями и увеселениями издревле известны в тюркской среде как «Үлыстың кішік күні» («Малый день Улуса») [Кондыбай, 2011, II, с. 335], согласуются с культом поклонения Матери – природе и высшему светилу-Солнцу в период его наибольшей активности. Эти периоды считались магически запретными для войн, ссор, междоусобиц и т. д. Во всем тюркском мире бытовали запреты на какие-либо столкновения в пору первого цветения.

Целостный сценарий, композиция, этносемиотика хабантуй и йыйын выстроены на основе древнейших представлений башкир о мироздании, Вселенной, а также знаний по структурированию времени, событий, форм организации жизнедеятельности народа. Потому весьма примечателен тот факт, что культурный макрокосм йыйынов наполнен особо значимыми ритуалами. Космологические концепции, системное мировосприятие всех проявлений и ритуализация жизни основаны на естественном постижении первобытным Человеком движений, ритмов Природы, Мира и разумном подчинении внешним проявлениям жизни. Генезис обрядов, мифов, праздников, бытовых правил, норм здравоохранения, воинских обычаев коренного народа, таким образом, не имеет и не может иметь отношения к привнесенному, а есть изначальные мифологические соответствия и традиции генной памяти. Именно природоведческие обряды с их мифоритуальными, функциональными, семантическими составляющими являются единственными на сей день архетипами этничности,

которые нельзя присваивать, не вредя своей исторической репутации. Они осознаваемы и понимаемы только с точки зрения философии творца этих достояний и «этнического мышления» исследователя, кровно принадлежащего к родной национальной этнокультуре. Эти представления «упорядочивают, связывают воедино все многообразие встречающихся жизненных ситуаций и делают башкирскую культуру монолитной... объединяют народ в единое целое» [Аминев, 2013, с. 124].

Для аргументации тенгрианских – доземледельческих, военизированных – основ праздника весьма показателен тот факт, что в земледельческих обрядах многих народов мира конные скачки и жертвы коня вообще не присутствуют [Покровская, 1983, с. 83–88]. В многолюдных собраниях более всего выражены связи со временем и соответствия циклам цветущей природы, участие человека в усилении духа Иль-страны, что подтверждает искомое значение весенних собраний хабантуй как военизированных игр.

С укоренением оседлого образа жизни и земледелия в названии, содержании обрядового праздника постепенно утверждается **посевная символика**. Праздник Хабантуй также выступает как место выявления самых сильных, ловких и мужественных мужчин, боевых тренировок и инициионное поле действий, где определялись зрелость юношей, ловкость и сила батыров, мудрость сэсэнов, мастерство певцов и танцоров. Ярким и выразительным эмоционально-художественным компонентом мифологических «спектаклей» хабантуя и йыйын становится обязательное выполнение условия, когда «каждый род являлся на праздник со своим лучшим кураистом, певцом, плясуном и батыром. Во всех состязаниях они выступали от лица всего рода, защищая его честь» [БНТ, 2010, с. 214]. На йыйынах, «собравших гостей с Баймака, Иргиза, Бурзяна, с утра до вечера состязались скрипачи, кураисты, плясуны, певцы и пр. Лучшим преподносили подарки – ондатровые шубы, шапки. Особо одаренным дарили баранов» [БНТ, 2010, с. 216]. Замысел музыкального содержания собраний, хабантуя связан с магией звукового отображения действительности, свойственной архаичным пластам осознания мира. В эпосе герои и их помощники речитируют напевно, доводя особую информацию (но главный герой не поет). При этом, как показывают материалы, эпический персонаж (конь, птица, собака и т. д.) имеет свой звуковой, песенный язык. Десакрализация мифа о мире,

произошедшая в празднично-обрядовом фольклоре, сказалась на том, что не было (или не сохранилось) песен, мелодий, функционально относящихся только к хабантую (и йыйын). При всем при этом сценарий праздника полон искусства и исполнительских состязаний. В состязаниях по исполнению народных песен, такмаков на самые разные мелодии, речитативных напевных слов, искрометных танцах мастеров (которые занимают большое место в праздничных увеселениях хабантуя) прочитывается монолитный образ сильного, волевого и творческого, глубоко чувственного народа и его представителей. Творчество имело магические функции. Потому было обязательным одаривание мастеров, а приравнивание их выступлений к защите чести (намыс) рода свидетельствует о высоком статусе народного искусства. Масштабность замыслов многолюдных, обрядово ориентированных празднеств обнаруживает истоки обыгрывания эпоса.

В музыкально-звуковой полифонии праздника особое место имели состязания по подражанию **вою волков**, в которых участвовали мастера с особо звонкими и сильными голосами [Федоров, 1981, с. 199]. Волчий вой, действующий как боевой клич, – составная часть воинских ритуалов тюрков, непосредственно связан с почитанием сильного хищника. Обычай подражания вою волков отображен и в исторических преданиях якутов [Ксенофонтов, 1992, с. 230]. Место волчьего воя на башкирском празднике – еще один элемент, свидетельствующий о военно-игровых истоках хабантуя. Подтверждением тому, что волчий вой являлся боевым кличем, служат записи, сделанные польским уланом под г. Миром в 1812 г.: «I башкирский полк и калмыки атаковали польских уланов. В это время поднялся неимоверный вой. Я никогда не слышал воя столь ужасного чем тот, который поднялся в этот момент» [Турно, 2002, с. 47]. Современный автор, ставя под сомнение наличие воя в поле боя, полагает, что так «могли кричаться родовые кличи или традиционные воззвания “Аллаху акбар”!» [Рахимов, 2011, с. 25]. Однако материалы по фольклору дают другие значения. По воспоминаниям видного башкирского писателя Б. Рафикова в 1995 г. удалось записать следующее: «Перед боем, “как говорили старики”, башкирские батыры садились и громко начинали выть. Особая роль уделялась тем, кто имел могучий голос и мастерство подражания вою волка». По причине запрета религиозных служителей и впоследствии угасания традиций мастерски вабить

магико-обрядовое состязание выпадает из практики. Искусство вабить (о подражании вою волка, подробнее см. в разделе о проекции мифа) как форма художественного соревнования исчезает. То, что некогда в сценарии праздника большое место уделялось подражанию сильному и волевому, в своем зове несущему магию единения зверю, свидетельствует о функциональности многолюдного собрания – праздника, посвященного укреплению духа, защитных сил страны. Волчий вой, согласно древним культовым традициям, как указали выше, имел в прошлом свое конкретное место и функции применения. Подражание волку множеством людей, войском поднимало дух, имело большой эффект устрашения врагов и объединения для стремительных, бесстрашных атак и бросков.

По духовному содержанию, ментальности обрядовый праздник запечатлел традиции, нормативы и принципы самозащиты, свойственные только коренному народу, издревле проживающему на своих местах обитания и заинтересованному в безопасности и духовном воспроизводстве народа. Отсюда ритуальные обыгрывания идей призывания благ, магии достатка в будущей жизни, умилостивление хозяев мест и природы (эйэләр, раббылар). Эти идеи активации и обыгрывания благополучной будущности Жизни связаны с традиционно-функциональным применением яиц. **Яйцо** – «изначальная матрица Вселенной, персонификация силы Бога, демиурга». Мифологизированная суть яйца (у башкир – күкәй), как изначальной точки жизни, заложена в его названии, отражая прямую связь с именем неба – Күк + әй (Небо) + «эй» – звук призывания. Идея нового творения и созидания мира, заложенная в замысле праздника, прочитывается в самых начальных эпизодах праздника. Так, в приговорах, произносимых во время подворного собирания угощений, одно из основных мест занимает образ яйца. В закличках призывно скандируют:

Һабантуйға барығыҙ! — *На хабантуй идите!*
Һабантуйға барығыҙ! — *На хабантуй идите!*
Күкәй, күкәй, ҡулъяулыҡ! — *Яйцо, яйцо, платочек!*
Таҫтамал, ашъяулыҡ, — *Полотенце и скатерть,*
Күкәй, күкәй һалығыҙ! — *Яйцо, яйцо положите!*

(Записано в 2003 г. в Зилаирском, в 2014 г. в Зианчуринском районах РБ).

Многократное и громкое проговаривание слова «*күкәй*» («яйцо») акцентирует ритуальную обращенность к небесному божеству *Күк тәңре*.

По своему строению яйцо вбирает модель Вселенной с центром-желтком и прозрачной субстанцией (символ небес). Отсюда сакрализация яйца и строгие предписания, запреты, нормы поведения с ним, соблюдаемые во всех празднествах. Одно из излюбленных состязаний – бег с яйцом в ложке. В прошлом следовало жесткое наказание тех, кто во время состязаний ронял яйца. «Женщин раньше за это хлестали прутьями, обругивали» (Записано в 2009 г. от М. Мусиной в д. Казмаш Абзелиловского района). Урон яйца на землю как следствие неловкости и слабости женщины, видимо, расценивался как угроза плодородным силам. Наказание нерадивой, согласно обрядовой логике, «снимало» грех перед божествами. Одним из основных способов поощрения участников и победителей и поныне остается яйцо. Магическая символика яйца оказалась устойчивой во времени. Хотя забыта его исконная идея, яйцо в празднествах несет положительную символику.

Состязания в бросании камня (таш ташлау), до сих пор популярные на празднествах, глубоко символичны в их соотнесенности к культу мощи и обладателя недюжинной силы мифологического героя – демиурга Урала. В разговоре с Хумай Акбузат говорит об обязательных условиях для батыра, претендующего обуздать его. Согласно сюжету эпоса «Урал-батыр», герой на трех пальцах бросает огромный камень в сторону «страны Азраки» – етмеш батман ауыр ташты (камень тяжелый – семьдесят батманов*).

Күтәреп күккә сөймәгән,
Өс бармағы өçтөндә
Төшөрмәйсә тотмаған
Миңә тиңдәш була алмаç...

Коль не вскинет он на небо,
И на трех пальцах
Коль не удержит он его,
Неровня вовсе и он мне...

[БХИ, 1998].

Символика жеста «на 3-х пальцах» восходит к мифологическим преданиям о создании нового мира и устойчивости троичной опоры.

* Батман – древняя мера веса, колеблется от 2 до 11 пудов.

Возможно, это олицетворение триединства веры (религии), силы и любви.

Бега, прыжки, ходьба по косой жерди над водой, борьба куреш и т. д., обыгрывая мифы, восходят к реалиям древних жизненных практик по спасению в опасных ситуациях, также закалкам тела, выживаниям, избеганиям последствий потопов, природных бед, катаклизмов и т. д.

Котел – постоянный компонент, имеющий атрибутивные обрядовые функции во всех празднествах («Каргатуй», «Кукушкин чай», «Кысыр калын», «Йыйын», «Хабантуй», «Навруз» и т. д.). Приготовление каши в процессе беспрерывного замешивания по направлению движения солнца вмещает идеи первотворения мира. Отсюда сохраняющиеся в течение веков жесткие правила охраны каши, восхваления каши и доверие приготовления особым мастерицам, персонифицирующим богинь и покровительниц природы. Наличие специальных хвалебных текстов, бытование, устойчивость их в народной памяти свидетельствуют о сакральной сути каши, приготовленной в котле.

Бутыр бутыр буткаһы, *«Бутыр», «бутыр» варится каша,*
Бигерәк тәмле буткаһы! *Очень вкусная каша!*
Кәмләмәгеҙ бутканы, *Не ругайте кашу,*
Һөйләмәгеҙ кортканы! *Не оговаривайте бабушку!*

(Записано в 2014 г. в с. Абзяново Ишимбайского района).

В котле варится большое количество мяса во время празднеств. Поедание пищи из общего котла проводит идеи единения и солидаризации родов.

После масштабного умилостивительного празднества хабантуй проводился **обряд инициирования дождя**. Мифологический замысел обряда обыгрывает идеи усиления плодородия, урожайности посевных полей и всеобщего приобщения к магии воды.

Акцентируется эпический первозамысел обеспечения страны животворной водой, «живущей» под покровительством демиурга, батыра (сыновья эпического Урал-батыра рассекают скалы и появляются живительные реки, воды). Посев акцентирует оплодотворение земли-матери. Отсюда выразительна активная роль мужчин и статуса мужчин на празднестве и неслучайная функционально-обрядовая их назначенность. «После посевных работ мужчины проводили об-

ряд вызывания дождя в специальном месте» [Руденко, 1955, с. 18]. В непосредственном после посевных работ отправлении обряда «һабан һыуы» (вода плуга, зерна), когда «обливали водой траву, дома, скот» [Нагаева, 1999, с. 40–45], проводится замысел помощи поливанием «оплодотворенной» земле.

В дальнейшей модификации обряда происходит слияние пахотных традиций празднеств Хабантуй и народных собраний – **Йыйын**, по смысловой, функциональной сути сосемантичных и близких по способам организации. В отличие от йыйын, в архитектонике хабантуй доминирует посевная символика, эпизоды, отражающие идеи приветствия нового периода и соотнесенности действ к состоянию земли.

В посевной практике в течение веков были устойчивы элементы языческого почитания живой матери-Земли (Ер-Әсә). Перед посевом проводили раскатывания яиц по первой борозде, произносили просительно-умилостивительные моления сакрально чистой, неприкосновенной земле и плугу и т. д. Действовали специальные предписания по обережению покоя земли: исключали шум, ссоры возле поля, рубку леса и т. д.

Хабантуй, как праздник усиления земли, плодородия, со временем восполняется и религиозными компонентами: «По окончании рыцарства вся деревня идет в мечеть, «на молитву и просят у бога урожая, хлеба» [Рычков, 1767], также «вся деревня съезжается на свои пашни, слушают приносимое муллою моление о плодотворной земле и изобилии в траве» [Попов, 1813, с. 103].

Формирование земледельческих традиций имело свои сложности, связанные с мировоззрением башкир. Поэтому в высшей степени поклонение живой земле-матери, соблюдение ее неприкосновенности, прочно сохраняющееся в сознании народа в течение тысячелетий, повлияло на установление новых земледельческих обрядов. Башкиры медленно осваивали новый тип хозяйствования – земледелие. Обширные земли, благодатные пастбища давали «возможность содержать многочисленные стада и потому для себя большей нужды в земледелии не имеющие башкиры» [Попов, 1813] «питали такое отвращение к земледелию, что готовы были лучше умереть с голоду, чем принудить себя взять соху в руки» [Черемшанский, 1859, с. 148].

Переход от полукочевого скотоводства к земледельчеству, утверждение аграрных традиций занимает большой исторический период. Фактически произошло контаминирование традиций конных

ристалищ с символическими действами посевного производительного значения. На этом фоне и формировалась обрядовая земледельческая культура праздника хабантуй, соединяющая различные в стадиальном отношении реалии, традиции (культ земли, неприкосновенность обитаемого пространства, почитание зерна) и функции (защита сил этноса, боевая подготовка и т. д.). В праздниках сливаются аграрные и военизированные мотивы, в таком варианте праздники ведутся и в современный период.

Особенностью обрядовой культуры является устойчивость ее эпизодов, отражающих по сути вековые нормативы, мировоззренческие стереотипы общества, бытовавшие на протяжении длительного исторического времени. В этой связи следы древнейших обрядов органически проецируются и в практике более поздних периодов. Показательные в исследуемой теме компоненты обряда хабантуй еще фиксировались учеными в XVII–XVIII вв.: это жертвоприношение в складчину, участие нескольких деревень, силовые состязания, моления в поле, многообразие силовых состязаний, половая символика ритуалов, собирание по домам угощений, обязательных даров-пошлин и т. д. Ареальными различиями хозяйствования, географическими особенностями корректируются способы и сроки их проведения, но основной сценарий праздников оставался неизменным. Это свойство свидетельствует о многовековой давности и каноничности обрядового праздника, на фоне непрерывной традиции коренного народа приобретшего значение органа управления, школы боевых и жизневедческих искусств. Такие различия, как «западные башкиры в основном занимались земледелием, а восточные – скотоводством» – включаются в архитектонику значительно позднее.

В Хабантуй различаются эпизоды, представляющие обрядовый праздник как культово-мифологический ритуал с символикой первотворения мира, жизнеутверждения, умирания и воскрешения Природы. Таким образом, силовые состязания (куреш, бега, скачки), обнаруживая поразительную устойчивость во времени, показывают первородные функции Хабантуй и Йыйын, как боевых игр, восходящих к культу силы (имевшему самостоятельное значение в мировоззрении башкир) и защиты земель обетования. Возникший в глубокой древности Хабантуй санкционирует призывание жизненных сил в важный момент входа человека в новый виток времени, вмещает и символику мироустройства, и защиты его оружием – хабан (сабан).

Атрибутика празднично-обрядового комплекса создается из многих составляющих компонентов культово-мифологического замысла. Например, в обрядах смех и веселье искони функциональны и восходят к их магии, идеям увеличения производительных, чувственных сил. Отсюда в игровой культуре хабантуй и йыйын традиционно устойчивы бои с мешками, бега, засунув ноги в мешки, бега с яйцом в ложке, ручку которой держат в зубах, разбивания пней с завязанными глазами, доставания ртом монеты со дна посуды, полной катыком, состязания в прознесении колких такмаков и т. д. Все это составляет увеселительную часть праздников.

Обрядово-функциональное содержание единения, солидаризации сил имеет **высокий столб**, устанавливаемый в середине пространства праздников. Издревле повелось так, что посреди майдана башкиры всегда водружали высокий столб – символ Древа жизни (Ырыу ағасы). Проставляя свои тамги на этом Древе-столбе, башкирские рода приносили клятву верности земле, родной стране – Иль [БНТ, 2010, с. 215]. Взбирание на высокий столб (баганаға менеү) выявляло истинного батыра, повелителя. Столб, как рудимент фаллического культа, закрепляет семантику мужского плодородного начала, как во многих праздничных традициях.

Возведеннный в середине майҙана колға – высокий столб – модель Древа жизни, маркирует освоеннность земли, принадлежность хозяину обитаемого пространства и связь с небесным Тэнгри. Высокий баган – метафора древа жизни, устойчивая символика в обоих празднествах **йыйын** и **хабантуй**. В его трансформации развиваются социальные значения весеннего коллективного собрания во имя сохранения рода, Иль (страны). Доисламские идеи о магии плодородия (Природы, земли, зерна) согласуются с брачными: многие свадебные обряды, проводы невесты приурочивались ко времени Навруз, Йыйын, Хабантуй. Имели место мотивы почитания Солнца, земли, жизни, а также на языке символов-обрядов обыгрывались жизненные противоречия (бега, скачки, борьба), демонстрировался культ мужской силы (курэш, стрельба из лука, бросание камня – таш ташлау и т. д.), женской красоты (одаривания, танцы, песнопения, право решающего голоса и т. д.).

К летнему циклу по времени проведения относится **йыйын**. Йыйын представляет очень важную составляющую часть жизневедческой культуры и сложную форму башкирского йола в его идейной

сути и полифункциональности, соединяет миф, быт, духовно-нравственные, социальные задачи. Йыйын сформировался как совет, собрание народа для обсуждений вопросов, консолидации и демонстрации боевых потенциалов родов. Отсюда предпосылки башкирского йыйын не столько увеселительные, сколько правовые, управленческие, так и нормативные (обрядовые) и санкционирующие события. Вопросы кочевок, землепользования, войн, избрания биев – глав рода, клятвоприношения на верность родов решались на йыйын, практиковавшихся и в доисламскую эпоху [Сөләймәнов, Солтангәрәева, 1995, с. 207]. В социологическом осмыслении многолюдное участие и представительство разных полов и возрастов, поселений, родов маркируют идею усиления, единения духовной и физической силы.

Архитектоника праздника проецирует идеи первотворения и заполучения благословений небесного божества Тенгри: совершали жертвоприношение коня, устраивали большие круговые хождения. Мифологический замысел Йыйын (от слова собираться) восходит к культу *Ер-Һыу* (Земли-Воды), идеям родовой защиты, охраны священных мест проживания и по времени проведения приходится на начало лета (солнцестояние). Высшей степени культовое почитание, обожествление земли акцентируется в ритуале сакрализации пространства йыйын, как и в хабантуе. Особое очерчивание земли (как и в хабантуй), проводили за день раньше перед праздником. Несколько всадников объезжают поле по кругу, прикрепив к седлу привязанный другим концом к бревну аркан. Обряд, называемый «*ер һызыу*» (очертить землю), «*ер әйләнеү*» (обойти землю), неоднократно был записан нами у северных, южных и восточных, и западных башкир: в 1989 году в Давлекановском, 1990 – Альшеевском, 1991 г. – в Зианчуринском, в 2005–2007 гг. – в Бураевском, Аскинском, Янаульском и др. районах РБ. След от бревна (раньше прокладывали борозду, обводили металлическим предметом, заговорив специальными заклинаниями) символизировал, разделяющую сакральную от профанной территории границу и имел обережное свойство. Идейные аналогии обнаруживают обычаи объезда или опахивания земли вокруг деревни во время эпидемий, также очерчивание пространства вкруговую для защиты от змей, дома от грома, воздвижение каменных сооружений – ҡомарткы (*ҡараскы*), уба на вершинах гор и холмов и т. д. Это отметки земли во имя обеспечения неприкосновенности освоенной священной территории. Эти традиции – искони принадлеж-

ность аборигенных «коренных» народов, сохраняются в Караидельском, Аскинском, Бураевском, Альшеевском и др. районах РБ, также в Бардымском районе Пермской области. После этого в центр обозначенного места водружают баған − высокий столб.

Таким образом, магическим кругом вычерчивается из пустоты, хаоса особый урын (место), а столб утверждает точку обозначения центра пространства – ер кендеге (сакральный пуп земли). Возникает микромодель нового мира, в котором обыгрываются все жизненные реалии, поражения и победы, противоречия и решения конфликтов, противостояния жизни и смерти, приобретая визуальные формы в виде игр, состязаний, скачек, борьбы куреш, песнопений и т. д.

Устойчивость функционального замысла, форм проведения и структуры, правил и атрибутики, также масштабность и отработанность действ, соблюдаемые в неизменности много веков, проецируют архетип народных собраний как ритуалов, коллективных обращений к божествам с просьбой умилостивлений, помощи.

За много веков формируется значение йыйын как высшего демократического органа консолидации и единения родов, формы власти и управления родами. «Йыйын на горе Янузак (ныне Стерлитамакский район) собрал народы из долин рек Тук, Соран, Иргиз, Ашкадар; свидетельством государственного характера и огромной роли народных собраний-йыйын в жизни народа является масштабность охвата территорий. Так, 27 июня 1709 года возле озера Ыргызак Каип хан собрал всех беев и их войска, также башкир Нугайской, Казанской, Сибирской дорог и провел большой йыйын-туй» [Валиди, 2005, с. 92]. Вопрос о присоединении к Руси решался на всенародном собрании возле села Орда на берегу реки Калмаш [Лепехин, 1795–1814, с. 101], йыйын был местом обсуждения важных вопросов юрматинцев [Акманов, 2011, с. 47; История Башкортостана, 2004, с. 48] и др.

Йыйын как обряд, проводимый в свое время, на особом месте и имеющий способы отправления, на наш взгляд, восходит ко времени формирования первых объединений людских стай и изображения на обрядовой арене истории человеческих взаимоотношений. Традиции единения восходят к культу Первоматери, Праматери-Берана и отношений племен, вышедших из ущелья «Бірін» [Сулейманов, 2013, с. 69–70]. По древнетуранским преданиям, именно она провозгласила «Бірлік бар жерде тірлік бар» («Там, где есть единство – там есть

жизнь»). Этот принцип впоследствии определяет принцип сознания, жизневедения кровно-родственной связи и духовной близости прототюрков.

Йыйын сформировался в глубине веков (X–XII вв. до н.э.) как орган сплочения племен и развития народной культуры: так, особенности борцовского, певческого, танцевального, словесного искусств и судейских (правовых) норм, состязательный комплекс обнаруживают общность с ведийскими medha – майдан. Сильные, стойкие демонстрировали воинскую доблесть и готовность к защите, мастера слов, молитв благословляли, утверждали идеи сплочения и победы на майдане. На этих праздничных традициях укреплялась школа народного искусства и воспитания лучших представителей лидеров, батыров. Так, на йыйын Тамъян-Катайского рода действовали строгие требования по выявлению настоящих мастеров: певец, дошедший на третью ступень состязаний, должен знать историю песен и спеть две новые песни по заданию судей, а голос его должен быть слышен на 5 верст, звуки мелодий кураиста – на 10 верст по ветру [БНТ, 2010, с. 217–218]. Таковые жесткие требования, предъявляемые к носителям творческого наследия, всем исполнителям и творцам связываются с важной функциональной ролью народных песен, мелодий, танцев, кубаиров как инструментов духовной власти и сплочения народа. Звуковое осознание мира формировалось гораздо раньше, чем вербальное, имело глубинные силы магического обновления и усиления потенций, значение связи со Вселенной.

На время своего проведения йыйын становится как священный «пуп земли» («*ер кендеге*») (как в заговорах, актах лечебной магии) – центр мироздания, где возможно совершать события большой важности. Высокий столб-баган в центре майдана как точка в пространстве – это есть метафора пупка. Возле столба (Древа жизни) закреплялись узы дружбы и единства: в знак солидарности, соблюдения решений йыйын, хранения родовых тайн совершали обряд клятвоприношения и вырезали (накладывали) свои тамги на большом дубе, называемом «Ырыу бағанаһы» (Родовой столб) или «Ырыу ағасы» (Родовое древо) [БХИ, 1995, 207 б.].

Йыйын и Хабантуй традиционно проводились на определенных местах, которые становились священными. Народные собрания всегда проходили на особых, географически закрепленных местах. Известны места «*Айза болон*» (на границе современного Зилаирского района),

поляны Тарауыл (Бурзянский район), с. Чесноковка возле г. Уфы [Изелбаев, 2007, 315 б.]. «Жиен проходили всегда на одном месте. Но каждый год вначале на тарантасах объезжали место праздника» (Записано в Бураевском районе).

Могучий орган самоуправления и сплачивания межродовых уз, институт духовного воспроизводства и приобретения ментальных сил, йыйын вызывал серьезные опасения у царских властей, ищущих способы подавления и ограничения волевых действий непокорного, гордого народа. Указ о запрещении йыйынов был сообщен кантонным начальникам 17 ноября 1831 г.: «Йыйын, собирающий тысячи башкир, татар, тептярей, рассматривался как недопустимые собрания многонационального населения края, не совместимые с регламентом военно-феодального режима» [Акманов, 2011, с. 98]. Сужение функций йыйын, а затем и его запрет с течением времени привели к превалированию увеселительного, игрового состязательного компонентов. «Йыйын» пережил различные модификации и, сливаясь с «Хабантуй», способствовал развитию обновленного празднества как формы народного творчества, этнической культуры.

В современности превалирует официальность, привнесение новых элементов как межнациональные компоненты, отчеты глав администраций и т. д. При этом устойчивыми в сценарии остаются древние основы как скачки, бега, кидание камня, борьба куреш и т. д.

Силовые (скачки, бега, борьба и т. д.) и художественные состязания (певцов, сэсэнов, танцоров) в этом празднестве проводят идеи не столько первотворения и защиты мира (как в хабантуй), сколько закрепления и официального санкционирования решений могучего органа единения и власти.

Возникнув в качестве первобытных форм организации человеческой стаи, за много веков развития институты йыйын и хабантуй приобретают свойства органов управления родовым коллективом, племенем. Коллективизм, единые формы обрядово-структурных реалий в дальнейшем обуславливают основы высшего демократического органа государственного управления. Надо признать, что Хабантуй и Йыйын в силу их архаической синкретичности, мифологической обусловленности, глубокой связи с изначальными традициями, прочной соотнесенности к культу освоенной Земли и сохранения ее безопасности ярко проявляют исконно башкирские **этнические характеристики**.

Такие многолюдные и многосоставные собрания, организуемые с учетом человеческой ценностности – *Кеше хаҡы* (батыр, бей, красавица, аксакал, сэсэн, кураист, певец, танцор), выявления идеалов и результатов справедливой борьбы и побед (состязания, борьба), определения перспектив на будущее (произнесения благопожеланий, клятвоприношения, вырезания тамг на Древе жизни) – плод многовекового творчества коренного народа, заинтересованного в благополучии своей земли и будущности.

Генеральной линией организации, целью и замыслами проведения календарно-обрядовых празднеств является идея солидаризации, сплочения и укрепления коллектива (рода, селения) во имя устойчивости сил и гарантий выживания в макрокосме человеческого сообщества и природы. Календарные празднества – прежде всего инструменты создания, сохранения гармонии, усиления человеческого Духа и единения людей и народов с Природой. В этой связи чрезвычайно актуальным является возрождение исконных форм башкирских йыйынов и хабантуев, в которых учитываются компоненты народности, демократизма, традиций и импровизаций, региональных особенностей и глубокой содержательности эпизодов. Официоз, каноничность и единообразие хабантуев и йыйынов выхолащивают духовное, мифоритуальное, функциональное содержание обрядовых праздников.

В век индивидуализма особо востребованы нравственные концепты, ценности и достояния, содержащиеся в народном праздничнообрядовом творчестве, а при умелом пользовании они располагают огромным потенциалом воспроизводства духовных, нравственных и психоментальных сил этноса.

Список литературы и материалов

Акманов И.Г. Общественный строй башкир // История башкирского народа. – Уфа, 2011. – С. 89–103.

Аминев З.Г. Космологические воззрения башкир. – Уфа, 2005.

Аминев З.Г. Эпос «Урал-батыр» и мифология башкир. – Уфа, 2013.

Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. В. XIV. – Чебоксары: Чувашгосиздат, 1937. – 336 с.

Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / сост., авт. вступ. ст. и коммент Р.А. Султангареева, А.М. Сулейманов. – Уфа, 2010. – 560 с.

Башҡорт халыҡ ижады. Йола фольклоры. 1-се том / төҙөүселәре Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 1995. – 560 бит.

Валиди З. История башкир. – Уфа, 2005. – 300 с. (на башк. яз.).

Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов / отв. ред. Д.Г. Савинов. – Якутск: Бичик, 1995. – 221 с.

Гайнутдинова Г.Р. Историко-лингвистический анализ лексики календарного обряда весеннее-летнего цикла «Сэрэн сугу» (слова, связанные с атрибутикой обряда) // Урал-Алтай: через века в будущее. – Уфа, 2014. – С. 25–27.

Галлямов С.А. Башкордская философия. Эстетика. IV т. – Уфа: Китап, 2007. – 344 с.

Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье, 2002.

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. – СПб., 1776. – Ч. 2.

Елизаренкова Т.Я. Ригведы, Мандалы I–IV. – М., 1989.

Иҙелбаев М.Х. Боронғонан аманат. – Өфө, 2007.

История Башкортостана. 1917–1990-е гг.: в 2-х томах. – Уфа, 2004.

История башкирского народа в 7 томах. – Спб., 2011.

Камалиева Г.З. Осенний календарный обряд Сомболэ // Актуальные проблемы современной фольклористики. Материалы межд. науч.-практ. конференции. – Казань, 2009. – С. 283–285.

Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 1 июля 1897 г. по 20 августа того же года в Белебеевский и Мензелинский уезды Уфимской губернии. – Казань, 1898. – С. 18–25.

Кондыбай С. Мифология предказахов. IV т. – 2008. – 440 с.

Кондыбай С. Мифология предказахов. – II т. – 2011. – 462 с.

Краснов Ю. Календарные празднества. – М., 1987.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: избранные труды. Сборник трудов, 2-ое изд. – Якутск, 1992. – 318 с.

Кузнецов Б.И. Бог и маздаизм. – СПб.: Евразия, 2001. – 224 с.

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия академика Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768–1772 гг. – СПб., 1795–1814. – Ч. I–IV.

Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе – М., 1984.

Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. – Уфа, 2009.

Мифы народов мира. – М., 1980. – Т. II.

Нагаева Л.И. Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. – Уфа, 1999.

Негмати А.Э. Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. – Душанбе, 1989.

Покровская Л.Н. Земледельческая обрядность // Календарные обряды. – Л., 1983.

Попов Н. Хозяйственное описание Пермской губернии. – Ч. 3. – 1813.

Руденко С.И. Башкиры: историко-этнографические очерки. – М.-Л., 1955. – 394 с.

Рычков П.И. О способах умножения земледелия в Оренбургской губернии // Труды Вольного Экономического Общества по поощрению в России земледелия и домостроительства. – СПб., 1767. – Ч. IV.

Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. – Уфа: Гилем, 1998.

Турно К. Воспоминания польского офицера / пер. А.И. Попова // Воин. – 2002. – № 10.

Фатыхова Ф.Ф. Мужчины и женщины в традиционной календарной обрядности у тюркоязычных народов Урало-Поволжья: роль и статус // Феномен евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. – Уфа–Сибай, 2009. – С. 97–100.

Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом отношениях. – Уфа, 1859.

Шарапова И.Ф. Башкирские народные праздники как социокультурный феномен. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. – 128 с.

Экспедиция материалдары – 2003. Йылайыр районы / төҙ-ре, йыйыусылары: Р.Ә. Солтангәрәева (экспедиция етәксеһе), Г.В. Юлдыбаева, Г.Р. Хөсәйенова, Ф.Ф. Гайсина, Г.М. Әхмәтшина. – Өфө: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2006.

Экспедиция материалдары – 2004. Өлшәй районы – 2007 / төҙ-ре, йыйры Р.Ә. Солтангәрәева (экспедиция етәксеһе), Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина, А.М. Хакимьянова.

Экспедиция материалдары – 2008. Бураевский район. – Өфө, 2008.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В современном обществе, входящем в новый, XXI век, на фоне разрушения гармонии взаимоотношений человек-природа-общество, обесценивания вековых традиций и нравственных достояний предков особо обостряется кризис Духа и неуверенность масс в движении к будущности. Насильственное разрушение путей национального развития, отрицание обычаев, ценностей религии, языка, народного творчества, начатое с 1917 г., привели к черте бездуховности и деградированию как общества, так и индивидуума. Доминирующие ныне конфликтность и агрессивность, опережающие скорости техногенности, свобода недопустимых морали поступков, отчуждение от почитания живой Природы оказывают подавляющее влияние на дух и настроение человека, порождают межнациональные розни. Взаимосвязь происходящих ныне трагических событий с изменениями во Вселенной, Космосе, Природе очевидна искони. Между тем, гармоничное регулирование связей со средой, народами и родами было прописано в уникальной, непререкаемо мудрой системе традиционных обрядований, экологических взглядов и укладе жизни наций. За годы господства вульгарно-материалистического понимания учение единства и неразделимости Природы и Человека вытравливалось из сознания народов, изучение его отрицалось как «пропаганда буржуазного». Общество с разрушенными основами традиционных ценностей, питающих Древо его Жизни, ослабло и растеряло механизмы выживания. Потому как национальные этногененетические коды культуры, коды духовности, как показали наши исследования, заложены в текстах фольклора, традициях и национальной сути – Милләт асылы. Главные социо- и биоматериалы Человека, как высшей степени почитание *Намыҫ*-Чести, культ Любви к родной Земле, патриотизм, отчизнолюбие, обережение родных священных обычаев и языка, человечность-кешелеклелек делают нацию Нацией. Эти ценности неистребимы и незабвенны. Назрели современные модернизации общественного сознания, возрождение национального Духа, монолитного характера как башкира и башкортостанца, так и других наций. Шумные большие празднества с лозунгами о дружбе

и человечности не в силах решить эту задачу, т. к. утрачено понимание и обережение корневых ценностей. Перспективы строительства общества сильных, честных и горячо преданных Родине людей приобрели ныне очевидные платформы готовности к здоровым переменам. Ибо только после потерь осознается ценность того, что потеряли. Генеральные линии прогрессивного движения башкирской нации искони проработаны в Программе развития, завещанной предками – ата-бабалар: это йола, учение «*Кеше хаҡы*», стоическая верность клятве, родной земле и стране – Башкорт Иле. Учение «*Кеше хаҡы*» диктует оценки по личному вкладу и высоким профессиональным качествам, не допуская кумовство, эшнэлек и субъективное невосприятие (системой администраций) свободных и талантливых. Осознание высокой исторической репутации своей нации и достоинства-Ырыс органически укрепляет крепость и единство башкирского народа и народов России.

Воспроизводство силы Духа народов, их асыл-сути, миссий, жизненных опор возможно на основе разумного использования корневых традиционных наследий. В современности этот свод знаний открывается заново: это астрология, эзотерика, приметы, культ Природы, магия обряда и другие феномены возвращаются в их научной ценности, значимости, даже применении. Однако нации как таковые почти потеряли монолитность, уверенность в себе и законы единства именно на фоне отрицания их национальной традиционной культуры, уклада и народного творчества. Эти достояния суммировали сознание, психологию, творчество, уроки человечности и животворную мудрость многие столетия.

В таких великих, сотворенных человеком во имя собственной и безопасности мира текстах как эпос, мифы, легенды, песни, танцы, сказки, поговорки, обряды – йола, обычаи, также уникальностях прикладного искусства, языке орнаментов хранятся история, география земель обетования, методы и принципы защиты, спасения Духовности и коды обеспечения силы человеческого Характера. Искони народное знание-фольклор совершенствовался как плод благородно-нравственных творцов, стал золотым сводом законов, необходимых в Дороге цивилизаций. Потому всякий, кто зовется Человеком, прежде должен сверять себя на знаниях своего народного творчества – Халык ижады. Этот золотой принцип призван для использования в воспроизводстве и приобретении утраченных духовно-нравственных

психоментальных основ и моральных достоинств народов. Каждый культурный текст восходит к временам необозримой древности, вобрав языковые, ментальные коды, питая тысячи поколений живительной Силой и Мудростью. Потому нет аргументов для забвения его.

В нынешний век работа (научная, культурологическая, социальная и др.) по сохранению и возвращению своему творцу запасов его духовных достояний сродни реконструкции генотипически заложенных сил, некогда созданных для выживания и устойчивости в кризисный период.

Человек ныне все больше одинок. Коллективные формы сопереживания жизненных ситуаций (феномены праздников, обрядов, деревенских собраний, помочей) исчезли, национальная идеология почитания и любви Природы, в которой рождается Человек и благодаря которой себя восстанавливает, – эта жизнесмысловая идеология башкира (как и у других народов) – оскудела так, что питаться народу механическими нововведениями стало невмоготу. Он стал съедать себя самого. Потому как «обожествление» денег размножает зависть, коррупцию, продажность и разменивает Душу, сеет недоверие между людьми.

Наступила крайне критическая ситуация испытания духовной стойкости человека и «человеческого». Обращение лицом к своему прошлому и творчеству предков – «ата-бабалар аманаты» – является в век нынешний спасительной моделью и это не дань уважения, это – гарантийный инструмент восстановления целостности духовного облика, гармонизации отношений людей в обществе, способ заботы и спасения Человека от деградации, уныния, безверия.

Необходимо важна ныне государственного значения Программа по разумному использованию, изучению потенциалов народного творчества. Ныне эта работа переросла проблемы научные, культурологические. Новое прочтение мифосемантики, функций и потенциалов практики народного творчества очевидно и прагматично для эволюции общества. Ибо знающий свое творчество знает себя и свою будущность. Новое прочтение традиционных кодов и использование достижений миллят-нации как законов для выживания человечества – острая проблема государства, который заботится о своей благородной будущности. Цивилизация может подняться на новый уровень, только осваивая и применяя ею выработанные ценности. Древо сильно корнями. Только Государства заслуживают иметь свое

народное творчество, потому веками создавали башкиры йола (обряды) как Законы для обеспечения собственного благополучия и жизнедеятельности.

В монолитном и могучем государстве, достойном жить в XXI и далее в веках, должны работать, творить духовно образованные, волевые, честные, свободные от раболепия и ответственные за других и за себя люди. Использование этногенетических кодов открывает пути модернизации общественного сознания, обеспечения благ в развитии нации на пути становления ее сильной, единой и могучей. Необходимо ныне:

1) обязать обществу глубоко ценностное отношение и сохранение в неизменности, этнической идентичности родное народное творчество, традиции и также культуру коренного народа;

2) обеспечить системность разумного пользования ценностями народных знаний в сфере образования, культуры и обществоведения;

3) возродить правовое значение йола (обычного права) и в целях гармонизации человеческих взаимоотношений – великое учение «*Кеше хакы*»;

4) недопущение профанаций и упрощения замыслов жанров башкирского народного творчества в сценическом, телевизионном, изобразительном воплощениях;

5) выработать Закон по охране и обеспечению неприкосновенности национальной идентичности Памятников башкирского народного творчества. Народное творчество – халык ижады – многовековое достижение, рожденное коренным народом на родных землях обетования, потому сохранение его чистоты, священности и вневременной функциональности напрямую связано с компетентным, выгодным народу решением вопроса землепользования.

Современное социокультурное пространство характеризуют активные процессы политического, экономического, межнационального, межкультурного планов, которые тесно сопричастны с состоянием народного творчества и его статусом. Надо признать, что ныне над проблемами сохранения традиционной культуры коренного народа доминируют проблемы межэтнические. Выглядит нецелесообразным превалирование проблем «диалог культур», «гармонизация межнациональных отношений», «взаимодействие и толерантность» на фоне чрезвычайной актуальности заботы, защиты и воспроизводства достояний национального Духа творчества народов. Ибо

движения этноса, межэтнической культуры, межэтнических отношений развиваются по своим естественным законам, а не политическим.

Бесконтрольно выхолащивается содержание, национальная символика образцов башкирского фольклора, на сцене резко ограничивается место главных его составляющих – эпоса, озон кюй и курайного исполнения башкирских народных мелодий, т. к. стали престижны шоу, зрелищные стилизации, модернизации. На местах, районах почти нет целевого внимания к собиранию, сохранению живого бытования жанров. Родственные народы посягают на присваивание творений башкирского народа, не боясь вреда своей репутации. Башкирский фольклор в исконной самоценности, живом бытовании, сценическом воплощении, обрядовой практике, консервировании-хранении и преемственности представляет образец самого незащищенного вида культуры. На фоне этих явлений скудеет Живой родник этноса.

Процессы сочинения эпоса, сказок, легенд, преданий давно приняли другие характеристики. Превалируют импровизации такмаков, мунажатов, баитов, четверостиший, баллад, а также редко кубаиров – эпического характера сочинений. В целях выявления народных талантов, певцов, импровизаторов оживилась конкурсно-фестивальная практика по инициативе районов. Однако ежегодные конкурсы уралсы (среди учащихся), также сказителей разных возрастов (2004, 2007, 2016… или майданы «*Салауат йыйыны*», «*Ишмулла йыйыны*») не восполняют пробел по развитию импровизаторского искусства. Потому как творчество современных импровизаторов-сэсэнов остается важным только для них самих и им на Большой сцене достойное место не уделяется. Предана забвению истина о том, что Сэсэн, Сказитель-йырау у башкир искони были мудрецами, родоначальниками, батырами и представителями народного профессионализма!

Танец – уникальный феномен культуры башкир, в своей нынешней пластике, лексике уже трудно проглядывается в качестве образца национальной хореографической ценности. В народном танце трудно узнаваемы облик и стать башкира. Это танец, перемешанный с русскими дробушками, украинским гопаком, с вульгарной «технологией» женских телодвижений и балетными прыжками. Вид искусства, наиболее ярко сохранивший глубинные пласты предфольклорного символического мышления и могучие этногенетические коды национальной философии, ныне находится на грани исчезновения.

Проведение фестивалей, конкурсов по исполнению народных песен, танцев, мелодий не решает коренной проблемы по той причине, что эти форумы являются теми же звеньями в цепи пропаганды стилизованных, упрощенных форм искусства, лишь внешне похожих на народные. Работа по собиранию, изучению и консервации хореографического фольклора ныне требует особого внимания. Сбор-фиксация, систематизация, описание кинетограмм, мифосемантики фольклорного танца и научно-теоретическое изучение природы башкирского народного танца являются все еще не решенными и не решаемыми проблемами в республике. До сих пор отсутствует важное направление как хореографическая фольклористика. Неизбежны тревожные прогнозы по поводу полной утери уникального феномена этнической культуры – башкирского народного танца с присущей ему естественно-родной пластикой, глубоким содержанием, выразительной жестовой культурой, символичным языком и национальной лексикой. Актуальность комплексных исследований народного танца от древности до современности связана с новым направлением в науке – палеохореографией. Ученые современности отмечают, что культура танца всех эпох и народов представляет благоприятное поле исследований функциональных архетипов и средств отображения высших смыслов жизни человека, а также всех составляющих культур и логик развития*.

На этом фоне актуализируются конкретные задачи и проблемы. Необходимо:

Создать

1) «Электронный каталог башкирского фольклора»;

2) «Фонд традиционной культуры» башкирского народа;

3) «Энциклопедию башкирского фольклора»;

4) «Экспертную комиссию по народному творчеству» при МК РБ в составе профессиональных фольклористов, культурологов;

5) «Атлас башкирского фольклора» с описанием локальных, региональных, географических, родовых знаков и атрибутов.

6) Во имя сохранения и совершенствования искусства сказительства открыть в музучилищах, вузах «Кафедру башкирского

---

* Сазонов В.И. Человек – мера всех вещей, его танец – вечный камертон гармоничной подстройки этой меры // Тезисы докладов международной научной конференции. 11–15 XII. 1995. – С. 58.

фольклора», «Кафедру устно-поэтической импровизации». Для реализации цели ныне в РБ имеется состав молодых сэсэнов, показавших хорошие результаты во время конкурсов «Урал-батыр», «Акмулла насихаттары» и др.

7) Ввести обязательный программный предмет обучения «Башкирское народное творчество» в I–XI классах школьного образования.

8) Открыть кафедры «Фольклор и народное искусство» во всех вузах. Парадокс в том, что имея богатейшее достояние по народному творчеству, ни в одном вузе РБ нет профессионального обучения по специальности «Фольклористика».

9) Обеспечить государственную поддержку инициатив экспедиций по собиранию и изданию описаний обрядов, мифов, жанров башкирского народного творчества, нотных текстов мелодий, также видеодисков.

Пронеся через ветра и вьюги веков, через пытки и казни, изгнания из родных краев, расхищения земель, варварские экзекуции и сожжения, защищая жизнью эту ценность и наследие, предки донесли и доверили, передали нам по вечной Памяти великий Ключ Жизни – Халык ижады. Только сохраняя свой халык ижады и придерживаясь его учений и законов, все народы имеют гаранты оставаться самодостаточными. Если над этой Ценностью превалируют «реверансы» в сторону общеевропейской или прозападной культуры, что зачастую наблюдается ныне, мы рискуем потерять каждый свое лицо.

Живой Родник народной жизни – его Творчество, рождено народами для собственной и отчизны безопасности и, только неотрывно питаясь его чистыми, целебными водами, люди приобретут созидательную радость гражданина родины, силу патриота, уверенного в детях и благополучной будущности. Возрождение народов в Слове своем уже наступает.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 3

ГЛАВА I. **БАШКИРСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР: ФУНКЦИИ, СЕМИОТИКА И МИФОПОЭТИКА**

1.1. Проекция мифа и мифологического сознания в жанрах народного творчества 14

1.2. Отражение и особенности тенгрианского мировоззрения в обряде. Культ Природы 42

1.3. Личность, функции и творчество башкирского баксы (шамана) 61

1.4. Башкирские йола как правовой, духовно-нравственный свод и механизмы регуляции жизневедения общества 91

ГЛАВА II. **ПАЛЕОХОРЕОГРАФИЯ. АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕШЕНИЯ**

2.1. Танцевальный фольклор башкир: древние истоки и современные трансформации 132

2.2. Семантика и функции башкирского кругового танца «Түңәрәк» («Тунэрэк») 155

2.3. Башкирские народные танцы, связанные с культом птиц 164

2.4. Башкирский игровой фольклор: мифопоэтика и семантика 179

ГЛАВА III. **БАШКИРСКИЙ ЭПОС, СКАЗИТЕЛЬСТВО И ИСПОЛНИТЕЛЬСКИЕ ТРАДИЦИИ**

3.1. Эпос «Урал-батыр»: феномен живого исполнения в XXI в. (анализ текста новой записи и свидетельства по мифологии, антропогенезу башкир) 196

3.2. Мифологические традиции в башкирском историческом эпосе «Идукай и Мурадым» 218

3.3. Башкирское сказительство в годы Великой Отечественной войны 249

3.4. Феномен тюркского эпического искусства. Генезис сложения эпоса. Философия. Предназначенность мастера 283

3.5. Ценностные характеристики и принципы развития современного башкирского сказительства 308

ГЛАВА IV. **РЕЛИГИОЗНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ИСТОКИ, СПЕЦИФИКА И ТРАНСФОРМАЦИИ**

4.1. Особенности религиозности и религиозных верований башкир.....331
4.2. Почитание авлий, провидцев: истоки, ценности и обрядовые практики 344
4.3. Почитание пещер: мифы и обрядовые реалии.....378
4.4. Мунаджаты: функции и поэтика 388

ГЛАВА V. **МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ**

5.1. Духовно-нравственные традиции и исторические реалии в песенно-музыкальном фольклоре 421
5.2. Башкирская праскрипка – кылкубыз: к вопросу истории и теории происхождения.....440

ГЛАВА VI. **ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ**

6.1. Свадебно-обрядовый фольклор.....453
6.2. Заговорно-заклинательный фольклор.....461
6.3. Календарно-обрядовый фольклор.....473
6.4. Хабантуй и йыйын: мифологические и ритуальные истоки. Традиции.....485

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....511

Научное издание

Султангареева Розалия Асфандияровна

БАШКИРСКИЙ ФОЛЬКЛОР: СЕМАНТИКА, ФУНКЦИИ И ТРАДИЦИИ

Том 1

МИФ. ОБРЯД. ТАНЕЦ. СКАЗИТЕЛЬСТВО.
ШАМАНСКИЙ, РЕЛИГИОЗНЫЙ, МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР.
СОВРЕМЕННЫЕ ТРАДИЦИИ

Редактор *Э. Х. Абидова*
Компьютерная верстка *Е. Т. Хомяковой*

Подписано в печать 11.12.2018. Формат 60×84 $^{1}/_{16}$. Бумага офисная «Снегурочка».
Гарнитура «TimesNewRoman». Печать на ризографе.
Усл. печ. л. 30,23. Уч.-изд. л. 27,33.
Тираж 500 экз. Заказ № 38.

ГАУН РБ «Башкирская энциклопедия».
450006, г. Уфа, ул. Революционная, 55. Тел.: (347) 250-06-72.
http://www.bashenc.ru
E-mail: gilem@bashenc.ru

Отпечатано в типографии
ООО «Информационно-просветительский центр “Башакадемкнига”».
450006, г. Уфа, ул. Революционная, 55