



Султангареева Розалия Асфандияровна - доктор филологических наук, заслуженный работник культуры БАССР, кавалер ордена Салавата Юлаева. Автор более ста научных трудов, в том числе нескольких монографических исследований: «Башкирский свадебно-обрядовый фольклор» (1994), «Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа» (1998), «Башкирское силовое состязание: культура и ритуал» (2006), «Жизнь человека в обряде» (2006). Изучению и многообразной пропаганде лучших образцов башкирского фольклора посвящены тома из серии «Башкирское народное творчество», сборники и пособия «Я - дитя природы» (2001), «Мелодии памяти народной» (2003), «Башкирская юрта» (2005), «Башкирские народные обрядовые игры» (1997) и т.д. Автор двух художественных книг - «Кубаиры мои тебе, страна!» (1996), «Песнь народного духа - кубаир» (2005).

Исторической заслугой является возрождение башкирских сказительских традиций. Как исполнительница башкирских народных песен, кубаиров собственного сочинения Розалия Султангареева известна не только в РБ, но и за ее пределами: она - дипломант Всероссийского конкурса «Голоса России» (Смоленск, 1991 г.), лауреат Международного конкурса акынов и дастанчи (Алма-Ата, 1996 г.).

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ
УФИМСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
ОТДЕЛЕНИЕ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Р. А. Султангареева

ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА В ОБРЯДЕ

(фольклорно-этнографическое исследование
башкирских семейных обрядов)

Уважением

*Благодарю Вас
в долгой, счастливой
жизни!*

Издательство «Гилем»
Уфа - 2006

Розалия Сулейманова
20.07.07г.

УДК 392
ББК63.5
С 89

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Фонда фундаментальных исследований АН РБ*

Султангареева Р.А.

Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. — Уфа: Гилем, 2005. — 344 с., 8 с. илл.

ISBN 5-7501-0615-2

Книга знакомит читателя с традиционным семейно-бытовым обрядовым комплексом башкир, мифами, верованиями, культовыми действиями, а также с поэтико-словесным фольклором, характерно бытовавшим как в глубоко генетической, так и в современной исторической памяти народа.

В контексте обрядотворчества впервые освещаются вопросы культа любви, жизни, природы, человека, йола (обряды), права-ценности человека в праве (хак), а также проблемы фольклоризации жизненно-бытовых явлений, особенности социологизации человека в обрядовой модели, поэтики обрядового фольклора.

Для фольклористов, этнографов, студентов гуманитарных факультетов вузов и широкого круга читателей.

Рецензенты:

академик РАО Ю.Г. Крутлов (МГОПУ, Москва),
доктор филологических наук Ф.Г. Хисамитдинова,
доктор филологических наук И.Е. Карпухин

ISBN 5-7501-0615-2

© Султангареева Р.А., 2006
© Издательство «Гилем», 2006



ВВЕДЕНИЕ

Башкирская семейно-бытовая обрядовая культура — важная составная часть историко-генетической, духовной, экономико-правовой, идеологической жизни народа. Испокон веков обрядовая культура создавалась самим Человеком в реалиях человеческой жизни для своей же устойчивости в мире и для гармоничного бытия в макрокосме жизни. Разделение обрядовой культуры на семейно-бытовые и природоведческие (календарные), сколь бы оно ни было условно, обнаруживает свои объективные основания. Жизнь Человека и жизнь Природы организовывались в обряде, представляя различные, но взаимообусловленные сферы существования мирового пространства.

Семейно-бытовое обрядовое творчество — уникальное наследие каждого народа, аккумулировавшее древнейшие воззрения, многопрофильные знания Человека о мире, о Человеке и взаимоотношениях его с Природой; опоэтизированная системная модель жизнедеятельности; свод норм и правил этикета, бытового и ритуального поведения. Фольклоризацией этих моделей поведения, мифов, а также знаний о жизневедении Человека обусловлена полимерная, полифункциональная и глубокая эстетическая суть обрядового творчества.

Человек рождался, жил и умирал под регуляцией обряда, переходы индивида из одного жизненного этапа на другой санкционировались семейными, родовыми празднествами. Обрядовый фольклор с социологической точки зрения приобщал человека к законам общества и представлял собой институт воспитания тела и духа, школу творческих начал, а с другой, филологической точки зрения, обрядовый фольклор — это уникальный образец народного творчества, художественно обобщивший архаичные мифы и реалии, верования и быт.

В исследовании придерживаемся принципа этнографической расшифровки фольклорных и фольклористического прочтения этнографических фактов. Учитывая мнение К.В.Чистова о том, что «фольклористика по самому характеру изучаемого ею предмета — наука одновременно и филологическая, и этнографическая», мы отмечаем, что для изучения семейно-бытового обрядового фольклора необходимы как филологический, так и историко-религиозный, философский, социологический, этнологический подходы освещения. В классических фольклорных произведениях (эпос, сказка, легенда и т.д.) художественно обобщены эстетические идеалы о жизни народа, историческое прошлое общества, человека. В обрядовом же фольклоре помимо всего ритуализируются, эстетизируются сама реальная жизнь, быт, верования, а также нормы поведения человека. Обрядовый фольклор представляется как свод знаний самых различных реалий, эпох и формаций, как жизневедческий инструмент духовного и практического плана. Исходя из этого, обрядовый фольклор изучается в единстве и взаимосвязи быта и искусства, слова и действия, реалий, мифа и ритуала. Действенная (акциональная) сторона обряда более консервативна к различным изменениям в обществе по сравнению со словесным материалом. В целях выяснения специфики обрядовой словесности мы восстанавливаем наиболее вероятную первоначальную структурную систему, семантику идей и функций действий, предметов, категорий, суть и значение которых наиболее целостно и выразительно запечатлелись в обрядовом творчестве. Возможности получения объективных исследовательских выводов обусловлены привлечением знаний различных дисциплин (этнографии, истории, этнолингвистики и т.д.).

До последнего времени обрядотворчество изучалось в отдельности, не учитывался фактор взаимообусловленности составляющих его компонентов. Этнографы описывали обряды, обозначая их этнические группировки, выявляя локальные различия и специфику (С. Руденко, Р. Кузеев, Н. Бикбулатов, Р. Янгузин, Ф. Фатыхова), а языковеды освещали лингвистические особенности обрядовых текстов. Рассказы информантов об обрядах интересовали с точки зрения архаичных форм речи и языка (Н. Максютова, С. Миржанова, Э. Ишбердин и т.д.), но при этом не раскрытой оставались этимология обрядовой терминологии, первичная семантика и изначальные

функции слова в обрядовом эпизоде, смысл действий и их связь с бытом, верой, вопросы предметной, небесной и других символик в фольклоре и т.д.

Фольклористами обряд изучался односторонне, как отдельная часть от словесно-поэтического акта, часто применялась формулировка «народные обряды и сопровождающий их фольклор» [Киреев, 1978, с. 63], только с художественно-эстетической точки зрения изучались лишь некоторые образцы народной обрядовой поэзии (А. Харисов, С. Галин и др.), частично учитывались историко-этнографические особенности жанров (А. Киреев, М. Сагитов, Ф. Надршина, А. Сулейманов). Словесный репертуар обозначался только как сопровождающий компонент обряда, эпизодов, тогда как вербально-поэтическая часть идейно-функционально неразделима от действий. Ввиду того, что подробный анализ трудов предшественников дается ниже («Историография изучения вопроса»), отмечаем, что разработки, сделанные учеными по башкирскому обрядовому фольклору, являются собой важнейший этап в науке и значимый вклад в изучение вопроса.

В настоящем исследовании обрядовый фольклор семейного назначения освещается как целостная система верований, культов, слов, действий, напевов, магических формул в их взаимообусловленности и с надлежащей расшифровкой архаической предметной, цветовой, вербальной, акциональной и других символик, в процессе эволюции обусловивших художественно-поэтические, эстетические особенности жанрового репертуара. Изучаются семантические параллели с обрядовой культурой других народов, соотношение стадийных явлений, различных религиозных наслоений. Единая система трех свадеб-степеней жизни человека — «бишек туй» или «килем туй» (свадьба прихода к жизни или рождения), «калым туй»¹ (свадьба оставления невесты в доме жениха, торжества брачного союза) и «үлем туй» (торжества проводов в иной мир) освещается как целостный фольклорно-этнографический комплекс с упором на художественно-эстетическую, поэтическую особенности обрядового фольклора.

¹ Калым туй (свадьба в доме невесты) и калын туй (свадьба в доме жениха) рассматриваются в одном цикле зрелости.

Актуальность исследования заключается в том, что башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор изучается в хронологическом комплексе основных свадеб (туй), посвященных жизни человека, и в единстве влияния мифологических основ и вербальных, мелодических, акциональных, отчасти хореографических компонентов. Вне поля зрения оставались проблемы реконструкции, систематизации жанрового состава, хронологической последовательности действий обрядового семейного творчества как школы социализации индивида. Одной из актуальных задач фольклористической науки является освещение путей возникновения и формирования художественных образов, архаической идейной словесной символики, а также выявление истоков средств поэтизации в народном обрядовом творчестве.

Неизученными еще проблемами являются отношения обрядовых жанров и жанровых форм к действительности, условным ситуациям, а также вопросы отражения мифов, обрядов в слове и слова в обряде.

Системное восстановление картины жизни в обрядовом творчестве от дородового периода до ухода человека в иной мир и становления духом предков — актуальная задача в науке, обращающейся к исторической памяти народа. Она отвечает возросшему интересу к истинно народным ценностям, к традиционным нормам поведения человека в мире. Раскрытие идейной специфики, художественного мира обрядового творчества в неразрывной причинно-следственной обусловленности с архаичными верованиями, культурами предполагает также наиболее полное освещение генетических истоков поэтики обрядовых жанров. Актуальность системного исследования семейно-бытового обрядового фольклора как комплекса вызвана необходимостью восстановления этнических механизмов обеспечения устойчивости человека в мире, вопросами изучения художественной картины мира и природы в идеалах народа.

В связи с этим правомерно предпринимается изучение семейно-бытового обрядового фольклора как комплекса с охватом человеческой жизни в знаковых (ритуальных), этапных формах в целом и в отдельности, освещение специфики поэтического репертуара, раскрытие его художественных особенностей во взаимосвязи различных компонентов (верования, культы, слово, действие, частично мелос) с обозначением некоторых региональных различий и сходств, с харак-

теристикой функциональных, дидактических особенностей и историко-этнографических реалий.

Научные достижения в освещении семейно-бытовой обрядовой фольклорной культуры в перспективе послужат разработке важных мер по сохранению традиционных норм и правил поведения человека, позволят раскрыть на примере обрядотворчества замечательный памятник народной поэзии.

Объектами нашего исследования являются: семейно-бытовой обрядовый фольклор башкир, три формы празднеств, санкционирующих основные этапы перехода человека из одного возрастного статуса в другой; три формы туй (свадьбы) — Колыбельная (родинная), Бракосочетания и Погребальная (проводы человека в вечную обитель) в их идеологическом, фольклорно-поэтическом, этнографическом, структурно-композиционном, игровом, функциональном единстве и хронологии; представления башкир о Человеке, о цикличности жизни, имеющие смыслонесущее, сюжетообразующее значения в формировании семейно-бытового фольклора.

Предметом монографического исследования являются: семантическое, поэтико-художественное своеобразие башкирского семейного обрядового фольклора башкир; мифологические, культово-магические, религиозные воззрения, ритуализованные в функциональные действия; идейно-тематическое и функциональное единство обрядовых действий семейного значения с их поэтическими текстами; состав и художественные особенности основных жанров башкирского обрядового фольклора; специфика системы обрядовой социализации индивида.

В цели и задачи исследования входят: комплексное изучение жанров башкирского обрядового фольклора, раскрытие специфики природы словесно-поэтического репертуара во взаимосвязи и взаимообусловленности с функциональными действиями, а также с древними верованиями. С учетом поставленной цели решались следующие задачи:

- выявить историко-генетические, культово-магические истоки башкирского семейно-бытового обрядового творчества, определить функции, место, роль йола (обряд) в жизни человека, в системе традиционной культуры;
- восстановить традиционную модель семейно-бытового обрядового фольклора и установить наиболее полный состав жанров и

жанровых форм, осветить специфику поэтизации быта, функциональную соотнесенность обрядовых слов, действий, напевов;

— показать типологичность башкирской семейно-бытовой обрядовой культуры в системе аналогичных традиций различных народов и выявить ее специфику и локальные черты; обозначить некоторые особенности обрядового фольклора башкирского народа в свете его современных трансформаций;

— реконструировать трехступенчатый семейно-бытовой обрядовый фольклор в наиболее полной идеологической, художественной, функциональной, структурной и словесной целостности, сохраняющейся в фольклорной памяти народа, привлекая архивные, опубликованные, а также выявленные автором фактические материалы, представленные в своем большинстве.

Системное восстановление и исследование башкирского семейно-бытового обрядового творчества, выявление и анализ историко-генетических, семантических, поэтико-художественных особенностей жанров — многопрофильная и сложная задача. Учитывая неразработанность проблемы, концептуальную новизну, а также и синтез этнографических и фольклористических дисциплин, определяются и границы исследуемых проблем. Вопросы же выявления и изучения этнических групп, развернутый филологический анализ только словесных жанров и жанровых форм еще в будущем.

Методологические и теоретические основы исследования. Семейно-бытовой обрядовый фольклор рассматривается в эволюции и диалектической взаимосвязи с историческими, экономическими, культурными изменениями, как свод бытовой и духовной жизни башкирского народа с учетом региональных различий, как школа народной традиционной культуры, охватывающая явления различного характера, как сложный полисемантический текст с локальными, поэтико-словесными исполнительскими различиями. Методологической основой исследования является историко-этнографический принцип изучения обрядового фольклора. Учитывая сложную синкретичную природу освещаемого материала, применялись ретроспективный, сравнительный и аналитический подходы.

Исследование обрядового фольклора предполагает особый подход, учитывающий не только филологический, но и семантический,

функциональный, мифологический, историко-этнографический, философский, педагогический аспекты вопроса.

Термин фольклор претерпел длительную эволюцию — от понятий «простонародная старина», «народные традиции», «народное творчество» до «совокупности народного знания». Мы придерживаемся метода системного изучения обрядового фольклора в рамках широкого значения фольклора как «комплекса словесных, словесно-музыкальных, музыкально-хореографических, игровых и драматических видов народного творчества», а также и в узком значении — как «искусства слова и народной литературы» [Восточно-славянский фольклор, 1993, с. 377-378]. Обрядовый фольклор как синкретичное творчество обнаруживает в себе все специфические признаки народного творчества — «коллективность творческого процесса как диалектическое единство индивидуального и массового творчества, традиционное, нефиксированные формы передачи произведений, вариативность, полиэлементность, полифункциональность» [там же, с. 378]. Обряд как фольклорный факт был обозначен на совещании при ЮНЕСКО правительственных экспертов по сохранению фольклора (Париж, 1 марта, 1985 г.): «Фольклор — это коллективное и основанное на традициях творчество групп или индивидуумов. Его формы включают язык, устную литературу, музыку, танцы, игры, мифологию, обряды, обычаи, ремесла, архитектуру и другие виды художественного творчества» [там же, с. 377-378].

В ходе работы над проблемой были использованы следующие методы собирания и систематизирования фактического материала:

— проведен целенаправленный опрос, охватывающий многоаспектные стороны жизни народа: мировоззрение, верования, быт, словесное, музыкальное и прикладное творчество; зафиксированы знания по народному (обычному) праву, медицине (также нетрадиционной), культуре одежды, пищи, утвари, игр и т.д.; впервые составлены сводные описания обрядовых комплексов, зафиксированы ранее труднодоступные образцы обрядового фольклора;

— командировочное и экспедиционное изучение башкирского природоведческого, семейно-бытового, лечебно-магического и хореографического обрядового фольклора (более 25 выездов);

— при составлении описаний обрядов учитывались и фиксировались вербальные, акциональные, предметные, персональные, цвето-

числовые, пространственно-временные, игровые, мелосные категории, непосредственно обуславливающие синкретичную художественную целостность, многосоставность обрядового комплекса.

Теоретическая значимость и научная новизна исследования.

Впервые в башкирской фольклористической науке поставлена и освещена проблема комплексного исследования семейного обрядового фольклора, всей системы половозрастных торжеств, посвященных обрядовой организации человеческой жизни; устанавливается и системно исследуется хронология жизни человека, охватывая мировоззренческий, словесно-поэтический, этнографический, религиозный пласты; освещается причинно-следственная и мифоритуальная связь, обусловившая специфику обрядотворчества;

Выявлены особенности истоков развития мифопоэтики башкирского семейно-бытового обрядового фольклора; освещены пути трансформации мировоззренческих, этнографических компонентов в фольклорные, эволюция языческого в эстетическое, магического в словесно-поэтическое, а также фиксируется совместимость участия и взаимодействия различных религиозных верований (язычество, тенгрианство, ислам) в одной системе обрядового творчества; выявлены и исследованы особенности материнской (женской), эротической и плодородной символики в обрядовом фольклоре;

— впервые введены в научный оборот новые и редкие (ранее труднодоступные) образцы семейно-бытовых обрядовых действий и словесных форм; с точки зрения генетической фольклорной памяти обозначена их роль и значение в системе обрядов, а также произведен поэтико-художественный анализ жанров, составлено «Приложение». В него входят: 1. «Образцы поэтического репертуара трех форм туй»; 2. «Словарь народной терминологии по семейно-бытовому обрядовому фольклору»; 3. Нотные тексты обрядовых песен и мелодий; 4. Фотоиллюстрации обрядовых эпизодов. В этой части реконструирована и представлена наиболее полная система народной семейно-бытовой обрядовой терминологии, указаны типологические, локальные, региональные особенности как лексических, так и мелосных, акциональных единиц.

Практическое значение исследования состоит в том, что его результаты могут быть применены при разработке теории и истории фольклора, при подготовке научных сводов по народному творчеству, являться научно-теоретической основой для выявления и

сохранения норм народного традиционного обрядового воспитания и обучения в школах, вузах, в специальных учебных заведениях. Исследовательские достижения смогут оказать помощь этнографам, историкам, юристам, психологам, музыковедам в их научных изысканиях, а также художественным руководителям творческих коллективов, бюро ЗАГСов при проведении актов регистрации брака, рождения и при проведении обрядовых празднеств.

Историография изучения вопроса. Семейно-бытовой обрядовый фольклор каждого народа представляет собой многосоставный вид традиционной духовной культуры. Изучение обрядового фольклора предполагает раскрытие особенностей верований, быта, искусства слова, а также способов жизнедеятельности этноса в целом.

История изучения обрядов башкир уходит в древность. Благодаря деятельности путешественников, ученых своего времени Ахмета ибн Фадлана (X в.), Абу-Хамит аль-Гарнати (XIII в.) историко-этнографическая наука располагает сведениями о язычестве, о культовых обрядовых реалиях башкир. Сведения, сообщающие об особенностях быта, нравов, о двенадцати божествах (бог дождя, а также божества дня, коней, птиц, змей и т.д.), которым поклонялись башкиры (Ибн Фадлан), являются ценными источниками в изучении духовного мира, древнейших представлений народа. Верования в небесные силы, в сверхъестественные существа зафиксированы венгерскими миссионерами Карпини, Рубруком (XIII в.).

Большой систематичностью характеризуются труды русских ученых-путешественников XVIII века. В материалах П.Рычкова, В.Татищева, И. Георги, П.Палласа, И. Лепехина обнаруживаются ценные подробности, детали обрядовых эпизодов, которые сейчас уже исчезли из памяти народа: таковы сведения о забивании жертвенной скотины и лечении кровью людей, а также об окурировании больных детей можжевеловым [Паллас, 1773, с. 653—657]; описания эпизодов свадебных и погребальных обрядов [Размахнин, 1832, с. 259—277]. Уникальны сведения об особенностях культа старшинства, о прическах и одежде, указующих на статус девушек и женщин [Георги, 1776, с. 97, 101]; зафиксированы архаичные, давно уже исчезнувшие из практики способы проводов покойника: устанавливали его вертикально между двумя всадниками [там же,

с. 102], описаны обряды жертвоприношений во имя плодородия земли, а также проводов невесты из дома отца [там же, с. 101, 102-ЮЗ]. Ценны для научного изучения шаманские магические пляски «Шайтан уйыны» (Бесовы игры) [Лепехин, 1802, с. 73-75, с. 113-114], описания древних башкирских поминок [там же, с. 106-107]. Отмечаем, что фиксации фактов исторической этнографии, хотя и носят фрагментарный характер, они обнаруживают ценную информативность, детальность, а также яркий колорит живого материала из древности.

И. Георги зафиксировал (не встречаемый ныне) обряд вручения жениху стрелы при бракосочетании [1776, ч. II, с. 101]. Формула, произносимая при этом, акцентирует бережную, также хозяйственно-необходимую функцию стрелы: «Будь храбр, содержи и защищай свою жену!». Архаичный обряд «такьяга болашыу», зафиксированный нами в Учалинском, Абзелиловском районах уже в сильно редуцированной форме, И. Георги в свое время описал как «таки алган» [там же, с. 100]. По его описаниям, этот обряд устраивался перед бракосочетанием, тогда как традиционно в фольклорной практике народа он проводился перед проводами из родительского дома. Возможно, в прошлом смена статуса фиксировалась в эпизоде бракосочетания. Особенности других обрядов, а также сведения об одежде, ритуальной пище, записанные И. Георги, указываются в ходе исследования.

В трудах ученых XIX века П. Кудряшева [1826], В. Даля [1898], С. Рыбакова [1897], П. Размахнина [1832], В. Черемшанского [1859], Л. Берхгольц [1893] башкирская обрядовая культура представлена в единстве с верованиями, частично со словесными компонентами. Наличествуют записи с охватом мировоззренческих (П. Кудряшев), лингвистических (В. Даль), мелосных (С. Рыбаков), также жизненно-бытовых компонентов (об утвари, быте, одежде, обрядах, хозяйственных принадлежностях и т.д. (П. Размахнин, В. Черемшанский). Особенности брачных празднеств, родственных отношений, традиций левирата, а также исполнение свадебных причитаний (сенляу) описаны в работе Д. К. Зеленина (1908 г.). Левират обозначал обычай, когда у женщины умирал муж и на ней должен был жениться младший брат или ближайший племянник покойного. В трудах Д. Зеленина наличествует частичный анализ тематических особенностей сенляу.

Бытописание, фиксации древних обрядовых картин характеризуют также работы ученых-собрателей, путешественников В. Татищева [1962], П. Палласа [1773], Н. Попова [1813]. Авторы зафиксировали сведения об обычаях ухода за ребенком, об обычаях обрезания (суннат), о свадебных, погребальных обрядах, а также сакральных предметах и т.д. Материалы, собранные ими еще во время активного практического применения этих обрядов в жизни, обнаруживают большую ценность для научных изысканий. В трудах Д. Никольского представлены фиксации некоторых эпизодов родинных, свадебных, погребальных обрядов, даются детальные сведения о знахарстве, лечении и воспитании детей [Никольский, 1891; 1899]. В ряду с ними значительны (хотя эпизодичны) наблюдения о погребальных и свадебных обрядах, сделанные в трудах В. Флоринского [1874], А. Алекторова [1885].

Огромный интерес ученой мысли XVII—XIX веков к краю, где «дитя Природы» — башкир жил в согласии и почитании окружающего его мира, запечатлелся в том большом арсенале материалов, обнаруживающих, благодаря перу ученых, многоаспектность, достоверность, выразительность, а также и этничность. Вместе с тем необходимо отметить, что этим же фактическим свидетельствам свойственны эпизодичность, описательность, бытовизм. Незнание или частичное знание башкирского языка предопределило и тот факт, что описания обрядов в материалах представлены только как этнографические достоверности, без словесного, поэтического репертуара. В некоторых случаях присутствуют элементы неточного перевода слов, башкирских обрядовых названий, народных терминов, за которыми следует не совсем верная интерпретация сути обряда. Следует уточнить, что несмотря на указанные недостатки, обусловленные объективными причинами, эти труды не теряют свою высокую значимость по сей день.

Среди работ, где учитывается словесный поэтический компонент, выделяются труды С. Рыбакова. Обрядовые, бытовые картины впервые подаются в их словесном, мелосном единстве [Рыбаков, 1894; 1897]. Мелос обрядовых напевов, свадебных причитаний, магических речитаций получил нотную характеристику в трудах Р. Г. Игнатьева (II пол. XIX в.), Г. Х. Еникеева (нач. XX в.).

Конец XIX века характеризует возросшая деятельность ученых, вышедших из среды башкирского народа. Знание культуры народа,

его языка позволило им наиболее полно и достоверно составить описания различных обрядов. Это работы П. Назарова [1890, 1863], Б. Юлуева [1885; 1892], где наличествуют описания эпизодов свадебных, погребальных обрядов, а также труды М. Уметбаева [1897], М. Баишева [1895], где представлены в основном эпизоды свадебных обрядов, приметы, мунаджаты и наставления. Б. Юлуевым описаны свадебные эпизоды хождения невесты за водой [Юлуев, 1892, с. 222], соби́рание по домам угощений «һаба» [там же, с. 220], потасовок за постель невесты между «подругами молодой и приглашенными со стороны жениха бабами и девушками» [там же, с. 221], действия привода невесты с поля [там же, с. 219]. Эти эпизоды (башкир Оренбургской губернии) таят в себе следы древних верований в магию собранной пищи, хозяина воды, отражают обрядовую агрессию, имеющую символику смены полигамии на моногамию.

Поставленные революционным временем задачи изучения, соби́рания народной старины характерно отобразились в трудах башкирских ученых 1920—1930-х годов. Созданные на основе собственных полевых записей труды ученых стали ценными источниками, в которых народный быт и некоторые обряды представлены в неразрывном единстве этнографических компонентов со словесным материалом. Особенно интересен свадебно-обрядовый репертуар, запечатленный в трудах Х. Габитова [1923], Г. Давлетшина [1923], Г. Вильданова [1923, 1927, 1928], Г. Курбангалеева [1927]. Благодаря этим трудам башкирская фольклористическая наука располагает ценными фактическими материалами: помещен обширный репертуар свадебных причитаний, благопожеланий, такмаков с описанием ритуальных действий, указаны некоторые их региональные, этнические особенности, также зафиксированы образцы архаичных действий, характерных памяти народа в то время. Г. Курбангалеев стремился описать в хронологической целостности свадебный обряд северо-восточных башкир Салаватского района (в то время кантона), привлекая множество образцов сенляу-оплакиваний, обручиваний. Автор статьи поверхностно объясняет манеру причитания за занавесью: «Это нежелание быть узнанной во время причитаний, обручивающих сватов, также для скрывания своего незнания текстов» [1927, с. 18]. Укрытие между тем имело первичное обережное и символизирующее временную смерть значение.

В статьях Г. Давлетшина описаны обряды с их поэтическим репертуаром, свойственным иргизо-камеликским башкирам. Особо значимы обряды, не фиксируемые сейчас уже в памяти народа: угощение невесты мясом при одаривании ее монетами и украшениями для головного убора, эпизоды торга за место между гостями и хозяевами, силовые состязания представителей сторон с вручением призов, причитания и т.д. [Давлетшин, 1923 с. 62—66]. Наиболее полный в своем тематическом, функциональном разнообразии репертуар сенляу (причитаний) северо-восточных башкир представлен в статьях Г. Вильданова [1923, с. 32—34; 1927, с. 50—58]. В одной из работ [1926, №2] автор связывает происхождение причитаний с началом истории башкир, а напевы сенляу — с первичными мелодиями. Как бы односторонни ни были эти суждения ученого, они заслуживают внимания. Опубликованные материалы позволяют создать картину древней формы свадебного обряда, а также поэтического репертуара в их ареальной характеристике. В этих трудах намечена целенаправленность, глубина изысканий, последовательность и непосредственность в подаче живого материала. Вместе с тем характерно стремление объяснить факты этнографии через социальную призму.

Новые принципы в собирании, систематизации семейно-бытовых обрядов (особенно свадебных) отмечаются в трудах выдающегося собирателя фольклора, эсэна и драматурга Мухаметши Бурангулова. Ему принадлежит первый опыт составления свадебного обряда в единстве со словесно-поэтическим репертуаром. Описание его, составленное на основе материалов вышеуказанных ученых, характерно полнотой, выразительностью. В описаниях отмечается также некоторая литературная обработка материалов [Бурангулов, 1995, с. 220—245]. Эти нововведения, нарушающие фольклорную органику, объяснимы драматургической деятельностью и дарованием М. Бурангулова.

В аспекте первых опытов теоретического обобщения, систематизации башкирского фольклора в целом знаменательны труды Н. Тагирова [1922], Г. Амантая [1935, 1960]. С точки зрения фольклористической науки, эти труды знаменуют продвижение комплексной методики собирания и изучения обрядового фольклора.

Перу выдающегося просветителя, ученого и писателя Ризаитдина Фахретдинова (конец XIX — начало XX вв.) принадлежат многие труды, посвященные воспитанию, образованию, традициям и нормам поведения в семье, в обществе. В их числе «Ололар өсөн нәсихәт», «Ғаилә», «Кыззар өсөн нәсихәт», «Тәрбиәле бала» («Наставления для взрослых», «Семья», «Наставления для девочек», «Воспитанный ребенок») и др. Наставления преподнесены ученым в стиле теоретизирования народных норм, знаний обрядовых правил в тесной их взаимосвязи с исламскими религиозными нравовучениями [Фахретдин, с. 84—98].

С. И. Руденко — выдающийся ученый-этнограф, который заложил основы исторического обобщения, методологического подхода в изучении, научном открытии башкирской традиционной культуры. В его трудах систематизированы народные верования, обряды по уходу за ребенком, помещены эпизоды свадебных, погребальных обрядов с указанием их этнических, композиционно-структурных особенностей [Руденко, 1962; 1973; 1955]. В плане исследуемой темы ценны описания свадебных, погребальных эпизодов с подачей некоторых песен, примет, воззрений.

Научным достоянием современности стали глубокие исследовательские труды выдающихся башкирских ученых З. Валиди-Тугана [1992, 1994, 1996], А. Инана [1998]. З. Туган осветил древнейшие мировоззренческие пласты и обряды: культы фаллоса, огнепоклонства, жертвоприношений, идолопоклонства, а также архаичные реалии погребальных обрядов, норм быта [Туган, 1992; 1996]. Изучены мифологические и религиозные представления, заговорно-заклинательный репертуар бағымсы (баксы) — башкирских шаманов, примечательны фиксации и обобщения сведений по различным лечебным актам, шаманским культам [Инан, 1998]. Особенно важны наблюдения исследователя об обрядах имянаречения, об архаичных формах погребальных традиций (кремации, наземные захоронения, поедания тела умершего), бытовавших у тюркских племен в прошлом [там же, с. 189—192].

Начиная с 40-х годов, за время экспедиций, организованных Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН, собран большой арсенал материалов по семейному быту и обрядам. Обрядовый фольклор представляет собой сложный тип архаичного синкретиз-

ма, многообразный свод знаний, отсюда собирание и изучение материала предполагал многоаспектный подход. Собранные учеными различного профиля материалы по обрядовому фольклору представляют ценностный арсенал сведений по языку, археологии, этнографии, народной поэзии и литературе.

С 1960-х годов XX века начался новый этап научного осмысления, обобщения материалов семейно-бытового обрядового назначения. Освещались некоторые лингвистические особенности имен-названия [Кусимова, 1962; 2000], археологическая специфика погребальных обрядов [Мажитов, 1967; 1974], изучено отражение некоторых семейных обрядов, архаичных реалий в сюжетах несказочного народного творчества [Нэзершина, 1986, с. 66–81], опубликованы новые записи свадебного фольклора, мунаджатов [ее же, 1992, с. 16–18; с. 55–60]; сделаны описания некоторых магических обрядов [Торма, Хисамитдинова, 1991, с. 161-165].

Известный ученый-фольклорист А. Киреев в свое время обратил внимание на особые трудности записывания заговорных, погребальных обрядов, а также фольклора приобретения ребенка и ухода за ним [Киреев, 1978, с. 14–46]. Ему принадлежит заслуга осмысления и изучения культовых истоков жанров обрядотворчества. А. Киреев обратил внимание на языческие истоки свадебных причитаний, благопожеланий [1981, с. 44–50], им же проведена классификация обрядового фольклора [Мэргэн, 1975; 1978; 1981], указаны его группы (обряды сезонного назначения и праздника; семейно-бытовые обряды; заговор по- заклинательный магический репертуар) [Мэргэн, 1982, с. 44–50], освещены некоторые вопросы функционального, тематического своеобразия жанров сеньяу, пожеланий. В классификации, сделанной С. Галиным, учитываются верования, мифологические представления народа [Галин, 1975], разрабатываются некоторые вопросы систематизации свадебной поэзии [1977, т. II, с. 221–267]. С. Галиным написан «Толковый словарь по башкирскому фольклору», в котором классифицированы и указаны особенности основных жанров обрядовой поэзии [1999, с. 78-89].

Несмотря на то, что жанры обрядового фольклора рассматривались фрагментарно, в отрыве от семантики верований, магии действий, эти труды являют значительный вклад в свете филологического открытия обрядотворчества.

Башкирские сказки — своеобразный свод сведений о народном быте, об обычаях и обрядах. В своей сюжетике, идейно-художественной структуре они ярко и специфично запечатлели ценные достоверности обрядовой старины. В трудах М. Мингажетдинова [1969, с. 57—74; с. 300—308; 1976, с. 76—90 и т.д.], Н. Зарипова [1982; 1978, с. 3-19; БНТ, 1989. Т. 4; БХИ, 1978, 3 кит.; и др.], Л. Барага [1969, 1979, с. 123-140; 1984, с. 270-300; 1974, с. 285; 1974, с. 5—115; БНТ, 1989, 4 кн.; и др.] систематизировано множество волшебных, богатырских, бытовых сказок, в которых запечатлены нормы, формы и детали древних обрядов. Так, в сказке «Семь девушек» девушки нарушают обычай сохранения огня возле покойных родителей, получают за это наказание судьбы, попадают к ведьме, теряются и т.д. [Барага, 1979, с. 130]. Обряды, обычаи, включаясь в канву сказочного повествования, имеют и сюжетообразующую, и морализующую, и познавательную функции. Множество архаичных обрядовых реалий могут свидетельствовать о своем бытовании в прошлом или указывать на древнейшую магическую символику предметов, явлений, действ. Так, в сказке «Кукушка» [БНТ, 1989. Т. 4. с. 136—139], «Малыш из теста» [там же, с. 451] запечатлены мотивы о магической силе молока. В первой сказке кипячение молока спасает Гайшу от колдовского недуга и та начинает говорить, возвращается к сыну, семье. Во второй сказке на мальчика-людоеда бабушка выливает кипящее молоко и тем самым оживляет всех проглоченных.

В трудах А.М. Сулейманова прослеживается процесс трансформации обрядов в увлекательные сказочные сюжеты [Сулейманов, 1994, с. 99—103], анализируются сезонные обряды, празднества, здравоохранительные, воспитательные обряды и их поэтический репертуар [Сөләймәнов, 1995, с. 38—81]. Башкирские свадебные обряды имеют много различий локального, территориального значения. В этой связи ценны и интересны описания свадебных обрядов демских башкир, также башкир Челябинской, Курганской областей, сделанные Ф.А. Надршиной [1992, с. 17-18; 1996, с. 63-69]. Автор выделяет редко сохраняемые в фольклорной памяти образцы причитаний-обручиваний, эпизоды потасовок между женщинами и подругами невесты за нее, привоза «һөйһөн» — подарочной скотины невесте.

Этнографическое, историко-типологическое изучение семейных обрядов наиболее системно разработано Н. Бикбулатовым [1969; 1976; и т.д.]. Фундаментальное издание представляет собой «Семейный быт башкир XIX—XX вв.» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991]. В книге семейные обряды исследованы без учета хронологической последовательности (брачная свадьба — рождение — смерть), но с соблюдением их внутренней разделенности на стадии, а также делается анализ структурных, этнических, региональных особенностей с привлечением словесных текстов в качестве иллюстраций. Обозначены тип, место, специфика семейного обряда и его эволюция во времени (XIX—XX вв.); с точки зрения исторической этнографии раскрыты функциональные особенности родинных, свадебных и погребальных обрядов. Отдельные вопросы хозяйственного, жизненно-бытового уклада освещаются в трудах Р. Янгузина [1989], М. Муллагулова [1992].

Напев — неразрывный компонент обрядового фольклора, обнаруживающий большую устойчивость к изменениям времени, чем вербальный, акциональный компоненты. Мелосная характеристика обрядового фольклора предполагает раскрытие древних пластов мышления, специфику звукового отображения мира. За последние десятилетия развивается целенаправленное изучение обрядового мелоса. Соответственно дифференциации башкирской традиционной культуры на четыре социально-бытовых, географических типа, выделяются и мелодические типы сенляу [Камаев, 1985], освещаются мелодико-композиционные структуры свадебных причитаний [Сальманова, 1995], колыбельных песнопений [Кубагушев, 1995]. Широкий репертуар напевных жанров семейно-бытовых обрядов представлен в трудах Р.С. Сулейманова. Написанные им нотные тексты причитаний, песен «пазушного цикла», колыбельных песен, речитаций открывания лица невесты, мунаджатов позволяют судить о древности и национальной специфике звукоряда обрядовых мелодий [БХИ, 1983, с.239—243; Селәймәнов, 1991, 100-110 б.; БХМС. 2001, с. 144-165].

Резюмируя экскурс историографии изучения башкирских семейно-бытовых обрядов, отмечаем, что труды ученых имеют большую ценность, представляют необходимо важный этап теоретического научного освещения проблемы. При этом нужно указать, что

до сих пор в башкирской фольклористической науке обрядовый фольклор не раскрывался в том комплексном виде, в каком он зарождался, применялся в народной практике и веками живет в народной памяти. Обрядовый фольклор изучался в раздельности составляющих его частей, предмет освещался с точки зрения только этнографической или только филологической наук; не учитывались первородные идеологические, культово-магические истоки действ, предметов, обусловивших смысловую суть слов; не освещены вопросы о Человеке и его месте, роли в ритуале, мифологические, историко-философские основы, а также причинно-следственные связи различных компонентов; не выяснены состав и специфика жанровой системы, а также вопросы функциональной соотнесенности и самостоятельности жанров и жанровых форм. Вне поля зрения оставались также вопросы хронологии и логической связи действ, что особенно важно для освещения поэтики обрядового репертуара, для изучения научной задачи. Несмотря на отдельные недостатки (одностороннее освещение, эпизодичность описаний обрядов, фрагментарность исследований), научные труды предшественников являют собой оправданную ходом исторического развития жизни необходимо важную стадию научного осмысления обрядового творчества. Системно изучив фактический материал, отмечаем, что ответы на многие вопросы сюжетостроения, специфики мотивов, символов, поэтики фольклора в целом таятся на предмете обрядового творчества. В настоящее время назрела необходимость комплексного и системного изучения обрядовой культуры в целом.

Комплексный подход исследования обрядового фольклора выдвигнут в современной науке проблемами необходимости установления наиболее объективных выводов о соотношениях творчества и быта, человека и природы, мифа и ритуала, жанров и действительности, духа (человеческого) и жизни, эстетики и реалий, т.е. тех категорий, которые ни в каком другом виде народной традиционной культуры в столь выразительном, конкретном и синкретном объеме не имеют место быть, как в обрядотворчестве. Словесный текст обрядовых действ следует признать и «интерпретантом обряда» [Бенневист, 1977, с. 78-79], с одной стороны, а с другой — как органическую часть, превращающую обрядотворчество в поэтико-

художественную ценность. Мы изучаем обряд в его целостности как уникальную форму фольклорного факта.

Обрядовое творчество, поскольку оно создавалось, развивалось, бытовало и обслуживало жизнь этноса в нераздельном единстве, должно и может быть исследовано в комплексе идеологических, вербальных, акциональных, мелосных компонентов, ритуализованных от мифов, древних верований и представлений, при этом учитывая ареальные и идеально-духовные, а также исторические особенности. Важно не упростить проблему, разделяя обрядотворчество на «обряд» и на «фольклор», на чисто «обрядовые» жанры и «несобственно-обрядовые», а также важно не терять, а устанавливать исконные связи слов и функциональных действий, различая события обрядового и необрядового уровней. В репертуар семейно-бытового фольклора, думается, следует относить все жанры и жанровые формы, которые имеют функциональную, идейную, тематическую, эмоциональную и исполнительскую (и пусть даже опосредованную!) связи с семантическими обрядовыми действиями. Признавая такую обусловленность на данном этапе изучения обрядового семейно-бытового творчества, мы выделяем нормы теоретически и методологически верного к материалу подхода, не разделяющего обряд от фольклора, что само по себе противоречит природе обрядового фольклора. На выразительном, синкретичном по природе и глубоко информативном материале мы имеем возможность уточнить генетические и хронологические соотношения обряда и слова, установить пути трансформации архаичных реалий, магии в поэтические образы, мотивы, символы, художественные средства изображения действительности. Вследствие этого более всего приемлема особая, глубоко отличная от литературоведческого подхода методика системного, комплексного изучения и анализа обрядового фольклора.

К художественно-эстетической, функциональной природе и эмоциональной атмосфере жанров обрядотворчества применимы слова Ю. Круглова о том, что «содержание художественного произведения — это особым образом созданная творческой мыслью «вторая» действительность — поэтическая, которая имеет свои специальные черты и строится по своим законам» [Круглов, 1982, с. 38]. Эта действительность обрядотворчества, имеющая свои законы и время возникновения (в первобытную эпоху), также имеет и свои нормы

исследования. В целях разработки принципов фольклористического изучения обрядового материала нами также выделяется и используется концепция об особом, нелитературоведческом подходе [Путилов, 1977, с. 14] к жанрам обрядового народного творчества.

Мальте формы обрядового фольклора (приговоры, заклинания, заговоры, диалоги, речитации и т.д.) и художественно развитые жанры (причитания, мунаджаты, колыбельные песни, хороводные песни, благопожелания) раскрываются в контексте их соотносительности к функциональным действиям. Полному анализу подвергаются словесно поэтически и действенно ярко обозначенные жанры.

Обращаем внимание на тот факт, что собирание свидетельств обрядового уровня — трудная задача, требующая доверительного отношения информанта для выдачи сакральных знаний, а также призывающая к тщательной проверке информации во избежание ошибок в оценке мировоззренческой, жизненно-практической, а также этнической достоверностей, по которым восстанавливается наиболее полная картина института йола. В ходе такого целенаправленного опроса нам удалось записать редкие материалы, по которым реконструировалась система трех туй башкир. Башкирское семейно-бытовое обрядовое творчество мы исследуем как сводный памятник традиционной культуры, указывая также на локальные различия. Предмет исследования реконструирован нами по осколкам народной памяти подобно работе археолога, обнаруживающего и склеивающего части одной целой вазы, некогда принадлежащей в своей прекрасной целостности древнейшей эпохе.

Исследование башкирского семейно-бытового фольклора в единстве и взаимосвязи мифологических представлений, народной философии и этнографии с поэтико-художественной структурой и импровизаторской спецификой творчества предполагает восполнить пробел, имеющийся в науке ввиду отдельного подхода к изучению синкретичного вида народного творчества.

Указывая на различные элементы трансформаций во времени, на синтез различных религиозных явлений в одном тексте, некоторые формы обряда мы исследуем и как предметы применения на практике, и систему воспитания человека, и как данность народной традиционной культуры, образец духовного наследия, учиты-

вая «реальную трудность при датировке возникновения явлений культуры вообще» [Анфертьев, 1984, с. 246].

Разрабатывание проблем исследовательских задач в науке имеет поэтапный характер, особенно в обрядовом творчестве, где освещение темы всегда предполагает охват разновременных и разноаспектных знаний. Поэтапность — один из основных принципов научных исследований.

Настоящее исследование предполагает целостное изучение обрядового фольклора семейного значения во взаимосвязи триединства туй (свадеб), восстановление хронологии основных санкционирующих жизнь человека торжеств (родинных, свадебных, погребальных) в обязательном соотношении с современными знаниями о происхождении человека, с новым прочтением архаичных реалий, сформировавшихся в мифоритуальный текст. Вместе с тем мы учитываем необходимость принципа «формального изучения, точного систематического описания изучаемого материала» [Пропп, 1976, с. 139], также ареалогического, совмещенного с историческим, подхода [Анфертьев, 1984, с. 251] как условий наиболее объективного раскрытия особенностей обрядового фольклора. Мы целенаправленно реконструируем эпизоды и действия, словесные компоненты семейно-бытового обрядового фольклора, следуя генетической, причинно-следственной, практической и словесной логике культуры социализации индивида.

Этно-лингвофольклористический способ раскрытия семейно-бытового обрядового комплекса является закономерно важным этапным подходом, правомерным в настоящий период изучения данной проблемы. Обряд исследуется также не столько как фантазия, а как творчески закодированная модель древних реалий, знаний и опыта предков, что само по себе являет новый принцип изучения.

Тема семейно-бытового обрядотворчества фольклора актуальна в фольклористической науке. Выделяется деятельность ученых, которые рассматривают обряды, торжества, посвященные человеческой жизни, в единстве идеологических, словесных, акциональных компонентов. Так, в трудах Ю. Круглова, Д. Балашова, Б. Уахатова, А. Салмина, В. Аникина, А. Тадиной, И. Карпухина, Г. Серебряковой, В. Ереминой, Н. Колпаковой, Ф. Баязитовой, И. Брянцевой, К. Чистова, Х. Малкондуева, Я. Петрухина, З. Махмутова, М. Нигмедзянова, Ю. Сурхаско, Б. Абдуллаева, А. Толеубаева,

С. Каташа и других глубоко ярко проецируются и вырисовываются поэтика, структура, функции, этноспецифика семейно-бытовых обрядов и обрядового фольклора славянских, тюркоязычных, финно-угорских, кавказских и других народов. Сравнительно-типологический анализ материалов показывает, что обрядовый фольклорно-этнографический комплекс различных народов в своей идейно-функциональной сути, а также назначении и символике обнаруживает близкие параллели в основных идейно-функциональных, смысловых моментах. Системное изучение башкирского семейно-бытового фольклора позволяет нам выявить характерный корпус, тип образца мировой традиционной культуры. Башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор, располагающий яркой этничностью, национальной спецификой, разножанровым репертуаром, занимает свое место на фоне мировой обрядовой культуры, органично сочетается с закономерностями развития общечеловеческой истории, традиций в целом.





Г л а в а I

ОСОБЕННОСТИ ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА РОЖДЕНИЯ И ПОЛОВОЗРАСТНЫХ ПРАЗДНЕСТВ

Человек и его мир, природа, дух являются объектами изучения уже многие столетия. Многомерная сущность человека продолжает быть предметом исследований философов, историков, генетиков, социологов, литературоведов и т.д. Идеалы о человеке, его моральный, духовный кодекс обобщены в священной книге зороастрийцев «Авеста», затем в Библии, Коране, в религиозных верованиях, эпических произведениях народов. В данный исторический виток времени человек и его мир изучаются целостно, охватывая народные идеалы о человеке как о существе, живущем не только в мире сущем, но и в мире должном, в мире не только материально-биологическом, но и в идеально-духовном [Кессиди, 1994, с. 94]. В обрядотворчестве человек изучается как основной, изначальный объект сюжетной линии, а также в контексте развития биологического в социальное, в генетической взаимосвязи его с природой. Изучение семейно-бытового обрядового фольклора на современном этапе предполагает раскрытие человека, его материального и духовного мира в наиболее целостной форме с привлечением мифологических, этнографических, исторических, словесно-поэтических дисциплин.

Период жизни человека от рождения до смерти материализован в специальных народных законах (обрядов), уникальных способах упорядочения хаоса. Отсюда человек в обрядовой культуре предстает и как творец, и как исполнитель, и как участник. Почитание человеком человека изначально легло в основу идеологии природы и обрядов, законы которых соблюдались генетически. Изучение пред-

мета, на наш взгляд, целесообразно связывать с проблемами выяснения мифологических (до научных) представлений народа о жизни и смерти, о периодах жизни человека, обозначая особенности феномена йола как гаранта благополучия и способа трансформации быта в искусство, события — в историю.

В данном разделе освещаются представления человека о жизни, вопросы обусловленности человека в обрядотворчестве, а также жизнь от внутриутробного периода до совершеннолетия, организованная, отображенная в обрядовом фольклоре. Проблема, ранее изучавшаяся в этнографическом аспекте [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 86—96], в настоящей работе расширена раскрытием мифологических истоков действий и слов и их идейно-функциональной обусловленности, а также освещением семантики, поэтики вербальных компонентов. В свое время известный башкирский фольклорист А. Н. Киреев отмечал, что мало сохранилось фольклорных материалов, касающихся родов, рождения, имянаречения [Кирей Мәргән, 1978, с. 46], он также указывал на особые трудности их записывания. Знания о приобретении и обережении ребенка ревностно хранились в памяти народа в силу их устойчивого применения в духовной и практической жизни. По верованиям народа, рассказы об этих обрядах «без конкретного их применения» чреваты потерей магической силы или, еще хуже, — обессиливанием целительницы, повитухи, провидицы и т. д. Учитывая эти обстоятельства, нами был проработан, во-первых, принцип комплексного и последовательного опроса, в ходе которого информанту приходилось давать сведения в логической взаимосвязи и взаимообъяснимости обрядовых фактов. Во-вторых, устанавливалось полное доверительное отношение партнерства или даже ученичества у информанта, исключался момент оппонирования или проверки знаний. В результате нами собран богатый материал, еще неизвестный, составлены не только описания действий, но и зафиксированы последовательные объяснения архаичных эпизодов, а также сведения по народной терминологии и их интерпретации. Обрядовый фольклор приобретения и ухода за ребенком восстановлен в наиболее системной форме верований, действий, слов, взаимообусловленных и взаимосвязанных между собой. Фольклор рождения и половозрастных празднеств исследуется как первая ступень социализации индивида, эстетизации быта и обрядовых событий.

1. Жизнь и ее периоды в представлениях башкир

Жизнь человеческая в ее глубоком философском осмыслении получила разнообразное отражение в традиционных жанрах фольклора. Прошедшая жизнь в песнях сравнивается с промчавшимся крылатым конем или сладким сном, у нее нет особых примет, знаков и границ, быстротечность ее определяется реальным осознанием прожитого одного дня:

Үткән ғүмерзәрзең юк билгеһе, Нег примет жизни проходящей,
Таң ата ла тағы кис була. Заря встает и вечер наступает.

[БХИ, 1974, с. 198]

Жизнь олицетворяется и в звуке журчащего родника: «Жизнь молодую сравниваю с текущею я водой» [там же, с. 209], или материализуется в образе существа, быстро промчавшегося мимо, которому можно помахать:

Үтеп кенә барған был ғүмергә, Жизни этой, проносящейся мимо,
Кульәулығым болғап һызғырҙым. Помахал платком я, повсвистел вос-
лед.

[Там же, с. 198]

Наряду с такой обобщенностью восприятия, жизнь и ее циклы имеют в традиционных воззрениях свои обозначенные границы. В представлениях башкир жизненный цикл разделяется на периоды, составляющие каждый двенадцать лет. Один цикл-быуын, мосәл равнялся двенадцати годам и характеризовал физиологические изменения, особенности социализации, обновления в жизни человека. Выделяются основные пять циклов жизни:

первый цикл — детство (с 1 года до 12 лет);

второй цикл — подростковый, молодой возраст (с 13 до 24 лет);

третий цикл — новый период жизни (с 25 до 36 лет);

четвертый период — средний возраст (с 37 до 48 лет);

пятый период — старость (с 49 до 60 лет и т.д.). [БХИ, 1995, с. 186].

Таким образом, жизнь как биологическое и социальное явление в народном знании имеет вполне обозначенные периоды. Символика 12-ти включается в орбиту двенадцатилетнего цикла, харак-

терного летоисчислению древних тюркских народов. Каждый год обозначался названием какого-либо животного, символизирующего сущность, природу года. Год мыши считали урожайным, год овцы — спокойным, легким, год лошади — жестким и т.д. [БХИ, 1995, с. 174].

Двенадцатилетний сакральный цикл характерно ориентирован также на основные 12 важных человеческих органов. Во время купания новорожденного произносили благопожелания: «Пусть будет род твой благополучен, пусть здоровы и целы будут твои двенадцать органов» («Брыу-нәселен һау булһын, Ун ике һан быуының иһән булһын!»). В контексте исчисления быуын может означать как «часть тела», так и цикл года.

Традиционно пожелание, где называются шесть частей тела: «Алты һаның теуәл булһын!»¹ (Пусть шесть частей твоих целы-здоровы будут)*. Имелись в виду парные шесть органов человека: руки, ноги, глаза, уши, половые органы, туловище и голова. Число шесть подразумевало основные органы, утаивая в своей магии их названия.

Средняя продолжительность человеческой жизни равнялась 72 годам (12х6), включая еще I цикл, наступающий после 60 лет — преклонный возраст. По заповедям тенгрианской религии, каждый человек, живое существо носит в себе часть неба, небесного мира. Законы неба управляют законами жизни на земле, каждый живой организм имеет своего тенгри-хранителя или хозяина. Человек — целостное земное создание, по законам неба существующее, отсюда его организм, жизнь, судьба должны были ориентироваться на знаковые явления неба. В персидской мифологии лицо умершего отождествлялось с богом Ра, глаза — богом Хатор, половые органы — богом Осирисом [Татар мифлары, с. 15]. В башкирских сказках встречаем: «Одна щека — Луна, другая — Солнце», или в приговорах: «Глаза как звезды, язык как огонь» и т.д. Следует помнить, что годовой цикл, ровно разделяемый по зодиакальному знаку на 12 частей, «восходит также к древнейшей Восточной (Месопотамия) системе летоисчисления» [Кирэй Мәргән, 1978, с. 27]. Человек как целостная система осознается древними в органическом единстве этого двенадцатичислового разделения мирового Времени. Участвует, как видим, и астральный культ в символике числа 12.

* Список информантов дается в конце каждого параграфа.

Следует подробнее сказать о числе 12, о его первородной символике, исходящей от числа органов человеческого тела. Разделение времени, пространства с ориентацией на человеческое тело — характерное явление в народной мифологии и топонимии. Горы, культовые места у древних башкир имеют такие номинации: тау бите (досл.: лицо горы), тау башы (досл.: голова горы), тау аркаһы (досл.: спина горы) и т.д. Долины имеют плечи — «иң», «ялан иңе», реки имеют горло — «тамак», или «йылға тамағы», подмышки — «култыҡ», возвышенности имеют спину — «арка» и т.д. Во многих легендах, преданиях сохранилась символика человеческого тела: «Йөн таҫтарлаған тамағы» дословно означает: место (горло), где проходили скачки девушек и парней [БХИ, 1980, с. 122]. Горло здесь означает место начала реки или долины возле речки. Такое явление характерно культуре многих народов. «К объектам природы буряты и монголы относились как к органическому телу, имеющему свои органы... В образе горы монголы и буряты выделяли: с севера — спину, затылок, хребет, с востока и запада — щеки...», — пишет исследователь [Асоян, 1990, с. 129]. Человек — дитя природы, познавал окружающий мир и действительность через самое себя. Не только место, но и время определялось человеческими органами: көн үзәге — сердцевина дня; көн башы, ай башы — голова дня, месяца; а дорога, пространство имели даже и ноги, и руки, и голову: когда путник преодолевал расстояния, о нем говорили: ер аяғы, ер башынан үтөп килгән — досл.: «и ноги земли, и голову земли прошел», т.е. много земли прошел... По сути своей башкир — «дитя Природы» — моделировал время, пространство, место через познание и конкретные ориентиры на человеческое тело, на самого себя. В башкирских легендах Ф.Надршина отмечает человеческие поступки рек, гор, Луны [Надршина, 1986, с. 24]. Суть и название месту, пространству, времени человек давал сообразно своей природе и строению. В.Г.Богораз справедливо подчеркивал, что в становлении и эволюции человеческого мировоззрения существовал этап, для которого характерно отождествление окружающей природы, ее отдельных объектов с общей формой и отдельными частями человеческого тела [Богораз, 1939, с. 1—3]. Вслед за этим целесообразно отметить, что не только земной, но и космический мир классифицировался названиями человеческого тела или его обликом. В одной из версий башкирской легенды «Большая медведица» звезды олицетворяют собой семерых красавиц, которых хотел поймать царь дэвов²

[БНТ, 1987, с. 34]. В бурятской легенде семь звезд — это семеро юношей, вознесенных на небо за нахождение дочери богатыря. Наличествует множество легенд у бурят (как у башкир), где происхождение гор, холмов, скал связано с делами или именами батыров, людей-героев [Гунгаров, 1980, с. 102—103]. В башкирской легенде «Девушка и месяц» пятно на луне означает девушку с коромыслами [БНТ, 1987, с. 35]. Осознание макрокосма через человеческое тело действует в фольклоре как часть религии, природы, могущественной в сознании людей первобытной эпохи. Периодизация жизни, согласно знаниям о себе, и соответствующая организация времени, мира позволяли, видимо, доступность управления жизнедеятельностью общества, волей духов, предков и самим собой. Осознание возможностей человеческого духа, затем слова явилось идеологически конструктивной основой заклинаний, заговоров, благопожеланий, составляющих традиционное ядро обрядового фольклорного репертуара.

Таким образом, символика жизненно важных частей человеческого тела в архаичном сознании образует основу системы моделирования мироздания, закладывая изначальную суть, смысл, ритм жизни. Следует добавить, что во внутриутробном четырехнедельном периоде жизни формировались все главные двенадцать частей тела, после этого срока женщину отстраняют от приготовления пищи, выхода на люди и т.д. Двенадцатилетний цикл летоисчисления, как и двенадцать основных частей тела человека, становится ориентиром гармонии развития, совершенствования человека и его устойчивости во внешнем мире. Двенадцатилетний период как целостность указывает на первую ступень жизни человека.

Соответственно характеристике, даваемой каждому году, периоды жизни человека также имели свои отличительные признаки. Классическими образцами, отобразившими их, являются тулгау (тулгау). Жизнь в них показана в дроблении на десятилетние циклы. Видимо, двенадцатичисловое восприятие жизни символизировало место человека в целостном макрокосме природы, а десятилетняя периодизация акцентировала микрокосм отдельной личности. Здесь обозначена, похоже, идея о десяти благоприятных месяцах и двух — неблагоприятных (зимних), имеющая место в мифологии башкир.

Бер йәшемдә бер нәмә лә белмәнем, ти,
Ун йәшемдә, уйнап, уйынға туйманым, ти,

Алтмыш йәштә алғыр бүреләй булырмын, ти,
Етмеш йәштә, етеп, бүре һуғалмам, ти,
һикһән йәштә атка һикереп менә алмам, ти,
Тукһан йәштә бар эштән дә туктармын, ти,
Йөз йәшемдә кояш йөзлә булырмын, ти.

В годик ничего не понимал я,
В десять лет наиграться не мог я,
В шестьдесят волком матерым буду я,
В семьдесят лису догнать, забить не смогу я,
В восемьдесят на коня вскочить не смогу я,
В девяносто от дел всех оторвусь я,
В сто лет солнцеликим стану я...

Распределение человеческой жизни по этапам с надлежащей поэтической характеристикой — типологическое явление в казахской, киргизской, ногайской народной поэзии [Абылкасымов, 1980, с. 61]. Идеи о циклах жизни составляют структурные и смысловые блоки текстов в тулгау.

Поэтическое обобщение жизни и разделение характерно отразилось в фольклоре и славянских народов.

В десять лет — дитя,
В двадцать лет — юноша,
В тридцать лет — мужчина,
В сорок лет — преуспевает,
В пятьдесят — стоит на месте,

В сто лет — милость для Бога [Илихоф, 1990, с. 66]

Признаки становления человека, показатели расцвета возраста, как видим, имеют общие аналогии у различных по этнической, языковой принадлежности народов. Это свидетельствует об общих представлениях о цикличности, продолжительности жизни и возможностях человека в ней.

В башкирских тулгау о жизни встречаются также описания, характеризующие биологические черты жизнедеятельности.

Берзэ — бер ни белмәнем,
Күзәмә лә элмәнем,
Имеремде эзләнем.

В годик — ничего не знал я,
Ничего не понимал,
Только грудь искал.

[БХИ, 1995, с. 186]

О смене статуса, т.е. социализации человека, свидетельствуют строки: «Кыркта корга керзем» (В сорок — в клан мужчин вошел); «Иллелә ил аһаһы буддым» (В пятьдесят — главою рода стал, или: мудрым стал) [БХИ, 1995, с. 186]. Пятьдесят лет считается также возрастом накопленного опыта, мудрости, когда мужчина завоевывает права и обязанности произносить наставления, благословения: «Илле йәш — илгә әлгә әйтергә билге икән» (Пятьдесят лет — время говорить стране нужное слово) [БХИ, 1982, с. 196]. Такие изречения сформировались как приметы возраста и как народные знания об изменениях статуса личности.

Старость, немощность как биологические показатели жизни застают человека в девяносто, сто лет.

Тукһанда, туктамай бара алмай, В девяносто ходить без остановки
Йөззә йөзмәйенсә тора алмай, не может,

В сто ходить не может, будто плавает.

[БХИ, 1982, с. 197]

Возраст от рождения до юношества — это период обучения, период половозрастного становления (считается до 19–20 лет); возраст от двадцати до тридцати — утверждение человеческих качеств, период возмужания и переход в статус зрелых; от тридцати до шестидесяти — период приобретения государственного, общинного значения: они могут стать главою рода, родоначальником, аксакалом. Таким образом, возраст имел значение права и ценности, имел влияние на статус человека. По ходу роста, физиологического созревания индивид приобретал качественно новый опыт, знания, совершал деяния, по полезности и уровню которых занимал заслуженное место, роль и статус в обществе. В этом заключается логика древнего человековедения.

Примечательно, что продолжительность человеческой жизни в текстах традиционно составляет сто лет, символизируя последнюю грань жизни:

Йез йәшемә еткәндә
Баш осона таш куйып,
Мәрхүм тиерһегез, әй...

Когда сто лет наступит,
Над головою камень поставив,
Покойный, скажете вы, әй...

[БХИ, 1995, с. 186]

Думается, что сто лет в фольклорном сознании действует не столько как конкретный возраст, сколько как социальная оценка беспомощного периода жизни.

Периодизация жизни с физиологической характеристикой возрастов простого человека не совпадает с периодизацией и жизненными показателями эпических, сказочных героев. Это несовпадение позволяет обозначить социальную границу между неординарными и ординарными людьми. В международном фольклоре известно, что рождение героев (происхождение), становление, зрелость и их смерть связаны с чудесными сроками, с неординарными событиями. В эпосе «Урап-батыр» Хумаи — жена центрального героя — является дочерью мифической птицы Самрау и Солнца, а Айсылу — дочерью Луны. Сказочные эпические батыры наделены невероятной физической силой, и растут они, опережая обычное, человеческое время:

Был малай бик шәп үсә,
Ай үсәһен, көн үсә,
Йыл үсәһен, ай үсә.

Мальчик быстро так рос,
За день как за месяц рос,
За месяц как за год он рос.

[БХИ, 1982, с. 37]

Герой эпоса «Ек Мэргән» в свои десять лет одной рукой отбрасывал медведя [БХИ. Эпос, т. III, 1982, с. 64]. Урал-батыр, его брат Шульген, Акъял-батыр, Камыр-батыр — популярные эпические, сказочные герои росли «за день как за месяц, за месяц как за год».

Казахский эпический батыр Кобланды также растет непохожим на обычных детей:

В пять лет
Стал глубоко мыслить.
На шестом году
Разумом зрелым стал.
В двенадцать лет
На пегого тулпара сел,
На себя доспехи надел

[Нурмагамбетова, 1988, с. 28]

Рождение же киргизского эпического богатыря Манаса предзнаменовано чудесным сном (Джакып, заснув в свой юрте в горах у своих табунов, видит сон о том, что родится сын и имя его будет Манас), а будущая мать богатыря во время беременности уже хотела съест сердце льва (символ храбрости), а к семи-восемью годам этот мальчик с невероятной физической силой уже наделал много бед [Молдобаев, 1989, с. 84-86]. Эпический башкирский Алпамыш в свои три года уже поражал врагов и доставлял много хлопот своим сородичам, которые были гораздо старше его по возрасту, и т. д.

Фольклорные тексты, в которых содержатся сведения о возрасте героев, представляются возвышающими, идеализирующими народных батыров произведениями. Кубаир об Акшам-батыре — один из характерных образцов. Повествования о социальном статусе героя в тексте не соответствуют представлениям о реальном физиологическом развитии и социальной зрелости обыкновенного человека:

Бер йәшемә килгәндә
Бүре кеүек елкендем.
Ике йәшкә еткәндә,
Игәүзән ук һайланым.
Өс йәшемә еткәндә,
Оскан коштай талпындым.
Биш йәшемә еткәндә,
Билем быуып бәйләнем —
Билдәле булдым илемә.
Ун йәшемә сыгканда
Уң билемдә һазағым,
һул билемдә кылысым,
Каршы барзым дошманға,
Затым өсөн, ил өсөн,
Атым булды Акшам батыр!

Годик мне было —
Я как волк вступенулся.
А в два года уже
Себе я стрелы выбирал.
В три года
Птицей быстрой взлетал,
А в пять лет уже
Пояс туго затянул
И в стране известным стал.
Когда ж настало десять лет,
С колчаном на правом боку,
С мечом на левом боку
Врагу навстречу вышел я
За род, за страну свою.
Акшам-батыр зовут меня!

[БХИ, 1982, с. 72]

Шестилетний Джангар из калмыцкого эпоса отбивает у врага табуны, трехлетний ойратский герой из «Бум-Эрдени» отправляется искать себе невесту [Нурмагамбетова, 1988, с. 82]. Традиционно гиперболически обрисовывается периодизация жизни эпического героя, восхваляются его деяния.

Таким образом, эпический герой, сказочный богатырь в международном фольклоре имеет собственный жизненный цикл и периоды созревания, не соизмеримые с жизненными периодами обыкновенного человека. Незаурядность, потенциалы гениальности человека и его возможностей символизируются в обобщенном образе-идеале героя. Гиперболизация физических способностей героя действует как способ выделения его из толпы. Этот специфичный мотив становления фольклорного героя истоками восходит к культу человека, к эпохе осознания собственных прав, к культу силы и красоты. Фольклорный принцип гиперболизации связан со стремлением выделить героя и его предназначение, а также «с идеей поисков богатыря-сына, который стал бы защитником народа» [Габдуллин, Садыков, 1972, с. 224].

Принцип эпической гиперболизации, возвышения личности батыра, однако, не исключает подчинения его нормам и правилам народного обряда. Переход человека из одного статуса в другой (т.е. взросление) регламентировался обрядами инициаций. В фольклорных памятниках они представлены в различных формах: культурный герой получает уроки жизни, набирает опыт и мудрость в стороне у встречного старика или провидца, на лоне природы или в чужом роду, стране и т.д. Эти меры — элементы инициальных испытаний. Хаубан — герой эпоса «Акбузат» — получает советы жизни, прививает охотничьи навыки от старца Тараула [БХИ, 1972, с. 1.45]; Ек Мэргэна, в двухлетнем возрасте оставшегося круглым сиротой, растит, выхаживает и учит жизни сама Природа-Мать [БХИ, 1982. Эпос, с. 64].

Поиски невесты и борьба с чудовищами или злодеями — традиционно устойчивые мотивы в эпических, сказочных сюжетах и легендах, также имеют инициальное значение. Испытания, которые проходит герой, его одержанные победы дают право женитьбы или восцарения на трон в одном или другом пространстве (сказочная проза), стать народным героем-избранником (эпические сказания). В обряде калымтуй жених становится главой семьи.

Урал-батыр уходит из дома с целью укрощения смерти и победы над ней, он освобождает народы, племена от рабства и убийств, достигает славы, женится три раза (а это элемент посвящения!), лишь затем постигает смысл истинного бессмертия и становится народным батыром. Жизнь вне дома олицетворяет пространство, специальное

место испытаний. В новом обрядовом пространстве человек посвящается в особый статус: эта идея особо акцентируется в обрядовом фольклоре.

Жизнь в лесу или выживание на лоне природы, также долгие странствия вдали от родных мест соотносимы с «инициационными центрами», в фольклорном сознании символизирующими особые места посвящения. В обрядовых инициациях это — изоляции со значением посвящения мальчиков в мужчин, девушек — в женщин. Подробнее о них будет изложено ниже. Нужно отметить, что обряды инициации и тайные союзы, имеющие назначение посвящений, имеют место и поныне в быту народов западной Африки [Дридзо, 1981, с. 22]. Юношей уводят из дома в «чужое» (магическое пространство), проводят с ними занятия, укрепляющие тело (физические упражнения, силовые состязания) и дух (приносят наставления, дают советы и т.д.).

Отъезд героев из родного дома, борьба с врагами или смертоносными чудовищами, победы, женитьба на неординарных женщинах — общие, устойчивые элементы в культуре эпических сказаний многих народов. Их истоки восходят к обрядовым посвящениям, имеющим символику смены статуса. Обряд как способ социализации смоделировал сакральность посвяtitельного пространства, времени, места и действия.

Предсвадебные испытания, поиски невесты и брачные союзы — это традиционно устойчивые мотивы в международном и обрядовом, и эпическом фольклоре. Союз мужчины с женщиной квалифицируется как посвящение и он одинаково обыгрывается как в эпическом, так и в обрядовом тексте. Герой, какими бы сверхъестественными физическими силами ни был наделен, подчиняется правилам брачных испытаний или свадебным обрядовым нормам. Во время женитьбы Урал-батыра на Гулистан проводится большой туй со сватовством (димләү, яусылау) [БХИ, 1972, с. 70], женитьба представляется как награда мужчине за спасение народа от рабства. В эпосе «Заятуляк и Хыухылыу» имеет место брачное испытание с традиционной символикой материнитета: девушка ставит условие, которое герой должен выполнить. Одержанная победа (обрядовое испытание) над героиней дает право борцу стать ее мужем [БХИ, 1972, с. 218]. Множество побед совершают и сказочные батыры, чтобы выдержать испытания, необходимые для права женитьбы на понравившейся невесте; а в свадебном обряде жених должен пройти через множество преград.

В рассматриваемом нами аспекте хронологизации жизни культурного героя обнаруживается биологическая независимость его от традиционных половозрастных норм, обозначается также и то, что жизнь героя находится в подчинении и зависимости от первородных норм жизнедеятельности коллектива — обрядов и традиций. Социализация, затрагивающая жизнь и эпических идеальных (гиперболизированных) героев, происходит в механизме обрядовых условностей: действуют категории возраста, запретов, испытаний, посвящений и т.д.

Двенадцать лет — одинаково знаковый, смысловой как в эпическом, сказочном, так и в традиционно-бытовом сознании. В сакральности числа 12 заметны ориентиры на 12 главных звезд (шумерская, греческая, арабская астрология). В традиционных представлениях башкир детство человека заканчивается в 12 лет (укрепляется стан, обновляются зубы, появляется удаль и т.д.). Этот период возраста обозначен особыми нормами бытового и обрядового поведения. В этом возрасте ребенок считался особо уязвимым, нуждался в опеке и защите. Память об этом сохранилась в эпосе «Урал-батыр». Отец Урала и Шульгена Янбирды запрещает детям выходить на охоту, пить кровь жертвы, мотивируя это традицией, возрастными особенностями (у них еще зубы не обновились, стан не окреп):

Икегез зә — баламһыз,
Күзебеззең харамһыз.
Тешәр сағығыз үтмәгән,
Быуынығыз катмаған,
Мизгелегез етмәгән.

Вы оба — наши дети,
Радость глаз вы наших.
Зубы еще не обновились,
Стан ваш еще не окреп:
Время ваше не подошло.

ТСан эсеүзән балаларын
Тағы ла бер кат тыйған,ти.

И вновь детям их отец
Кровь жертвы пить запретил.

[БХИ, 1998, с. 29]

Несмотря на то, что эпические герои Шульген и Урал, согласно неординарным, нетрадиционным меркам, росли необычно быстро, в 10—12 лет в их жизни происходит знаменательное событие. Двенадцатилетний возраст, обозначающий границу детства с юношеской половой и социальной зрелостью, сакрален по сути.

В эпосе «Акбузат» указывается детский возраст Хаубана, когда он получает легендарные лук и стрелы Урала от Тараула-мудреца,

хранившего их у себя [БХИ, 1998, с. 138], а также получает наставления старца для будущего. «Ты еще дитя», — говорит старец ему, но доверяет священное снаряжение, имея в виду богатырскую суть, зрелость Хаубана. Через несколько лет Хаубан достигает 18 лет [там же, с. 138].

Двенадцать лет как ступень, знаменующая первую, уязвимую пору зрелости, фиксируется и в контексте имени — знака судьбы. Белобородый старик-юродивый, предупреждая об опасности, грозящей будущему богатырю, советует не называть Манаса этим именем до 12 лет [Молдобаев, с. 84]. В эпосе отмечается уязвимость двенадцатилетнего детского возраста, г.е. фактическое несовершеннолетие. Произношение имени до срока делало героя уязвимым, какими бы он силами ни был наделен. Отсюда место и мера обряда защиты: нельзя называть имя до срока. Имя само по себе как знак статуса, принадлежности к роду (человеческому) действовало в обычаях почти у всех народов, имело сакральное значение.

В огузском героическом эпосе «Китаби дэде Коркут» имянаречение — как утверждение своего назначения и места в жизни: юноше, голову не срубившему, кровь не пролившему, имени не давали. Для того, чтобы ребенка беречь от сглаза, башкиры старались до 12 лет не называть его по имени или называли иносказательно. Обрядовые нормы защищали жизнь героя. О традициях периодизации жизни человека по 12-летнему циклу и об особых обязанностях человека упоминал А.Сулейманов [1995, с.58]. Вообще, у бурят, монголов, киргизов, казахов считалось, что в 12 лет у человека заканчивается детство и «он вступает в пору зрелости» [Нурмагамбетова, 1988, с. 82]. Киргизский богатырь Кобланды в двенадцать лет получает благословение отца и едет осматривать табуны, чтобы защитить их от нападения врагов [там же, с. 28]. Только после первой охоты, значит победы над страхом (а это детство!), башкирский эпический Урал-батыр также получает благословение отца отыскать живой родник, убить Смерть и привести ее голову [БХИ, 1998, с. 39].

Таким образом, в традиционных народных представлениях о жизни и ее циклах обнаруживается независимость биологической человеческой зрелости от возможностей жизнедеятельности. С другой стороны, эпическая идеализация необычайных физиологических достоинств героя регламентируется верованиями, нормами по-

ведения, канонами обычаев. Сказочные герои, растущие «не по месяцам, а по дням», также подчиняются родовым нормам, обычаям. Обряд как механизм организации жизни имел свой статус. Думается, уже на заре формирования этнического родового самосознания поступки и жизненные события индивида организовывались, управлялись специальными правилами, нормами, предопределявшими истоки обрядов.

Важность и устойчивость, высокий статус обычая и обряда предопределили школу воспитания героя, особенности управления общиной, государством. Импульсивное поведение человека, его повседневное общение с природой, людьми за тысячелетия превратились в опыт и в нормы, в модели жизнедеятельности и организации действий, поступков. Человеческая жизнь с момента ее зачатия регулировалась этими нормами, превращалась в неотъемлемую часть целостной природы, среды. Жизнь в представлениях башкир — живой организм, отдельно существующий так же, как смерть; она — часть природы, по ходу развития периодически дающая человеку возможность реализовать себя соответственно возрасту. Возрастные периоды жизни имели свои нормы, права, ценности и санкционировались законами природы — определенными функциональными обрядами — йола. В генетической основе организации и периодизации жизни лежат народные знания и опыт, стремление человека упорядочить причинно-следственные связи и объективно осмыслить движения явлений через самое себя. «Сама жизнь, объективные условия жизни диктовали, чтобы люди приняли за основу мироздания не идею, а природу» [Шаменова, 1989, с. 67]. В связи с этим жизневедческие обрядовые нормы действуют как способы общения и обеспечения устойчивости человеку в природе.

2. Культ человека в фольклорном сознании и йола

Человечество издавна живет, эволюционирует по типологическим моделям, генетически его организовавшим на жизнедеятельность, творчество, выживание. Один из таких идеологических моделей и норм поведения — это поклонение человеку. Человек, по знанию древних, предназначен для добра, созидания и бессмертия (эпос «Урал-батыр»), творит себя в добре, разрушает в зле. Осозна-

ние человеком своей причастности к Вселенной, зависимости и главенстве обуславливало сотворение картины мира, жизни (эпос, сказки, хореография, обрядотворчество, песни т.д.) с человеком в центре. Кодекс законов постановки человека в мире, выявляемый в обрядовом фольклоре башкир, акцентирует то, что культ разума, мысли, духовности и достоинства синонимичен культу обрядовых, этических норм йола, соблюдаемых человеком в жизни. «Вперед старших не говори», «Хочешь человеком быть, твори благодеяния», «Значение йола — ценность значения Тенгри», «Следуй законам йола» и т.д. Эта идея разумной организации поведения по обряду всеобъемлюща и в «Авесте». В священной книге зороастризма центральный вопрос — это вопрос о человеке, о его деяниях. «В отличие от ассирийской (Бал, Молох) религии зороастризм высоко ценит человечность, разум, дух» [Баимов, 2001, с. 6]. «Человек — тот, кто сомневается в способности Ормазда (Ахуры Мазда) творить, в способности Ахримана (Ангра Майнью) разрушать, кто верит в существование воскрешения, в конечное воплощение...» [там же, с. 10]. Интересен мотив о возрастных требованиях к человеку: «Несовершеннолетнего ребенка, жену, скот и огонь надо держать под большим присмотром и больше защищать» [там же, с. 10]. Или: «С глупым не спорь, с пьяным не отправляйся в дорогу» [там же, с. 11]. У башкир существует этикетный закон: «С плохим человеком в дорогу не выходи». Человек и его постановка в природе с древнейших времен осмысливается только в контексте соблюдения определенных норм, правил поведения, т.е. йола (у башкир).

Самоопределение и постановку в жизни человека регулирует йола. Чтобы раскрыть специфику **культу человека**, генезис его, необходимо обозначить фольклорные мотивы о происхождении человека. Мотивы об астральном, водном, земном происхождении человека запечатлены во многих известных нам мифологических сюжетах. Новое их прочтение, вызванное уровнем нематериалистического осознания древности, показывает, что о сотворении мира, пространства, земли и человека далекие предки мыслили не на уровне стихийных фантазий, эмпирических умозаключений, а имели опыт, знания, генетические информации памяти. Поэтическими, историко-этнографическими свидетельствами тому являются мифы, эпосы, легендарные сюжеты о сотворении мира. В «Калевале» (карело-финский эпос) содержатся сведения об изначальных элементах, давших жизнь на

земле. Главный герой Юкагайнен говорит, что началом начал на земле была вода, появившаяся из горы, и упавший с неба огонь, что болото старше всех земель, ива старше всех деревьев [Калевала, 1984, с. 15—17]. По другим мифам, первоначальной формой земли было болото (фольклор коми-марийцев). Нганасанский миф повествует о том, что Земля и Солнце (Моу-нямы и Коу-нямы) вместе плавали в первобытном океане, т.е. в космическом пространстве [Мифы народов мира, т.1, с. 399]. В норвежских, мордовских песнях, мифах содержатся сюжеты о глубоких безднах, образовавшихся от огня, упавшего с неба, затем воспеваются события о ледяных глыбах, пещерах и т.д. [Скандинавские сказания, 1959, с. 10; Устно-поэтическое творчество мордовского народа, 1964, с. 26]. В этих сюжетах события о первотворении мира преподносятся как художественные, с элементами фантазии, поэтические свидетельства. Исторические реалии подтверждают события, вошедшие в библейские, религиозные хроники под названиями «Ледниковая пора», «Эпоха Великого потопа». Появление людей из двух первопредков, земли из ила, который достает бобер или утка со дна морского — эти сюжеты множества легенд, сказаний, в разных версиях наличествующих в творчестве почти всех народов мира [Фрэзер, 1985, с. 64—158], являются поэтическими отображениями архаичных реалий. Если в этих образах зашифрованы архетипы человека и модели происхождения жизни, то в новейших исследованиях ученых развивается идея о человеке — потомке 22 цивилизаций, имевшем отношение к атлантам, которые набирали знания из Высшего разума [Мулдашев, 1999, с. 99, 103, 105]. Тематика многих фольклорных сюжетов о происхождении человека из пещер, скал, воды соотносима с историко-религиозными знаниями о людях, сохранивших генофонд человечества за многомиллионное пребывание в состоянии сомати в пещерах, в воде [там же, с. 100, 101]. Все эти сведения и научные данные проливают свет на происхождение культа пещер, скальных щелей как детородных органов Земли — мест происхождения человека (этот мотив фольклоризован и действует в приговорах повитух).

Башкирская мифология располагает множеством сюжетов, относящихся к знаниям предков о сотворении мира, человека-первопредка. В эпосе «Урал-батыр» символична земля, окруженная со всех сторон водой Великого потопа — Туфан, также населенная первыми людьми, давшими впоследствии жизнь двум сыновьям —

Уралу и Шульгену. В именах их родителей закодированы идеи об их первичности, предназначении: Йәнбирзе (давший душу) и Йәнбикә (воспитывающая, взрастившая душу человека) [БХИ. Эпос, т. III, 1998, с. 27]. Примечательно, что «йән» на башкирском означает душа, а половой орган — «йәнйер» (место души). На древнеиндийском йони — символ женского детородного начала [Глушкова, 1997, с.58]. Мифы о сотворении человека из куска глины, из камней и скал или из большой рыбы, называемой «эзэм анаһы» — праматерь человека, еще живы в фольклорной памяти башкир. Типологически сходные международные сюжеты о сотворении мира свидетельствуют, что в древнейших мифах действуют не столько факторы «фантазии человека с неразвитым мышлением», а скорее всего опыт и знания, реальные умозаключения, заложенные в человеке с самого его появления на земле. Исследуя мотивы о происхождении жизни на земле, ученый пишет: «Без наличия генетической информации до происхождения человека на нашей Земле такие познания для предков финно-угорских, самодийских, скандинавских и сибирских народов были бы совершенно невозможными» [Акцорин, 1994, с. 6].

Исходя из этого, следует по-новому подойти к прочтению мифов, ритуалов как первичных знаний о мире. Во множестве мифических сюжетов запечатлены мотивы о космическом происхождении человека. О небесном происхождении человека и животных, о путешествии богов с одной планеты на другую повествуют мифы хантов [Анучин, 1914, с. 9]. В марийском мифе небесный бог Юмо спускает на Землю свою дочь со стадом домашней скотины, а брата Керемета низвергает на Землю за гордость и непослушание [Золотницкий, 1877, с. 24].

Традиционный в мировом фольклоре образ чудесной утки, сотворившей мир, в башкирской легенде преподносится как сотворившая землю [БНГ. Предания и легенды, т. 2, 1987, с. 31].

Идея о небесном происхождении человека зашифрована в художественно-образных мифологических обобщениях наподобие «Человек — спущенный с неба луч» (Кеше — куктән төшкән нур) или в различного содержания легендах, сказаниях, повествующих о событиях во Вселенной. Башкирская легенда «Как возникли Луна и Уральские горы» обнаруживает идейно-тематические параллели с записями-письменами на исторических глиняных плитах, обнаруженных и

хранимых монахами-ламами в глубоких пещерах Тибета. Так, в башкирской легенде повествуется о двух солнцах, светивших вначале на Небе, о возникновении (после выстрела Урала) планеты Ай — Луны, горы Уралтау [там же]. В тибетском же источнике повествуются реальные события, произошедшие много тысячелетий назад: о правителях-гигантах (у башкир титаны дәү кешеләр — алпамышалар), о летающих с одной планеты на другую в цилиндрических посудинах людях, об атомном взрыве, в результате которого удалилось Солнце от Земли, а от удара огромного метеорита образовалась Луна, о вторичном атомном взрыве, вызвавшем огромные бездны (норвежские мифические аналогии), а также Великий потоп [Рампа, 1997, с. 130—135]. Тибетские хроники — достижения современных ученых, претендующие в последнее время на достоверность, при всем критическом подходе к ним обнаруживают зерна реалистичного: ведь устно-поэтическое творчество это и отражение архаичных реалий. Откуда взялись мотивы о Вселенной, о катаклизмах, происхождении земли, небесных светил в легендах, сказаниях, если не говорить о генетической информации?! В связи с этим сюжеты о происхождении земли, человека, звезд — это не столько фантазии, верования представления, сколько причинно-следственное художественное отображение фактов памяти умерших цивилизаций у древнейших реалий.

В башкирских легендарных сюжетах читается и фольклорная мотивация времени, когда люди могли путешествовать с одной планеты на другую. Таковы легенды «Большая медведица» (семь звезд — семь девушек вознеслись на небо, спасаясь от царя дэвов) [БНТ, 1987, с. 34], «Девушка и месяц», «Зухра» [там же с. 35], опоэтизировавшие перемещение земных людей в космос, также легенды «Луна и Зухра», «Зухра-звезда» [там же, с. 37], в которых обобщены идеи о том, что лучшие люди — это люди от неба и на небе их место (девушки возносятся на Луну).

Мотивы о небесном происхождении человека (тенгрианская религия) прочитываются в многочисленных башкирских обрядах, верованиях, ритуальных действиях. Так, при рождении ребенка его поднимают кверху и говорят: «Пусть его крик услышит Тэнгри!» (Тауышын Тэнре ишетһен!) (Зилаирский район); готовя место родов, приговаривают: «Рабу Тэнгри место посвящаю!». Во время получения ребенка на руки возносят Небу благословение и благодарность; во время проводов невесты из дома отца украшают ее

платье, укрывают голову специальным платком, по углам которого нашиты монеты (тәңкәле яулык). Монета действует как метафора — повторение небесного чистого мира. Во время погребения на глаза покойника накладывают монеты, укутывают в белое, кидают в могилу монеты и т.д. Накладывание монет на глаза покойнику

В. А. Акцорин рассматривает как обычай захоронения «в облачении инопланетян, чтобы их души могли попасть к прародителям, жившим, по хантыйским мифам, в космическом пространстве за седьмым небом» [Акцорин, 1994, с. 8]. Сколь бы конкретно ни звучало это заключение, в нем есть основания для нового понимания обряда. Надевание невесте, например, женского головного убора кашмау обнаруживает архаичные реалии не только обновления статуса, но и инициального посвящения. У башкир распространено верование, что душа чистого человека со временем отлетает на седьмое небо (ете кат күккә олгаша). Следует добавить, что сюжетные мотивы обиженного человека, ушедшего на Луну, верования о душе, улетающей в Небо после смерти, этические нормы о небесной каре и награде, о новой Луне, дарующей жизнь, благополучие, имеют место как у башкир, так и в фольклоре многих народов мира. Все это свидетельствует о единых путях познания человеком закономерностей Природы, Воды — Космоса, Космоса — Земли — Человека. Мифологические знания о предках в дальнейшей эволюции фольклоризируются в различных формах обрядового народного творчества.

Правила, нормы жизнедеятельности человека формировались в определенную систему, в научной литературе определяемую как «народная религия», уходящую в глубокую древность. Период природопоклончества, называемый также эпохой первобытной религии, запечатлел основные особенности обрядовых норм, развившихся затем в официальных религиях. Феномен единства и неделимости человека от природы имеет очень древние корни и закономерности развития, нежели только как обозначенные языческие, религиозные представления и поклонения. Отсюда выстраивается логика постановки человека в жизни, отображенная в обрядовом фольклоре. Жизнь человека благополучна, гармонична и красива в условиях единства и поклонения небесному, растительному, животному, водному мирам. Если нарушается эта гармония — обрывается линия жизни человека: если он кричит и ругается, то Небо его же побьет (Күк һуғыр), если он рубит дерево-тотем, то ему грозит

беда; если он плюнет в воду — хозяин воды затопит его; если он убьет священную птицу — весь род его настигнет кара; если обидит беременную — это вернется болезнью детей обидчика и т.д. Вот на этой основе осознания своей роли, предназначения, места в жизни, в Природе и обретения своего долга перед ней во имя благ себе и возникло, видимо, поклонение человеку. Башкир выработал требования человеку как части природы (совершенной по сути), чтобы пользоваться ее дарами и быть достойным ее законов. «Башкир осознавал себя образом и подобием Космоса—Природы» [Рахматуллина, 2001, с. 52]. В контексте и рамках раздела нет возможности детально обозначить культовое место человека в традиционных обрядах, оно раскрывается по ходу анализа материала. Важно понять, что человек не отделял себя от природы и ее ритмов, звуков, знаков, а совершенствовал себя и свои поступки в обрядах как законах выживания. Человеческие жертвоприношения во время погребений, сезонных празднеств — обряды, имевшие место в архаическом прошлом почти у всех народов мира, не унижают, а согласно уровню развития общества, сознания, санкционируют нормы и возможности человека к концентрации идей и целей, чувств как способ воздействия на божества во имя благополучия мира.

Огромный эстетический, художественный мир и образы, созданные в фольклорном творчестве (эпос, сказки, паремика, песни), обобщают идеалы прекрасного в человеке (богатыри Урал, Хаубан, Алдар, красавицы Нэркэс, Хыхылыу, Салима, победители, борцы за счастье рода, родители и т.д.), обозначают место, роль, действия человека в пространстве и во времени. В этой концепции обрядовый фольклор (йола фольклоры) представляется как модель благополучия, созданная человеком для человека. Это институт человека, организующий всю духовную, материальную, творческую, жизненную сферу человечества с незапамятных времен. Разумной, значит обрядовой постановкой Человек не столько возводится в ранг божеств, сколько действует в механизмах, ставящих высокие требования, во имя наибольшей реализации возможностей, дарованных Небом для наилучшей формы поведения на Земле. В этом контексте становится понятной издревле поставленная концепция человека как части природы, а не ее главы. К этой идее восходят нормы самоопределения человека, регламентируемые и устанавливаемые обрядовыми моделями жизнедеятельности.

Культ человека регламентируется в инициальных обрядах (переходы в статусы мужчин, асакалов, женщин и т.д.), празднествах и дарах в дни особого времени космоса (дни солнцестояния, расположения звезд и т. д.), года (природоведческие, сезонные обряды), а также в условиях проведения подобающих увеселений, праздников или переживаний, бед, невзгод, горя.

Гармонично корректируется идея культа человека в религии. В священной книге Коран возвеличивание человека извещается ангелами от имени самого Аллаха единого: «Мин ерзэ үземэ алмаш яраттым» — Я создал на Земле себе замену! (Көрһән Кәрим Бәкара, 30-сы аят), а в Ветхом Завете: «И сказал Господь, создадим Адама по своему образу и подобию!». В исламском религиозном (и не только) этикете неоднократно подчеркивается то, что человек есть самое великое, самое великодушное и добродетельное творение. Таким образом, человек не столько существо божье, сколько великое творение с божественными, достойными поклонения, началами. Во имя гармоничного поведения человека на земле и как гаранта его же благополучия сформировались обряды, ритуальные действия — формы упорядочения времени, ситуаций, эмоций. Обряды — материализованные отображения мифов в действиях, знаний о Человеке и Природе, об отношениях и влияниях различных сфер в нормах. Время возникновения обрядов — эпоха первобытнообщинного строя | Кирәй Мәргән, 1978, с. 19; Религиозные верования, 1993, с. 139, 212], пространство — обозначенная локальной, этнической, хозяйственно-бытовой символикой культурная сфера, место, где есть функциональная организация событий.

Эпоха осознания человеком своего места, самоценности, назначения — это и эпоха возникновения йола как инструмента регуляции поведением человека, общества. «В момент, когда племя осознает себя некой целостностью, возникает миф о первочеловеке или культурном герое» [Кодар, 1999, с. 51]. Обряд же на уровне эпоса, мифа идеализирует человека, моделируя его принципы в жизни по особым, лучшим нормам.

Формой санкционирования жизни общества, человека является йола в его многогранных проявлениях. Слово «йола» — исконно древнее, встречается в чувашском, алтайском и мадьярском языках. Йола на алтайском обозначает «воля», «душа», «благополучие», «дыхание» [Инан, 1998, с. 12]. Чувашское «йола-йерке» означает «традиция» и

«порядок», т.е. традиционный порядок действий [Салмин, 1990]. В столь синкретичном, полисемантическом значении сконцентрированы жизненно важные, необходимые его функции для эволюции, жизнедеятельности общества, народа. Таковым и является башкирский йола.

Йола имеет более широкое, сложное, полифункциональное значение, чем «обряд», «обычай», хотя и переводится традиционно. Башкирский йола представляется как единственная норма поведения и реализаций потенциалов человека сообразно законам времени, пространства и места бытия. Йола включает в себя понятия и функциональное действие (обряд), и традиция (система целевых норм с этнической символикой), и обычай (национальные нормы соблюдения обрядовых правил).

Обозначим общее, системное значение йола, не разделяя его на сезонные и семейные. Йола — это гарант гармонизации отношений человека с человеком, с природой, космосом (сезонные, циклические, природопоклонческие действия), способ утверждения человека в обществе (состязания, скачки), санкционирования жизни (праздники по случаю знаменательных моментов в жизни природы, общества, человека). Йола обозначена как школа народного этикета, воспитания, образования, как регулирующий правила бытового и ритуального поведения механизм (надо уступать дорогу старшим; жених не должен много и вперед дружка говорить; невеста должна совершать троекратные поклоны перед родителями, родной землей; принять дары, наступить на подушку — только после этого входить в дом отца жениха и т.д.).

Постановка человека в цикле запретов и правил осуществляется в йола как системе прав и законов. Принципы йола по организации и обеспечению жизни общества представляют нравственные, духовные основы башкирской государственности: плохой (вор, убийца, клеветник) наказуется, хороший (батыр, певец, борец) восхваляется. Право почитания завоевывается, а не передается по наследству. Отсюда йола как гарант защищенности человека, его прав и самооценности. Йола представляется как способ социализации: регулируются переходы и закрепление нового статуса, а также соблюдаются нормы охраны здоровья человека, этноса.

Воспитание гармонично развитой личности, совершенствование этнической мысли, искусства, творчества реализуется только в рамках йола (словесные, песенные, плясовые и другие состязания).

Обрядовая культура действует как целостная система законов и норм жизневедения, гарант благополучия, а конкретные меры по ритуализации событий (рождения, взросления, прощаний и т. д.) — это подчиняющиеся составные компоненты, реализуемые в жизни по главной модели (йола буйынса). Из этого следует, что центральное место в йола занимает человек: его поступки, эмоции, его обязанности и права, мораль и этикет. Йола представляется единственным инструментом регуляции человеческого в человеке, произошедшего, согласно фольклорному сознанию, при участии природных сил и Высшего разума; йола как народный институт человеко- и народоведения — сложная, упорядоченная система постановки личности и этноса в жизни. **Возрождение** лучших, применительных к новому времени, быту и миропониманию частей этой системы предполагает дать эффективный импульс к возвращению утраченной духовности, нравственности в обществе.

Фольклорное творчество, запечатлевшее жизнь человека в обрядовой организации, представляет замечательный фонд знаний, жизневедческой культуры. Человеческая жизнь, отображенная в фольклорном творчестве, обнаруживает исконные знания о правах, идеологии народа в целом, а также механизмы возрождения духовных ценностей.

3. Дородовой фольклор

Истоки дородового фольклора глубоко связаны со статусом беременной женщины, культом Матери. Беременная женщина у башкир считалась священной представительницей и хранительницей рода. Ее желания беспрекословно исполнялись. Строго действовал запрет обижать ее: в противном случае обидчику грозили беды и несчастья. У тюркских, а также славянских народов запреты, связанные с магией беременных женщин, сформировались как нормы этикета [Листова, 1986, с.80]. Если в дороге встречалась беременная женщина, наездник или кучер сворачивал назад и ехал другой дорогой, лесник должен был отложить работу на другой день [Александров, Лобанов, 1910, с. 165]. Запреты, связанные с верованиями в магию беременной женщины, довольно устойчиво сохранились в фольклорной памяти башкир (такие записи сделаны в 1990 г. в Зилаирском, в 1993 г. в Альшеевском, в 1984 г. в Бакалинском районах). Интересен и тот

факт, что башкирские запреты и осторожные действия по отношению к беременной женщине обнаруживают параллели у народов Австралии, Индонезии: при беременной женщине нельзя разделять мясо, рубить деревья, обижать зверей [Бутинов, 1992, с. 66—67] и т. д.

В избегании и одновременном поклонении беременной проецируются мотивы обожествления женщины, культа Матери, сыгравших роль формирующих этническое самосознание начал. В контексте темы обозначается обряд «Әсә һөтө» (молоко Матери), когда чашу с символическим материнским молоком подавали невесте, уходящей из дома отца. Огромное значение имело получение благопожеланий Матери — «Әсә фатихаһы» — перед дорогой, уходом на войну и т.д.: оно обеспечивало благополучное возвращение мужчин из дальних странствий и войн³. К культу Матери относится и традиция поклонения невесте (одаривание, обережение) перед проводами в дом отца жениха. В ее лице почиталась будущая продолжательница рода. Идея культа Матери как прародительницы рода развивается в обычаях подношений, одариваний роженицы, в специальных ритуальных дарах «инә тун», подносимых женихом для матери невесты. «Инә тун» (дословно: шуба, сшитая из шкурок самки лисицы или овечки) олицетворяет синкретное поклонение и жертвоприношение Матери как прародительнице жизни и как матери — социальному лицу: женский тотем сопутствует женщине. Баса тун, баса күрпә, инә күрпәһе — это шубы из шкурок ножек лисиц.

Культ матери в обрядовом фольклоре представляется и как поклонение плодородным началам природы (земле, воде, молоку, камням и т.д.). Молоко матери — культовая пища, имеющая сакральные значения оберега (ребенку мажут лоб от сглаза), средство установления родства (съев лепешку, приготовленную на молоке матери батыра, царь и батыр в сказке признают родственность между собой), используется в обряде усыновления дитя: ребенок сосет грудь посажёной матери [Инан, 2000, с. 177]. Символика живительного молока своеобразно передана в сказке «Малыш из теста», где бабушка выливает молоко на мальчика-людоеда и оживляет старуху, старика, дровосека и косаря [БНТ, 1989, т. 4, с. 451].

Обожествление материнского начала земли материализовывается в культовых подношениях каменным изваяниям-женщинам (һынташ). Каменный идол в облике женщины, из «грудей» которой со-

чится молоко, олицетворяет обожествление женщины — матери [Нэзершина, 1986, с. 119].

Почитание каменных скал, идолов вместе с тем проецирует народные верования о детородной функции скал, пещер, расщелин. Здесь связываются мифологемы: земля — мать — пещера, скала — мать — земля. Отсюда, видимо, каменные женские изваяния у башкир считались хранителями благополучия, приносящими счастье и достаток. Женские статуи древности застыли в позах моления и просьбы. Материнское молебное слово было святое. В новых археологических находках ученых статуя женщины предстает (X в.) с ярко очерченными грудями (символ плодородия) и руками в позе моления-просьбы. У древних тангутов существовал обычай: в период созревания плодов тангутский император, чиновники и народ приносили жертвы священному камню «ту», выражая любовь своим матерям [Кычанов, 1986 с. 129]. Возможно, поза моления женщины — это поза желания детей, значит изобилия, плодородия, благополучия в целом. Полисемантичность камня — это результат вековых наслоений культов и знаний. «Происхождение людей от камня, воплощение в камень, камень как предок и как вместилище души — устойчивые мифологемы в русском фольклоре» [Криничная, 1992, с.33]. Камень и у башкир синкретно связывает идеи и устойчивости, и плодородия, и памяти. Костяные фигурки беременных женщин — археологические свидетельства верхнего палеолита [Мэжитов, Солтанова, 1995], действовали, видимо, в семантике архаичного культа плодородия, культа рода, рожениц.

Беременная женщина воспринималась и почиталась как плодородная земля и как божество. Культовое отношение к пещерам, ямам, ущельям связано с синкретным восприятием их в качестве материнского лона. Почитание земной почвы как лона матери, места происхождения своеобразно отображено в обычае величания нашего края «Башкирской Праматерью», которой посвящали поклон и глоток воды путники, земледельцы⁴.

«Скальные ниши, гроты и пещеры являлись конкретным выражением женского начала горы, матери-земли», — пишет бурятский ученый Ю. А. Асоян [Асоян, 1990, с. 128]. Наличие подобных верований отмечает исследователь у многих народов мира [Сагалаев, 1991, с. 59]. У башкир также был распространен культ пещер, камней и скал как мифических детородных органов и символов материнства.

Мотив чудесного рождения башкирского батыра ярко обозначен в сказке «Алпамыш», где появляется герой из расщелины скалы [Зарипов, 1978, с. 5]. Редкостное предание, непосредственно относящееся к детородной магии, было записано автором в 1992 году в деревне Мурадым Кугарчинского района. Женщина после долгих лет супружеской жизни не имела детей. Свекровь попрекала ее в бесплодности. Не выдержав упреков мужа и свекрови, женщина побежала к пещере Мурадым. Обмазав вход в пещеру маслом, а перед входом положив мясо, она стала просить у пещеры ребенка, который был вскоре ей подарен⁵. В другом случае перед ямой, скалами женщина оставляет молоко, воду, приговаривая:

Эй, Хозайым, бала бир,
Май налам, бала бир!

О, Ходай, дай дитя!
Масло тебе — дай дитя!

Хозай, хоза (Ходай) (фарси), по религиозным верованиям, сотворивший и управляющий миром верховное божество (Алла, Тәңре) [Башкорт теленең һүзлеге, 1996, 538 с.], главный бог неба древнетюркских племен, позднее называется «Аллахом». «Ходай» — устойчивое название божества в языческого характера заговорах, заклинаниях как башкир [БХИ, 1995, с. 101], так и ногайцев, балкар-карачаевцев и др. [Сикалиев, 1989, с. 67]. Устойчивое сохранение «Ходай» в словесных формулах — следствие магических верований в могущество верховного божества. В текстах скобкой указываем традиционную взаимозаменяемость Ходай — Аллах.

Башкирский обычай вопрошания дитя у пещер с умилоствлением их — оставлением пищи возле входа — созвучен с бурятскими, алтайскими обрядами вымаливания детей [Галданова, 1987, с. 27].

Семантика рождающей пещеры своеобразно отразилась в легенде «Гайнинцы». Согласно сюжету, в пещере было спрятано солнце, после его освобождения появился род гайнинцев — первых башкир [БХИ, 1997, т.И, с. 115]. По мифологическому коду, вход в закрытое пространство отождествляется со смертью и последующим обновлением. Так обозначена символика пещеры-Матери в легенде. Таким образом, пещера, грот в сознании древних воспринимается как детородный орган Земли.

Интересен и семантически образ Умай в контексте причастности к детородному органу, материнскому лону. Мифологический образ из

эпоса «Урал-батыр» — птица Хумай — Ёмайкош (Хумайгуш) — является у башкир прародительницей рода птиц и людей, благополучия [БХИ, 1998, с. 123]. У бурят, монголов Умай — покровитель беременных женщин, казахи обращаются с просьбами к Великой Белой Матери. Все эти образы воспринимаются у тюркоязычных народов совместно с пещерами как святыми местами, обеспечивающими продолжение рода [Бутанаев, 1984, с. 93]. Слова Умай — Инэй и у алтайцев созвучны с понятиями детского места, маткой [Сагалаев, 1991, с. 61]. У хоринских бурят пещера называется умай, что означает детородный орган, матку. Некоторые называют эхын умай — мать-чрево [Потапов, 1991, с. 81]. Умай — Ымай как детородный орган и Хумай как прародительница людей у башкир, видимо, относятся к единой сфере культа — культа места рода, Матери-Земли. В исследованиях последних лет богиня Умай унифицируется с богиней Унией (Уния) — покровительницей плодородия в этрусской (пратюркской) традиции [Немировский, 1983; Латыпов, 2001, с. 138]. Указывается на ее покровительство детям, также священным воителям за справедливость.

Следует подчеркнуть, что у алтайцев Умай—Ымай — покровительница детей и хозяйка огня, а также «как ангел смерти» [Инан, 1998, с. 51]. Культурная семантика покровительницы деторождения обозначена в тюркском приговоре «Умайга табынһаң — ул булыр» («Будешь поклоняться Умаю — сына родишь») [там же, с. 52]. Унии приносили жертвоприношения из терракотовых скульптурок женской матки [Латыпов, 2001, с. 138], заполняя ими ниши алтаря. Все эти сведения действуют для понимания поклонческих действий Умаю как праматери и покровительнице рода. Примечателен тот факт, что у кипчаков богиня Умай почиталась на уровне Тэнгри-хана и «лицетворяла земное женское начало. Она покровительствовала младенцам» [Аджиев, 1994, с. 217]. Культурное отношение к деторождению, а также к имени богини рода имеют генетические связи с названием детородного или полового органа как метафоры пещеры.

Женские половые органы табынцы, минцы называют «мумый» (по сведениям ученого-этнографа Р. Юсупова), гайнинцы, айлинцы называют «кәмэй». Здесь семантически звуки и сочетания «ом-ом», «ома-эмэ» (сравним: Ёмай-Хумай, Ымай-кәмэй-мумый). Думается, в контексте темы сосемантичны башкирское «ом — Ым», татарское «-им, -ым», «йом», восходящие к Умай [Татар мифлары,

1996, с. 25] и русское «мо» — словообразующий слог имени Мокоши — покровительницы беременных, родов и рожениц [Криничная, 1997, с.36]. Выделяя эти слоги отдельно, мы указываем на семантику «души», «силы», содержащейся в «ом», «ам» (аминь), «ум» и т.д. В заклинаниях-просьбах дитя Умай не упоминается, но заметны мотивы обращенности к божествам. Беременность, дитя вымаливались у стихий, земной почвы, природы. Просьба у пещеры дитя, похожего на Землю-Мать — древний мотив, символично переданный в заклинании-просьбе:

И Хозайым, бала бир!

Инэмэ окшаһын!

Таштай нык булһын,

Май ашаһын, бал ашаһын!⁶ Пусть масло кушает, мед кушает!

О Ходай, дай дитя!

На Матерь похожего,

Как камень крепкого,

В приговоре ярко запечатлено верование о земле-почве как прародительнице человека. Поэтические тексты, заклинания, обращенные к пещерам с просьбой дитя, сохранили следы древнейших мифов и знаний о чадородности земли и выходе первочеловека из пещеры-матери. Бабки-повитухи, принимая дитя, говорят: «Не на маму похожего дитя, а на Землю-Мать похожего принимаю!» (Белорецкий район).

В мифологических представлениях большое место занимает вода, имеющая чадородное, плодородное, очистительное значения. Чадородная сила воды олицетворяется в испитии женщиной, желающей забеременеть, молитвенной воды; в набирании зоревой воды (таң һыуы) из колодца и в обряде купания или обливания водой. В магическом обрядовом акте, посвященном вызыванию беременности, в синкретном единстве запечатлены верования в чадородную силу утренней росы (воды), преодоления границ (ворот), в волшебную силу чисел 3 и 7. «Для того чтобы забеременеть, нужно рано утром пройти через трое ворот: двора, поля, деревни, затем совершить подавание семерым человекам, а после кататься на росистой траве» (Гафурийский р-н). Здесь действует магия раскрытых ворот, содержащая идею исключения невозможного.

Благополучное зачатие провоцировалось также и живительной водой: катанием, например, по росе на зорьке, а также заговорами ветру, стоя к нему спиной. К сожалению, слов информаторы не помнят.

Интересны верования в чадородную силу **небесных светил**. Мотив чудесного рождения и участия в этом **Солнца** имеется и в легенде «Пле-

мя тангауров». Красавица дочь хана забеременела от солнечных лучей. Впоследствии эта женщина становится прародительницей башкирского рода тангауров [БХИ, т.П, 1997, с. 119]. Чадородная сила солнечных лучей, участие света в появлении божественных людей, родов — традиционный мотив, свойственный мифам монголов, калмыков, киргизов. Исследователь относит истоки этого знания к китайским мифам [Короглы, 1983. с. 24—29]. В связи с этим древней формой испрашивания дитя у Солнца предстает башкирский обряд «таң нурын алыу» (досл.: взятие лучей зари), зафиксированный в Мелеузовском районе. «Женщина должна рано утром встречать Солнце, поднять ладони рук к нему и просить дитя», — рассказывает знахарка Миннурый (село Нугуш). «Вскоре ее живот станет круглым, как Солнце». Так солярный культ отразился в обряде испрашивания и обеспечения деторождения.

Луна, еще одна сила небесных светил, в верованиях народа также «причастна» к рождению. Имевшая большое место в мышлении человека древности имитативная магия своеобразно отобразилась в следующем обычае. «Женщина, страдающая бесплодием, от новолуния до полнолуния, т. е. 28 дней, должна была ранним утром, с самой зари ходить за водой, и с пожеланиями дитя пить воду, чай», — рассказывала Асмабика-инэй Куддаветова — знаток народных обычаев (Бурзянский район). Медленный рост месяца должен был вызвать округление живота, т.е. беременность. В магическом обряде отображено древнее верование башкир о Луне как культовом символе жизни и смерти. По рождению, росту и уменьшению Луны определялось время, пространство, также начало жизни и ее окончание. При появлении на небе новой Луны возносили молитву, прося жизни, благополучия, здоровья. «Месяцу — начало, а мне жизнь, возраст (год); Месяц увидела во здравии, в кругу семьи, и проводить его мне в благополучии!». При этом проводили круговое хождение, совершали поклоны Луне. В обряде вымаливания дитя проецируется ориентир на рост (жизнь) Луны.

В просьбах-заклинаниях запечатлены и мифологические знания женщины о сотворении человека. Вымаливая дитя, она возносит значение обрядового действия и, зная ценность своих намерений, взывает к всемогущему Ходая.

Бер ус тупрак,
Бер тамсы һыу етер,
И, Хозайым, бала бир!⁷

Горстки почвы,
Капли воды хватит,
О, Ходай, дитя дай!

Верование о детородной сути красной глины действует и относительно других жизненных ситуаций. Перед смертью бабушки вымаливают, чтобы их Ходай вернул в красную глину — в отчизну: «И Хозайым, кызыл балсыгкка — ватаныма кайтарһаң, ине!». До сих пор живы верования в то, что с наступлением конца света все, кто захоронен в красную глину, оживут и выйдут на поверхность Земли. Мәте (мать?) — мокрая красная глина в мифах башкир — создатель человека.

Миф о матрице — чадородной часто опеваётся в мунаджатах:

Без юк инек, бар кылды,	Нас не было, он создал (Аллах),
Той яратты — йөн бирзе,	Тело нам и душу дал,
Катра һузан беззәрзе,	В чистой воде
Кызыл балсыгкка иззе,	С красной глиной смешал,
Мында күрекле кылдия ⁸ .	Нас видимыми он сделал.

Таким образом, стремление понять и управлять явлениями зачатия ребенка порождали способы ритуализации беременности и его вызывания. Вместе с тем в рассмотренных обрядах, верованиях проявляются особенности основной идеи о том, что ребенка дарует Небо, и участвуют в этом все животворные природные силы стихии (вода, луч, ветер, роса, глина и т. д.), которые имеют символику плодородия.

Мотивы живительной силы природы [Пропп, 1976, с. 208—212], родственности батыра с природой [Мингажетдинов, 1969, с.66], традиционные в сказочных текстах, в обрядовом фольклоре запечатлелись в форме знаний об установлении контактов с природой, и процессы зачатия, беременности фольклоризовались в особые обрядовые нормы. Не случайно в магических обрядах целительного значения используются все природные силы: ветер, вода, лучи, воздух (небо), огонь, земная почва и производное от нее дерево (привязывали кисти, нити с пожеланиями дитя). Думается, что растущее дерево и красная глина как ассоциативные образы тела и красной крови обозначили в мышлении предков аналогии и формы объяснения происхождения человека.

Особое место в фольклорной памяти занимает мотив поедания чадородной пищи для вызывания беременности. Таковы мясо перепелки, яйца, снесенные уткой, а также рыба. Поедание мяса рыбы способствует магическому перенесению ее плодородных качеств жен-

щине («Желающий дитя — рыбу ест» / Бала теләгән балык ашар). Ибн Фадлан описывал легенду об огромной рыбе, поддерживающей жизнь у племени древних булгар [Ковалевский, 1956, с. 139]. У башкир примечателен сказочный сюжет, где ханша, много лет вымаливая дитя, съела рыбу и вскоре родила трех дочерей [Башкирские сказки, 1986]. До сих пор живы верования о том, что «мать первочеловека — Рыба» («Әзәм анаһы — Балык») (Бурзянский район). Образы рыбы, перепелки, как увидим далее, не случайны в обрядовом фольклоре: они носят идею плодovitости.

Таким образом, в фольклоре предродового периода отобразились мифологические знания человека о воде (роса, дождь) как животворной детородной силе, о природных стихиях, пещерах, гротах как о материнских ложах Земли, об имеющей возрождающую силу земной почве, небесных светилах, об Аллахе (Тэнгри, Ходае), вольном даровать дитя человеку, и т. д. В применении этих знаний для вымаливания и рождения дитя обнаруживаются как природо-, так и человекопоклонческие мотивы.

Словесно-поэтический репертуар, принадлежащий к обрядам вымаливания дитя, составляют в основном присказки, просьбы, заклинания, обращенные к высшим силам, небесному божеству Тэнгри. Отсюда поэтический строй фольклора составляют молитвенного характера ритмические тексты. Высшее божество Ходай (Тэнгри) становится центральной силой, к коему направлено волеизъявление человека.

Эй, Хозайым, бала бир,	О, Ходай, дай мне дитя,
Ул бир — унган булайым.	Сына дай — достойным стану.
Кыз бир — ишле булайым,	Дочь мне дай — благополучным стану,
Эй, Хозайым, бала бир!	О, Ходай, дай мне дитя!

Человек в своей просьбе о дитя искренен, чист и горд. Отсюда чувственность, мотив волевого воздействия. Заявляя просьбу, человек заранее декларирует ценность и достоинство дитя, независимо от его пола, и предупреждает о своем согласии на него. Молитвенные тексты становятся идентичными с функциями обряда моления. Заговор-молебен направлен не только для умиловления, он заранее обуславливает результат, достижение цели, применив глагол в будущем времени совершенного вида «булайым» — стану.

Просительный ритмический текст приобретает характер заговора благодаря частому повтору повелительного глагола «бир» (дай) или «булһын» (пусть будет). В заклинаниях глубоко поэтизировано отчаяние человека, готового отказаться от всего, если не выпросит дитя. Идея условия сурова: если не дашь дитя — забирай все. Таким образом запечатлена установка самооценности человека.

Интересны тексты, обращенные к Ходаю (к Тэнгри) — высшему божеству, небу. В настоящее время еще удастся фиксировать в акциональной памяти, в обрядовой практике молитвенные позы, обращения к небу, называя его Тэнгри. Небо — пространство, принадлежащее Кук Тэнре — у башкир уже многие тысячелетия является божественным созидающим началом. В памяти башкир устойчивы формулы обращения к нему:

И, раббым, Тэнрем төгәләм!
Һинән ыҙам, һинән фарман,
Тыузырмайһың, тыумайһың,
Бар ерҙә барһын, бер ерҙә лә юҡһың,
Бир, Тэнрем, бир!⁹

О, Тэнгри всемогущий!
От тебя — помощь, от тебя — повеления,
Ты не рождаешь и не рождаешься,
Ты — везде, и ты — нигде,
Дай мне, Тэнгри, дай, что я прошу!

Вот такая формула-канон является традиционно-устойчивой во всех целевых молниях башкир¹⁰. В башкирских сказках и эпосе примечательны сюжеты о вымалывании детей у Ходая, Тэнгри [Башкирские богатырские сказки, 1986]. Согласно тэнгрианским воззрениям башкир, звезды — это души людей: если падает звезда — значит кто-то умирает. Это одно из основных идеологических основ тэнгрианства, великой религии не только тюркских, но и полинезийских, меланезийских народов — религии Танароа (Таә-гроа) [Татар мифлары, 1996, с. 15].

В текстах лаконично обобщены суть и сущность высшего божества Тэнгри. Обращения-моления к Тэнгри, представляющие собой более полные образцы функциональных текстов (см. Приложение), с удивительной устойчивостью сохраняются в генети-

ческой памяти народа, давая возможность реконструировать архаичные религиозные пласты мировоззрения. «Тэнгри! Ты — один, ты — един! Нет тебе равного, нет подобного!» (Тэнре! Барһың, берһең! Гиңдәшең вә окшашың юктыр!) — обращались башкиры к богу жизни. Полагается, что в просьбах вымаливания дитя божество Тэнгри участвует как мужское начало. Еще в 922 году арабским путешественником Ахмедом ибн Фадланом было зафиксировано 12 божеств, которым поклонялись башкиры, а самый главный «господь, который на небе, самый большой из них» [Ковалевский, 1956, с. 1311, видимо, и представлял собой Тэнгри — небесное божество.

Тэнгри «распределял сроки жизни между людьми», считалось, что рождением людей ведала супруга Тэнгри — богиня Умай [Кляшторный, 1981, с. 131—133]. Хотя в молениях божество Умай не упоминается, в безличности обращений угадывается мотив участия в рождении дитя небесного начала (подробнее об этом в следующей главе).

В традиционной молебной позе люди поднимали руки, взгляд к небу — месту обитания Тэнгри. Религия, известная в истории с V — III веков до новой эры [Аджиев, 1994, с. 209], оставила заметный след в башкирском обрядовом фольклоре. «Тэнгри принадлежит к числу древнейших мифологических образов Востока. Он — небесный дух-хозяин. Причем небо — это и он сам, и место его постоянного обитания», — пишет Мурат Аджиев [там же, с. 209]. По принятии ислама «Небесному божеству вкладывается понятие «алла» [Инан, 1998, с.44]. Не только в пожеланиях-вымаливаниях дитя, но и в других формах просьб, молений, основное лицо, от благосклонности которого зависело все, это божество Тэнгри (Алла). Основное учение тэнгрианства о том, что человек рождается, живет, умирает и вновь с помощью небесного Тэнгри возвращается к жизни, запечатлелось в заклинательных формулах испрашивания дитя, а также благополучия, счастливой судьбы.

Заклинательно-заговорные жанры обрядового фольклора полнее и ярче сохранили следы тэнгрианской религии. В верованиях, молениях и заклинаниях, затем в более развитых в художественно-стилистическом плане жанрах (причитания, благопожелания, песни и т.д.) Тэнгри выступает как верховный повелитель и определитель судьбы, залогом счастья и силы души (кот), физической мощи (кеүәт)

и как божество-судья. В рамках данного параграфа мы лишь тезисно определили роль и место Тэнгри в фольклоре деторождения.

Таким образом, в фольклоре дородового периода (преимущественно верования, заговоры, обряды-моления) глубоко символично отражены тенгрианские, природопоклонческие воззрения о дитя как добром знаке, подарке судьбы и знамении свыше. Рождение нового члена рода зависит от воли Тэнгри, человек же ускоряет или выполняет его волю (в противоречащих естественному ходу событий случаях), обращаясь к сакральным силам почвы, воды, земли, пещер, а также луны, солнца, еды. Фольклорный репертуар этого периода представляют верования, облаченные в формы молений, норм поведения, в формы магических действий и слов.

В фольклоре дородового периода особым семантическим ядром выделяются верования, связанные со статусом беременной женщины.

Правила и нормы поведения беременной женщины — это интересные историко-этнографические образцы, позволяющие установить роль, место, статус, особое значение будущей матери в башкирском обществе. Беременная женщина возводилась на уровень культового божества. Она становилась, с одной стороны, центральным ориентиром духовности, порядочности и глубоко почтительного отношения к женщине, роженице как к святой. С другой стороны, отмечается отношение избегания: ее сторонились, боялись ее обиды. На этот период и до сорока дней после рождения ребенка молодая мать становилась сакральной, всесильной на уровне божества. Следует заметить, что в нормах поведения, верованиях в доминирующей степени акцентирована природоведческая, языческая символика, нежели исламская.

Интересны фольклорные сюжеты в плане объяснения аномалий беременности. «Если женщина сильно мучается и захочет запретную пищу, значит, на ней чье-то проклятие». В других случаях тяжелые роды объясняют тем, что женщина, будучи беременной, обидела животных. Обида бессловесного животного вызовет рождение дитя без языка, от запретной пищи родится урод — такова суть фольклоризации правил поведения.

Причиной родовых аномалий, по народным верованиям, становятся жизненные ситуации, нарушающие народный этикет, правила отношения к природе. Выделяются полярные две грани нормирования поведения беременной: ориентир на жизнотворную и

смертоносную символику. Так, к первой относятся следующие ассоциативные нормы: беременная должна «говорить» с чистой водой, а также нормы поведения с негативной символикой: нельзя есть мясо зайца — будет у дитя заячья губа, желательно смотреть на цветы, зеленые травы, молодые деревья и т.д. Ко второй группе — запреты со смертоносной символикой: муж беременной не должен закалывать животное, рубить лес, женщина не должна смотреть на покойника и т. д. «Она не должна также провожать тех, кто уезжает в армию, за границу. Правила отношения к беременной морализуют и жизнедеятельность окружающих. «Нельзя беременной переходить дорогу мужчине — у него будут неудачи; нельзя переходить дорогу всаднику или лошади — иссохнут ноги животного. Нельзя восхищаться беременной — дурной глаз падет». Довольно прозрачно проявляется отношение к беременной как к божеству в следующем правиле общения: «Беременная — она святая. Одной ногой в могиле, одной ногой на земле она. Коль обидишь ее — на голову твою падут проклятия и беды...». Особый статус беременной предполагал также корректирование поведения ее мужа. Муж беременной не должен ссориться, устраивать пари, убивать или закалывать животное, оставлять жену на ночь одну и т.д. Оберегали место сна женщины: вывешивали медвежьи, волчьи когти, возле постели клали нож и т. д. Старались угодить женщине вкусной едой и добрым словом, заполучить ее благословение: оно спасало от любых бед, защищало от недугов и т. д. Будущей матери называли дорогие подарки, подношения по рождению ребенка (Давлекановский, Аургазинский районы).

Особый статус беременной женщины относится к почитанию матери, материнского начала. В лице будущей матери охранялось здоровье и благополучие будущего поколения. Культ Матери, как один из идеологических основ башкирского общества, предопределил особо оберегаемый, неприкосновенный статус беременной женщины, а затем роженицы.

В дородовом фольклоре призывания и охраны будущего дитя ритуализованы знания, опыт и верования предков о человеке как части природы, миропорядка.

В данном цикле примечательны заклинания, приговоры как древнейшие магические формы обрядового фольклора. Эмоциями просьбы, моления корректируются скандирующий стиль изложения, мера и ко-

личесво слов, темпоритм текстов. Повторы основных слов (бир «дай», будһын «пусть будет» и т. д.) указуют на заговорочные функции текстов, а также усиливают мотив желаемого как действительного.

В фольклоре дородового периода жизни отразились древние природопоклонческие идеи, культы земли-матери, беременной женщины, рода, роженицы. В бережно-сакральном отношении к внутриутробному периоду жизни ребенка проецируются первые этапы воспитания, привлечения ребенка к родовым ценностям.

4. Родильный фольклор

Подобно мифическому пространству первотворения человека (героя) организуется или обставляется и место рождения ребенка. Отведение особого места для появления новой жизни соотносимо с идеей иного мира, бытия, обрядового пространства, где происходят все чудесные превращения (в данном случае: плода в человека). Имеет интересный исторический подтекст тот факт, что в доме, где должны были происходить роды, башкиры обязательно разжигали огонь, даже если это было жарким летом¹¹. Относящееся к поклонству огня правило сохраняется у туркмен, индо-иранцев, хантов [Мартынова, 1986, с. 247]. Ханты при родах бросают духу огня подарок — монету из белого металла [там же, с. 247].

У якутов на место родов втыкали колышки с раздвоенными концами [Слепцов, 1989, с. 90—91], а пол под перекладной выстлали травой. Нганасаны превращали место родов в своего рода берлогу или нору. У севернорусских, украинцев отводилась баня или специальное огорождение дома [Чистов, 1982, с. 97]. Ханты делали специальные постройки за пределами дома, «своего освоенного пространства» [Ильина, 1996, с. 104]. В таковых изоляциях отмечается моделирование места контакта человека с природой, своеобразная инсценировка получения дитя от природы. Так, башкиры огораживали место занавеской, вешали когти зверей, птиц, а иногда на пол стелили шкуру медведя (Абзелиловский район). Тотем-зверь, видимо, становится и символом рождения, и символом владельца сакрального пространства. Исследователь отмечает, что в башкирских сказках «батыр ведет свое происхождение не от людей, отцом иногда является лесной зверь» [Мингажетдинов, 1969, с. 64—65].

Особое значение родильного пространства маркируется символическими действиями. В дом приносили с молитвой воду, которую закрывали от чужих глаз, зажигали огонь¹². Все эти действия относятся к культу нового огня и воды как сфер, обеспечивающих жизнедеятельность и оказывающих очищающее воздействие. Ранее устраиваемые в особом пространстве роды переносились в домашние условия. Традиционный интерьер башкирского дома предполагал в доме соединяющий пол с потолком столбик¹³ — ой баганы. Он и символизировал, видимо, древо жизни. Башкирки раньше рожали, держась за этот деревянный остов дома или юрты, столбик или за полотенце, повешенное через поперечную жердь (урза).

Обособление родильного места соотносится с уподоблением в этот момент роженицы богине-Матери, которая должна была иметь свое особое место влияния. К выделению святого места относима идея о том, что эта «близость может обставляться мифологическими «декорациями» [Сагалаев, 1991, с. 72].

В обрядах, отправляемых непосредственно во имя рождения человека (в данном случае дитя), действуют магические приемы.

Во время тяжелых родов женщина «покидала» древо жизни, а повитуха заставляла стучать ее по порогу двери. В фольклорном сознании порог, дверной косяк — сакральны, неприкосновенны в силу их отношения в прошлом к древним формам погребения (под порогом дома). Неприкосновенность порога соблюдается и в этикете невестки, впервые вс тупившей в дом свекрови; соотносится и с идеями почитания святых предков чужого рода [Султангареева, 1994]. Такой точки зрения придерживается И.В. Пименов, объясняя карельский обычай захоронения пуповины в подвале дома [Пименов, 1960, с. 30—41]. Ю.Сурхаско, описывая спускание роженицы в подпол, связывает это «с обращением за помощью к духу с прародительницы рода, которую некогда хоронили в подполе» [Сурхаско, 1985, с.27].

При получении вестей о начавшихся схватках повивальная бабка спешила в дом роженицы. При этом она собирала в руки подол платья, быстро размахивала им и приговаривала. Здесь действует заговор сверхъестественных сил в целях подчинения своей воле:

Тиз-тиз генэ килэмен,	Скорым шагом прихожу,
Тиз-тиз генэ китэмен!	Скорым шагом прихожу!
Тиз-тиз генэ килэмен дө,	Скорым шагом прихожу (да),
Тиз-тиз генэ китэмен!	Скоро-скоро ухожу я!

Быстрые шаги ее и слова о быстром приходе или уходе должны были, по логике магии слов и действий, обеспечить быстрые роды. Здесь отобразилась категория подобия и имитативной магии для ускорения и провоцирования родов. Открывание «мешка» имитировалось выпусканием подола из ладоней в знак освобождения матки. Все это повитуха продельвала перед роженицей¹⁴, чтобы оказать на нее психологическое воздействие.

Поэтический язык обрядового слова специфичен тем, что в нем зачастую действует органическая связь темпоритма описываемых событий, действий, эмоций и мелодий со словами. Рамками последних регулируется динамика, темпоритмическая подача описаний действ, и наоборот, эмоциональный настрой обряда корректирует количество слов, поэтических формул. Отсутствие поэзии в обрядовых текстах — лишь видимость. Описание событий в темпоритмически организованном стихе, связь констатаций, эмоций, намерений в одной единой рифмованной лаконике — вот этим создается внутренний поэтический мир и эстетическая функция обрядового слова.

Тиз-тиз бул, бала,	Скорей, скорее будь, дитя,
Булмаһаң, эшем кала.	Коль ты не скоро — дел доделать не успею.
Тыуғас, һиңә мал була,	Если родишься — дары тебе,
Миңең кулга ял була! ¹⁵	Моим рукам — отдых!

Повитуха и подзывает, и заговаривает, и завлекает дарами дитя. Выразителен мотив заклинания-заговора, доминирующий в обрядовом фольклоре вообще. Заклинание здесь как исполнение желания. О доминирующей роли в обрядовом фольклоре заклинаний, пожеланий, писали исследователи и ранее [Виноградова, 1978, с. 7]. Особую атмосферу создают вопросы и ответы иносказательного характера. Слово в диалоге подсказывает цель и смысл действий повитухи:

Өйзән:	Из дома:
— Ниңә килдең?	— Зачем пришла?
Кендек әбейе:	Повитуха:
— Ток бушата килдем,	— Разгружать мешок пришла!
Өйзән:	Из дома:
— Ниңә килдең?	— Зачем пришла?
Кендек әбейе:	Повитуха:
— Ток бушата килдем!	— Разгружать мешок пришла!
Өйзән:	Из дома:
— Ниңә килдең?	— Зачем пришла?
Кендек әбейе:	Повитуха:
— Ток бушата килдем! ¹⁶	— Разгружать мешок пришла!

Психологическая организация событий особо выразительна, когда повитуха обращается к неродившемуся ребенку: «Давай, освободи мешок, мешок нужен!» (Йә, бушата һалып бир токто, ток кәрәк!) [Бикбулатов, Фагыхова, 1991, с.90]. Образ полного мешка — метафора матки в предродовой момент.

Вопросы и ответы обыгрывали картину реальности события, и таким образом иносказательно передавалась установка выдать желаемое за действительное.

Личность **бабки-повитухи** имела магическое значение. Повитуха — кендек эбейе — по роду своей деятельности должна была обладать знаниями различного профиля. Она была и провидец, и целительница, и маг [Кирәй Мәргән, 1978, с. 9]. Бабка-повитуха — сакральное лицо: ее окружали особым вниманием и заботой; по случаю праздников, дней рождения детей, принятых ею, бабушку одаривали подарками, приносили угощения. В доме роженицы повитухе сразу преподносили платок или нитки в подарок (кул ялы), а после окончания родов дарили платье, угощали чаем. Повитуха действует как посредник между роженицей и небесными силами, Тэнгри, дарующим дитя. В фольклорной памяти башкирских повитух традиционно действует помощник — Тэнгри или Ходай. У чуваш — Тура [Салмин, 1994, с. 196], у якутов — Айыысыт, у алтайцев — Май-эне, у ненцев — Я' мюня считаются «подателями» детей. Башкирская богиня Умай—покровительница детей, не называется. Ее имя трансформировалось, видимо, в образ «Һыу Инәһе» — Мать воды, которая, согласно верованиям, «достает детей из воды», «из колодца». В других случаях дитя приносит «Оло кош» (Большая птица). Так или иначе истинное происхождение дитя мифологизировалось, утаивалось, а затем эта традиция превратилась в этикет бережного характера: нельзя называть, откуда дитя.

Повивальные бабки уже при жизни считались представительницами рая (ожмах) и заслуживали культового почитания. «Я пятнадцати душам на этот свет путь открыла. Мое место уже в раю. На том свете, оказывается, особо кличут таких бабушек, как я, и забирают сразу в рай», — рассказывала 90-летняя Салихова Рахима из села Ибракай Стерлибашевского района. Табынцы их зовут «оло әсәй» или «әсәй» (старшая мать, мать); кипчакцы зовут «ак эбей» (белая бабушка), минцы, бурзяне, катайцы зовут «кендек эбейе» (досл.: бабушка пуповины) или кендекәй (ласковое обозначение пуповины).

Архаичное название представляет собой «канлы беләк» (кровью омытые руки). Иносказательная номинация сакрального святого лица — повитухи — словом «Инэй» связана как с культовыми, так и с обережными представлениями¹⁷.

Повитуха, как и роженица, больше чем другие была подвержена влиянию злых сил. Отсюда меры и обережения: в селе обычно не называли ее по имени; уходя на роды, она не называла свою цель. Необходимо уточнить, что повивальная бабушка у башкир имеет глубоко почтительное значение второй матери. Отсюда распространенное название «кендек инәһе» (досл.: мать пуповины), а в семантическом переводе: мать рождения, появления на свет. До сих пор в фольклорной памяти народа живет воззрение о том, что повитуха выше по статусу и прав у нее на ребенка больше, чем у кровной матери: «Кендекэй үз инәйзән зур»¹⁸. Далее информатор поведала о том, что всю жизнь почитала свою повивальную бабку, по праздникам преподносила ей дары, подаяние (хәйер), ни одно дело не начинала без ее согласия.

Культовое почитание повитух — традиционный компонент народного этикета. Имея некоторые региональные различия, народное поклонение женщинам, дарующим жизнь, обнаруживает идейные параллели с культом Матери в целом. Почитание отмечено подношением подарков, ритуальных блюд. Запрещалось обижать или же пренебрегать просьбами повитухи. Этот культ отмечен в истории многих народов.

«Повивальная бабка» у русских семантически акцентирует функции и обязательства женщины, принимающей в жизнь ребенка: бабку просят «прибабить ребенка» [Листова, 1989, с. 142], а действия повитухи передаются термином «бабиться», «бабничать» [там же]; такую же семантику выдерживает карельская «боабо» — повивальная бабка [Сурхаско, 1985, с.23]. Баба в значении пожилой женщины созвучно башкирскому «эбей», а в контексте помощницы роженицы в обоих случаях добавляется термин «пуповина» — кендек. Вместе с тем в тюркоязычной сфере выделяется и другое название повитухи со словом «инэ» — «ана» (мать): аначы (повитуха) у балкаро-карачаевцев [Малкондуев, 1985, с.98], кендек инэ — у алтайцев и т.д. Таким образом, наличие семантики матери акцентирует культовое значение, святость повитухи, первой принимающей дитя на руки.

Специальными словами повитуха и защищает себя, и способствует быстрым родам: по появлении в доме роженицы она не прерывала быстро речитировать свои заклинания и приговоры. Приговоры — ритмически и эмоционально организованные тексты с донесением определенной цели и мысли. Повитуха ласково обращалась к дитя в утробе, заманивая его выйти на белый свет, «готовила» утешения, обещала радости:

Элли-бэлли, һин кайза?
Эйзэ миңә, мин бында.
Шатлык-бәхет был ерзә,
Барын ауыз ит, эйзә.

Алли-балли, где ты?
Иди ко мне, я здесь,
Счастье-радость есть здесь,
Все испробуй ты давай!

[Балалар фольклору, 1994, с. 7]

В приговорах повитухи довольно сильны, выражаясь термином ученого, мотивы симпатической магии [Чистов, 1987, с. 397]. Чтобы выйти на свет, дитя заманивают уготовленным в его честь именным животным (инее мал), и счастьем, и радостью, и просьбами проявить жалость к матери. Описанием ожидающих радостей достигается особый психологизм в тексте.

Примечательно наличие приговора «алли-балли», традиционно воспринимаемого как часть колыбельного убаюкивания. В таком обращении к еще неродившемуся дитя лежит интересный подтекст. «Алли-балли» — словосочетание, соотносимое не столько с убаюкиванием ребенка, сколько со стремлением усилить воздействие слова на кого-либо. Во время собирания фольклорных сведений бабушки вначале приговаривают: «Ой, алли, балли-и, мундажат напою тебе!». Или же: «Алли, балли-и, пусть тебе сопутствует удача!» (Элли, бэлли, эшеңә бәрәкәт эйәрһен!). Приговор восходит к древнекипчакскому названию бога «Элой». Почти также зывали к Тэнгри-хану кипчаки: «Элой, биллой! Элой, биллой! (Бог с нами! Бог с нами!) — выкрикивали они, устремляясь в атаку» [Аджиев, 1994, с.235]. Балли, возможно, имеет значение *знает* (белә). Повитуха во время родов, видимо, усиливала свои действия, обращаясь к Аллаху (Элой). С течением времени «элой» трансформируется в «алли-балли», применяется в колыбельных как убаюкивание. Повитуха дает также первые уроки этикета: учит дитя как себя вести, чтобы родиться:

Ипләп кенә кил тыуымға,
Атаң китте инсе мал
һуйырға.
Әсәкәйеңде интектермә,
Әбекәйеңде бик тилмертмә,
Үрле-қырлы һикертмә!

Осторожненько родись,
Отец пошел забивать тебе скотину.
Маменьку свою не мучай,
Меня — бабку — не изводи,
Не заставляй туда-сюда прыгать!

[Балалар фольклоры, 1994, е. 7]

По рождению дитя полагалось зарезать барана — «инее мал» (на-реченная скотина). Повитуха, заманивая ребенка выйти наружу, сви-детельствует об этих событиях в его честь и в то же время дает назидания (Маменьку свою не мучай и т.д.).

Семантически акциональный фольклор. Повивальная бабка засу-чивает рукава, развязывает узлы занавеси (шаршау), быстро ходит по дому, распускает свой подол, затем волосы роженицы, снимает с нее украшения, кольца и т. д. Так провоцируются беспрепятственные и благополучные роды. Для облегчения родов использовались самые различные магические предметы и имитативные действия. Разворачивание полотенец, развязывание узлов «способствовали» раскрытию матки. Медвежьи когти, растягивающиеся при опускании в теплую воду, раскрывались, растягивались: по логике имитативной магии, они должны были способствовать раскрытию матки и ускорить рождение ребенка¹⁹.

Примечательно, что при родах женщине могли помогать только кровно-неродственные ей люди. При тяжелых родах у башкир мог призываться для помощи только отец ребенка, но не мать роженицы. Это правило соблюдалось у многих народов [Ильина, 1996, с. 104]. Видимо, действует символика чужового пространства, корректируемого в данной ситуации человеком, по крови не родным роженице.

В словах, приговорах, произносимых бабкой-повитухой, наличествуют обращения как к ребенку, так и к мифическим божествам-покровителям.

Повитуха как маг — заманивает, как жрец — вымаливает дитя, как знаток магического слова — заговаривает на рождение. Помощь себе и роженице она вымаливала экстатично, чувственно, проговаривая специальные заклинания.

Повторы, двучленные формулы условий (если-то, коль-тогда) — традиционные компоненты заговоров, заклинаний. «Вероятно, одной

из наиболее древних функций повтора была заклинательная», — пишет Л.И. Брянцева [1990, с.73]. Вежливая повелительность, выстроенная в одну текстовую рифму, усиливает эффект воздействия слов, достижения намерений повитухи.

Туғыз айза тулгандың,	Девять месяцев носился ты,
Туғыз көңдә болгандын.	За девять дней перевернулся ты,
Кендек инәң — мине бел,	Я — твоя повитуха, знай,
Башың менән кил еңел!	Головой иди давай!

[БХИ, 1995, с. 325]

Повитуха повсеместно считалась первой матерью, имеющей на ребенка свои права. Чтобы огородить дитя от козней, злых сил, болезней, она, беря на руку ребенка, твердо заявляет о его «происхождении», запутывая «нечистых».

Инәнән тыукас, бирмәйем.	К.оль родилась от матери,
Әсәһенә лә, атаһына ла.	Ни маме, ни папе не отдам я.
Кайҙан килгәнән белмәйем,	Не знаю, откуда пришло дитя,
Шайтан елкәмә атланһа ла!	Хоть пусть черт вскочит на затылок!

[Балалар фольклоры, 1994, с. 8].

Клятва повитухи о неназывании происхождения дитя связана с осторожными целями. В тексте отчетливы мотивы разграничения матери (инә) как роженицы и мамы (әсә) как обобщенного женского социального лица. Повитуха сама диктует свою волю дитя и сверхъестественным силам:

Мин һинә килдем,	Я за тобой пришла,
Мин — һыу инәң,	Я — Мать воды!
Еңел бир! Теүәл бир!	Отдай легко! Целого дай!
Йәһәт бир! ²⁰	Скорее дай !

В некоторых текстах слово «дитя» не называется, а подразумевается. Магическая цель обережения обуславливает безличность предложений в текстах. Называние повитухи себя «һыу инә» (Мать воды) подразумевает мифологический подтекст речитации. Водная сфера, как жизнотворная, плодоносящая сила в сознании древних, становится «родной» стихией, помощницей повитухи, ожидающей на руки ребенка. Поэтому вполне правомерно называние повитухи себя водным божеством: это умножало ее силы, святость.

Речь повитухи должна быть мастерски организована, непрерывна во имя быстрых родов. На имитативной символике действий (выгрузка мешка, распускание собранного подола с кулака), речи (быстрые рифмы, эмоциональная выразительность, диалоги) построена понятийная и художественная образность фольклора периода родов.

Родильные ритуалы уникальны в силу их связи с шаманским культом. Информативны экстатические танцы, шумы, прыжки, совершаемые шайтан-куряза во имя благополучных родов, [Руденко, 1955, с. 323]. В них проявляются черты архаичной формы религии, близкой к шаманской, у башкир. Роженице помогали также молитвами муллы, созываемые для того, чтобы прекратились «жестокое припадки от маточной болезни и тоски» [Георги, 1799, с. 107–108]. Помогающих роженицам лиц бурзяне называли куряза.

Тяжелые роды связывали с неким грехом женщины перед мужем. В этом случае избавление от мук происходило при непосредственном участии мужа: он перешагивал через женщину, надевал на нее свою рубашку и т. д. Символику освобождения женщины от грехов, а также семантику приобщения к помощи предков маркирует обычай перешагивания женщины через рубашку, полотенце или прикосновение к нему лбом. Полотенце — магический предмет угвари, имеющий могучую охранительную, а также связывающую мир живых с миром мертвых символику. Участие полотенца при родах предопределено его положительной обережной функцией.

Для ускорения родов повитуха применяла и заклинания-устрашения. Один из них зафиксировал С.Руденко, ссылаясь на материалы Г. Юсупова. В тексте подразумевается обращение к самой роженице, а просьба торопиться мотивируется приближением войск:

Безгә ул бир!	Нас сыном надели,
Батшаға кол бир!	Царя рабом надели,
Дошман яуы килә бит!	Вражья рать подходит,
Йәһәт! Йәһәт! Йәһәт!	Скорее! Скорее! Скорее!

Заговоры повитухи адресованы не только женщине, слово направляется и на потуги, и детородному органу — матке. В текстах, обращенных к матке, основное место имеет мотив имитативной магии. Жизненные реалии и действия переносятся в заклинания, становясь ассоциативными, поэтичными образами. В обрядовом тексте нет символичес-

кой подготовительной части, там целиком действует функционально-направленная композиция. Вместе с тем объект внимания может быть обозначен иносказательно. Одни и те же заговоры соотнесены и с потугами роженицы, и с сокращениями матки:

Мөйөттэй кирел, Хомугом откройся,
Мөйөттэй кирел! Хомугом откройся! —

повторяет повитуха до рождения ребенка, подразумевая и потуги и открытие матки:

Туззай борош! Берестю свернись!
Туззай бөрөш!²¹ Берестю свернись!

Она повелевает роженице, заговаривает ее действия потуг:

Камыттай һузыл! Хомутом вытянись!
Бөйөлэй бөрөш, Пауком съежись!
Бөйөлэй бөрөш! Пауком съежись!
Туззай тартыш!²² Берестой свернись!

Сравнения потуг (сокращений матки) с поведением паука, с сворачиванием бересты действуют в магии подобия — это традиционное поэтическое средство в заговорах.

Таким образом, под выразительной символикой подобия действий, внешнего облика и поведения животных, предметных, природных миров вызываются различные силы в помощники повитухе.

Речитации повитухи напоминают пословицы, поговорки: «Алтын баган бул, батыр ага бул!» — (Стань золотым столбом — опорой, стань храбрым мужем рода!), иносказания: «һалбырактан — ялбырак, ялбырактан — ялтырак бул!» (досл.: Из того, что сейчас ты есть беспомощный, стань рослым (волосатым), а затем достойным, блистательным человеком!).

Повитуха осторожно поглаживала живот роженицы сверху вниз, констатируя событие, вызывая дитя:

Тыу бала, тыу бала, Родись, дитя, родись, дитя,
Атаңа куш бул, бала, Отцу будь опорой.
Инәңә иш бул, бала!²³ Матери будь парой!

Появление ребенка обязательно сопровождали благопожелания:

Собханалла!	Слава Аллаху!
Бисмилләһир-рахмәнир-Рахәм!	Во имя Аллаха милостивого,
Игелекле бала бул,	милосердного!
Изгелекле бала бул!	Будь добрым дитя!
Ерзән алган улым!	Будь благодетельным дитя!
Ерзән алган балам! ²⁴	Сын, взятый из земли!
	Дитя, взятое из земли!

В целом родовой фольклор характеризуют обращения, заговоры, заклинания.

В заклинаниях, обращениях к ребенку, к женщине, внутреннему миру (утробе) доминирует магия доброго слова. Отличается таинственно-сдержанный, но жизнерадостный повелевающий тон, ориентирующий на благополучие: он восходит к личностной постановке повитухи, знающей силу слова. Приговоры, заклинания этого цикла более всего характеризует жизнеутверждающая и философская интонация, действует магия первого доброго слова.

С момента рождения дитя повитуха становится второй матерью ребенка. Все благопожелания, напутствия, высказываемые ею в ответственные моменты жизни (при проводах в путь, на службу и т. д.) приобретают особое значение. Уже по рождении дитя поручается более сильным покровителям, чем родители ребенка. Дитя словно признает это:

Ата-инәмә окшамам,	Буду походить не на мать-отца,
Һыу Инәмә окшармын.	Буду походить на мать-воду.
Ерзән алган инәмә	Буду походить на мать,
окшармын.	Которая приняла меня из земли.

От имени дитя утверждается идея поклонения повивальной бабке, равно как матери-воде. В таком отношении сохранились мотивы поклонения повитухе, хранительнице тайны родов, следы культа, имевшего место в эпоху матриархальных прав. Утверждая появление дитя не столько из материнского чрева, а сколько из самого земного лона, как бы расширяет орбиту божеств, оберегает себя. Действует магия традиционного верования: «Что первым услышит — то и определит всю жизнь ребенка» («Беренсе ни ишетә — шул бөтөн ғүмеренә китә»), С этого момента в фольклоре более всего доминируют благопожелания с установкой на счастье:

Бәхетен менән кил! Со счастьем своим приди!
Тәүфиғың менән кил!²⁵ С добропорядочностью своей
приди!

В пожеланиях основное место уделяется укреплению духовной силы человека, ставятся нравственные задачи будущему поколению: «Өйгә бәхет бул, бала!» (Дому принеси радость!), «Батыр, матур бала бул!» (Будь храбрым и красивым дитя!). Так, с первых минут появления на свет человек приобщается к родовым нормам жизни, быта, морали с помощью обрядового слова.

Игелекле бала бул, Будь благочестивым,
Ишәктән тай бул! От осла стань жеребенком!

Иносказательное пожелание понятийно. От нынешнего состояния упрямого, глупого осленка дитя желают превратиться в быстроногого, ловкого жеребеночка: действует магия укрывания человеческого дитя, также максимальное приближение желаемого и действительного.

Важный момент, разделяющий дородовой и послеродовой циклы, обозначается родами: это превращение «тяжести» (от слова «ауыр») — плода — в человека. В сознании людей дитя получает статус живущего человека. «Именно с этого момента о ребенке говорили, что в него вселилась душа» («йән керзе», т. е. он живет) [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 93]. С этого момента начинается ритуальная фиксация каждого этапа роста ребенка. Услышав голос ребенка, появление которого связывали с даром высшего божества — Тэнгри, во дворе дети кричали: «Һөйөңсө!» («Суюнчи!»), т.е. радуйтесь. Повитухи поговаривают: «Тәңре кошо тауыш биргәндә, зәхмәт короша, ти» («Когда птица Тэнгри — дитя — издает голос, убегает всякая нечисть»). В поверье обнаруживаются отголоски магического первого звука. Он находится на одной параллели с магией клича — һөрөн, бросаемого в поле. Клич бросали в небо во время весенних игр, празднеств Каргатуй [Нагаева, 1981]. Крик-клич на небо должен был усилить покровительство сил небес.

Отрезание пуповины — сакральный момент в рождении человека, знаменует начало жизни, имеет свои приметы и запреты. Символична половая дифференциация отрезания пуповины: у русских происходит «на топоре или на другом мужском инструменте — у мальчиков, на веретене или на прялке — у девочек» [Чистов, 1987, с. 397]. У девочек пуповину башкиры отрезали на веретене (орсок) (Мелеу-

зовский район), а для того, чтобы мальчик рос крепким, сильным, пуповину его отрезали на дереве или на кирпиче. Соблюдали правила: слишком коротким резать нельзя — ребенок будет часто мочиться, длинным отрезать — плаксивым будет и т. д.

Выразительна иносказательная присказка, произносимая в момент отрезания пуповины.

Бисмилләһир — раһмәһир	Во имя Аллаха!
рәһим!	Будь счастлив,
Бәхетле бул,	Будь добрым (святым)
Изге бала бул,	Расти между четырьмя глазами!
Дүрт күз араһында үс! ²⁶	

Выражение «расти между четырьмя глазами» означало быть возле отца и матери, получать достойное родительское воспитание.

Башкиры в течение 40 дней сохраняли неприкосновенность ножа, которым отрезали пуповину (Гафурийский, Учалинский, Альшеевский районы). Алтайцы высушенную пуповину носили на поясе, зашитым в треугольные мешочки [Сагалаев, 1991, с. 74]. Точно также носили оберег-пуповину башкиры (минцы, табынцы); хакасы хоронили послед и пуповину в юрте с соблюдением церемоний. Ханты вешали послед на дерево, посвящая покровительнице деторождения богине Анки-вочон [Бутанаев, 1984, с. 94—95]. Обычай сушения, хранения и ношения пуповины как «бетеу» (оберег) традиционно соблюдался и у башкир. Представления башкир о влиянии пуповины на дальнейшую судьбу обнаруживают сходство с верованиями, традиционными у карел, русских, удмуртов [Пименов, 1979, с. 117]. Сакральная чадородная сила пуповины известна в медицине и знахарстве: карачаи, как и казахи, татары, сушат, прополаскивают и дают пить эту воду человеку, у кого нет детей [Баязитова, 1991, с. 125].

Период младенчества отмечается ритуалами подношения первой пищи (ауызландырыу), первого купания в бане, проведением празднеств-смотрин (бала таныу, карау, күреу, котлау), первого укладывания в колыбель, стрижки первых волос, приветствия первых зубов (теш котлау), первых шагов и т. д. Все эти обряды, санкционирующие возрастные переходы человека, обнаруживаются у многих народов мира [Азаров, 1992, с. 95—96].

Опоэтизирован, обобщен в фольклоре культ старшинства. Благопожелания, кому бы они ни произносились (ребенку, невесте, муж-

чине и т. д.), являются идеологическим и функциональным ядром башкирского народного этикета, морали. Частые повторы «буд» — «будь», «тин» — «называй, зови», заключающие поэтические фразы, не только усиливают эмоциональное восприятие, рифмуют строки, но и закрепляют основную мысль, главные наказы ребенку.

В обрядовых эпизодах, где имеет место взаимодополняемая, сущностная связь между словом и действием, наиболее ярко обозначается специфика жанра. В ситуациях приветствия, нравоучения, благословения ребенка на жизнь выделяется мотив «воздействия на окружающий мир непосредственно» [Круглов, 1982, с. 10]. Эта непосредственность в обряде усиливается едой, обережным предметом, семантическим действием и т.д. Благопожелание, как основной жанр всех благословительных эпизодов, в обрядовом окружении приобретает интонации магического заговора. Слово и действие синонимичны: доброе слово «дается» человеку вместе с едой, каждое пожелание закрепляется формулой «ешь мед, ешь масло!»:

Балда, майза йөзөп йөшә,	В масле, в меду плавай,
Бал кап, май кап!	Ешь мед, ешь масло!
Һүзеп, тормошоң якшы булһын,	Слою и жизнь пусть будут в ладу —
Май кап, бал кап!	Ешь масло, ешь мед!
Кылған ешең якшы булһын,	Поступки будут пусть добры,
Бал кап, май кап!	Ешь мед, ешь масло!
Ата-әсәң алмашсы буд,	Будь заменой родителям —
Бал кап, май кап!	Ешь мед, ешь масло!

[Балалар фольклоры, 1994]

Обряд назывался «ауызландыру», что дословно означало «сделать» рот, «поздравить» рот, в значении «приобщить к еде» (хотя пищей только прикасались ко рту).

К сакральной, культовой семантике обрядовой пищи относится ритуал приготовления на день рождения «кендек икмәге» (досл.: хлеб в честь пуповины) или «кендек күмәсе» (досл.: булочка в честь пуповины) (Зианчуринский район). Угощение гостей, устроенное в честь новорожденного, называлось еще «бәпәй туйы» (свадьба дитя), «бәпәй сәйе» (чай в честь ребенка) или «кендек коймағы» (блины к пуповине) (Туймазинский район) и т.д.

Укладывание в колыбель. С колыбелью, как с первым жилищем дитя, связаны многие верования, запреты и обычаи. У башкир делали колыбель старцы, славившиеся легкой рукой; кол ыбель делали из липы

(для хорошего сна), дуба (чтобы был крепким), хвои (чтобы долго жил); материал брали также там, где были густые заросли черемухи, калины [Юлдаши, 2000, с. 166]. Здесь видимо, действует магия роста, множества. У многих народов Средней Азии, Казахстана, Алтая существовала вера в благополучную и неблагополучную колыбели [Союнова, 1987, с. 72]. Как и у туркмен [там же, с.73], благополучную колыбель башкиры передавали из поколения в поколение. На колыбель вешали амулеты, «йылан баш» (змеиная голова), когти зверей. Они служили и как оберег, и как «знак изобилия, благ» [Антонова, 1990, с. 25].

После выпадения пуповины (через 3—6 дней) проводили обряд первого укладывания в колыбель (бишек). До выпадения пупка малыш спал с матерью, считали, что он еще несамостоятелен. Проводили укладывание на седьмой или сороковой день от роду.

Балкаро-карачаевцы вначале кладут в колыбель кошку, припевая: «Сени кибик жукучу болсун... Кезлери сени кебек жютю болсун!» (Пусть будет сонливым, как ты, Пусть будет зорким, как ты!) [Малкондуев, 1985, с. 97]. По закону магии, где подобное вызывает подобное, действует, видимо, и башкирский обычай укладывания в колыбель вначале щенка или зерен пшеницы (чтобы жил в изобилии), вареного яйца (чтобы дожил до белых седин).

Первое укладывание в колыбель отмечалось большими празднествами, увеселениями родственников в силу того, что обряд акцентирует переходную семантику: младенец имеет жилище, становится членом общины.

Родившихся одновременно разнополых детей башкиры в прошлом укладывали в колыбель как нареченных и проводили большие празднества (туй). В других случаях словами «бишек туй» называли торжества, связанные с первым укладыванием в колыбель. Видимо, первородные истоки празднования связаны с благословением дитя в жизнь, определением его места, первого жилища. Отсюда и семантика первой свадьбы (беренсе туй) как колыбельной.

5. Колыбельные песни и первые посвящения

Ритуальное укладывание ребенка, сохраняя магическую семантику, предопределило идейную основу, тематику, функции колыбельной свадьбы. Поскольку в книге автора рассмотрена колыбель-

ная свадьба в связи с наречением малолетних детей [Султангареева, 1994], то в данном параграфе первый туй в жизни человека исследуется как комплекс верований, примет, заклинаний, песен, а также освещается их специфика.

Торжественные празднования с участием мужчин, женщин, родового коллектива проходили по исполнению детям 40 дней от роду и приурочивались к имянаречению. Отсюда первую свадьбу называют также «исем туйы» — свадьба по случаю наречения имени [Фатыхова, 1998, с. 15]. «Бешик той» у узбеков, таджиков, киргизов, казахов устраивались и после укладывания ребенка в колыбель [Союнова, 1987, с. 78], что также традиционно у башкир. Примечательно, что обряд укладывания в колыбель у алтайцев совпадал с наречением имени [Тошаква, 1978, с. 35], как и у башкир. Укладывание в колыбель, наречение имени в одинаковой мере санкционировали новый статус ребенка.

Хакасский обычай сватовства малолетних детей — «брак по чести» — обнаруживает наибольшие сходства с башкирским. Родители мальчика дарили девочке коралловые сережки, которые тут же вдевались ей в уши, а по достижении детьми 15—17 лет родные проводили помолвку [Бутанаев, 1987, с. 179—180].

Следует уточнить смысл слова «туй», провести этимологизацию слова в контексте обрядовых празднеств в целом. «Туй» во многих тюркских языках восходит к семантике угощения, насыщения едой (туйгу). Магия обильной еды, коллективной трапезы восходит к культуре плодородия, благополучия; в дальнейшем она составила идейную суть обрядов, призванных обеспечить изобилие, успех роду, стране (сезонные празднества), семье, общине (семейные празднества). Обильная еда, коллективные трапезы — до сих пор устойчивые элементы празднеств Сабантуй (досл.: свадьба плуга), Каргатуй (воронья свадьба), Калымтуй (свадьба в доме жениха).

В контексте установления родственных отношений между двумя сторонами также символична магия совместной еды как знака солидаризации, союза. Следует учесть, что совместная еда представителей двух чужих родов — жениха и невесты — в условиях экзогамного брака также явление значительное. Совместная обрядовая еда роднила молодых людей [Салмин, 1994, с. 303]. Приобщение к магической еде — ритуальное откусывание каравая, лепешки, калача в свадебных обрядах народов действует как знак соглашения. По окон-

чании бракосочетания в башкирской свадьбе жених с невестой пьют белый напиток «ак эсеу» из одной посуды в знак их сближения, установления симпатий.

«В обрядовой семантике совместное питье прочитывается в значении полового влечения или сближения. В фольклоре славян эта метафора традиционна» [Зуева, 1996, с. 80]. Ритуал питья в фольклоре башкир приобретает также эротическую символику: после этого жених с невестой могут связываться в брачном союзе, спать вместе. «Питье» как метафора чувственной любви откровенно обыгрывается у русских в тех свадебных песнях, которыми жениха и невесту провожали «на подклет» [там же, с. 83].

Из всего сказанного следует, что «туй» в своей основе имеет магию обильной и совместной еды, способствующей плодородию. Обряды обоюдного причащения к еде, к питью как знаки сюзов сторон приобретают эротическую семантику. Смысловая организация всех типов туй башкир восходит к культуре еды, пищи.

В Бишектуй проводились скачки, бега, силовые, поэтические состязания. Большое место занимали приметы. Ведущий торжества, вызывая на площадь танцора, восклицал: «Баланың аягы нык булһын — бейе бейеүсе!» (Пусть ноги ребенка крепкие будут — танцуй танцор!). Громкие, сильные дробы, темпераментный танец прочили к силе ног, веселому нраву ребенка. Песни примечали к долгой жизни и здоровому дыханию, мастерство сказителей — к красноречию и импровизаторскому таланту ребенка. Таким образом, народное искусство, состязания в мастерстве имели цели магического загадывания счастливого будущего ребенка.

Тексты благопожеланий характеризует доминанта морализующего, назидательного начала. Представляем один из наиболее полных образцов пожеланий, произносимых ребенку в день колыбельной свадьбы (укладывание в колыбель).

Аталы-инэле —	С родителями будь —
Алтын канатлы!	Золотокрылым будь!
Мөхәббәтле —	С любовью живи —
Көмөш канатлы бул!	С серебряными крыльями живи!
Тәмле телле,	Сладкоязычным будь!
Якшы һүзле,	С добрым словом будь!
Миһырбанлы,	Доброжелательным будь!
Тәүфиклы бул!	Благочестивым будь!

Илгэ якшылык,
Дан күрһәт!²⁷

Стране добро,
Славу неси!

В благопожеланиях зачастую действуют метафоры, иносказания, обусловившие понятийность образов. Сравнение родительской опеки с золотыми, а любовь — с серебряными крыльями глубоко символично и метафорично. Светлоликость (якты йөз) для девочек, богатырская стать (батыр һынлы) для мальчиков — наиболее традиционные ориентиры человеческих качеств:

Арыслан һынлы бул,
Алтын баган бул,
Алты быуынын һау булһын!²⁸

С лвиной статью будь,
Золотым столбом будь,
Пусть шесть органов — частей
будут здоровыми!

Золотой столб — метафорический образ опоры, защиты семьи, перекликающийся с деревом жизни. «Шесть органов» — иносказательный образ основных жизненно важных, в сознании древних, парных частей тела (руки, ноги, глаза, половые органы, уши), а также души и головы. В целом благопожелания характеризует насыщенное участие метафор, сравнений (как дуб, крепкий будь!), параллелизмов (птица летит — и ты лети вольно!), также иносказательности как основных поэтических средств. Они же определяют жизнерадостный, жизнеутверждающий пафос благопожеланий. Повелительность, волевое действие доброго слова, насыщенность повторов безличных глаголов, формул указывают на магизм благопожеланий, а также самого обряда «бишектуй», первоначально относящегося к умилостивительному церемониалу — благодарению сил, пославшего дитя.

В семантике «туй», восходящей к магии обильной еды, действуют обычаи приготовления специальных блюд: пекут блины (коймак), всех женщин, пришедших поздравить роженицу, угощают «бишек бәләше» (пирог в честь колыбели). Женщины сами помогают по дому, готовят пшеничную кашу и обрядовое угощение «кендек икмәге» (хлеб пуповины). В таких коллективных мерах помощи, угощений проецируются идеи родового, общинного соучастия, также мотивы магии ритуальной еды.

Укладывание в колыбель, как у многих народов, сопровождалось колыбельными песнопениями.

Колыбельные песни традиционны в быту и в практике детского воспитания у всех народов. Они представляют характерный синтез быта и искусства, единство практических здравоохранительных целей и поэтико-художественных обобщений о жизни. По справедливому замечанию ученого, «колыбельные песни отчетливо выделяются из общей структуры казахского и киргизского, каракалпакского и карачаевского бытового песенного фольклора» [Уахатов, 1981, с. 3]. Также своеобразны башкирские колыбельные песни, которые по композиционному, эмоциональному строю напоминают заклинательные песни:

Әлли-бәлли итер ул,	Алли-балли, он заснет
Үсеп кенә китер ул ...	И большим вырастет ...

В репертуаре, в практике применения колыбельные песни имели место, по нашим наблюдениям, до середины XX века. Социальная занятость женщин, снижение статуса башкирского языка почти вытеснили их из практического актива. В силу того, что в фольклорной памяти женщин старшего поколения они сохранились довольно устойчиво, записанный фонд колыбельных песен представляет наиболее полный репертуар назидательной поэзии, фольклорной дидактики в целом.

Колыбельные песни сформировались как плод сугубо женского творческого начала. В колыбельных песнях воссоздан и изображен полный любви к дитя внутренний мир женщины, матери. Т.В. Зуева, выделяя эту особенность песен, относит их к материнскому фольклору [Зуева, Кирдан, 2002, с.340]. Песням свойственна эмоциональность, глубокий лиризм. Вместе с тем в них заключены принципы этнопсихологии, народной педагогики, школы воспитания. Колыбельные песни примечательны еще и тем, что культ любви в них получил свое наиболее выразительное отображение.

Колыбельные песни — это песни, исполняемые во время убаюкивания дитя, имеющие магическое начало и эффект психологического воздействия, а также поэтико-философские обобщения идеалов о будущем поколении, назначении человека (личности).

Проникновенная любовь, нежность к ребенку запечатлелись в часто повторяемых уменьшительно-ласкательных словах и в словах-повторах, в обращениях к дитя. Эти песни — напевные откровения башкирских женщин, их глубоко эмоциональные волеизлияния о самой высокой любви — любви матери к ребенку.

Бәү-бәү-бәүкәйем,
Йокла минең бәпкәйем,
Бәгерем, йөрәккәйем,
Аллаһу, аллаһу³⁰,
Кәзәләрзе тауға кыу,
Сәскәләрзе уртлаһын,
Үләндәрзе уртлаһын!
Кояш багһын,
Ай калкһын,
Балам тыныс йоклаһын,
Яу-кырыузар булмаһын³¹.

Алли-балли²⁹ баюшка,
Спи ты моя деточка,
Душечка, сердечко мое,
О, Аллах, о Аллах!
Оттони коз на гору,
Цветами лакомятся пусть,
Травками лакомятся пусть!
Солнце заходит пусть,
Луна взойдет пусть,
Дитя спокойно спит пусть,
Воины не нагрянут пусть!

Символика мирной жизни, бытия передается образами поля, цветов, трав. Вечность, течение жизни вмещаются в формулировке «Солнце заходит пусть, Луна взойдет пусть!». Песни, исполняемые в монотонной, успокаивающей манере, несли функции психологического воздействия на сознание ребенка при помощи повторяемости слов, фраз, рифмующихся парных строк. Раньше песни сопровождалась игрой на кубызе, магический звук которого «отгонял» злые силы. Песнопение возле колыбели имело ранее магическое значение: оно монотонно провожало в другой, сакральный по представлениям, мир сна (временной смерти). Реальная картина жизни: мирно пасущиеся на горе козы, цветущие поля — все подается в доступной для сознания ребенка описательной манере. Огромный мир с его изменениями, красками, движением выстраивается в лаконичной напевности в семивосьмисложных строфах. Нанизывание в монотонный напев слов, описывающих будущность, действует как средство убаюкивания. Уснет, проснется, будет учиться, станет ученым и т.д. — в таком словоряде выстраивается жизнь. Характерно содержание элементов заклинаний-заговоров (Дитя спокойно спит пусть, войн не будет пусть!). Мотивы заговора на спокойный сон, элементы психологического нагнетания «алли-бәлли-бәү», повторы «спи дитя» проецируют следы первородных магических истоков колыбельных песнопений.

Колыбельные песни символичны от ображением этнографических деталей, опеваемых в убаюкивании:

Әлли-бәлли, малайым,
Туз бишеккә һалайым,
Төлкө туны ябайым,
Әлли-бәлли, малайым.

Баю-баюшки, сынок,
В берестяную колыбель положу, сынок,
Лисьей шубой укрою, сынок,
Баю-баюшки, сынок.

Берестяные колыбели, о которых поется, как считалось, очищали дыхание дитя, обеспечивали спокойный сон.

Со временем магизм колыбельных песен исчезает, в них более рельефно развивается мотив предреkania будущего, счастливой жизни, а также назидания личности. Становясь своеобразным сводом духовных ценностей, колыбельные песни ориентируют человека на лучшие стремления и помыслы. Желаемое выдается за действительное (будущее время в настоящем) и естественным образом кодирует под- сознание индивида на благополучие. Опеваются образы неутомимо- го земледельца, труженика — как лучших идеалов человека.

Элли-бэлли итерһен,	Баю-баю ты уснешь,
Үсеп кенэ китерһен.	А потом и вырастешь,
Ил эсендэ бер булып,	В стране единственным станешь,
Яланда тир түгерһен ³² .	В груди свой пот прольешь.

Отрицание плохого (лень, безделие), приветствие хорошего (хлеба посеет, коня обуздает) передается поэтическим описанием. Обраще- ние к ребенку как к личности, уважение и поучение его через по- чтение, требовательность к нему — характерные формы общения, этикета башкирской женщины-матери. Они поэтически обобщены в колыбельных песнях.

Трепетное отношение к дитя изображае тся простым описанием действ матери:

Һин йокоға киткәнсе,	Пока ты не заснешь,
Мин һинен янда калам.	Останусь возле тебя!

[БХИ, 1995, с. 342]

Йоклап кына китер ул,	Вот-вот уснет он,
Үсеп кенэ китер ул,	Вырастет большим он,
Ут күтенән туп төшөрөп,	С огня искры (мячи) будет выпускать,
Туп төшөрөп торор ул! ³³	Огонь пускать будет он!

Выразительна метафора «с огня искры пускать» — как об очень подвижном, здоровом ребенке.

Колыбельные песни имеют три эмоционально различных мотива: уба- юкивание, похвала и устрашение. Если первая имеет истоки магии звука, вторая — доброго слова, третья, возможно, основана на осторожных целях, отпугивании злых сил. Угрозы за нарушение времени сна действуют так же, как наказание за пренебрежение к порядку, ночному обряду:

Таһир йокоға китмәһә, Если не заснет Тагир,
Айбу ашар за кигәр. То медведь его съест.

[Там же, с. 340]

Или: «Если не уснет дитя мое, унесут его волки в лес». Интересны куплеты, в которых содержатся совершенно противоречащие идейным установкам колыбельных песен мотивы: проклятие, охавание дитя вплоть до желания ему смерти.

Әлли-бәлли иткере, Алли-балли, чтоб уснул,
Үлеп кенә киткере. Да чтобы и помер,
Атаң итеп күмгере, Чтоб отец похоронил,
Инәң илап калғыры³⁴. Чтоб мать осталась, плакала.

Для выяснения семантики этого куплета следует обратиться к обрядам проводов в иной мир. Обряд умерщвления стариков как древнейший способ отправления «на тот свет» [Абдуллаев, 1990, с.80] отражен во многих башкирских сказках, эпических произведениях. Обряды имелись в архаичной традиции многих народов в прошлом. Об этом будет сказано в III главе.

У адыгов бытовали колыбельные песни, предназначенные для укачивания одряхлевших стариков [Налоев, с. 85]. Укачивание с угрозами, насмешками относилось к подготовительным к смерти мерам [Нарты, 1974 с. 46, 196]. Обряд укачивания впавшего в детство старика, провожаемого в иной мир, видимо, оказался со временем сродни колыбельным песням, убаюкивающим дитя (сон — временная смерть). Гипотетически можно полагать, что мотивы устрашения, проклятия, имеющиеся в башкирском тексте колыбельной песни — это далекий отголосок древнейших обрядов проводов стариков на тот свет. Мотив пожелания смерти исследователи рассматривают как средство обмана злых сил: «Смысл пожелания — обмануть болезни, которые мучают ребенка: если он мертв, то они его оставят» [Зуева, Кирдан, 2002, с.340].

В других записях встречаются мотивы высмеивания дитя: «Со своим лицом ты по свету не ходи» (Битең — ситең күрһәтеп, донъяла һин йөрәмә!). Информатор (Зианчуринский район, дер. Исянгул) и сама забыла значение текста, объясняя тем, что «так поют, наверное, когда очень уж устанут и на дитя рассердятся». Мотивация рассерженности, доходящей вплоть до желания смерти, естественно, неубедительна. Жестокие угрозы указывают, видимо, на очень древ-

ние истоки текстов, генетически сохранивших память архаичных погребальных обрядов, трансформировавшихся в колыбельные песни, содержащие проклятия, охаивания дитя.

Современным образцам колыбельных песен характерны мотивы подбадривания, любви и похвалы. Появляются новые образы: ребенок будет ходить в школу, затем станет ученым, другой полетит на Марс и жену привезет оттуда [БХИ, 1995, с. 340]. Эстетической доминантой является ориентир дитя на лучшую будущность.

Рифмы семи-восьмисложных песен различны, но зачастую парные (повтор их усиливает эффект убаюкивания); традиционными зачинами являются: «закрой глаза», «алли-балли». Вместе с тем, возможно, что «алли-балли» — трансформированный вариант древнего кипчакского слова «Элой» (Алла) — бог, к которому обращались и с просьбой хорошего сна. У азербайджан действуют «лой-лой», у балкар-карачаевцев — «беляу-беляу» — они передают аналогии одной звуковой убаюкивающей мысли. У русских эти песни называют «байки», у татар — «бәү-бәүдәр», от глагола «бавету», полагает исследователь Р.М.Мухаметзянов [1999, с. 117]. Справедливо его примечание о том, что мелодическая, а не словесная ткань является в этих песнях первичной их основой [там же, с. 117]. Следует добавить, что в колыбельных прослеживается таинство, магизм звуковедения, обращенного к миру сна как к миру временной смерти.

В контексте приобщения индивида к общественным нормам жизни рода и определения назначения человека колыбельная песня — это обрядовый жанр, имеющий свои функции, время, способы и цели исполнения. В них синкретично связаны элементы воздействия магического, психологического и социологического планов. Напевы, имеющие локальные различия при единой монотонно-волевой манере мелоса, имеют также специфичную эмоциональную окраску. Магизм звука, некогда обращенный к миру ночи, сна (как к антимиру), оказался более устойчивым ко всякого рода изменениям и в современных вариантах напевов обнаруживает свою специфику: монотонность, повторяемость, простота и примитивность музыкальных фраз. Обычная четырехстрочная композиция песни напеваается в квадратном звуковедении: первые две строчки поются на призывных, а третьи-четвертые — на заниженных, успокаивающих интонациях.

Специфичная ритмика, сочетание канонов и импровизаций, устойчивость музыкальных фраз указывают на обрядовую, исконно магическую основу колыбельных песен, оказавшихся консервативными к историческим изменениям. Справедливо также мнение о том, что обрядовая мелодика раскрывает нередко и этнические связи — контактные, генетические [Соколова, 1981, с. 24].

Обряд первого купания основан на мифологических представлениях о животворящей, плодоносной силе воды. Семантически идейно-функциональные международные параллели первого купания в бане. В этнографической литературе обряд освещается как средство берега и очищения от нечистот [Сурхаско, 1985, с. 36], инициальная мера [Байбурин, 1992, с. 21], закрепляющее статус человека средство [Чистов, 1987, с. 399]. Башкиры первое купание связывали с идеями очищения, обновления у вечно святой сферы — воды.

Обрядовое купание дитя — до сих пор один из устойчивых эпизодов в народной практике. Отсюда и возможности наиболее полных комплексных записей обряда с его словесными, акциональными и в некоторой степени мелодическими компонентами (подр. см.: Султангареева, 1998, с. 43—47; Приложение в наст. кн.).

Особенности поэтического репертуара заключаются в том, что действуют понятийные образы в их стихотворном переложении. Бытовые картины называются, перечисляются, но не расшифровываются. Например, благопожелания «в старости ходи на трех ногах» или «от осла стань скакуном» подсказывают процессы роста, старения или становления человека. Поэтичность фольклорного текста специфична подачей простых лаконичных заключений в стиле иноскаательных форм.

Сложный ритуал, приобщающий дитя к миру культов предков, к тотемам, а также обучающий правилам жизни в обществе, поэтизируется в магическом заклинательно-заговорном репертуаре. Активное обращение к пассивному участнику обряда — дитя — обусловило повелительный, ласково-поучительный стиль языка. В текстах размыты границы заклинаний и заговоров. Закл и нательный мотив действует в том случае, когда ребенку настойчиво прививают те качества, какими он не имеет права пренебрегать: «Старшего отца твоего дедушкой зови!», «Опорой рода стань!». Заговор действует при лечении, спасении от недуга. «Пусть быстрее коней ножки побегут!» — говорят, когда ребенок не может ходить.

Запись фольклорного репертуара родового и родового значения — труднейшая задача собирателя. Повитухи сохраняют в секрете таинства слов и действий, дабы «их сила не покинула» творца. Фольклорная память пожилых женщин, повитух сохранила много ценностного из старинных верований, лечебной магии, культуры ухода за роженицей и дитя. Отсюда материалы, полученные за последние десятилетия (в силу легализации традиций, религии, а также сужения функций повивальных бабок), обнаруживают следы архаичных верований и реалий. Анализ материалов показывает, что в мифопоэтике приговоров, присказок, заклинаний, «банных» текстов закодированы древнейшие представления людей и первичные формы знаний человека о его взаимоотношениях с природой. Наличествует и сакральность цвета (уходя из бани, оставляют белый или красный лоскуток для «духов» бани и воды), действий (ориентация рук вверх) и предметов (воду набирают, держа ручку ковша ладонью вниз, веник не бросают на пол) и т.д.

Обобщая наблюдения о поэтической подоснове фольклорных текстов данного цикла, отметим, что художественность создается органическим переносом образов внешней среды, природного мира в произведения, изображающие действительность. «В основе символов лежит сопоставление на основе каких-то подмеченных общих черт и признаков, образов и явлений из человеческой жизни с предметами и явлениями из мира природного, выражение одного при помощи другого» [Лазутин, 1989, с. 108]. Такой тип образного мышления свойственен вообще человеку древности, поклоняющемуся природе как учителю. Художественным методом в фольклорном репертуаре определяется не система гипербол, эпитетов, развернутых художественных описаний, а бытописание, смысловой ряд слов, иносказание, конкретная фиксация особо значительного качества, свойства в Природе, переносимые словом на объект. Потому эти тексты и являются, с одной стороны, образцами фольклорного творчества, а с другой — этнографическими, историческими свидетельствами той среды, того времени, когда они возникли.

6. Фольклор имянаречения

Имянаречение — следующий этап приобщения человека к родовой культуре, важнейший обряд, санкционирующий членство в обществе. Сроки проведения его могли быть различны в зависимости

от обстоятельств. Обычно его проводили на третий, седьмой или сороковой день от рождения [Руденко, 1955, с. 270; Попов, 1813, с. 23]. Сроки регламентировались нормами данного рода, состоянием здоровья матери ребенка, особыми запретами и правилами [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 103]. Этнограф Ф. Фатыхова выделяет события по случаю наречения имени в особые празднества на уровне «туй» свадьбы — «исем туйы» [Фатыхова, 1998, с. 115]. В мифологических представлениях народов имянаречение — это способ санкционирования статуса человека [Еремина, 1991, с.31]. Генетические истоки наречения имени обнаруживают мотивы культа предков, святых: имя умершего предка давали ребенку русские и белорусы [Байбурин, 1992, с. 19], австралийцы [Азаров, 1952, с. 94], народы Азии [Зеленин, 1930, с. 119], Севера [Грачева, 1976, с. 58]. У малагасийцев имянаречение приурочивается к первой стрижке волос [Обычаи и фольклор Мадагаскара, 1977, с. 14], тем самым утверждается право получения членства и укрепления статуса.

Почитание предков и наречение детей именами умерших соблюдаются у башкир поныне. Ребенку давали имя человека, которого уважал и почитал весь род: обнаруживается верование в имя как в часть души человека. Обычно это делали, когда совпадал день смерти старца и рождения младенца. Считалось, что с наречением имени предка ребенку переходят и лучшие качества умершего. Обычай этот восходит к архаичным представлениям о возможности перехода части целого (имени, духа, тела) или приобщения к целому через определенные действия. Так, поедание тела умершего было в далеком прошлом залогом перехода его лучших качеств живым [Кармышева, 1986, с. 159]. Мотив перенесения желаемых качеств присутствует и в обрядах прощания женщин с многодетной покойницей: преподносят погребальный хаир (подавание) и просят счастья материнства, проводя рукой по усопшей.

Исследовательницы культуры имянаречения выделяют две группы башкирских имен по их происхождению и значению: 1) имена, возникшие на основе древнетюркского языка и обычаев, природопоклонческих идей, отражающих быт, исторические изменения и т. д.; 2) имена, вошедшие из арабского, фарсийского языков [Кусимова, Бигколова, 2000, с. 13].

Имена, относящиеся к первой группе, более всего предстают фольклоризованными от различных событий, времен года, дня, или увиденного роженицей, повитухой сразу по рождении дитя.

По традиции, башкиры давали имя человеку сразу после его рождения во избежание замены ребенка бесами и козней злых сил. Повитуха, заворачивая в пеленки дитя, шептала ему на ухо его имя: «Пусть будет у тебя такое-то имя!» [БХИ, 1995, с. 331]. Оно и считалось «первым именем» или «йүргәк исеме» (досл.: имя пеленок). Эти имена, основанные на магии слова, давались как обереги, защитные и обеспечивающие жизнь ребенку средства: Үлмәсбай (бесмертный + богатый), Тимербикә, Ташбикә с ориентиром на крепость камня (таш), железа (тимер); в тех случаях, когда в семье долго ждали ребенка, повитуха сразу кричала имя ребенка при его появлении: «Имя этому ребенку Тәңребирзе!» (досл.: Тәңгри дал). Фольклоризовались заветные желания родителей: давали имена — Ғүмерозак, означающий «долгожитель», Йәнтимер — железный духом», Батыр — «богатырь»; если в семье было много детей, наречением специального имени «останавливали» деторождение: Туктабикә (досл.: «остановись, девочка»), Туктагол (мужское имя с тем же назначением) [БХИ, 1995, с. 334]. Идею повторения лучших качеств своих предков башкиры реализовали в именах-названиях и именах-повторах. В случае смерти брата или сестры их имена давали новорожденным, а имя долгожителя дедушки после смерти также переходило новорожденному и «обеспечивало» такую же долгую жизнь (Зианчуринский, Кугарчинский районы)³⁵. В ряде мест (Учалинский, Абзелиловский районы) вообще запрещалось давать ребенку имя умершего. У народов, устойчиво сохранявших природопоклонческие комплексы, например у эскимосов, наречение имени умершего «имело цель позволить усопшим вновь ожить среди существ, которые им были дороги» [Саладен, 1994, с. 84]. В случае смерти отца мальчику давали имя Мираҫ (память, наследие), а девочке — Буляк (подарок), чтобы имя помогало ей жить. Имена с семантикой «подарок» имеют место и в традициях туркмен [Сапарова, 1970, с. 79]. Умерших детей хоронили с именами, девочку назвав Фатимой, а мальчика — Абдуллой [БХИ, 1995, с.332]. Эти меры были своеобразной религиозной данью вере духам святых предков. Башкиры верили, что каждый ребенок — это возвращенная за мертвых душа, дар, а имя — код, закрепляющий душу в мире. Для обеспечения безопасности или остановки заболеваемости детям давали имена с отвращающей (Эттеймәс, Эталмаҫ — «собака не возьмет», «собака не тронет») или с отпугивающей семантикой (Кылысбай — меч

+ богатый). Имена-обереги служили для отпугивания злых сил, а такие как Улмәсбай (неумирающий + богатый), Торомбай (жизнь + богатый) «обманывали» саму смерть.

Фольклор имянаречения открывает многое из архаичной культуры. Антропонимика башкир отобразила идеи поклонения птицам (Шоңкар — кречет, Боркот — беркут, Карлугас — ласточка), деревьям (Имәнбай — дуб + богатый, Талдык (из ивы), небесным светилам (Айһылыу — красавица + луна), тотемам-медведям (Айбухан — медведь + хан, Бүребай — волк + богатый) и т. д. Имена соединяют человека с природой, обеспечивают устойчивость в жизни.

Традиция, восходящая к тотемическим воззрениям — наречение имен со словами эт (собака) или буре (волк) — одна из древнейших. Имена Сыртлан (гиена), Кашкар, Кашкарбай (от слова «волк»), Этбай, Бүребай восходят к традиции поклонения животным — тотемным предкам [Кусимова, 1988, с. 193]. В символике имянаречения проецируются идеи волка (собаки) как праматери тюркских народов. Выразителен обычай подкладывания дитя на выкорм к собаке в случае высокой детской смертности в семье [Илимбетов, 1973, с. 89; 1971, с. 224]. Род, получивший продолжение от «выкормленного собакой» (дословный перевод от «Этимгән»), отобразился в этнониме «бүреләр араһы» — род волков.

В фольклоре наречения имени интересен факт «перерождения» как магического средства. При появлении слабого, хилого или с явными физическими отклонениями ребенка человек обращался к небесным силам и силам антимира. При этом использовалось магическое отверстие: печная труба, печка, а в некоторых случаях даже бездонное ведро³⁶. Если ребенок рождался с родинкой возле глаз, сразу кричали в печную трубу: «Пусть имя его будет Миңниса!» (миң — родинка). В этом случае родинка «радовалась», что она одна и больше якобы не размножалась, других не допускала к себе [БХИ, 1995, с. 333].

Печная труба считалась местом вхождения нечистых сил в дом [Руденко, 1955, с. 326]. Отсюда — обращение человека через печную трубу к нечистым силам, предкам, антимиру. При беспокойстве детей, лихорадке знахарки также кричали в устье печи: «Как принес, так и унеси свой недуг, он нам не нужен!»³⁷.

В истории и этнографии многих народов печка, очаг, труба действуют как обереги, культовые места в силу их подобия с пещерой.

Печная труба, кроме прочего, является как бы звеном между человеком и Космосом: удмурты в печную трубу кличут имя ребенка, если он рождался слабым [Христолюбова, 1988, с. 56]. Печка отождествлялась с женским лоном и одновременно источником болезней [Топорков, 1992, с. 115]. С другой стороны, если печка — способ избавления от недугов и болезней, то через нее и осуществляется новое рождение. В этом плане башкирские обычаи аналогичны лечебным актам «перепеканий», бытовавших у русских, белорусских народов [Никифоровский, 1897, с. 40]. «Перепекание», т. е. имитация прожигания дитя в печи, символизирует новое рождение (как в сказках, так и в обрядах). Плаксивого ребенка башкиры усаживали на хлебную лопату и несколько раз засовывали в теплую печьку для избавления от недуга — плаксы («илак яндырыу»). Так, в мифологеме «пещера — чрево матери» семантически и печка, отобразившая в фольклоре имянаречения, в знахарстве идею оживления и нового рождения. Проход через отверстие действует как сакральный путь перехода, обновления, в иных случаях — как способ обмана смерти.

Замену имени применяли, когда ребенок беспокоился, сильно плакал, при этом ему на шею привязывали заговоренную молитву — «бетеу» [БХИ, 1995, с. 335]. Меняли имя и в тех случаях, когда были у детей небесные имена: Зухра (Венера), Айсылу (красавица, как Луна), Кунбика (властительница дня). Считали, что эти звездные имена оказались тяжелыми для детей («Йондоз исемен күтәрмәй, ауыр тип исем алыштыралар ине»)³⁸.

В ритуальном отношении к имени обнаруживаются архаичные верования башкир об имени как о части души, магической силе, способной корректировать поступки и мысли своего обладателя. Это был код, который составляли с учетом всех знаний о приметах, нормах, верованиях, а также об особенностях самого ребенка во имя его светлой будущности.

Имя как отображающее облик ребенка средство увеличивало его жизнестойкость: Алтынсәс (златовласая), һарысәс (русоволосая), Каракаш (чернобровая). Имена как желаемые качества обеспечивали их единство с сущью и социализацию индивида: чтобы был окрыленный, давали имя Канат (Крыло), чтобы был крепким — Булат, чтобы был сильным — Батыр и т. д. «Младенец только по получении имени становился человеком, который вливался в общий круговорот переселения душ», — пишет В.И.Еремина [1991, с. 92].

Различаются имена с выраженной исламской символикой, но при этом устойчива первородная идея ориентира к окружению, ко времени. По рождении дитя сразу нарекали его первым именем (беренсе исем). Первое имя, ориентированное на характер, число, месяц, в котором родились дети (Рамазан, Зулхиза, Рабига), отображало религиозные верования и знания о годовом цикле. Исследователем отмечалась устойчивость доисламских тенденций в имянаречении [Кирэй Мэргэн, 1978, с. 45]. Если ребенок появился на свет днем, ей давали имя Көнбикэ (как день светла), если же на заре, то звали Таңһылыу (красавица зари) и т.д. Встречаются имена, ориентированные на состояние небесных светил (Зухра—Венера, Айһылыу — Луна-краса и т.д.), погоды и т.д. Все это — свидетельства природной символики, характерно ярко отражающейся в творчестве, в жизни народа, который не отделял себя от внешнего мира. Здесь проявляется не прямой перенос видимого на человека, а творческое начало: переложение внешнего мира на человеческую жизнь во имя жизнестойкости, благополучия. Обращая внимание на особенности имянаречения, Р.З. Шакуров отметил, что в них отразилось «образное и поэтическое начало, запечатлевшее в себе определенные отношения человека к действительности на различных ступенях общественного развития» [Шакуров, 1980, с. 47].

В фольклорном сознании людей официальная церемония имянаречения сохранилась довольно устойчиво в своей традиционной форме. Туй, устраиваемый в честь наречения имени, фиксировал собой переход, а также приобщение человека к обществу и потому имел все элементы посвящения: это жертвоприношения, одаривания, трапезы, скачки.

Церемония имянаречения проводилась почти по единым канонам [Бикбулатов, 1992, с. 104]. Ребенка кладут головой к кибле — югу (мусульманский ориентир к Мекке), мулла трижды возносит азан: «Хвала аллаху!», затем называет имя ребенка: сначала в правое, после в левое ухо. Приговоры, произносимые в ритуале, пересказывают особенности назначения обряда:

Уң қолағыңа — азан!	В правое ухо — азан!
Һул қолағыңа — исем!	В левое ухо — имя!
Уң қолағыңа азан!	В правое ухо — азан!
Һул қолағыңа — исем! ³⁹	В левое ухо — имя!

[БХИ, 1995, с. 331].

Имя могло быть произнесено и в левое и в правое ухо поочередно.

Если в доме часто умирали дети или заболели, стремились проводить в этот день свадьбу наречения детей. Она приурочивалась к одновременному рождению мальчика и девочки в деревне [подр. см.: Султангареева, 1998, с.53—59].

В благопожеланиях запечатлены отголоски архаичных верований в обереги, в сакральную силу предметов: перечисление их уже «обеспечивало» безопасность ребенку. Мотив культа камня наличествует как залог долгой жизни, крепости. Пришивая на головной убор украшения, кораллы или каури — «кортбаш», приговаривали:

Кортбаш, акташ!	Раковинки, камни белые!
Исеменә — бащ,	Имени твоему — начало,
Үзеңә — йәш! ⁴⁰	Тебе самому — многие лета!

Каури считался мощным оберегом. Пожелания повторяют магическое действие, также смысл, значение предмета:

Яман һүз үтмәһен, Плохое слово пусть не коснется,
Яман күз теймәһен! Дурной глаз пусть не берет!
Яман теш теймәһен!⁴¹ Дурной зуб пусть не куснет!

Используется магизм множества: число пушинок, паутинок действует для привлечения такого же количества желаемого:

Мамык һайынса гүмере булһын!	Сколько пушков — столько лет жизни пусть будет!
Мамык һайынса бәхете булһын!	Сколько пушков — столько счастья пусть будет!
Мамык һайынса тәүфигы булһын! ⁴²	Сколько пушков — столько достоинства, чести пусть будет!

Приговаривая таким образом, к головному убору ребенка пришивают гусиный пушок (каз өлпөйө). Аллегория участвует в «поэтическом опредмечивании жизни, счастья человека» [Әхмәтйәнов, 1994, с. 87]; действует также символика изобилия, плодородия, которые олицетворял птичий пух. Повелительный стиль акцентирует непосредственное обращение к объекту, значит, заклинательную природу слов. Однако формула «пусть будет» (булһын), традиционно применяемая в башкирских заклинаниях, предполагает соучастие в обряде и посреднических сил. Подразумевается не столько

пожелание, а сколько заручение солидарностью с судьбоносными силами. А повеления «будь» (бул!), «стань», «носи» и т. д. действуют как непосредственные заклинания самого объекта обращения. Такие формы устойчиво сохранили магическое значение и отличаются «формулой-требованием, составляющим все заклинание» [Соколова, 1982, с. 12]. Формула «пусть будет» (булһын!) в башкирских заклинаниях, видимо, более позднее явление, связанное с верованиями в духов (эйәләр) — хозяев среды. На руки ребенка завязывали шерстяные нити красного, серого или зеленого цвета, приговаривая: «Пусть имя твое в миру будет, а сам — в почете» (Исемен илдә булһын, үзең — түрзә бул!)⁴³. Пожелания приурочиваются к действию, не открывая магическую суть нити.

Если в семье часто умирали дети, проводили обряд продажи дитя — бала һатыу. Смысл обряда сводился к покупке «здорового» дитя. Купленный, значит, чужой, он не интересует злых духов, «озлобленных» на родителей. Продажа как бережная инсценировка широко известна в архаичной традиции народов Малороссии, Украины [Еремина, 1991, с. 71], Средней Азии [Андреев, 1953, с.56]. Во всех случаях она проводилась как бережный акт для обмана злых сил. Обходные пути возвращения детей, продажи через окно квалифицируются как нежелание нечистым указывать дорогу в дом [Еремина, 1991, с.71]. Продажа как оберег инсценировалась вплоть до наших дней (Абзелиловский, Кумертауский районы).

В инсценировке наличествует мотивация продажи дитя. Продавец, изображая мать, которая не в силах кормить ребенка грудью, спрашивает:

Еленем бар за — һәгәм юк. Грудь есть — да молока нет.

Бына ошо баланы
һатам, кем ала?

Вот продаю дитя,
Кто возмет?

[Балалар фольклоры, 1994]

Окно — сакральная граница в обрядовом пространстве. Неординарный способ выхода из ординарного мира имеет значение перехода в новое качество, вынос через окно означает процесс обновления, имеет обрядово-инициальное значение. У башкир дитя выдается через окно или хомут лошади — «волчью губу», у узбеков — через отверстие в центре крыши для прохода дыма и света [Андреев, 1953, с.56], а

якуты с помощью волосяной веревки вытаскивают дитя через трубу. Так, пронесенный через сакральное отверстие (метафора пещеры, рождения заново) ребенок становится неуязвимым. Выкупы за него: «Шубу отдам!», «Барана отдам!», «За платье одно куплю!» — произносились и как плата, и как умилостивление сверхъестественных сил.

В фольклоре имянаречения запечатлены мифологические, религиозные представления предков о природе, способы установления контактов с внешним миром, явлениями. Имя осмысливается как полисемантический знак, символ, вобравший информацию о природе, жизни во имя устойчивости человека.

7. Фольклор половозрастных празднеств

Прорезание первых зубов — в традициях многих народов знаменательное событие, санкционируемое специальными ритуалами [Абдуллаев, 1990 с.126 ; Салмин, 1994, с.119; Снесарев, 1969, с.315—316]. Появление зубов, первые слова, первые шаги как возрастные этапы фиксировались специальными заклинаниями.

При появлении первых зубов мать созывала гостей, кто был на чаепитии в честь рождения. Гости желали ребенку крепких, как железо, зубов:

Тешен тимер булһын!	Зубы пусть, как железо, будут!
Күңелең көр булһын!	Душа в веселье и в благе пусть будет!
Ак сәсле, һары тешле бул!	Седоволосым будь, желтозубым будь!

Эпитеты в заклинаниях применяются не столько для приукрашивания, сколько для достижения желаемого. Символичны мотивы цвета: долголетие — это седые волосы, желтые зубы, а символ крепости и устойчивости — железо. Зубы так же, как и волосы, имели сакральное значение: их при выпадении собирали, хранили в определенном месте. Бросая в угол или подпол приговаривали:

Сысканға — камыр теш,	Мышонку — мучной зуб,
Улыма — тимер теш! ⁴⁴	Сыну — железный зуб!

Крепость (как железо) зубов грызунов подразумевает крепость зубов ребенка. Фольклорное слово называет и этим совершает «об-

За первое слово, первые шаги бабушка-повитуха дарит белый платок, бусы (девочке), кисет, платочек или ножик (мальчику), угощает их медом. Дары подразумеваются как умиловительные жертвы Ходаю (Аллаху), а тексты заклинания повторяют качество предмета (бусы, мед) в их семантическом применении: здесь сладость прищечается к красоте, к красноречию языка.

Телең татлы булһын,
Үзең затлы бул!

Пусть язык сладок будет,
А сам знатным будь!

Так, ритуальное санкционирование физических изменений превращает человека в существо социальной значимости.

Ритуально обозначается и первый шаг ребенка. Этот момент старались не упускать, чтобы сопроводить его благопожеланиями. В честь первого шага устраивается «тәпәй сәйе» — чаепитие в честь ножек [Бикбулатов, 1991, с. 158]. Женщины, пришедшие поздравить, во время угощения дарят ребенку ножик, монеты, а родительница раздает белые, синие платочки (Кугарчинский, Альшеевский районы).

Словесный репертуар составляют в основном назидания-напутствия. «Котло аяк, еңел аяк бирһен Хозай» — это выражение действует в значении пошлости: досл.: «Легкую — удачливую ногу пусть даст Ходай». В поэтическом пожелании сохранились следы первородно магических примет. Людей различали на тех, у кого «легкая рука», «легкая нога» (если этот человек встречался — к удаче) или наоборот, «тяжелая нога», «тяжелая рука». Магия желаемого в заклинательном тексте обычно действует в двустрочных строфах:

Котло булһын тәпәйең, Пусть будет удачливая нога,
Риза булһын әсәйең!⁴⁷ Пусть будет довольна мама твоя!

В понятийных образах заключена не только функциональная семантика слов, но и приметы-предсказания. «Тояк» — копыта, а в контексте пожеланий невесте, ребенку переводится как «шаг», «пошпуть», «нога».

Котло булһын тояғың, Пусть благословен будет твой
Имән булһын таяғың!⁴⁸ первый шаг,
Пусть твоя палка будет из дуба!

Смысл заклинания кроется в ориентире на здоровую старость, когда, достигнув возраста, человек будет ходить с дубовой палкой в

руках. Это пожелание информант конкретизирует: «Значит, без болезней, здоровая старость будет».

Примечательна сфера **магических приемов**, совершаемых при неординарных случаях, например, при неумении ребенка говорить и ходить. Если ребенок не мог заговорить, то по плечам ребенка проводили кошку, щенка. Так получали «прощение» животных за то, что мать ребенка во время беременности обидела их, в народном выражении — «неговорящих» (телһез). Если ребенок долго не мог ходить, считали, что мухе во время беременности жены ловил сетью рыбу или женщина сама плела сеть. Для устранения недуга перед матерью или ребенком разрывали сеть. Аномалии человек устранял противодействиями смежного с аномалией характера, подобное вызывалось подобным или умилостивлением божества (жертвоприношения, трапезы).

На символике подобия построено магическое действо, совершаемое во имя шагов ребенка. Считая, что ноги ребенка «связаны» невидимыми путями, проводили магический лечебный акт «тышау кыркыу» — обрезание пут стреноженного коня. Кто-то из близких связывает ноги ребенка плетеной веревкой и делает режущие действия — «обрывает» невидимые пути. Обыгрывается смысловой диалог:

— Ни кыркаһың?	— Что разрезаешь?
— Тышау кыркам!	— Путы разрезаю!
— Ни кыркаһың?	— Что разрезаешь?
— Тышау кыркам! ⁴⁹	— Путы разрезаю!

После трехкратного утверждения разрезания пут повитуха или бабушка ребенка произносит благословление. Приговоры при этом представляют простое перечисление пожеланий, эффективно действующих в своей динамике и ритме высказывания:

Атлап китһен,	Пусть затопают,
Атка менһен,	На коня вскочит!
Йүгереп етһен! ³⁰	Да и побежит!
Аяғың котло булһын!	Ножки пусть благополучны будут,
Дәүерзә өсөү булһын!	В срок пусть тремя станут!

В заклинательном тексте активны рефрены, трехстрочные рифмы, утверждающие идею претворения желаемого в действительное. В пожелании «в срок пусть тремя станут» подразумевается палка — «третья нога», с которой человек будет ходить, когда доживет до глубокой старости.

При речитативно-напевном прозаическом стиле заклинательных текстов естественно звучит гиперболическая подача образов. Ребенок должен обогнать не только бегунов, но и всадников: так психологически усиливается мотив желаемого.

Йүгереп-йүгереп егә алһын,	Бежит и пусть добежит,
Йүгеректе етеп алһын,	Бегунов он пусть догонит,
Атлылары калһын,	Всадников пусть обгонит,
Йәйәүлеһе калһын,	И пеших он обгонит!
Ғүмере озон булһын! ⁵¹	И жизнь пусть долгой будет!

Реальность и поэтичность картины создаются перечислением желаемого действия в идеале — ребенок догонит и пешего, и даже конного. Благопожелание звучит как заклинание и вызов желаемого события. Подзывание к шагам усиливается звукоподражанием, экспрессивными повторами слов:

Йүгерә-йүгерә, тәп, тәп, тәп, Бежит, бежит, топ, топ, топ,
Йүгерә-йүгерә, тәп, тәп, тәп! Бежит, бежит, топ, топ, топ!

[БХИ, 1995, с. 343]

Особое место занимают **потешки «һәстүкләү»**. Зачастую в народе их называют «бала һөйөү» или «бәпәтеү» (любить, ласкать дитя). Беря на руки ребенка, в такт его прыжкам приговаривают речитативы. Основная направленность потешек — вселить уверенность в ребенка, поднимать настроение и успокаивать, также содействовать укреплению физического здоровья. Традиционно потешки начинаются с зачина: «һоп-һоп-һоп!», затем следуют призывания лучших качеств:

Егет булып китер ул,	Вырастет егетом он!
Кызыл армия сафына,	И служить в Красную армию
Үзе теләп китер ул!	Добровольно пойдет он!

Обычно произносимое слово соответствует ритму и темпу совершаемых подскоков, фиксируя единый оптимистический посыл содержания текстов и жестов:

Шәп, шәп, шәп улым,	Крепок, крепок мой сынок,
Шәп булып үсә улым!	Быстро вырастет сынок!
Сапкан атты кыуып етеп,	Догнав скачущего коня,
Базарға бара улым!	На базар пойдет сынок!

Содержание потешек составляет поэтико-ритмический пересказ бытовых зарисовок с позитивной символикой (вырастет как дерево, поскачет как конь, будет угощаться только маслом и медом и т.д.). Каждый куплет, передающий состояние малыша, начинается с зачинов: «Һоп, һоп», «Ай-һай, һай, һай» или повторяет слова положительного значения: «Бай-бай-бай» (богатый), «Шәп-шәп-шәп» (крепкий, здоровый), тем самым создается богатый динамичный, эмоциональный и жизнерадостный мир, где присутствуют и юмор, и ласка:

Бай, бай, Байдәүләт,
Кызын бирмәй Байдәүләт,
Кызы әйтә, «барам» тип,
Мин алмайым «яман» тип!

Бай, бай, Байдәүләт,
Дочь не отдает Байдәүләт.
Дочь говорит: «Пойду за тебя»,
Я скажу: «Не возьму, плоха».

Настойчивый повтор слов утвердительного смысла будущего времени дает конкретную установку на исполнение желаний, обязанностей:

Оп-оп итәр ул!
Тәпәй баһып китәр ул.
Тәп-тәп йөрөп, зур үскәс,
Мәктәптәргә китә ул!

Топ, топ, он идет!
Скоро сынок мой пойдет!
Топ, топ, как вырастет,
В школу тогда он пойдет!

Подскоки эти направлены и для укрепления ног, осанки и чувства ритма.

Применение будущего времени в семантике совершенного действия «етә ул», «килә ул», «китә ул» («дойдет», «вырастет») — показательный художественный прием для заклинаний, потому он действует и как заговор, и как пожелание благополучия. Описание соревнований, побед, создаваемое в темпоритмической гармонии слов, словесных повторов, имеет психологическую функцию. Формула «пусть будет» применяется традиционно, но в контексте функционального назначения — пожеланий действий, шагов. Внутренняя органическая связь слов и эмоций, лаконизм рифмы и мысли характеризуют поэтико-композиционную организованность и стихотворную структуру каждого текста. Просто и деловито наказывают дитя хорошо ходить, говорить, жить. При этом текст эффективен «без применения каких-либо условных приемов фольклорной поэтики» [Колпакова, 1962, с. 43].

В заклинаниях применяется традиционное средство — рифмованное описание желаний и действий, повтор опорных слов. Отсут-

ствие эпитетов, сравнений или их умеренность — характерная черта текстов. Заклинания семейно-бытового назначения при своих функциональных, тематических различиях обнаруживают общие черты с заклипаниями природопоклонческого назначения. Конкретная обращенность, повелительно-волевой тон, повтор фраз, четкая ритмика слогов, собственные заклипаниям туч, солнца, змей, птиц, обнаруживают также сходства с заклипаниями семейно-бытового назначения. Традиционные дактилические окончания. В русских заклипаниях отмечается, что «внутренняя организованность стиха проявляется различными способами... часто встречаются конечные рифмы, образующие группы, обычно из двух (реже из трех) стихов» [Колпакова, 1962, с. 45]. Хотя цитируемые строки относятся к заклинательным песням аграрного характера, нам интересно установить эстетические, художественные их параллели с заклипаниями семейного значения. Эмоции повелевания, воздействия на объект обусловили формульность, каноничность фраз, регулируя количество слов, размеры слогов и ритмов.

Таким образом, этапы роста ребенка ритуально и художественно-поэтически организуются в специальных обрядах с их заклипаниями, приговорами, пожеланиями. Различаются обрядовые игры, словесные упражнения многих форм, хореографические действия, способствующие нормальному физиологическому и умственному развитию ребенка. Они представляют тему особого исследования.

Определяя функции, роль женского лица, нужно указать на доминанту символики женщины в фольклоре. «Следует подчеркнуть, что комплекс обрядов, связанных с обретением, сохранностью и продолжением потомства, не только у турок, но и у тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана, Саяно-Алтая, Сибири и других также ориентирован на женщину», — писала М.Н. Серебрякова [1986, с.205]. Превалирующая в фольклоре женская символика (обрядовые роли, персонажи, а также исполнение слов, действий, напевов, примет, верований и т.д.) свидетельствует о том, что воспитание, обучение и охрана здоровья рода, поколений издревле закреплялись за женщиной. Видимо, устойчивость этой системы связана была с правами культа Матери и установлением материнства, имеющего социально-управленческое начало в прошлом.

Фольклорная дидактика половозрастных празднеств обнаруживает основные принципы башкирской народной этнопедагогики,

психологии и медицины. Доминирующий назидательный стиль, эмоционально-волевая воспитательная направленность текстов проецируют роль и место старшинства, материнства, культа любви, а также магии целевого обрядового слова в фольклоре.

Обрезание (сөннәткә биреү) — следующий обряд, санкционирующий новый этап взросления мальчиков. Сөннәт — арабское слово, означает религиозный обряд, правило. Суть его состояла в том, что в период до 11 лет (в большинстве случаев) у мальчиков удаляли крайнюю плоть полового члена. После обрезания мальчик условно считался посвященным в мужчины. Операция преследовала и санитарно-гигиенические цели. Основное лицо в этом акте — дед, совершающий обрезание (сөннәтсе бабай), или специальный человек, имеющий свидетельство мусульманского духовенства [Лепехин, 1822, с. 184]. Во многих местах придерживались традиций приглашения бабая — известного, почетного в округе человека. Отсюда исконное название обрезания — бабалатыу. Посвящение, имеющее отношение к культу предков, указывает и на основную функцию бабая как покровителя, божества в прошлом. Детей обычно успокаивали так: «Дед (бабай) придет, зайца принесет!» и т. д.

Анализ верований, связанных с этой операцией, позволяет выявить более древние исторические истоки обряда. До недавнего времени принято было считать, что обрезание маркирует принадлежность к мусульманской религии и знаниям [Абрамзон, 1971, с. 90—102], является признаком чистоты, обрядом, предусматривающим здравоохранительные, гигиенические цели [Мэргән, 1981, с. 21] и т. д. Однако, если учесть, что этот обряд был известен не только у тюркоязычных народов [Снесарев, 1971, с. 255—288], но и у народов Австралии, Меланезии [Азаров, 1992, с.101], Мадагаскара (Обычаи и фольклор Мадагаскара, 1977, с. 24—28), то можно предположить архаичные истоки обряда обрезания, восходящие к языческим посвящениям, а не только к мусульманской религии.

Институт башкирского обрезания имел специальные правила, запреты, действовавшие в прошлом: мальчики до обрезания не должны были есть мясо, общаться с женщинами, со взрослыми⁵². Устраивались соревнования в бегах, игры с палками⁵³. У народов Австралии, северо-западной Меланезии обряды обрезания длились несколько месяцев в ситуации полной изоляции мальчиков с исполнением плясок, мистерий, выращиванием определенных растений и со строгими запретами на общение с родителями и посторонними [Азаров, 1992,

с. 101]. У малагасийцев обрезание — целостный ритуал с испытаниями, изоляцией мальчиков, с действиями, сопровождающимися специальными песнопениями: «Лишняя крайняя плоть! Обрежем крайнюю плоть!» [Обычаи и фольклор..., 1977].

У башкир обрядовые заклички имеют, наоборот, иносказательный характер. Психологически готовя ребенка к такому событию и в то же время отвлекая его внимание, скандировали речитативы:

Бабай килә! Бабай килә!	Дед идет, дед идет!
Арбаһына ултыртып,	Усадив на сани,
Куян алып килә,	Зайца везет,
Куян алып килә! ⁵⁴	Зайца везет!

В других случаях для отвлечения внимания действуют мнимые «голуби», «быстроногие жеребята» или «петухи». Толпа детей собиралась вокруг этого таинственного деда с большими карманами и шумом, гамом сопровождала до назначенного дома.

Деятельность бабая имела свои правила: он работал только на своей территории, брал подаяние — хаир, не разглашал о тайнах, избегал женщин перед этим обрядом. Как повитуха — «кендек өбейе», так и дед «бабай» — должны были быть людьми, прошедшими детородный период (түдән үткән). Таинство самосохранения деда и следы магизма, обряда посвящения запечатлены в традиции, когда бабай после сто первого обрезания завязывал на половой орган мальчика тонкий волос (кыл). Если он не делал этого, ему самому грозила смерть или болезнь. Добропорядочные бабаи, чтобы ребенок не мучился от боли, уходя, давали знать об этом: не садились есть вместе со всеми вопреки обычаю или уходили, не разговаривая. Перед проведением сәннәт бабаю иногда предлагали искупаться в бане, погостить денек⁵⁵.

Было записано множество историй с печальным исходом (в Караидельском, Туймазинском, Аургазинском районах). Однако смекалистые женщины понимали по приметам: если бабай брал подаяние, благословлял и уходил — то все должно быть хорошо; если же уходил, не прощаясь, не разговаривая, — это служило иносказательным знаком старика на определенные действия. Мать должна была посадить ребенка в воду, чтобы увидеть тонкий волос (кыл) и развязать его. В таком случае все заканчивалось благополучно. Запрещалось производить сәннәт в четном возрасте: это грозило бездетностью.

Обрезание имеет еще значение метки — «ин» и кровопускания как знака перехода. «Ин һалыу» — это знак принадлежности конкретному хозяину (для живности), статусу, роду (для людей). В народе говорят: «Ир сөннәте — гәүрәтә, кыз сөннәте — колакта»⁵⁶, что означает: суннат для мужчины — обрезание, а для девушки — прокалывание ушей (также кровопускание) и вдевание сережек. Девочкам прокатывали уши то же в определенный срок — с трех до пятнадцати лет, также в нечетном возрасте.

Праздник в честь посвящения в мужчины проходил на уровне свадьбы, торжество, отсюда его название «сөннәтуй». В день обрезания забивали животное (элемент жертвоприношения), устраивали коллективную трапезу, скачки, увеселения. Батыры, победившие в состязании кюряш, свою победу посвящали силе, ловкости мальчика⁵⁷.

Личность **бабая** (баба) имеет культовое значение. Бабаю преподносили подарки, обильно угощали, также сторонились, старались не докучать бытовыми разговорами, особо соблюдали правила приличия. Обычно за одним бабаем числилось несколько деревень, и они считались собственными владениями его («биләмә»). Родовая принадлежность бабая, только ему присущие функции, способности и права, также только на него налагаемые обязательства перед родом — все это свидетельства об очень древних истоках происхождения этого лица. Ему доверено было посвящение мальчиков в мужчины — значит, таинство и магия защиты силы, здоровья рода зависели от него.

Сведения, записанные литературоведом З.Я.Шариповой от Тимерзяна Асигулова (1924 г.р.) в деревне Иргизлы Бурзянского района, представляют большой интерес в рассматриваемом вопросе: «Недалеко от деревни Иргизлы, близ реки Агидели, стоит большой, гладкий, как стена, камень. Его называют «Бабаташ» (Камень старика). Но уже мало кто знает, почему он так называется. История гласит, что раньше в этих местах стариков, совершающих суннат, очень почитали и потому звали «баба» (дед). Каждый баба имел свои владения (биләмә), где мог и имел право работать.

По закону баба, существовал строгий запрет на совершение суннат на чужой территории. При случае, если нарушался этот закон, баба — владелец этой территории — имел право зарезать чужака своим ножичком (сөннәт бысағы).

Очень давно в этих местах встретились два деда, каждый из которых возвращался, совершив свои дела. Во время разговора баба

этих мест узнал чужака и завязалась драка. Чужой баба, даже зная обычай и свою вину, достал свой ножик и начал защищаться. Вскоре жители нашли в этих местах мертвое тело своего баба. Вот с этих пор и называют этот камень Бабаташ».

Этот рассказ сохранил уникальные достоверности о школе суннатси баба у башкир. То, что баба мог и имел право зарезать, связав чужому руки-ноги, как жертвенную скотину, — свидетельство древних верований. Этот обычай, видимо, действовал как плата — жертвоприношение за нарушение табу неприкосновенности мужчин рода, за оскорбление духов родовых предков. Посвящение в мужчины было одним из наиважнейших институтов жизнедеятельности общины, и его правилам подчинялись беспрекословно.

Считалось, что мужчина без обрезания — человек без веры, нечистый. Курица или баран, зарезанные им, считались «хэрэм ит» — грешным мясом; им не доверялось сватовство или участие в освидетельствовании. Фольклорный репертуар соннэтуй в основном представлен верованиями, обрядовыми нормами поведения.

В Самарской области удалось записать редкостный приговор, произносимый во время обрезания. По окончании действия дед говорит:

Кафыр инең — мосолман буддың!	Был неверующим — мусульманином стал!
Айғыр инең — ат буддың!	Был жеребцом — конем стал!
Аллаһыу әкбәр!	Слава Аллаху!
Минән тәкбәр! ⁵⁸	От меня благословение!

В тексте прозрачны переходная и посвятельная религиозная семантика.

Из фольклорной памяти и практики давно выпали обычаи, имевшие инициальное значение, исчезли традиции испытаний мальчиков. В редких обрядовых играх сохранены следы древних инициальных обрядов. «По истечении 15-17 лет подростков собирали и проводили специальные соревнования в силе. Тех, кто выдерживал испытания, считали «егетами» — «джигитами», а слабых называли «таз» — «лысый» и обмазывали ягодичцы дегтем. Позднее в тех же испытаниях стали разделять мальчиков на «солдат» и «сержантов».

По записям, сделанным в 1999 году в Гафурийском районе, реконструируются особенности обрядов испытаний и социализации подростков. «Мал ычиков сажали на коня и что есть прыги гнали коней, если кто падал из седла, он считался «ебегән» — «недоноском», —

рассказывает знаток и собиратель обрядов, народной хореографии Ханнан Байбулдин. «Девушек испытывали таким образом. Когда они ходили за водой, в полные ведра клали деревянные ложки. Они должны лежать ровно, не раскачиваться, а вода не должна плескаться. Тогда считалось, что девушка проворна, ловка, умеет ходить, можно брать замуж. Во время игрищ иногда подходили внезапно к девушке и сзади ударяли шапкой по коленям. Если она от испуга вскрикивала или присаживалась — то примечали, что она еще не готова к замужеству»⁵⁹. Изречение «Бүрек менән бәргәнгә йығыла торған кыз түгел» (Девушка эта уже не упадет от удара шапкой) возникло, видимо, на основе этого игрового обряда. Сведения такого рода, относящиеся к испытаниям зрелости, позволяют судить о целостной системе и принципах народной педагогики, социализации.

Таким образом, в половозрастном обрядовом фольклоре, празднествах периода от внутриутробного до юношества запечатлены мифологические знания, опыт и специфика социализации индивида, отражены особенности поэтизации, эстетизации быта, событий жизни. В ритуалах довольно ясно обозначены издревле установленные нормы и методы воспитания детей, последовательного приобщения их к культуре рода, общества.

Обрядовый фольклор приобретения, сохранения, воспитания ребенка состоит в основном из заклинаний, благопожеланий, заговоров. Наиболее развитый в художественном отношении лирико-поэтический жанр — это колыбельные песни. Природопоклонческие традиции, культы плодородия, любви обусловили художественную специфику и поэтическую систему словесного репертуара в целом.

Обрядовый фольклор половозрастных празднеств запечатлел идеи основных движущих и формирующих духовность этноса силах. Приход в родовой макрокосм нового человека и его развитие регулируется обрядом и идеей культа Человека, обозначенного во всех формах жанрового репертуара. Назидательность, доминанта мотива благопожелания обусловили специфику фольклорной дидактики половозрастных празднеств.

¹ Записано в 2000 г. от Р. Самигуллиной (1907 г.р.) в дер. Табын Сосновского района Челябинской области.

² Дэв — сказочный персонаж, противник положительного культурного героя в эпосе, сказках и т.д.

³ Записано автором от Г. Аитбаевой (1920 г.р.) в г. Кумертау. Далее под словом «Записано» подразумеваются материалы, собранные автором книги.

4 Записано от фольклориста, профессора А.М.Сулейманова (1939 г.р.), уроженца дер. Наби Бурзянского района.

5 Записано в 1992 г. от М.Тухватуллиной (1904 г.р.) в дер. Мурадым Кутарчинского района.

6 Записано в 1993 г. от Г.Загитовой (1915 г.р.) в дер. Кармыш Альшеевского района.

7 Записано в 1994 г. от М. Фатхлисламовой (1906 г.р.), уроженки Кипинского района.

8 Записано в 1998 г. от Халиловой (1886 г.р.) в дер. Сафар Учалинского района.

9 Полные образцы обращений к Тэнгри, записанные в Кутарчинском, Альшеевском, Зилаирском и других районах, см. в Приложении.

10 Записано в 1999 г. от З. Давлетбаевой в дер. ГОлык Гафурийского района.

11 Записано в 1999 г. от Х.Г. Московской (1923 г.р.), от З.М. Давлетбаевой (1909 г.р.) в дер. Юлык Гафурийского района.

12 Записано в 1994 г. от повивальной бабки М. Халиковой (1894 г.р.) в дер. Лагерь Салаватского района.

13 По сведениям информаторов, столбик от пола до потолка устанавливали обычно рядом с печкой. Без него дом считался «Күрекһез ей» — неприглядный дом (Записано в Кутарчинском районе от Х. Баязитова).

14 Записано в 1993 г. от Г. Аитбаевой в г. Кумертау.

15 Записано в 1999 г. от З. Давлетбаевой в дер. Юлык Гафурийского района.

16 Записано в 1995 г. от М. Сайрановой в дер. Нугуш Мелеузовского района.

17 Термин повитуха применили в целях удобочтения.

18 Записано в 2000 г. от Рафики Самигуллиной (1926 г.р.) в дер. Трубный Сосновского района Челябинской области.

19 Записано в 1991 г. от Г. Муллагалиевой (1930 г.р.) в дер. Идрис Баймакского района. Манипуляции для облегчения родов довольно многообразны и связаны еще «с верованиями в злых духов, близких в этот миг к роженице» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 90-91].

20 Записано в 1991 г. от Ш.З. Валеевой (1928 г.р.) в дер. Муллакай Баймакского района.

21 Записано в 1989 г. от У. Аюповой в дер. Абиш Миякинского района

22 Записано в 1992 г. от М.К. Абзелиловой (1904 г.р.) в дер. Ишберды Кутарчинского района.

23 Записано в 1986 г. от Г.Гизетдиновой (1923 г.р.) в дер. ТОлдаш Учалинского района.

24 Записано в 1993 г. от З. Хасановой (1909 г.р.) в дер. Кармыш Альшеевского района.

25 Записано в 1995 г. от М. Кутлуахметовой (1930 г.р.) в дер. Аптирак Мелеузовского района.

26 Записано в 1999 г. от А.Смоллер в дер. Верхне-Ташбукан Гафурийского района (башкирка, фамилия от прадеда, который воевал в Отечественной войне 1812 года).

27 Записано в 2000 г. от М.Байтагуловой (1918 г.р.) в дер. Трубный Сосновского района Челябинской области.

28 Записано в 2000 г. от Р.Ш.Шагаевой (1939 г.р.) в дер. Саккул Сосновского района Челябинской области.

29 Алли-балли — звукоподражательный перевод от «Әлли-бәлли», убаюкивающие слова (аналогично — баю-баюшки).

¹¹¹ Аллаһыу — возвеличивание аллаха, посвящение ему слов, конкретное обращение с просьбами. В других случаях приговаривают: «Аллаһыу, баллыһыу», что означает «Алая вода, медовая вода».

¹¹¹ Записано в 1989 г. от М. К. Акберовой (1927 г.р.) в дер. Каран Миякинского района.

³² Записано в 2004 г. от Ш. Кильдигуловой (1928 г.р.) в дер. Ибрай Альшеевского района.

³³ Записано в 1994 г. от Клары Салиховой (1937 г.р.) в г. Уфе.

³⁴ Записано в 1990 г. Гульнур Хусайновой в Нуримановском районе.

³⁵ Записано в 1992 г. от Г.С. Сафиуллина в дер. Юлдыбай Кугарчинского района.

³⁶ Записано в 1992 г. от Г.С. Сафиуллина в дер. Юлдыбай Кугарчинского района; Записано в 1992 г. от М. Тухватуллиной (1926 г.р.) в дер. Мурадым Кугарчинского района.

³⁷ Записано в 2000 г. от Р. Бикбулатовой (1948 г.р.) в дер. Трубный Сосновского района Челябинской области.

³⁸ Записано в 1991 г. от Н. Кутуевой. (1900 г.р.) в г. Белорецке

³⁷ Азан — религиозная молитва, призыв и возвеличивание Аллаха.

⁴⁰ Записано в 1991 г. от Н. Кутуевой в г. Белорецке.

⁴¹ Записано в 1984 г. от К. Газизовой (1904 г.р.) в дер. Агритамак Туймазинского района.

⁴² Записано в 1999 г. от М.С. Калмурзиной в дер. Каварды Гафурийского района.

⁴³ Записано в 1999 г. от Х.К. Шаяхметовой (1932 г.р.) в дер. Нижне-Ташбукаган Гафурийского района.

⁴⁴ Записано в 1984 г. в дер. Олохан Туймазинского района.

⁴⁵ Записано в 1984 г. от Г.Ф. Зариповой (1902 г.р.) в дер. Катай Бакалинского района.

⁴⁶ Записано в 1992 г. от Р. Сафиуллиной (1910 г.р.) в дер. Юлдыбай Кугарчинского района.

⁴⁷ Записано в 1991 г. от М. Шигаповой в дер. Шигай Белорецкого района.

⁴⁸ Записано в 1991 г. от Г.М. Кудсуриной (1918 г.р.) в дер. Утягул Зианчуринского района.

⁴⁹ Записано в 1991 г. от Г.К. Бирдигуловой (1900 г.р.) в дер. Утягул Зианчуринского района.

⁵¹¹ Записано в 1989 г. Г.Р. Хусаиновой от В.А. Кильмухаметовой (1902 г.р.) в дер. Кадыргул Давлекановского района.

⁵¹ Записано в 2004 г. от С.Г. Мусиной (1932 г.р.) в дер. Хынташ Зилаирского района. Все потешки записаны от нее же.

⁵² Записано в 1992 г. от Х. Баязитова в дер. Юлдыбай Кугарчинского района.

⁵³ Записано в 2000 г. от А. Кулмухаметова (1915 г.р.) в дер. Шмак Челябинской области.

⁵⁴ Записано в 2004 г. от Р.Г. Мустафина (1938 г.р.) в дер. Ташлы Альшеевского района.

⁵⁵ Записано в 2004 г. от Ф. Аккужиной (1921 г.р.) в дер. Аккужа Зилаирского района.

⁵⁶ Записано в 1989 г. от Ф. Нигматуллина (1905 г.р.) в дер. Ильчигул Миякинского района.

⁵⁷ Записано в 1995 г. от Ш. Зигангировой (1895 г.р.) в г. Мелеузе; в 1986 г. от Н. Сафиуллина в дер. Илтабан Учалинского района.

⁵⁸ Записано в 2005 г. от Ж. Усманова (1930 г.р.) в дер. Хасаново Самарской области.

⁵⁹ Записано в 1999 г. от Х. Байбулдина (1937 г.р.) в дер. Сайтбаба Гафурийского района.



Г л а в а П

ФОЛЬКЛОР БРАЧНОГО СОЮЗА

Начало нового периода жизни, вступление в статус зрелых людей маркирует вторая свадьба в жизни человека — калымтуй (калын'гуй со свадьбой в доме жениха). Он знаменует собой кульминационный момент в ряду всех предыдущих обрядов, а также санкционирует права и обязанности зрелого человека для обеспечения жизнедеятельности общества.

С точки зрения инициальной символики, свадьба в доме невесты для жениха — это испытательное, посвятельное путешествие и возвращение с победой (с невестой) к себе; для невесты — умиловительные действия, обряды перед божествами за изъятие одного члена из макрокосма коллектива, т. е. за «разрушение» родовой целостности; социальная смерть для «своих», обыгрываемая в специальных действиях. С эстетической, исполнительской точек зрения, свадьба калым — импровизированная драма жизни, где условные персоналии, их слова и действия имеют комментирующую, назидательную, сопроводительную функции.

Свадебный обряд как центральный в жизни человека — традиционно устойчивый в семейных празднествах. Основные его значения — правовое и общественное. Супружеский союз мужчины и женщины как посвящение является во всех типах (славянских, тюркских) народных свадеб главным [Гусева, 1989, с. 221; Критска-Иванова, 1989, с. 198—203; Малкондуев, 1985, с. 28—46; Халилов, 1985, с. 96—112; Абдуллаев, 1990, с. 129—149; Балашов, 1985, с. 33—298] и др.

В триединой системе туй брачный обряд являет торжество, где участником, центральной фигурой и исполнителем (отчасти) явля-

ется сам человек. Этот обряд имеет место в жизни каждого человека. Вплоть до нынешнего времени он проводится в трансформированном, но традиционно-народном стиле. Отсюда устойчивость в памяти народа фольклорных, этнографических, религиозных свидетельств, позволяющих раскрыть новые грани свадебной культуры в целом.

В главе исследуются не столько половозрастные переходные празднества, сколько особенности поступенчатого перехода индивида в новый основной класс зрелых (девушек — в женщин, юношей — в мужчин) людей.

Брачный союз представляется как повторяющийся акты первотворения мира обряд со всеми необходимыми элементами. Это та ступень созревания человека, когда его брачный союз становится условием появления новой родопроизводительной ячейки общества. Отсюда основные идеологические стереотипы в свадебном обрядовом фольклоре: культы плодородия, природы, перехода. В целях оберега брачного союза действуют эпизоды благословения сверхъестественных сил. Вместе с ними особо обозначена и освещена символика первобытной эротической магии, а также культы родной земли (Ер—һыу), любви, женщины, матери, животных, обусловившие мифопоэтику фольклора брачного союза.

1. Фольклорная специфика культа плодородия

Культ плодородия как определяющий продуцирующую семантику действий и свадебной обрядовой идеологии в целом обусловил и характерные особенности системы ритуалов брачного значения. Идея плодородия материализуется как в действиях, словах, так и в предметах. Одним из главных предметов, символических носителей идеи плодородия является палка (таяк). С момента появления яусы (сват) с посохом (палкой) в доме отца невесты начинаются церемонии свадебного значения (в эпосе — действия возрождения).

Во время своих визитов в дом отца невесты яусы всегда держит посох в руке. Палка (посох) служила знаком узнаваемости, входила в традиционную атрибутику яусы. Поэтому мотив палки довольно часто присутствует в такмаках встречи свата:

Эй, баяғы, баяғы,
Баяғының таяғы,
Яусы тигән кешенең
Юлга һыймай аяғы¹.

Ой, да тот, о ком говорю,
У кого палка в руках качается.
У свата-то этого
Ноги в дорогу не умещаются.

Или:
Яусы, яусы, таяғың
Үз башыңа таяғың!

Яусы, палка у тебя,
На свою голову пусть она падет!

Об обрядовом значении палки подсказывает информация о том, что яусы, независимо от того, молодой или старый, обязательно в руках имел палку (яусы карт булһа ла, йәш булһа ла таяк тотоп килә).

В речитациях-обругиваниях свата есть традиционно устойчивый мотив: в описаниях внешнего облика обязательно упоминание о палке.

Һәлпөң-Һәлпән-Һәлпәңдәп,
Кулыңа таяк таянып,
Бер балағың һалпайып,
Өс өй аша йортондан,
Арык атың атланып,
Қырма кәпәс башыңда,
Башың үргә какайып,
Кайза юлың тоқсаның?

Небрежно по дороге плетясь
И палку в руках держа,
Одну штанину выпустив,
Через три дома от своего
Вскочив на клячу усталую,
Одев шапку на голову,
Голову свою задрав,
Куда же ты направился?

[БХИ, 1995]

Тоном пренебрежения и словами охаивания (магия дурного слова во имя плодородия) обозначен ироничный образ яусы и его поведение. Личность свата и его условные знаки отличия (спущенная штанина, палка в руках, перемещение на лошади, символизирующее обрядовый приход), в жизненном этикете заслуживающие почтительное отношение, в обрядовых речитациях получают намеренно презрительную оценку. Обругивание предполагает применение эпитетов с отрицательной символикой: яусы не ходит, а «небрежно плетется» — һәлпәңдәй, голову не поднимает, а «задирает», лошадь под ним — «кляча» и т.д.

Текст становится двойным магическим символом плодородия: обрядовое обругивание и передача облика свата с символической палкой. Посох, активно упоминаемый в фольклорных сюжетах (сказка, легенда, эпос), знаменует также и начало брачных церемоний.

Память об обрядовом значении палки довольно устойчиво сохранена в фольклорной памяти. Палка действует и как оберег, и как способ изъяснения и как целитель.

Информаторы объясняют обрядовое назначение палки: «Палка защищает свата от злых сил» (Мелеузовский район), «Палка яусы имеет две ветки на конце. Когда яусы возвращается, получив согласие, то ломает одну веточку» (Кутарчинский район). Если яусы удалось благополучно завершить переговоры и получить символическое «полотенце согласия» (таҫтамал), он обламывал ветку на конце палки. По этому знаку примечали, что отцу жениха можно поехать в дом невесты с подарками. Разламывание — символическое действие, участвующее во всех обрядах, актах народного лечения и празднествах. Оно синкретно обозначает и прощение, и обновление-переход, и завершенность какого-либо действия. В контексте свадебного обряда разламывание имеет символику окончания переговоров и перехода родов на новые отношения. Аналогичную семантику обнаруживает таджикский акт «разламывания хлеба» перед народом, обозначающий окончательную договоренность сторон [Тошматов, 1989, с. 144].

Палка как знак объяснения двух сторон имеет интересные аналогии у других народов. Ненцы во время сватовства применяли особый посох — ядаць, на котором каждая из сторон делала зарубки, соответствующие размеру калыма, затем посох разламывали пополам: одна половина оставалась у свата, другая — у отца невесты. Палка в сватовстве имеет семантику средства общения, разрешения спорного момента. Примечательно, что у башкир бытует название, близкое по звучанию — это «йэтэс» (спор), происходящий разламыванием грудной кости птицы.

Обряд — продолжение мифологических представлений, смодулированная форма первичных знаний о природе и отношений с ней. Предметная символика мифа плодородия — палка-посох — особенно четко обнаруживает свою семантику во всех обрядовых ситуациях семейного назначения. При отказе сват оставляет эту палку в доме отца невесты. У башкир-минцев существовал обычай, когда возле молодой женщины клали (если мужа не оказалось дома) палку, назвав ее «ир-таяк» (доел, муж-палка) (Алылеевский район). Палка действует как замена человека, символ плодородия, так же как рудимент мирового древа жизни. «Посох самым тесным образом со-

путствует человеку от момента его зачатия (свадебный посох, палка как метафора пениса) до его посмертного бытия (погребальный посох клали вместе с умершим)» [Чеснов, 1993, с. 78—80].

В этнографии довольно подробно разработан мотив дерева и его различных трансформаций [Токарев, Филимонова, 1983, с. 157—158; Сагалаев, 1991]. В эпизоде сватовства палка как рудимент дерева символизирует плодородие, в вертикали — палка вмещает идею соединяющего звена Неба с Землей. Так моделируется связь, брачный союз молодых людей. Олицетворяя рождение новой семьи, палка обозначает основную идею плодородия — идею союза женского (земного) и мужского (небесного) начал. В этой связи символично мнение ученого о том, что растения рождаются Землей от ее брака с Небом [Антонова, 1990, с. 240].

В контексте темы информативны традиции водружения в землю колга — длинного шеста, устойчиво соблюдающиеся во всех башкирских родовых празднествах и сабантуях. Символично наличие во дворе длинного столба (багана) как хранителя территориального благополучия, а также наличие в руках воина длинной пики (в вертикальном положении) во время клятвоприношения и т.д. Во всех случаях вертикальная линия символизирует устойчивость связи Неба с Землей. Как отмечает Я. Чеснов, палка ритуально объединяет полюса жизни [Чеснов, 1992, с. 79], а в свадебном контексте — разные враждующие стороны. С этой точки зрения, приход свата с палкой знаменует начало нового этапа жизни рода, предвосхищает благополучие, деторождение и благословение, даваемое Тэнгри (Высшим Разумом).

Плодородная, жизнотворная символика палки синкретна с защитной ее семантикой. Скачки, бега, шумные состязания за «кот» (опредмеченное счастье, удача, благополучие), устраиваемые в начале свадьбы в поле, соотносятся с идеями плодородия и обмана злых сил. С целью обеспечения изобилия и урожая размахивается палка с кусочками ткани в украинской свадьбе [Кагаров, 1929, с. 160], а перед началом сезонных празднеств и увеселений — у башкир. Как метафору растительного культа палку можно соотносить с величанием трав, деревьев — символов жизни. Перед первым сбором весенних трав на поле бросают палку, обозначая место и получая разрешение у «хозяев» поля². Этот символ плодородия соприкасается с символом плодовитости животных: свадебную имен-

ную живность отец невесты «намечает» палкой, указывает веточкой (Абзелидовский район).

Свадебный ритуал в его плодородной символике также завершается символическим жестом с палкой. В этом отношении интересен обряд, когда во время первого хождения в поле с золовками невеста бросает палку (веточку). Этот обряд называют «беләү таяк ташлау» — бросить знаковую палку. После этого действия эта земля считалась принявшей невесту как человека нового рода. Невестка желала: «Изгегер, рөхсәт ит, туган бул!» (Святая земля, позволь ступить, будь родной мне!)³. Здесь подразумевается еще и могильная земля, которая когда-нибудь, в старости, должна стать для невесты родной (туган). Информаторы подробно объясняют, что «бросить палку на землю — это попросить свою долю»⁴. Исходя из этого становятся понятны традиционно-устойчивые тексты причитаний (сенляу), повествующие о бросании палки:

Тауға ғына таяк ташланым,
Ергә дә генә төшмәй, күлгә
төш.
Минең генә былай йөрөгәнем
Димсенәң дә үз башына төш!⁵

На гору палку я бросила,
Не на землю, а в озеро упади.
Проклятие за такую судьбу
На голову свата пусть падет!

Бросание палки и падение ее ассоциируются с тяжелой, роковой судьбой. Знаковая обрядовая метка доли земли в причитании получает негативную окраску, обусловленную самой эмоциональной спецификой жанра.

Рудиментом плодородной палки выступают также куклы, которых укладывали в сани жениха с тем, чтобы у него народилось много детей⁶.

Прося руку невесты, сват ведет свою речь иносказательно:

У вас — птаха,
У нас — охотник.

Или:

Потеряли телочку,
Не у вас ли?

Тайнинские башкиры говорят:

Без килдек кәңәш белән,
Тормагыз сәпәк белән!
Юкны табырга килдек,
Алып кайтырга килдек!⁷

Мы пришли с советом,
А вы не встречайте с вилами!
Пришли найти «нет»,
И с собой увезти!

«С вилами» встречать, значит недоброжелательно, неприветливо. В иносказательной, а значит магической речи и манере поведения свата закодирован архетип сказочного героя с его умом, смекалкой, задачами умиловать бабу-ягу, змея-дракона (традиционные задачи в фольклоре), а также манеры поведения легендарного батыра или пророка Хызыр Ильяса⁸ (не называть себя прямо, а в доме испытать этикет хозяев и т. д.).

Речь свата, полная символики иносказания, имеет как обережные, так и испытательные цели. Обережение действует как залог благополучия и плодородия: не зная цели прихода свата, злые духи не могли мешать святым делам его. Зайдя в дом невесты, яусы говорит: «Воды попить нет сил, так устал — телку искал» (һыу эскеһез булдым был тананы эзләп) или: «На вашем берегу птица красивая пела, пришел послушать» (һеззең якта магур кош кыскырган, иштергә килдем). В изречениях яусы довольно откровенно называется необходимостью помощницы: «Казан (котел) готов, да вот суп варить некому» (Казан аҫабыз, тукмас болғатыусы юк) (Кугарчинский район). Будущая невестка передана в образах плодородия (телка, птаха, овечка), уюта и душевного благополучия (поющая птаха), хранительницы домашнего очага (мотив приготовления пищи). В речи яусы трали пион на передача образов жениха и невесты в контексте обмена. Обмен как способ контакта показывает особенности первых попыток установления родственных отношений. Характерна дипломатическая утонченность в высказываниях, представление пар в смысловой связи:

Һиндә — һунар булһа, У тебя — дичь,
Миндә — һунарсы. У меня — охотник.
Һиндә - тауар, У тебя - товар,
Миндә — тауарсы⁹. У меня — покупатель.

Типологичны формулы сватовства у русских: «У вас есть товар, а у нас купец — молодой удалец» или: «У вас голубушка, у нас — голубок, давайте породнимся» [Карпунин, 1999, с. 41]. Противопоставления мужской и женской стороны — традиционный характерный международный мотив в речи сватов. Относя это к теории обобщен-

ного обмена (М. Мосс), З. Харатян рассматривает мотивы «торговой сделки» [1994, с. 258].

Противопоставления в речи башкирского свата обнаруживают: 1) мотивы логической связи, направленной на будущее: «птица поет — послушать ее нужно»; «вода в котле вскипела — нужна хозяйка, чтобы приготовить лапшу»; 2) мотивы бинарных оппозиций: «у тебя — у меня»; ты — я: «ты — железо, я — уголь». Брачная пара, воспроизводимая в оппозиционном ряду, имеет символику связи в их жизнедеятельности: дичь и охотник, рыба и рыболов; символику эротизма, мотивы «сожительства»: «яблоко» и «яблоня», «пташка красивая» и «ястреб на ременной веревочке». Оппозиционные символы, подразумевающие две чужие стороны, а также жениха и невесту, построены в тенденции не к конфликту, а к примирению, к соглашению. В этом специфика иносказательных противопоставлений: оппозиция действует не столько как «обмен», сколько как дипломатическое соперничество, обрядовая игра с установкой к союзу.

Архаичные мотивы поклонения рыбе сохранил в себе образец речитации свата, записанный в дер. Сарыкташ Оренбургской области:

Гиндә — балык, У тебя — рыбка,
Миндә — балыксы. У меня — рыболов.

В свадебном приговоре рыба олицетворяет женщину-прародительницу. В народе существует вера в то, что праматерью человека является рыба — «Әзәм анаһы — балык»¹⁰. В кратком изречении зашифрован древнейший башкирский миф, относящийся к сотворению человека (об этом было изложено в Г главе).

В речитациях сватов большое место занимают загадывания загадок, а также иносказания. Испытание ума в эпизоде сватовства — отголосок древнейших инициальных обрядов. В контексте свадебных обрядов он действует как получение права входа в новые отношения с чужим родом. Прося руку дочери друга для сына, старик говорит: «Будет хоть человек, с перышка подающий воду. Выдай дочь за сына моего, дружище» (Кауырһындан һыу биреүсе булыр. Кызынды бир улыма, корзаш)¹¹. В иносказании содержится намек на то, что перед смертью, в последние минуты жизни будет кому подать воды. Подача воды умирающему с перышка считалось святым, благородным делом. Характерная параллель об-

наруживается в таджикских иносказаниях сватов. Придя в дом невесты, они спрашивают: «Дорогой брат, мы хотели бы породниться ближе. Мы пришли просить обмывальщиц покойницы». Этим высказыванием сваты давали понять, что жена сына будет обмывать тело своей свекрови после ее смерти [Юсуфбекова, 1989, с. 150]. Иносказательная речь свата во всех случаях, имея первоначальные магические цели обмана злых сил, оберега, в дальнейшем трансформируется в нормы этикета. Свата или кого-нибудь другого, начинавшего с порога сообщение о главной причине визита, нарекали «невежей» (hətəy).

Поведение свата также информативно в символике манеры поведения: заходя в дом, сват садится на hике (деревянная большая кровать) и под себя укладывает подушки (Белокатайский район), палку берет с собой даже к столу (Белорецкий район), руку прячет за спиной (Учалинский район), прислоняется к печке спиной (Нуримановский район). При состоявшемся сговоре сват выпивает чашу с кумысом, а отец невесты принимает его дар; в некоторых случаях во время переговоров он кладет между собой и отцом невесты кнут, который убирает, когда состоится сговор¹². У алтайцев же сват держит перед отцом невесты трубку, набитую табаком. Если отец невесты протянет руку, чтобы взять трубку, это признак того, что сделка состоялась [Каташ, 1984, с. 176].

Песни свата, как архаичный образец свадебной поэзии, не частый пример в фольклоре тюркоязычных народов. Исследователи отмечают их наличие в основном только у алтайцев и башкир [Суразаков, 1975, с. 13; Галин, 1979, с. 58], подчеркивается наличие магического элемента [Алманов, 1992, с. 58].

К культуре плодородия относится обычай опирания невесты на животное-самку. Во время проводов невесте дарят корову, телочку, а во время встречи в доме отца жениха к ней подводят телку или овечку, а кто побогаче — корову. Этот момент приобщения к плодородной силе животного ритуально и вербально фиксируется. При приезде в дом жениха невеста сидит неподвижно на телеге. Ее подзывают спуститься:

Төш килен, һиңә бер тана! Спустишь, сноха, тебе телочка!

Золовка, опережая всех, говорит: «Мама, енге моей нужно опереться на что-то, чтобы спуститься!». Свекровь, «догадавшись», называет подарок: «Приведите ей таянсык мал!» (таянсык — в переводе означает опорный предмет, а мал — скотина). Опираие на живность — условие благополучия. В Хайбуллинском, Баймакском районах дар называют иносказательно: «Тыу бейәнең тыуыры!» (Тебе то, что от кобылицы родится скоро!). Или: «Ак һарыктың әсендәге!» (То, что в утробе у белой овечки!) [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 75].

Каждая обрядовая граница, которую переходит невеста, выкупается подарком, живностью: при подходе к косяку двери ей называют белую овечку или телочку (Миякинский район). Иносказание, подразумевающее привод живности, снова звучит в рамках этикета, народного шуточного тона: «Сноха в двери не умещается!», «Сноха боится войти!» или: «Дверные косяки скрипят, невеста не хочет войти!» (Зианчуринекый, Мелеузовский районы). Так объясняется привод «под двери» невесте еще одной коровы или козы: акцентируется проход сакрального порога. Семангичен обряд, когда «свекровь обещает гусыню с выводком» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 75], совершаемый перед постельным ложе новобрачных: эпизод подразумевает будущее появление детей в семье.

«Түл» означает род, чадородность, способность к деторождению. Как одна из самых основных категорий жизневедения, түл у башкир возведен на уровень культа. В эпосе, сказках түл — магическая сила воспроизведения и сохранения института батыров, силы этноса. Түл сохранялся на уровне чести, достояния народа. В фольклоре брачного союза мотивы культового поклонения түл акцентируются в пожеланиях невесте, указывая на основную идею продолжения рода.

Мотив деторождения в благопожеланиях стержневой, передающий идеологию культа плодородия. Основное пожелание нагнетается так, что получает гиперболический характер:

Ай за тап,
Йыл да тап,
Йыбанмаһаң —
Көн дә тап!

Каждый месяц рожа!
Каждый год рожай,
Если не лень —
Каждый день рожай!

Или же:

Алды бул, гөллө бул,
Куян кеүек түлө бул!

Алой будь, расцветай,
Как заяц, плодовой будь!

Плодовитость «вызывается» привлечением способностей самых плодовых животных: зайца, перепелки, утки и т. д.

Культ плодородия инсценируется в центральном эпизоде свадебных церемониалов — в обряде «Кыз кушыу» (соединение с девушкой), в семантических действиях, посвященных брачной постели. Готовя брачную постель, сноха кладет под подушку куклы, клочок шерсти, гусиный пушок (олпе) в знак чадородия. Образ будущего ребенка передается иносказательно:

Икәү булып ятыгыз,
Өсәү булып тороғоз!

Ложитесь вдвоем,
Вставайте втроем!

[БХИ, 1995, с. 433]

Формула деторождения развивается в традиционной числовой динамике:

Берәүзән — икәү булыгыз,
Икәүзән — өсәү булыгыз,
Өсәүзән — дүртәү булыгыз,
Бирһен Хозай¹³

От одного — станьте двумя,
От двоих — станьте тремя,
От троих — станьте четырьмя,
Да пусть даст Ходай!

Словесные формулы, в которых желаемое дается по нарастающей линии, традиционны в лечебных магических актах, заговорах и в благопожеланиях. В обрядовом контексте они применяются для обеспечения успеха и счастливой действительности.

Идея плодородия обычно фиксируется в единстве слов и действ. Усаживая невесту на овечью шкуру, застеленную на брачное ложе, енге приговаривает:

Күпме йөн — шунса бәхет,
Күпме йөн — шунса бала!¹⁴

Сколько шерсти — столько счастья,
Сколько шерсти — столько детей!

Приговоры магии качества и множества передаются в единстве. Условия желаемого и действительного находятся в семантической связи «сколько — столько», «как — так», усиливая исполнение наме-

ченного. В такого рода приговорах всегда подразумевается магизм положительной символики предметов, чисел. В данном случае отмечается символика овечьей шерсти, которая традиционна в узловых моментах свадебных обрядов [Байбури, 1977, с. 127] и устойчиво имеет семантику богатства, плодородия [Токарев, 1957, с. 55].

Девственность — одна из культовых условий плодородия. С девичьей честью связывалось благополучие, счастье всего рода, урожайность полей и плодородие скота. Отсюда функциональный ряд эпизодов: устраивание брачного домика недалеко от хлева, объявление о девичьей чести (показ белья), также жестокое наказание невесты за бесчестие (избивание, игнорирование женихом обрядовой супружеской пищи, коллективный суд над девушкой и т. д.). Утрата девичьей чести до брака приравнивалась к осквернению духов родовых предков и грозила, по представлениям древних, засухой и обидой земли. В таковых верованиях обозначены мотивы сакральной силы девичьей крови, обладающей, по народным представлениям, магической силой, обеспечивающей изобилие. Вода от стирки девичьего белья первой брачной ночи использовалась в целях плодородия скота, земли: той водой окропляли поле¹⁵.

Окропление жертвенной кровью для благодати земли — распространенный обряд у тюркоязычных народов. Считалось, что «кровь жертвы, впитываясь в землю, передавала гумну свою благодать» [Кармышева Дж., 1986, с. 64]. Магия девичьей крови обнаруживает параллели с жертвоприношением, посвященным плодородию.

Древние отголоски обряда, связанного с плодородием земли и девичьим культом, зафиксированы у айлинских башкир. Для того чтобы определить время посева, жениха и невесту (мужа и жену) голыми бедрами усаживали на землю¹⁶. В приговорах, произносимых во время обряда, заметны мотивы магии плодородия, связываемого с супружеской близостью:

Ер анаһы ишле бул,
Ер анаһы түшле бул!

Мать Земли, парной будь,
Мать Земли, с грудью будь!

В башкирском обряде, до сих пор еще не зафиксированном, трансформированы древнейшие традиции, связанные с культом земли и ее женского начала. «Түш» (грудь) — символ плодородия. Он выразительно «приписывается» облику земли в знак ее становления

«беременной» и будущего урожая (у роженицы груди увеличиваются).

Плодородие земли в языческих верованиях народов определялось по аналогии отношений полов. На засеянном поле (по традиции славян) должны были поваляться муж и жена, дабы «по подобию» половых отношений увеличилось плодородие Земли (женское начало) [Токарев, 1983, с. 110] в союзе с Небом (мужское начало). В этой связи уместно вспомнить, что «свершение брака считалось нужным в целях воздействия на плодородие земли» [Пропп, 1963, с. 54]. Окропление поля девичьей кровью (водой), пожелания деторождения, брачное соитие в целом действуют в контексте магии плодородия и оберега.

Культ дерева — один из самых распространенных в древней идеологической сфере башкир. В фольклоре свадебного обряда дерево действует как символ продолжения жизни, даритель счастливой судьбы, плодородия.

Девичество (кызлык) материализовано в головном девичьем уборе такья. Разрыв с девичеством обыгрывается в прощальных хождениях невесты в поле с подругами (такьяға барыу), в почитании деревьев: девушки водили хороводы возле них, вешая на ветви такья, примечали о судьбе невесты. Здесь различительны мотивы посвящения в новый статус и приношения в жертву девственности (девичьей чести) природе в залог счастья своего рода, а также плодородия (чадородия) в будущем. Как поэтические образы в причитаниях нашли отражение культовые деревья: береза, рябина, ива и т. д. Навешивая такию на иву, девушки причитали:

Такьяларын талға элел, Талпынып, талпынып илай кыз бала.	Повесив такию на иву, Плачет-изливается девушка.
Китер генә юлын карай-карай, Кайырылып-тайырылып илай кыз бала.	Глядя на дорогу, которая ее уведет, Плачет-изгибается девушка.

Береза выступает как советчица, подруга, разделяющая печаль, тревогу невесты:

Эй буйкайың, буйкайың, Буйкайыңды нисек буйлайым? Тәйнә хәлкәйзәре ауыр тизәр, Кәйнәләргә нисек ярайым? ¹⁷	Ой береза, береза стройная, Да как мне возле березы ходить? Говорят, тяжело у свекрови, Да как мне свекрови угодить?
--	---

Древесный культ в поэтическом воображении девушек трансформируется в лирический образ, художественное средство изображения. Аналогичные трансформации свойственны русской свадебной лирике, так как деревья играют большую роль в самом свадебном обряде.

Таким образом, культ плодородия как основной идеологический мотив предопределил специфику, направленность поэтики свадебно-обрядового фольклора. Идея плодородия обыгрывается в почитании домашних животных, в символических действиях, применении предметов (шерсть, палка-посох, куклы, кровь, вода и т.д.). В поэтической системе образы действуют (заяц, уточка, дерево, гусыня, рыба) в их плодородной семантике, художественно акцентируя основную идею брака.

2. Фольклор инициации невесты. Благопожелания

К обрядам-ряжениям, санкционирующим переход невесты в другой статус, относятся заплетение волос невесты, одевание новой одежды, кашмау (головного убора), опоясывание. Эти вопросы были подробно освещены ранее [Султангареева, 1998, с. 83–88].

Заплетание кос. Ритуальное оформление прически, означающей принадлежность невесты к статусу женщин, — распространенное явление у многих народов [Критска-Иванова, 1989 с. 202; Галданова, 1987, с. 240; Бутанаев, 1987, с. 184]. У хакасов заплетание волос устраивалось на следующий день по приезде в дом жениха и называлось тулун той — малый праздник, и после этого женщина носила две косы (тулун) [Бутанаев, 1987, с. 184]. Обрядовое отношение к волосам — следствие мифологических представлений о волосах как носителях жизненной силы, части души [Тохтабаева, 1991, с. 97], специального энергетического заряда части тела [Жуковский, 1988, с. 94]. И. Георги в свое время зафиксировал особенности прически, указующей на статус башкирки. «Девки прищепляют к великому множеству кос ленты и брякушки... Замужние бабы носят только по две косы, либо вовсе волос не заплетают» [Георги, 1799, с. 97].

Отрезание волос резко осуждалось. До сих пор у башкир-мишцев, катаяцев сохраняется запрет: «Не отрезай волосы — отрежешь счастье». При виде девушки с отрезанными волосами, осуждали:

«Не выйдя замуж, мужа что ли похоронила?»¹⁸. Отрезание кос в прошлом, видимо, было знаком траура, горя и утраты близкого человека.

Сакральная сила волос особенно отчетливо фиксируется в эпизодах переходного значения.

В обряде прощания с девичеством в косы невесте «заплетались» счастье материнства, удача и благополучие. Слова закреплялись трехкратными легкими ударами по затылку: закрывали затылок кулаком, а другим кулаком били по нему:

Сәсең майлап тарайым,	Волосы масличком намажу,
Өмөтөңдө үрәйем,	Мечты-желания заплету.
Бәхет, ырыс менән йөрө!	Со счастьем, чстью своей ходи.
Майзай һең! — Гоп!	Маслом влейся! — Оп!
Көмөштәй ялытыра! — Гоп!	Серебром блести! — Оп!
Барған ерендә бат! — Гоп!	Куда замуж — там останься! — Оп!
Үәт! ¹⁹	Вот так!

Этот интересный образец приговора заплетания кос, записанный в своем наиболее пол ном варианте единства слов и действий, позволяет установить обрядово-магическую суть смены прически. В первой части пересказываются действия, а во второй части расшифровывается магизм желаемого в ярких поэтических образах (серебром блести и т.д.). Звукоподражания ударов «Гоп!» «Оп!» «закрепляют» слово как при заплетании кос девочек, так и при произнесении благопожеланий, купаний и т.д. В данном случае удары по затылку означают «закрытие» добрым словом уязвимого для дурных глаз места. Известно, что таким образом усмиряться похоть: развязной женщине рвали волосы в затылочной части и били три раза по затылку. Видимо, затылочная часть имела и сексуальное значение.

Уязвимое место предполагало применение специальных обережных мер. До сих пор в стилизованных и традиционных костюмах сохраняется компонент головного убора, закрывающего затылок. Украшение-позатылень в форме треугольника раньше имело охранительную функцию. Этнограф С. Шитова указывает на связь позатылени с масками и приводит сведения информантов о том, что «на «елкялек» на место глаз пришивали голубые стекла, на место рта — сердоликовую пластинку, край обрамляли рядами кораллов, по низу пришивали бахрому» [Шитова, 1995, с. 120]. Укра-

шение, имитирующее в наиболее архаичной форме «личину», по всей видимости, выполняло охранную функцию для девушки, вступившей в брачный возраст [там же].

Во время обрядового заплетания волос подруги дарили невесте накосники, подвески. Обычно это были ленточки с густо нашитыми монетами, которые при ходьбе напевно, красиво звенели. Этот звон издревле считался отпугивающим дурные силы. Вместе с тем в них заложена идея продуцирующей любовной магии. В народных песнях звон монет участвует для передачи любовных чувств, взволнованного эмоционального состояния.

Одевание кашмау происходило с благопожеланиями и с песнопениями. Смена девичьего головного убора такая на женский — кашмау — один из основных эпизодов, символизирующих переход невесты в ранг женщин. Покрывание платком или замена головного убора как атрибуты инициального значения известны и у тюркоязычных [Абрамзон, 1971], и у славянских народов [Колесников, Телегина, 1971, с. 119; Чистов, 1987, с. 403]. После публичной замены головного убора невеста у башкир считалась принадлежащей женскому классу. Одевание кашмау сопровождалось неистовыми драчками, потасовками между девушками (сторона невесты) и женщинами. Обрядовая агрессия функциональна: она акцентирует переходную семантику действ, а также различаются мотивы противостояния патриархальным традициям.

Кашмау у башкир хранился как семейная реликвия и передавался из поколения в поколение невестам. Женский головной убор невесте надевала старшая сноха или свекровь. Взяв на руки драгоценное убранство, женщина произносила: «Волею Всевышнего Аллаха! В добрый час!» (Бисмиллаһир-рахманир-рахим! Изге сәгәткә!). Затем, высоко подняв кашмау над головой новобрачной, проговаривала заклинание: «Котло килен бул!» (Будь благополучной невесткой!).

Хозай кушкан эш!
Күнелең саф,
Һүзең хак булһын!²⁰

Это повеление Ходая,
Душа пусть светлой будет,
Слово верным пусть будет!

После этого талию невесты обвязывали поясом (билбау). В заговоре, произносимом в этом эпизоде, сохранены следы магии цвета, а также слов, отвращающих злые силы:

Күк билгау, йәшел сук,
Дошманынды йәшен һук!

Синий пояс, зеленая кисть,
Врага громом сразит пусть!

Опоясывание (бил быуыу) фиксирует еще один момент инициального порядка. Действия опоясывания семантически параллельны с «прикреплением» добра, «приплетанием» к волосам плодородия, счастья.

В этнографической литературе пояс известен как знак вечности, крепости. «С древнейших времен пояс рассматривался как некий оберег, магический объект, способствующий благополучию и удаче того, кто его носит» [Лебедева, 1988, с. 231]. Пояс был могучим талисманом от всякого колдовства [Забелин, 1988, с. 421]. Пояс, кольца считались магическими хранителями души, силы, средствами отпугивания злых сил, привлечения к власти [Фрэзер, 1980, с. 277; Кремлева, 1980, с. 254—258]. Невесту опоясывали так: трижды обводили пояс вокруг талии по ходу солнца, читали молитву, произносили благопожелания. Считалось, что обережная сила такого пояса сохранялась на всю жизнь.

Действия опоясывания, связывания подразумевали любовную магию, отсюда в пожеланиях невесте традиционно прочитываются эротические и чадородные мотивы:

Ир рәхәтәнә кинән,
Түл көтәбәз һинән!

Мужем своим насладись,
Детей ждем от тебя!

Опоясывание действует и как оберег, и как укрепление жизненных сил. Первоначальный магизм опоясывания предопределил назначение слов, особый эмоциональный строй и заклинательный стиль речитаций.

Дружба, любовь мужа и жены подразумеваются в русском обряде связывания молодых ног в первую брачную ночь [Лебедева, 1989, с. 236]. В азербайджанском «обвязывании пояса» исследователь видит «символическое выражение верности и преданности мужу, пожелание стать опорой и защитой для него и неразлучности с ним» [Абдуллаев, 1990 с. 144]. В башкирском обвязывании поясом также наличествуют мотивы закрепления союза, подразумевается соединение с мужем, с его миром, чувствами.

Кушаған менән куша картай, С тем, с кем соединилась, вместе
Тигез ғүмер ит!

состарься,
Вместе на пару живите!

Магическое значение пояса импровизируется в таком тексте:

Билең һығып быуайым,
Билге һалып куййым.
Бил-бил, биләйем,
Билкәйеңде бизәйем,
Котоңдо мин биләйем,
Түл бәхете теләйем!²¹

Талию твою обвяжу —
Знак свой положу.
Опоясываю тебя,
Талию украшаю,
Удачу, счастье привязываю,
Плодовитой быть желаю!

Слово «пояс» обыгрывается в различных вариациях, фиксируя обрядовое содержание предмета. Повтор слов проецирует магизм происходящего, а также усиливает эффект воздействия обрядовых норм. Повторные формы глаголов настоящего времени от первого лица (украшаю, обвязываю) акцентируют реалистичность происходящего события, сближают желаемое с действительным.

По мнению древних, счастье (бәхет), благополучие, жизненная сила (кот, кос) материализовывались тогда, когда их выражали словами. Поэтому желаемые качества словесно «привязывали» к человеку с поясом.

О.А. Сухарева отмечает, что «опоясывание верхней одежды символизировало готовность к служению, «действию» [Сухарева, 1982, с. 65]. В этом плане семантически у башкир пожелания, сказанные свекровью невесте: «Пусть работа от меня уйдет! Служи свекрови, почитай мужа!».

Загадывание рождения детей — основное в текстах опоясывания. В этом плане заклинания невесте представляются как формулы плодородия. Культ материнства составляет идейную суть «поясных» заклинаний:

Бүлле, бүлле, бүлле бул,
Бүзәнәләй түлле бул,
Уллы бул, кызлы бул,
Куяндай түлле бул!

Делись, делись, рожай,
Как перепелка, плодовитой
будь,
Сына рожай, дочь рожай,
Как зайчиха, плодовитой будь!

Цель заклясть невесту на чадородность выражена в словесных повторах о плодородии. Перечисление плодовитых птиц, животных «обеспечивает» привлечение плодородных качеств невесте.

Благопожелания — основной жанр переходных обрядов. Их определяющая идейная направленность — благословление, нравоучение. Эмоционально-экспрессивный строй и форма благопожеланий граничит с заговорами, заклинаниями, т.к. в их истоках также лежат верования в магию слова. Слово здесь как жертвоприношение, заклинание, кодирование желаемого.

Традиционные формулы «будь!», «пусть будет!», характерно действующие в других текстах, становятся стилеобразующими средствами как в заклинаниях, так и в благопожеланиях:

Тәуфиклы бул,
Бәхетле бул,
Минең кеүек тирак бул!
Минең кеүек сирак бул!²²

Благочестивой будь!
Счастливой будь,
Как я, опрятной, чистой будь
Как я, крученой будь!

Метафора «сирак бул!» (крученой будь) означает крепость, устойчивость, подобную крученой нити. В пожеланиях метафоры, эпитеты усиливают положительную символику слова, также эмоций, настроений невесты. Отсюда назидания, нравоучения — определяющие мотивы в посвяжительных эпизодах, пожеланиях невесте. Такая особенность пожеланий обусловлена тем, что ранее пояс связывали с достоинством, честью. Отсюда опоясывание означало, видимо, и сохранение женской чести. У русских распоясать человека означало обесчестить его [Лебедева, 1989, с. 231]. В эпосе «Урал-батыр» один из сыновей героя приходит к нему с клятвой союза, сохранения дружбы и чести, «опоясав себя пятью слоями пояса».

Произнесением благопожеланий обозначалась граница между прошлым и будущим невесты. Мотив напутствий, благопожеланий усиливает эту особенность. Характерны клятвоприношения, мотивы вечного прощания. Опоясывание невесты в своем доме с последующим развязыванием пояса в «чужом» (в доме жениха) проявляет семантические параллели с погребальным опоясыванием и снятием с покойника билбау в могиле. В обоих случаях акцентируется идея «оживления» для жизни на другой стороне.

Ряжение-одевание, прощание — атрибуты переходных обрядов, санкционирующиеся благопожеланиями как формулами жизневедения. Основанное на магии доброго, положительного слова, благопожелание — один из главных жанров тюркского народного творчества, «существует у киргизов, карачаевцев, татар, уйгуров, алтайцев,

азербайджан и называется «алгыш» [Уахатов, 1981, с. 3] или «бата соз», «теләк». У алтайцев также «каждый из присутствующих произносил по одному алкышу» [Гадина, 1995, с. 129]. По мнению ученого, «алгыс» можно было принять как термин для анализа жанра благопожеланий [Уахатов, 1981, с. 3]. Благопожелание — алгыш — как «неотъемлемая часть свадебного фольклора, а значит и компонент свадебных обрядов» [Радлов, 1866], в цикле брачных празднеств вознесен на уровень культового слова, как способ достижения цели перед переходом в другой статус. Благопожелания (поэтические) — это установленные на магии доброго слова темпоритмически организованные, художественно обобщающие желаемое как действительное обрядовые тексты. Слова благопожелания произносили во всех обрядах посвящений. Отсюда благопожелание — устойчиво сохранившийся в фольклорной памяти народа жанр. Культ благопожеланий по сей день обнаруживает свои традиции в обязательных напутствиях, пожеланиях, произносимых в решающие моменты жизни.

В обрядах, проводимых только женщинами, маркируется культурная семантика материнства. Так, на второй день свадьбы в доме жениха проводят обряды «бит асыу» (открывание лица) или «килен һөйһү» (доел: ласкание невестки), во время которого свекровь угощает невестку медовухой²³. В алгыш, произносимом свекровью, традиционные образы плодородия (перепелка, масло):

Түлле, түлле, түлле бул,	Будь плодовой, детородной,
Бүзәнә кеүек түлле бул,	Как перепелка, плодовой,
Тулгатканың ул булһын,	Потуги-схватки на рождение сына
Тумырғаның май булһын!	будут пусть,
	То, что берешь, пусть масло будет!

Открывание лица (бит асыу) и развязывание пояса (бил сисеу) невесты — обряды, символизирующие начало жизни на стороне мужа. В первый или во второй день после приезда в дом мужа проводился обряд развязывания пояса невестки. Свадебному билбау придавалось особое значение: развязавшая пояс золовка становилась невестке подрутой (серзәш) (Оренбургская обл.); невестка дарила золовке пояс, получив клятву дружбы (Мелеузовский район); хранила в сундуке как память и оберег (Хайбуллинский, Абзелиловский районы) [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 76–77]. У башкир Челябинской области, в Учалинском, Абзелиловском районах бытует обряд курнис — күренес (появление на людях), посвященный возвращению пояса невестки и

одариванию ее. Сестра мужа, снявшая пояс, становится «каныш» — советчицей, подругой невестки²⁴.

Открытие лица невесты — функционально, идейно-тематически сходное обрядовое действие для всех свадеб тюркоязычных народов. Узбекский обряд «юз очди» до сих пор активно бытует на современных свадьбах [Тульцева, 1984, с. 21]. Снятием покрывала и пояса обозначается граница приобщения женщины к чужому роду для его продолжения. В генетических истоках покрывало соотносится с маской как с «изображением мертвого», «предка», «смерти» [Еремина, 1987, с. 24-25]. Закрывание лица в своем доме и обрядовое открытие в чужом пространстве акцентирует идею «оживления» невесты для другого рода.

В пожеланиях, произносимых в момент развязывания пояса, отличительны аллегорические формулы чадородности: «Алгы итәгенде бала баһын, Арткы итәгенде мал баһын!» (Чтобы передний подол был полон детьми, а задний подол полон скота). Метафорами переднего и заднего подолов передается понятие пространства вокруг невестки и окружение, которое должно быть заполнено и детьми, и скотом. Идея плодородия традиционно акцентируется во взаимосвязи: человек — домашнее животное. В своей фразеологической точности этот мотив наличествует и в алтайском фольклоре:

Алдын эдегине бала бассын, Пусть на передний подол дети
Кийийн эдегине мал бассын! наступают,

Пусть на задний подол скот наступает.

[Алтай фольклор, 1995, с.37]

Обряд снятия покрывала «бөркәнсек» с лица новобрачной совершал родной браг невесты (дядя жениха или свекор), называя невестке подарок из живности. У азербайджанцев проводят «сбрасывание вуали» по прибытии невестки в дом мужа. Обряд снятия вуали «с тонкой скалкой в руке и развешивание ее на ветке плодоносного дерева» [Абдуллаев, 1990 с. 149] обнаруживает интересную аналогию с башкирским обрядом снятия кнутом покрывала и возложения его на корову или овечку. В обоих случаях прослеживается идея девственности, приносимой в жертву во имя плодородия рода, будущих детей жениха. У балкаро-карачаевцев совершивший снятие покрывала становится родственником новобрачных — аталыком [Малкондуев, 1985, с. 111]. «Ата» — отец. Это значит, что открывший, т.е. «принявший» в этот род нового его члена, приравнивается к кровно близкому, как и у башкир, человеку или главе. Иногда обряд совершала

свекровь и называла подарок невестке. В пожеланиях имеются зачин, обозначающий цель обряда: «Битең асам, бисмилла!» (Открываю лицо с благословением); основная часть, в которой повествуется необходимые нормы и правила поведения невестки; концовка, в которой акцентируются благословения и утверждения перехода в новый статус.

Бойорок мән килең был йортка, С благословением иди в этот дом,
Өйзәге уйыңдан кайт, килен. Забудь о родном доме, сноха.

[БХИ, 1995, с. 478].

Доминанта вербальной магии обеспечивается повелительной формулой «булһын» (пусть будет). Яркой образностью отличаются ориентировки женской красоты и жизнестойкости: поэтизируются положительные качества птиц, животных и переносятся на человека. Это традиционный прием художественного изображения в народном творчестве.

Карлуғастан матур бул,	Красивее ласточки будь,
Ыласын коштан өлгөр бул,	Быстрее сокола ты будь,
Алабайзан ялбыр бул!	Ловчее собаки ты будь!

Благопожелание, в котором выделяются мотивы волевого воздействия, повелительности, а также действуют повторы смысловых опорных слов, обнаруживает сходства с заклинаниями.

Заклинательного стиля благопожелания представляют собой замечательные образцы фольклорной дидактики. Назидательное слово в них эффективно, действенно тем, что изображает реальные, знакомые невестке картины быта, указывает на правила поведения в хозяйстве. Перечислением бытовых запретов, жизненных явлений с положительной символикой воссоздается идеальная картина мира:

Казаныңды таштырма, Кеше һүзен бақтырма, Салғы-итәгең йыя алмай, Еңең ут каптырма. Кураң тулы мал булһын, Умартаң тулы бал булһын, Төбөрләтеп һыйыр һауһаң, Күнәгең һөткә тулһын, Өйөр-өйөр малдарың, Ялан-типһән тултырһын. Ырыу-ырыу балаларың Ауыл-ауыл ултырһын! ²⁵	В котле суп не убежит пусть, Человека не обижай ты. Подолами платья тряся, Рукава не поджигай ты. Двор живностью полным будет пусть, Ульи медом полны будут пусть. Коль доить корову станешь, Ведерко полным будет пусть, Стада большие будут пусть И поля заполнят пусть. Детей будет так много, Что деревьями, родами живут пусть!
---	--



Наречение имени – Исем қушыу



Раздача подарков после имянаречения –
Бөпәй бүләге таратыу



Подарки за здоровье ребенка – Бала һаулыгына хәйер



Чтение молитвы – Дога кылыу



Причитания под платком – Сендлөү



Благопожелания и одевание невесты – Теләк теләү, киленде кейендерәү



Прощание с девичество – Кызсак менән хушлашыу



Опоясывание невесты – Бил быуыу



Приданое невесты – Кыз бирнəне



Выкуп постели невесты – Кыз түшəген hatyp alyu



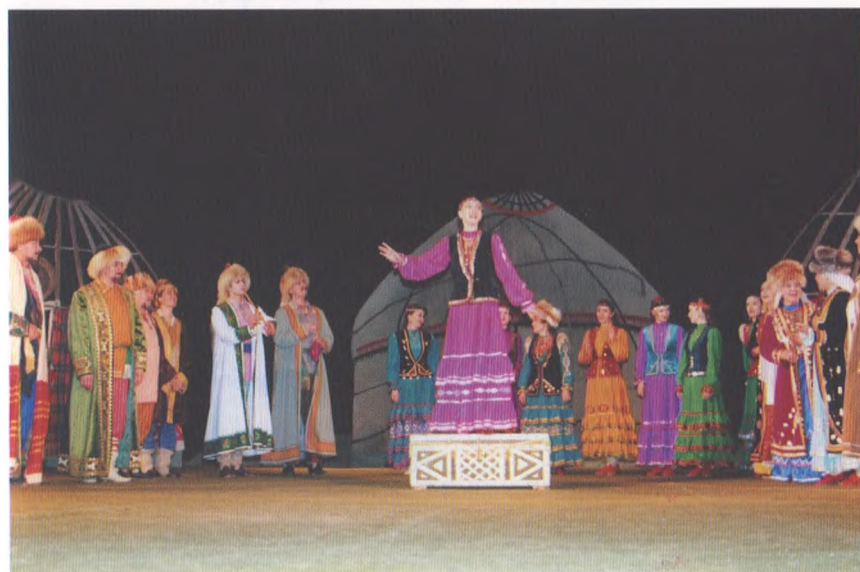
Прощальный танец невесты — Кыз озатыу бейеуе



Встреча невестки — Килен каршылау



Продажа сундука с приданым – Һандык һатыу



Танец на сундуке с приданым – Һандык өстөндә бейеү



Подарок невестке – вышитый передник.
Килен бүлэге – сигеүле альяпкыс биреү



Чаепитие сватьяшек – Козаса сөйе

Многогранность жизни воссоздается последовательным описанием, перечислением эпизодов. Нравоучения получают эффективное звучание в силу того, что подаются в комплексе с хозяйственно-бытовыми зарисовками.

Особенность поэтики образов благопожеланий заключается в понятности образов, высказываний. Преподнесение опыта, мудрости предков в поэтическом стиле имеет сильный посыл эмоционально-психологического воздействия в силу того, что за бытовой зарисовкой лежит философский подтекст. Древние знания, народные верования и опыт жизни облекаются в понятные образы (в котле суп пусть не убежит — значит, будь осмотрительной и опрятной) или подаются в стиле прямолинейных указаний в хозяйственной деятельности (коль доить корову станешь — ведро полно будет пусть!). Все формы пожеланий имеют положительный посыл на изобилие, плодородие и заклинаят невестку на благополучие.

Свадебные благопожелания представляют собой своеобразный свод традиций, этикета и древнего быта башкир. По этой причине в благопожеланиях устойчиво сохранились этнографические свидетельства о жизни народа, в первую очередь, женщины. В текстах воссоздается и поэтизируется облик невесты, умеющей вести хозяйство, почитающей старших; опеваётся благочестивая женщина, которая в отсутствие мужа обязательно на ночь позовет в гости подружку: «Ирең өйзә югында кыззар алып ятыр бул!», а также знающая свой статус и место хозяйки, которая при присутствии старших не позволяет себе выйти в почетную половину дома: «Инәйем өйзә юк икән тип, Түргә сыкма, киленсәк» и т.д.

Фольклорный образ всегда соответствует своему времени, пространству. В благопожеланиях мы находим сведения об образе жизни, облике женщины старинного общества башкир.

В пожеланиях устойчиво соседствуют формулы назидания и сбережения: «Кабағандан каптырма, тибгәндөн типтермә» (Кусачего не подпускай, лягающего не подпускай!). Исследователь не совсем верно, на наш взгляд, замечает в этих формулах отголоски магических ритуалов умилостивления «хозяев» чужого рода [Кирэй Мәргән, 1978, с. 55]. «Кусающий» и «лягающий» — обобщенные образы вредоносных или противостоящих сил, от которых должна оберегаться невеста. Отсюда текст — как заговор-оберег, действует как отвращение злых сил, нежели умилостивление.

Благопожелания остаются традиционными жанрами и в современных свадьбах. Изменены лишь стиль, образы и мотивы пожеланий, свойственные людям настоящего времени. Зачастую действуют переложения традиционных знаний в стихотворные формы: «Ак юл һезгә булһын» (Белых дорог вам), «Озон ғүмер бирһен» (Долгой жизни вам), «Хәйерле көндөр һезгә» (Хороших дней вам!)²⁶. В таких пожеланиях нет фольклорной понятийности, иносказательности, а зачастую наличествует литературность. Отсюда справедливо мнение о том, что «каково историческое пространство, таков и фольклор» [Каргин, 1997, с. 25].

Формула «пусть будет» как редиф во всех благопожеланиях играет роль «доминанты вербальной магии» [Малкондуев, 1985, с. 111]. Эти слова — показатели традиционного поэтического приема в тюркском народном стихе [Словарь, 1974, с. 319]. Повторы обеспечивают крепость веры, провоцируют исполнение целей; они — так же как «прием организации фольклорного текста, как принцип мифопоэтического мышления» [Невская, 1993, с. 53]. Слова с «будь», «пусть будет», повторы смысловых фраз организуют поэтическую стилистику, композицию народного стиха. Формульность характеризует вообще природу поэзии обрядового фольклора, она позволяет емкость эмоций, мыслей и информации при кратких лаконичных изложениях идей. В такой специфике народного творчества обнаруживаются особенности «мышления устного поэта» [Абылкасимов, 1980, с.63].

Фольклорная образность зачастую заключается в иносказательной, ассоциативной передаче мысли через явления жизни. В текстах нет формул «невестка, ты должна быть ловкой», «невестка, ты не должна быть ленивой». В пожеланиях «чтобы котел не убежал», «чтобы рукава не поджигала» обобщены идеи о ловкой, сноровистой невестке. Действует тонкое краснословие, имеющее присущую народной поэзии функцию фольклорной эстетизации быта. Поэтизируется не столько речь, язык, а сколько мысль, идея.

Дидактика занимает большое место. Обобщенные образы-страшилки «кабаған, тибәгән» — те, кто может укусить, лягнуть, ориентируют невесту на бдительность. Поэтизируются уроки жизни и манеры правильного обращения со старшими, с мужем.

Кәйнәң менән татыу бул,
Кейәүең менән куштан бул,
Дошманыңдан һак бул!

Со свекровью в дружбе будь,
С мужем ласковой будь,
Врага остерегайся!

[БХИ, 1995, с. 472].

Выразительны метафоричные формулы терпимости, сдержанности женского нрава. Характер, мир страданий и чувств невесты локализуются за ее одеждой как за своеобразной ширмой:

Башың ярылһа — яулыҡ эсендә, Кабырғаң һынһа — еләң эсендә, Кулың һынһа — ең эсендә.	Если голова разбилась — это под платком, Если ребро сломалось — это под зияном, Если рука сломалась — это в рукавах.
---	---

[Там же, с. 472].

В пожеланиях обобщены представления о терпимости, покорности, стойкости натуры женщины, которая не должна жаловаться на судьбу, выносить «сор из избы». В других текстах воссоздается образ смелой, сильной, достойной женщины:

Сөсөндәрзән алдырма, Үз эшеңде калдырма!	От сәсэнов ты не отставай, Свое дело не оставляй!
---	--

[Там же, с. 472].

Материнская родная сторона обобщается понятием «у матери», а чужая, мужняя сторона называется «у свекрови». Переход этот фиксируется назиданиями:

Килен, килен, киленсәк, Эсәндә һин колонсак, Кәйнәңдә һин уйынсак!	Сноха, сноха, сношенька, У матери — жеребеночек, У свекрови — игрушкой будешь!
--	--

[БХИ, 1995, с. 477]

«Игрушка» — иносказательный образ «трудяги», покладистой, всем услужливой невестки. Вместе с тем действуют и другие ориентиры. Сравнение невесты с крылатым конем — тулпаром — знаменует раскрытие потенциалов, новых возможностей молодой в доме свекрови. Культивируется не покорность, а достоинство. Представления о долгой и счастливой жизни передаются лаконичным упоминанием о деревне и жизни в ней будущих детей невестки.

Толпар аттай юшаған Канаттарың йәйелһен. Ауылыңдың эсендә Ырыуың бергә булһын!	Как у тулпара, Пусть раскроются крылья твои. В деревне этой вместе Пусть род твой живет.
---	---

[БХИ, 1995, с. 480].

В причитаниях, песнях, а также в благопожеланиях невесте устойчиво удерживается акцент на идее о статусе достойной женщины и ее жизни во имя благополучия рода. Невеста становится «Кеше кешеһе» (досл.: человек, принадлежащий человеку) и тем ответственнее ее поведение в чужом роду.

Примечательна в благопожеланиях фраза «ырыу йөзөгө бул» (будь кольцом рода). Эта традиционная формула применяется для определения достойной, единственной, прекрасной женщины — гордости рода.

Принятие невесты в чужой род (вступление в дом свекра) запечатлелось в основном в обрядах открывания лица, развязывания пояса и в ритуальной встрече невестки. Интересна символика камня-знака крепости в обряде встречи невестки в доме свекра. По приезду в дом жениха, когда она сходила с телеги, бросали под ноги камни, приговаривая:

Таштай, комдай кал!
Һыуға баткан
Таштай бул!

Как камень, здесь останься!
Как в воду канувшим
Камнем стань! .

[БХИ, 1995, с. 414].

Невеста должна была наступить на камни²⁷. Своеобразную аналогию обнаруживает древнеиндийский обряд «вступление на камень». Он проводился для того, чтобы жену сделать твердой в ее верности и преданности. Муж побуждал ее наступить правой ногой на камень, находящийся к северу от огня, повторяя стих:

Взойди на этот камень.
Как камень, будь тверда.
Раздави врагов, отгони врагов!
| Пандей, 1990].

Камень как символ устойчивости, надежности действует и в алтайских свадебных приговорах:

Ташлаган таш іерине іадар,
Барган бала іурТына отуарар.

Брошенный камень на месте будет
лежать,
Выданная замуж девушка в той семье
остается.

[Тадина, 1995, с. 127]

Камень, имевший символику крепости и устойчивости в международном фольклоре, в башкирском обряде встречи невестки акцентирует поселение новобрачной в доме мужа навечно. Слово, повторяющее смысл действия, констатирует также семантику перехода, подразумевает понятие преданности невестки мужу.

К символу крепости камня имеет отношение и такой обычай: в сундук невесты перед ее отъездом клали камень. Его кидала в сундук повивальная бабка, приговаривая: «Таш булып кал!» («Останься там камнем!») (Белорецкий район). Камень этот хранили как «комартки» — реликвию, удерживающую благополучие женщины. Никто не должен был трогать или выбрасывать его²⁸.

В эпизоде встречи невесты бросание камня под ноги могло иметь синкретные функции обеспечения прочной жизни и плодородия. Так, первобытная форма влияния, воздействия (а значит, социализации, воспитания) достигается исполнением смыслового символического действия.

Таким образом, для понимания и оценки образности, художественности фольклорного текста необходима реконструкция древних верований, а также знаний о быте, правилах жизневедения. Отсюда народное обрядовое творчество как хранитель специфики этнической мысли, языка, а также материальной культуры.

Инициальный обрядовый комплекс воспроизводится как свод и код символических действий воспитательного, обучающего, испытательного характера, а также как приобщающая к святыням архаичная модель поведения. Невесте, уходящей из отцовского дома, произносили такие пожелания: «Көнөн күрһен, көлөндә аунаһын!»²⁹ (Пусть день (жизнь) ведет, на золе своей валяется). Символика золы, соотносимая с архаичными традициями трупосожжения [Султангареева, 1995, с. 93–95], в данном эпизоде проецирует мотивы вечного отторжения от своего дома. Заметны мотивы с семантикой «пусть свои хлопоты сама решает».

У алтайцев бытует песня с аналогичным акцентом вечного ухода:

Эй-э-э-эй! Эм конгон ери так
ползын ай!
Козылгу койдонг коп ползын
эди ай!
Козылу койынг кайдайын ай,
Түшкен уртуна кол ползын эди ай!

Пусть земля, куда она пришла,
будет последней (благополучной),
успехов будет много,
пусть будет честной труженицей там.

[Алтай фольклор, 1995, с. 85].

В другом случае мотив золы присутствует как символ благополучия семейного очага, плодородия скота:

Конгон эрин кокту болзын, Стойбище твое пусть изобилует пеплом,
Талкан кулюн обо болзын! Как толокно, пусть будет зола у тебя!

[Вербицкий, 1893, с. 103].

Семантически башкирское пожелание невестке: «Пусть под котлом золы будет много!» (Казан астың тулы кол булһын) или: «В очаге пусть будет много золы» (Көлдөксәң тулы көл булһын). Это означало, что невестка всегда будет готовить обильную пищу, что она постоянно будет поддерживать огонь в очаге. Так, в пожеланиях обнаруживается довольно синкретная отторгающая, также положительная плодородная семантика золы.

Забвение имени невесты и право разговора. Смена статуса обуславливала и особое обращение к невесте. Примечателен в этом отношении обычай забвения имени невесты. Ее называли «килен» (сноха), а младшие по возрасту — «еңгә» (досл.: жена брата, сноха). Никому не разрешалось называть ее по имени. Действуют здесь обережные цели: названный по имени человек становился уязвимым нечистым силам. До сих пор в народе бытует традиция обращения супругов друг другу «атаһы» — имеется в виду (отец ребенка), «инәһе» (мать детей). Таким образом, языческий запрет трансформировался в норму этикета.

Забвение имени невесты имеет аналогии у разных народов. У мордвы невестке давали «новое имя», сообразное с ее достоинствами, а именем нарекала свекровь, ударяя ее при этом ковригой по голове. Фиксируется утрата имени новобрачной в современных свадьбах [Федянович, 1990, с. 51]. У адыгов и абазинцев молодую в семье мужа называли новым именем, а не тем, «которое она носила в семье родителей» [Смирнова, 1991]. Калмыки «девичье имя молодой заменяли словом «желание» — нэр солхъ, т. е. каким-нибудь другим именем. Имя невестки у башкир фольклоризируется по внешним качествам: если черноволосая, называют «Карасәс», если белолица — «Аккына» (Беленькая). Если же случалось, что в наконниках волос было много монет и особо различался их звон, называли «Тәңкәле» (С монетами) и т. д. Называние жены «өйкеше» (досл.: человек дома) проецирует приход нового, ставшего своим, человека в дом. Обычай сокрытия имени проявляет глубоко древние обережные цели, традиции народного этикета.

Право разговора со свекровью невестка получала только по преподнесении специального подарка [БХИ, 1995]. Если не выполнялся этот обряд, свекровь и невестка могли не разговаривать годами. Обычно этот назывался «тел күрһәтеү» (досл.: показ языка) или «тел күрешеш» (подарок за язык). В таком особом отношении к общению двух сторон проецируются древние традиции разрешения конфликта. Право обращения к чужому миру (человеку) требовало подношения.

Право вольного общения, даже заигрывания с человеком чужого рода предоставлялось только младшему брагу мужа (кәйнеш). В некоторых приметах он представляется лицом, располагающим определенными правами на невестку: «Кәйнештең яртыһы еңгәһенекә» (Половина брата мужа принадлежит невестке). В таких традициях заложены, видимо, генетические механизмы защиты родовой устойчивости, формы брачных норм и отношений сторон, когда брачный союз одного давал другим сородичам определенные (или такие же брачные) права.

Фольклорная специфика обрядов вступления невесты в чужой род в том, что слово декларирует нормы поведения женщины, культивирует идеи плодородия, обобщает принципы самоопределения личности в поворотные, решающие моменты жизни.

3. Фольклор инициации жениха

Жених — один из основных персонажей, в образе которого обобщены идеи перехода мужчины в класс зрелых людей. Обновление статуса жениха имеет три этапа, специфично запечатленные в свадебной культуре. Первый этап составляет период от получения согласия отца на брак до первой брачной ночи; второй этап — брачная ночь и «кейәүләп йөрөү» (хождение за пазуху) — период визитов или тайных посещений жениха своей нареченной; третий этап — проводы невесты в дом жениха и начало супружеской жизни.

Обращая внимание на тот факт, что «мужские союзы» — относительно малоизученная область традиционной культуры башкир, мы освещаем посвятельный фольклор в контексте свадебных переходных обрядов. Изучив типологию мужских институтов («мужские дома», «зияфат»), имеющих в Средней Азии у тюркоязычных народов [Рахимов, 1990, с. 8–145; Лобачева, 1981, с. 46–48], отмечаем, что в башкирской среде обозначены особенности школы

воспитания мужчин — «кор», «акһакалдар коро» — общество зрелых мужчин и старейшин. Одна из частей переходных обрядов совершалась при участии и благословении мудрецов и мужчин зрелого возраста.

Отправляя на первое брачное свидание, талию жениха завязывали поясом, который назывался «кызыл билбау» — «красный пояс» или «кәмәр билбау» — «разукрашенный пояс». Специальный обрядовый пояс, украшенный позументом, кораллами, монетами, «произнося благопожелания, завязывал жениху его дедушка или родной брат». Жениху, как и невесте, вместе с поясом «привязывают» успех и семейное счастье. В благопожеланиях обобщаются традиционные представления об идеале мужчины: «Крепкий пояс — страна крепка» (Биле ныктын иле нык). Слово в этих благопожеланиях также обозначено магизмом, действует как закрепление нового статуса.

Изге теләк теләйем,
Билең нык буяуйым,
Илең нык булһын,
Билең нык булһын!

Святое слово скажу,
Пояс крепко завяжу,
Пусть страна (род) будет крепкой,
Стан твой будет стройным, крепким!

Некоторые элементы из одежды жениха, собранные во время хождений родственников по домам, имели обережное значение: пояс охранял, а шапка (бүрек) означала принадлежность, неприкосновенность. Шапку могла снимать только сама невестка.

Мотивы испытательных обрядов отображены в обручиваниях жениха во время первого приезда его в дом невесты. В такмаках нарочито едко высмеивается представитель чужого рода:

Өстөндәге бишмәтенде
Өлгө һалып бестеңме?
һалбыр ауыз, һумтык бит - Рот висячий, опухшее лицо —
Баз астында үстеңме?

На тебе бушлат —
От образца скроил что ли?
В погребе вырос что ли?

[БХИ, 1995, с. 469]

Примечательно сочетание гиперболического обручивания (кривые ноги, на голове лысина, одежда на нем рваная, глаза косые и т. д.) и, после выкупа гакмаков, произнесенных в его адрес, восхваления (щедрый, умный) одного и того же лица. Гипербола отмечается как основное средство, при помощи которой «рисуются комичес-

кие портреты участников свадьбы» [Круглов, 1982, с. 291. Обрядовое обручивание предполагало высмеивание жениха даже и в тех случаях, когда тот был «пригож и хорош». На любите оскорбительные нападки жених не мог обижаться, а должен был награждать исполнителей. Некогда имевшие магическую продуцирующую силу обручивания становятся испытательными средствами, затем поэтическими забавами.

Первая ночь жениха и невесты — центральный эпизод в свадебных торжествах, определяющий благополучный исход всех событий, эмоций, разрешающий мнимый конфликт и предвосхищающий основную задачу брачных празднеств — задачу продолжения рода. Брачное соитие — основной обряд посвящения жениха в мужчины. Обряды, предшествующие первой брачной ночи, направлены на возбуждение чувств, это: драчовки, бега, прятание и поиски невесты. Как вспоминают информаторы, «разыскав невесту, егеты устраивали драчовку за нее, вплоть до хлестаний кнутом» (Камсы менән яралар ине). Кажущуюся на первый взгляд жестокость можно соотнести с явлением первобытного эротического садизма [Токарев, 1983, с. 101]. Имеющий место в раннем быту многих народов обычай хлестания кнутом, по верованию древних, отпугивал нечистые силы, обеспечивал удачу. Игрища, увеселения, торги, устраиваемые возле брачного домика, драчовки, проводимые во время поисков невесты и перед входом в дом, имеют зрелищный характер, обыгрывают ситуацию противоборства и примирения сторон.

Первый приезд жениха к невесте имел посвященное значение. Вступление в новый статус зрелых мужчин, как и во всех инициальных обрядах, обставлялся разными степенями испытаний, преодоления границ. Пространство невесты преодолевалось выкупом на определенных границах: на улице, у ворот, возле дверей дома. Такowymi маргинальными зонами обозначены свадебные обряды различных народов [Бабикина, 1997, с. 120; Чижикова, 1999, с. 183—185]. Все эти границы преодолевались выкупом (подарком) или разгадкой загадки. Загадки выполняли функцию испытания ума жениха и играли важную роль на свадьбах различных народов [Укачина, 1980, с. 109—110]. В эпизодах открывания ворот, дверей исполняются загадки-песни, загадки-диалоги. Во время первого визита жениха запирали ворота — «капка бикләү» (Свердловская область), требуя «капка хақы» (цену ворот) (Стерлибашевский, Кармаскалинский районы). Обрядовая цена (называние ее) действует как ключ для открывания дверей:

Цена двери - один рубль,
Цена девы — тысяча рублей!

Думается, что выкупы — сильно редуцированные формы некогда традиционных архаичных обрядов-испытаний. В последовательности проводимых обрядов проецируются мотивы поступенчатости перехода границ, посвящения жениха в мужчины. Преодоление многочисленных козней и препятствий, устраиваемых подругами и енге новобрачной против дружков жениха и т.д., можно рассматривать в свете обрядовых испытаний основного героя событий. Границы, обыгрываемые словом, становятся фольклоризованными [Карпухин, 1998, с. 15].

Иносказательно обыгрываются различные ситуации жизни возле дверей: путники просят дать воды, покупатели пришли в поисках телки и т. д.

Егеты стучатся в дверь.

Эстән:
— Кем узда?
Егетгәр:
— Без — юлаусылар, төнгө
калдык, куньрга индереgez!
Кыззар:
— Нисәү һез?
Егетгәр:
— Ишеккә лә һыябыз,
Өйгә лә һыябыз,
һикегә ултырмайбыз,
Как изәнгә ятмайбыз!
Кыззар:
— Яныгызза кем бар?
Егетгәр:
— Ак эзләгән күк бар,
Пар эзләгән куй бар!
Кыззар:
— Күпме түләйһегез?
Егетгәр:
— Ун тәнкә!
Ишегенде ас,
Ас та үзен кас!³¹

Изнутри:
— Кто там?
Егеты:
— Мы путники, запоздали,
пустите на ночлег!
Девушки:
— Сколько вас?
Егеты:
— И в двери умещаемся,
И в дом помещаемся,
На лавки не садимся,
На пол не ложимся!
Девушки:
— Кто еще есть среди вас?
Егеты:
— Синий, что ищет белое,
Баран, ищущий пару!
Девушки:
— Сколько заплатите?
Егеты:
— Десять рублей!
Открой дверь скорей,
Сама прячься быстреей!

Инсценировка путников, просящихся на ночлег, имеет цели запутывания следов, обмана злых сил, также представляется как инициальная мистерия юношей с женихом в центре. Расшифровка каждой строчки открывает иносказательный подтекст диалога. В вопросе «Кто есть среди вас?» — подразумевается жених, вожак путников, а ответ: «Синий, что ищет белое ...» метафорично прячет его в иносказании. Цветовая символика выразительно передает образ жениха: по народным верованиям, синий, темно-синие цвета — это цвета, сопутствующие мужчине, а красный, алый — девушке³². Символикой эротизма обозначен мотив о баране, ищущем свою пару. В заявках о том, что они не собираются лечь на пол и садиться на лавку подразумевается постель, на которую рассчитывают молодые егеты. Такое отрицание действий проецирует истоки возникновения ангитезы в фольклоре [Медриш, 1987, с. 109]. Диалог действует и как иносказательный текст, направленный на запутывание нечистых сил.

Довольно откровенный намек на общую постель подразумевает обычай «түшәк котлау» (доед, приветствовать постель) или «түшәк йылытыу», имевшийся в быту башкир в прошлом [БХИ, 1995, с. 385]. Древние отголоски полигамных отношений в обряде открывания двери приобретают игровой характер. Перед тем, как оставить жениха и невесту наедине, на брачной постели должны были поваляться снохи (енгәләр), приговаривая: «Греем постель, греем постель!»³³. Аналогичный обряд имел место и в русско-украинской свадьбе, когда «постель греда» счастливая в замужестве пара [Чижикова, 1999, с. 185].

Мотив длинной дороги, которую якобы «проделали» путники, не случаен: он имеет инициальную символику. Длинная дорога, как обрядово-переходная, обозначается и в речи свата, и в свадебных, а также в погребальных причитаниях.

Таким образом, в диалоге-загадке, произносимом перед дверью в брачный домик, запечатлены мотивы, соотносящиеся с архаичными верованиями и традициями. Диалог этот представляется как сакральный код, обыгрывающий возможности союза двух чужих сторон, вместе с тем обозначены мотивы инициаций жениха.

В поступенчатых переходах с семантическими узловыми моментами (выкупы, одаривания, соединение рук) обыгрывалось восхождение жениха к основному обряду культового посвящения — соитию с женщиной.

Брачный союз (соитие) жениха с невестой — основной в посвященных обрядах. Во время брачной ночи исполняются такмаки любовного содержания, специально провоцирующие жизненные, возбуждающие природные начала. Посвященное значение брачного соития имело место в традициях многих народов [Васильков, 1988, с. 113–114]. У горных народов Лусона (Филиппины) только вступивший в брак человек обладает статусом полноправного члена общества [Почагина, 1986, с. 112]. После супружеской ночи мужчина считался у башкир вошедшим в новый статус зрелых мужчин «ир коро». Сказанное свидетельствует о том, что некогда соитие с женщиной обыгрывалось как основной посвященный обряд. Сохранившиеся эпизоды разрывания ткани перед входом в «брачный домик», игрища, погони-поиски спрятанной невесты, многочисленные выкупы и торги свидетельствуют об этом. Разрыв женихом ткани, перегородивающей дверь в брачный домик, квалифицируется как символика прощания невесты со своей молодостью [Кирэй Мэргэн, 1978, с. 54].

Примечательно, что у индуистских и буддийских тантриков бытует множество легенд, повествующих о посвящении древних святых и вероучителей в высшую сферу духовностей через ритуальное соитие с обладающим особой мистической силой и тайным знанием женским существом [Васильков, 1988, с. 113]. Согласно взглядам буддийско-тантристской школы ваджраяны, всякий духовный прогресс адепта возможен только при условии ритуального соединения его в ходе посвящения с Махамудрой, «великой женщиной» [там же, с. 113].

Эротический обряд приобщения молодоженов информативно в контексте рождения заново (аналогия входа в пещеру). По мнению ученого Я. Гонда, соитие имеет значение нового рождения [Васильков, 1988, с. 110]. В свете этих мнений название башкирского обряда «кыз кушыу» откровенно подсказывает физиологическое содержание союза (отдавание, присоединение жениху девушки). Отсюда башкирское обрядовое соитие имеет выраженную символику эротической посвященной магии. Ведийский ритуал правария (соитие на глазах у всех), по мнению ученого Й. А. Б. ван Бейтенена, символизирует плодородие, стимуляция которого являлась одной из первоначальных целей обряда [Васильков, 1988, с. 109]. Соитие и лишение девственности действуют как знаки плодородия (девичья кровь и ее сакральная сила). Башкирский

обычай помещения брачного домика в отдельном пространстве, что соблюдалось и в русской свадьбе [Карпухин, 1999, с. 96], подразумевает изобилие, плодородие, «обеспечиваемые» ритуальным соитием супружеской пары.

Обращение к индоиранскому материалу оправдано в силу общих мотивов в эротической символике. У бурзянских, минских башкир, в этническом составе наиболее четко сохранивших индоиранские компоненты, до недавнего времени существовали ритуалы почитания изображения вырезанного из дерева мужского полового органа. Им оберегали детей, брачное ложе супругов, вывешивали в хлев для обеспечения плодородия³⁴. [Султангареева, 1995, с. 82-103].

Башкирский обряд «кыз кушыу» обнаруживает элементы посвященного ритуала с языческой сексуальной магией. Устойчивые любовные мотивы, иносказания о соитии, имеющиеся в фольклорном репертуаре этого эпизода, проявляют отголоски архаичной продуцирующей эротики. Перед входом к невесте устраиваются торги за постель, сопровождаемые характерными такмаками. Ночь с невестой уподобляется раю, девушка сравнивается со святой феей.

В пожеланиях подразумевается страстная ночь и счастливая долгая жизнь супругов:

Кушаған менән куша ҡартай! С тем, с кем соединился - состарься!
Арағызға күкәй бешһен!³⁵ Между вами пусть яйцо сварится!

Сноха (жена брата невесты) — традиционное лицо, кому доверяется специальное благословение брачного ложа. Она произносит тексты, откровенно намекающие на ночь любви. В куплетах наличествуют мотивы любовного заговора. Магия парности передается иносказательными образами, подразумевающими жениха и невесту:

Береgez — боркет, береgez —
сәскә,
Кушылдығыз ғүмергә.
Береgez — ебәк, береgez — ука,
Ишелегез мәңгегә!

Один — беркут, другая —
цветок,
Соединились навечно,
Один — шелк, позумент —
другая,
Вплелись навечно.

[БХИ, 1995, с. 432].

Заговоры ~ магического содержания стихотворные тексты, имеющие цели психологического воздействия на объект и подчинения его своей воле. Мотив заговора в свадебном эпизоде акцентируется стремлением соединить две половины — жениха и невесту. В контексте рассматриваемого эпизода любовный заговор участвует в его обрядовой функции укрепления брачного союза. Выделяются в заговорах «необходимые смысловые элементы как способ (тип) порождения нового состояния, объектная и целевая ориентация» [Киселева, 1992, с. 14]. В обряде заговор нацелен как на вызывание любовного «огня», «страсти», так и имеет цели соединения и укрепления существующего уже брачного союза. Отсюда в заговорах брачного ложа действуют эквивалентные понятия, в единстве составляющие семантическую пару:

Каймак менән май булығыз, Как сметана и масло, будьте вместе,
Ал менән гөл булығыз, Цветками алыми,
Тин рәхәт күрегеҙ!³⁶ Вместе счастливо живите!

В заговорном пожелании поэтически обобщается смысл и значение супружеского брачного ложа: идея союза усиливается образами парных птиц, животных (лебеди, голуби, деревья и т. д.). «Тип заговора выражается не только в словесной части, но и в действии» [Киселева, 1992, с. 15]. Символично в этом плане соединение снохой правых рук молодых и похлопывание три раза по ним с желанием счастья.

Доминирует нарочитая стимуляция эротических чувств, пожелания благополучной (страстной) ночи:

Түшәгеҙ котло булһын, Пусть благословенным будет постель
Косағығыҙ татлы булһын! ваша,
Пусть горячи будут объятия ваши!
[БХИ, 1995, с. 433].

О некогда бытовавшем обряде связывания волос жениха и невесты подразумевает приговор: «Сәстәрегеҙ сәскә бәйләнһен!» (Пусть волосы ваши вплетутся!). Эти действия бытовали и у сибирских народов [Новик, 1984, с.188]. В русской свадьбе молодым связывали ноги [Карпухин, 1999, с.98].

Эквивалентность образов жениха и невесты с образами животного, птичьего, предметного миров — традиционное художественное средство в свадебном творчестве многих народов. Характерно то, что

символизм этот проявляет типологию образной мысли, специфику поэтического иносказания: у русских — цветочек (невеста) и садочек (жених) [Балашов, Марченко, Калмыкова, 1985, с. 29], у чувашей — барашек-бегун (жених), ярочка (невеста) [Салмин, 1994, с. 124], у армян — бык (жених) и корова (невеста) [Харатян, 1994, с. 259], у остяков — красиворогий дикий олень (невеста) и т. д. Идентичность невесты и жениха с образами природы устанавливается на понятиях-символах «самец» и «самка», «чужой» и «свой» и т. д. В обряде первой ночи эта парность имеет эротическую символику.

Девственность у башкир возводилась на уровень культа. Утрата ее до брачного соития приравнивалась к оскорблению родовых божеств: жених имел право жестоко наказывать жену. Традиции соблюдения девственности связаны с верованием в то, что только девственно-чистая невеста могла принести благополучие роду, богатство и пополнение в дом жениха. Считалось, что если приурочить брачное свидание к осени или к ранней весне, то будет большой приплод скота и хороший урожай ржи³⁷. Имеет место магия жертвенной крови, считавшейся в архаичной культуре приносящей плодородие и благополучие [Веселовский, 1940, с. 573]. Кровь девственности, соотнесенная с жертвенной, становится священной. Девственность, прежде чем стать категорией нравственности и моральной нормой женщины, в прошлом имела языческую плодородную символику и имела ценность родового значения. В обряде соблюдения и контроля чести невесты действует мотив этикета, трансформированного от языческих верований.

Отсутствие девственности обыгрывалось в обрядовой агрессии жениха: он рвал ножом занавес, прокалывал блины, объявлял о своем официальном отказе от брака или наказывал невесту сам. Осуждать за эти действия его никто не имел права. Девственность же ритуально вознаграждалась. Сноха, проверяющая целомудрие невесты, приговаривала:

Еңгөлеге минде,
Еңгөлеге миндә,
Күрмәлеге — миңә,
Бәхете — үзенә!³⁸

У меня то, что снохазнает,
У меня то, что снохазнает,
Деньги за показ — мне,
А счастье — невесте!

В приведенном приговоре честность и девичья честь трактуются как условия счастья, что подкрепляется мотивом обмена: деньги — исполнителю обряда, награда счастьем — невесте.

После брачной ночи к жениху приходят с угощениями подруги и снохи невесты. В оказывании особого почета жениху акцентируется преодоление женихом еще одной ступени в овладении своим статусом.

Особый интерес представляет школа этикета жениха. В правилах поведения его выкристаллизованы древние поверья и представления о покровителях рода, особенности взаимоотношения с ними: жених не имел права появляться без головного убора возле отца невесты, старейшин и только после преподнесения обязательных подарков мог обращаться к родителям невесты — «эбей» (матери), «бабай» (отцу). При нарушении правил поведения о женихе говорили: «Не знали, выдали замуж дочь за плешивого, оказывается! Вот не знали!» (Белмәнек, кыззы тагза биргәнде, белмәнек!)³⁹. «Тагз» подразумевает здесь не столько лысого, сколько недотепу, невежу: его отправляли считать бараньи рога⁴⁰. «Бар, бәрән мөгөзө нисәү, һанап кер» (Иди, посчитай рога баранов в моем дворе!). Так давали понять жениху о его невоспитанности.

После первой брачной ночи жених должен был одарить всех женщин, подруг, братьев невесты, а в его адрес сочиняли колкие такмаки. Такмаки в этих эпизодах — как поэтические констатации обрядовых правил этикета, которые должен соблюдать жених. Мотив угрозы здесь восходит к древнейшим обрядам наказания жениха: при пренебрежении к родовым законам жених мог терять и статус.

Езнэй, «езнэй» тимәйем,
Ауызыңды бәйләйем.
Бәке бирмәй карулашһаң,
Апайымды бирмәйем!⁴¹

Зять, «зятөм» не назову,
Рот тебе я завяжу,
Если не дашь ножичек,
Не отдам сестру свою!

Подразумевается обычай одаривания ножичками братьев невесты. Фраза «ауызыңды бәйләйем» (рот тебе завяжу), видимо, употребляется в значении «рта не дам раскрыть», пристыжу.

Время «хождения в женихах» (кейәүләп йөрөү) или «хождение за пазуху» является переходным периодом в процессе обновления статуса мужчин. Этот обряд традиционен в свадебной культуре тюркоязычных народов и имеет сходства в функции [Абрамзон, 1971]. Вплоть до выплаты калыма жених (зять) периодически приезжал к своей невесте (молодой жене). Обычно он приезжал по пятницам каждой недели (символика святого дня — пятницы — строго соблюдалась и в правилах сватовства, забивания живнос-

ти, назначения свадьбы и т.д.)- В этот период жених особо тщательно должен придерживаться правил и норм этикета. Сроки его визитов не могли нарушаться: между свиданиями не должно было быть менее трех и более десяти дней. В противном случае считалось, что между молодыми может вселиться бес (араларына шайтан керә).

Жених должен был знать также об иносказательных знаках, например, сколько перин на постель положено, столько ночей ночует жених у невесты [Образцы..., 1988, с. 231]. Таковые числовые знаки по поводу ночей у невесты зафиксированы в Караидельском, Аургазинском районах, а также в Сосно веком районе Челябинской области. Жених не должен был попадаться на глаза родственникам невесты. В редких случаях только мать и сноха знали о приезде жениха и устраивали встречи молодых. В избегании жениха запечатлелись, видимо, черты разрушения полигамных традиций (на мужчину имели права все женщины), а также прослеживаются мотивы исключения огласки, предохраняющие от сглаза. При нарушении установленных норм поведения жениха наказывали. В иных случаях устраивались братьями невесты жестокие избиения, погони⁴². Нарушение табу приравнялось к осквернению духов предков. Память об этом обычае сохранилась в куплете:

Кейәү килгән ауылдан,
Вак-вак кына сауылдан.
Кәләшенә килгән икән —
Кире кызуылар ауылдан⁴³.

Зять приехал из деревни,
Где растет березняк молодой.
Приехал он к жене своей,
Да прогнали его домой.

Умеренность мужской символики в обрядовом слове по сравнению с женской, на наш взгляд, обусловлена несколькими причинами. Во-первых, сказалась устойчивость могучего культа Матери как организующего начала обрядов; во-вторых, высокий статус женщины в древнем обществе имел социальные, духовные, обрядовые реалии (матрилокальный брак, женщина — прародительница, родоначальница и т.д.); в-третьих, установление партилокального брака не отрицало предыдущую эпоху, а трансформируя, представляло новые уровни культа Женщины. В связи с этим уместно прибегнуть к заключению о том, что значителен был не только переход женщины

в другой статус, но и в другой патриархальный род, а мужчина получал лишь новый высокий социальный статус. «Несомненно, что такая свадебная обрядность могла зародиться только на стадии утверждения патриархальных порядков как своеобразная защитная реакция, призванная мысленно оградить и отстоять интересы женщины» [Киуру, 1989, с. 109].

В фольклорной памяти статус жениха реконструируется в нормах ритуального поведения, в восхвалениях, угощениях и т.д. Противоборство двух эпох и соперничество двух родов специфично запечатлелись в разноречивом изображении жениха: восхваление, назидание (благопожелания, пазушные песни, такмаки) или обругивание, высмеивание (такмаки, приговоры), а также в сочетании действий почитания (одаривания, угощения) и избегания (избивания, изгнания). В целом фольклор инициации жениха обнаруживает идеалы народа о мужской чести, о личности, а также позволяет реконструировать утерянные формы школы воспитания мужчин.

4. Эротическая символика в семейно-бытовом обрядовом фольклоре

В обрядовом фольклоре «кыз кушыу», а также «никах тоне» — брачная ночь, пазушных эпизодах ярко запечатлелись мотивы эротической магии. Брачный домик и пазушный цикл — важные эпизоды ритуализации сексуального, эротического начал на свадьбе. В свадебной культуре специфично акцентированы и полнее обобщены основные идеи института любви у башкир. Ритуализация любви особо обозначена в обряде «кыз кушыу». Перед входом в домик произносятся магические формулы любви: «Дэртле егет мунса ташы, тон үткәнен дә һизмэй» (Егет как камень бани, каждый раз возгорится жаром любви, не заметит, как ночь пройдет). Перед брачным соитием соблюдаются все элементы психологической подготовки акта любви: девушку прячут, жених ищет. Таким образом реализуется завоевывание женщиной мужчины, стимулируется посыл на совершение обряда соития. После всего молодых оставляют одних, а иногда вместе с супружеской парой (Челябинская область, Сосновский район, дер. Сакул). В свое время ученый писал, что «в первую ночь остается у

молодых двое мужчин и столько же женщин» [Георги, 1799, с. 109]. На наш взгляд, этот обычай сохранил отголоски полигамных традиций. Далее в особом пространстве, подразумевающим свершение основного события всех прелюдий — вокруг брачного дома устраиваются шумные молодежные игрища, увеселения, по древним верованиям, усиливающие воздействие акта любви на плодородные силы природы.

Пазушный цикл — один из самых лирико-драматических моментов свадьбы, наполненных романтизмом любви. Объяснения влюбленных пар (молодых супругов) запечатлелись в песнях-диалогах айгыш («эйтешеп йырлау», «йыр эйтешеу»).

Айгыш между женихом и невестой — традиционный эпизод на свадьбах тюркоязычных народов. Своими истоками они восходят к магии пения, также к обрядам испытаний (ума, сноровки, красноречия и т. д.). Предполагается, что песня (йыр) и мелодия (кой) имели значение магического воздействия, служили установлению гармонии чувств, а также были компонентами любовной магии (как в половой, так и в социальной семантике). Уместно вспомнить, что у японцев «гои» или «кои» означает любовь. Видимо, в первородном назначении мелодий лежит общение, регулирующее гармонию чувств (күңел көйләу).

Песенные состязания между женихом и невестой — сравнительно редкое явление в фольклорной памяти народа. Вместе с тем в зафиксированных образцах обнаруживается яркая поэтико-стилевая специфика, глубокий лиризм и национальный колорит пазушных песен. Основными мотивами в песнях являются изображение чувств любви, признаний и откровений; наличествуют мотивы философских раздумий, обобщений о любви как о великом даре, посланном человеку свыше.

Песни представляются как поэтические разговоры о любви. В символике стремящихся друг к другу птиц, переплетающихся белых позументов и распутившихся тростников обобщается чувство притяжения молодых супругов друг к другу.

Кейәу:

Һандугастар оса ай ил күреп,
Кыяк үрзәк оса күл күреп.
Йыгастарга кунған былбыл кеүек,
Ултырайык әле бер күреп.

Жених (муж):

Соловьи летают, чтобы видеть земли,
Дикie утки — чтобы смотреть на озеро.
Как пара птиц, сидящих на ветке,
Посидим вдвоем с тобой еще.

Кыз:

Дим буйыккайзары ай киң ялан.
Аның көпшәләре баш ярган.
Бәндәләр зә былай булмаз ине —
Йән яраткан сактарзы хак язған.

Кейәү:

Аршын да аршын ай ак ука,
Акбуз аткайзарға дилбегә.
Уң битендән йәнем, кил үбәйем,
Үпкән ерем калһын билгегә.

Невеста (жена):

Широки просторы нашей Демы,
Тростники головки распустили.
И люди бы такими не были бы —
Миг любви всевышний благословил⁴¹.

Жених (муж):

Аршины позумента белого —
Вожжи для Акбузата они моего.
В щечку правую, родная, дай поцелую,
Меткой поцелуй пусть будет от меня.

Песенные объяснения влюбленных пар для всех были ожидаемым событием. Сельчане, заранее узнавшие о певческих способностях жениха и невесты, специально устраивали слушания (тыңлау). Примечательна следующая история: «Свекор, сильно недовольный тем, что жених приехал раньше положенного срока, хотел наказать его. По ему предложили послушать их песни... Старик послушал, покачал головой и сказал: «Ладно, с моего двора ему жеребца!»⁴⁵. В этих песнях просто и проникновенно запечатлено глубокое поклонение Любви.

Һары ла аттар ектем, һаззар
кистем,
Һаз һалкындары алһын тип,
Йырактарзан килеп йәрзәр
һөйзәм,
Үзем үлгәс искә алһын тип.

Коней запряг, болота пересек,
Чтобы прохладой обдало меня.
Ее любить издалека приехал,
Чтоб и после смерти помнила
меня.

Величие чувства любви передается в сопоставлении с самой смертью. Примечателен традиционный прием психологического символизма: полет птиц оправдан их желанием увидеть озера и богатые земли, а жених полон желания увидеть невесту свою; в сердце распускается цветок любви, как распускаются головки тростников. Все интимные переживания, глубокие невысказанные любовные эмоции герой не в силах выразить, и относит это к благословлению самого Бога. Присущая этике и эстетике башкирских народных песен любовная страсть изображается иносказательно: жар своего сердца герой отводит лошади, которую якобы нужно завести в прохла-

ду болота. Песни проявляют сходство с необрядовыми лирическими песнями в силу общности и обобщенности образов, отображения любовных переживаний, а также эстетических функций. Вместе с тем пазушные песни проявляют принадлежность к обряду, обрядовым ситуациям: в них выражена тема свадьбы, пазушных встреч молодых мужа и жены. Пазушные песни отличает выраженная чувственность, эмоциональность и описательность страсти и любви:

Мин һөймәйем һине мал
биргәнгә,

Я люблю тебя не за дары твои,
А люблю потому, что любит тебя

Мин һөймәен йәнем һөйгәнгә⁴⁶. душа.

Эротизм в песнях пазушного цикла выражен сильнее, нежели в лирических народных песнях о любви. Видимо, это связано с тем, что некогда песни пазушного цикла имели обрядовое функциональное назначение возбуждения производительных сил природы.

Редкостный обряд, относящийся к эротической магии, записан в 1994 году у айлинцев. «Особо веселыми были пазушные посещения, когда несколько женихов в деревне одновременно проводили свое «зятие» (дословный перевод от «кейәүләү»). Молодые мужчины собирались и совершали обряд «серләшеү» в поле, делясь впечатлениями о первой брачной ночи, о ее супружеских тайнах⁴⁷. Видимо, обмен интимным опытом выполнял в прошлом функцию народной школы любви.

В контексте эротической магии прочитываются ритуальные напитки и блюда, приготавливаемые для молодых: баллыһу (медовая вода), йууаса (жареное пресное тесто), «күтән ите» (блюдо из кишков, внутренностей), чак-чак (сәк-сәк). Чак-чак — мелкие жареные кусочки теста, облитые медом и выложенные на блюдо горкой. Эротическое назначение блюда символизируется в самой его форме и названии: «чак» — мужской пенис у гайнинских, айлинских башкир⁴⁸. Сдвоенное название чак действует в магии множества. Таким образом, как у украинцев и русских, функции свадебных блюд восходят к эротизму — залог успеха, плодородия. У туркмен подавали гатлама (слоеные лепешки), сахар в знак сладкой жизни молодым [Оразов, 1987, с. 64—65].

Культ любви — особо важная сфера духовной жизни народа, требующая специального исследования. По данной теме необходимо указать на некоторые его особенности. Любовь к земле, родной сто-

роне, к предкам во имя благополучия рода, любовь, вознесенная на уровень клятвоприношения и обязанностей — это основная заповедь идеологии башкира. Любовь с социальными (к родине, земле, родным, родителям, природе) и сексуальными (к человеку противоположного пола) началами возводилась до уровня обрядов. Такая идеология любви была свободна от эгоистического начала. В нормах поведения, в этическом кодексе башкир действовала формула «чувственное подчинять разуму, а личное — интересам рода»: так девственность сохранялась во имя плодородия и благополучия рода.

В контексте эротической магии характерен обычай «Сәхрәгә сығыу» (выход на природу), который имеет место в быту башкир до сих пор [БХИ, 1995, с. 227]. Брачные пары, прожившие несколько лет вместе, оставляют детей, дом на присмотр кому-нибудь и уезжают на сутки в поле или в лес, взяв все необходимое⁴⁹. Уединение брачных пар соотносимо со специально проводимыми эротическими обрядами, посвященными увеличению сил плодородия, земли, природы. [Токарев, 1983, с. 99—100; Покровская, 1983, с. 68—69]. Уединение брачных пар приурочивалось к первым цветениям и зову кукушки и называлось «кәкүккә сығыу» (выход к кукушке). Супружеские любовные уединения, провоцирующие, по мнению древних, благодатность земли, восходят, видимо, к первобытному магическому эротизму.

«Сексуальные отношения в древнем земледельческом обществе были моделью, по аналогии с которой создавались природные связи» [Покровская, 1983, с. 69]. В контексте приведенной цитаты весьма семантически башкирские обычаи «хозурга сығыу», «сәхрәгә сығыу» (выход в поле, выход в лоно природы), «кайын суклау» (выход к березкам), «кәкүккә сығыу» (выход к кукушке). Ранней весной супружеская пара уезжала в лоно природы, одевшись в лучшие наряды. Все в селе знали об этом и выходили провожать супругов. Примечательно, что люди порой прикидывались незнающими о выходе пары в лес, но запрещали ходить на территории, обозначенной билге. Билге — высокий столб или дерево, на вершину которого завязывали белый платок или кусочек яркой материи (параллели с урга — знаками любовного уединения в казахских, бурятских обрядах). Табынцы называют эту метку маяк — маяк. Супруги, возвращаясь с лона природы, приговаривали: «Ох, красота какая! Целый год прожили будто» (Эй урман матурлыгы! Бер йәш йәшәнек!). Они выходили

в поле, делились «тайнами, признаниями и возвращались обновленные в чувствах». «Иркэ асып кайталар ине», — рассказывает Калмурзина Минсара (1929 г.р.) из деревни Кабарды Гафурийского района. Слово «иркэ асып» имеет очень выразительную эротическую символику: «иркэ» — ласка, ласковая, «асып» — открыть. Все это означало, что супруги открывали новые чувства, по-новому влюблялись друг в друга. Семантику любовной магии несет редкостный обряд, записанный у табынцев. Супруги, если охладевали друг к другу, должны были провести ночь в чужом саду⁵⁰. Видимо, смена пространства (чужой сад) имела значение обновления, нового рождения, следовательно, обновления чувств любви. В непонятных современному миропониманию моделях поведения запечатлены древнейшие информации, относящиеся к культуре чувств, к школе любви у башкир.

По логике первобытной магии влияния человеческие взаимоотношения переносились на природные. У папуасов земледелец идет вместе со своей женой на засеянное поле, они ложатся там оба на землю и своим личным примером побуждают землю принести нужный плод [Токарев, 1983, с. 103]. Сильно трансформированный, но обнаруживающий аналогию с этими традициями башкирский обряд записан в дер. Дэрвиш (Челябинской области). Супруги снимали белье и садились на вспаханную землю, после чего считали, что будет урожай. Семантическую параллель обнаруживает башкирский обычай раскатывания на свежевспаханной земле яиц, которые женщины и мужчины собирали вместе.

Половой тотемизм, искони обосновавший эротическую магию, довольно устойчиво сохранялся у башкир вплоть до начала XX века. М. Ф. Чурков видел башкир, живущих на Южном Урале, у которых на шее были деревянные изображения фаллоса [Чурков, 1927, с. 47]. Метафора фаллоса — палка — участвует во многих свадебных обрядах, где действует символика плодородия, благополучия (сватовство, замена жениха у супружеской постели, снятие покрывала с лица невесты и т.д.).

Фаллос в башкирском контексте до недавнего времени был известен только в эротической символике. Эпизод, записанный автором в 1993 году в дер. Ибрай Альшеевского района от группы пожилых женщин, раскрывает другие грани этого культа. Деревянное изображение мужского полового органа мастерили авлия (провидцы), а хозяйки применяли в разных целях: для плодovitости скота вывешивали в хлеву, для изгнания злых сил вешали над дверью или

над колыбелью девочек. Информаторы рассказали такую историю: поскольку нечистые силы любят «забирать» малолетних девочек, над колыбелью привязали изображение фаллоса. Сделав это, ночью люди слышали пронзительные крики «его» (нечистого): «Ай кутата, кутата, мне куркыта!» (Ой, кутата, испугала ты меня!). Так нечистые силы «хотели забрать» девочку из колыбели, а затем «испугались» изображения кутата и якобы убежали. Таким образом, автором впервые зафиксирован башкирский термин кутата, обозначены его как производительные, так и обережные архаичные функции. Кутата подразумевает также культ мужского начала («кот» + «ата» — «сила жизни» + отец), заявленного еще в эпосе «Урал-батыр».

Изображение фаллоса привязывали на шаршау (занавес), которым отделяли супружескую постель: здесь обозначены обережная и эротическая идеи полового тотемизма.

Эротическая символика ярко отражена в башкирском традиционном хореографическом фольклоре. Танец, как наиболее древний способ взаимоотношения людей, сохранил формы телодвижений с выразительной любовной символикой. По сведениям информаторов, пощелкивание пальцами (бармак шартлатыу) означало: «посмотри, как я красива», «я зову тебя»; подергивания плечами — «ты мне нравишься» (Абзелиловский район), скользить по полу ступнями (шыуый бейеу) — «побудь возле меня» (Миякинский район) и т.д. Танцы, сами по себе несущие функции выражения эмоции, имели эротические приметы: чем больше подпрыгивать в танце, тем выше вырастет лен, — твердит славянская примета, чем веселее будешь играть возле брачного домика, тем благополучнее будет жизнь молодых [Токарев, 1983, с. 103]. Веселые танцы, бега, прыжки, хоровады молодых башкиры также прочили к урожаю.

В такмаках, сопровождающих игры, довольно прозрачна эротическая тематика: в игривой манере изображаются чувства, одновременно нежно, утонченно описывается образ любимой. В стихотворных куплетах опеваются влюбленность, любовь:

Кулымдағы йөзөгөмдөн
Исеме Гүмәр икән.
Йәр естәнә йәрзәр һөйеу,
Ул да бер һәнәр икән!

На пальчиках колючко —
Назвала Гумар его.
Любить одну, любить другую
Это тоже ремесло!

[БХИ, 1995, с. 324].

Широко применяется параллелизм: чувства героя раскрываются через картины внешнего мира: сердце тает при виде любимой так же, как свеча:

Оүтэлдэрзэ шэмдэр яна	На столе свеча
Тамсы-тамсы май тама.	Капельками тает.
Озон керпек, никхэн бөртөк	Длинные ресницы, восемьдесят их,
Күрһәм йөрөгөм яна.	Увижу — сердце изнывает.

Числовое обозначение ресниц любимой передает не столько понятие реального количества, а сколько глубоко трепетное, нежное отношение юноши к избраннице. Описание движений, чувств, любовных волнений способствует особо жизнерадостному и эмоциональному стилю текстов:

Сылтыр-сылтыр һыу аға,	Чистая-чистая водица,
Матур кыззар һыу ала.	Красавица за водой пришла,
Һыу алғанда һурып үпһәң,	Как поцелуешь у колодца,
Алған һыузары кала.	Забывает, зачем пришла.

[БХИ, 1995, с. 324-332].

Любовные страсти не описываются, а метафорически изображаются признаки в контексте причин и следствий:

Иртә лә еллэй, еллэй,	И утром веет ветерок,
Кисен дә еллэй, еллэй.	Вечером веет ветерок.
Дәртле егет — мунса ташы,	Горячий молодец, как камень бани,
	не заметит,
Төн үткәнен дә һизмэй ⁵¹ .	Как ночь бурная пройдет.

Умеющий любить и влюбленный — это личность, достойная похвалы:

Ай-һай, үзең егет һин,	Ой-бай, да егет ты,
Һыуза йөзгән һөлөк һин.	Как пивка в воде, егет ты.
Һыуза йөзгән һөлөк түгел,	Да не пивка в воде ты,
Кыззар һөйгән егет һин!	А девок любишь жарко ты!

Лаконичны и точны определения влюбленного мужчины, егета: «молодец горячий», сам он ловок и цепок, как пивка, а глаза его должны не только глядеть, но и «гореть». В такмаках (частушках) развиваются чувства как реалистичного, так и идеального характера,

а посредством метафор, эпитетов «достигается индивидуализация выражаемых мыслей, чувств и настроений, заметно усиливается реалистичное звучание» [Лазутин, 1982, с.57]. В контексте любовных частушек метафоры и эпитеты наполнены эротическими мотивами.

Егет булһа ут булһын,	Егет — так пусть будет им	он!
Ике күзе мут булһын.	И глаза горят его.	
Ике күзе мут булмаһа,	А коль глаза не горят его,	
Бар булғансы юк булһын! ⁵²	Лучше пусть здесь не ходит он!	

Таким образом констатируется никчемность мужчины без любовного огня и страсти.

Интересную информацию об эротической символике сохранили различные приговоры, присказки о взаимоотношениях свадебных персонажей: «Коль сват со сватьяшкой заигрывает — быть урожаю» (Козаса менән коза шаярһа — иген уңа); «Поцелуй сватьяшки от тысячи бед спасет» (Козасаһын үпкән — мең бәләһән котолған) и т. д. Сват — коза, лицо чужого рода, в паре со сватьей они подразумевают не только родственные, но и другие, связанные с браком отношения, дающие им любовные права. Почему? Этимологический анализ показывает, что слово «kosia» (сватать) со сходным значением известно во многих финно-угорских языках, не только в таких близкородственных, как прибалтийско-финские, но и в пермских, волжских и даже угорских [Киуру, 1989, с. 116]. У башкир, татар, киргиз, казахов коза (кода, куда и т. д.) означает свата, участника свадьбы, а с другой стороны — свата (димсе), ведущего переговоры между сторонами; у мордвы — «козень», у коми — «козин» означают подарки невесты родне жениха [Плесовский, 1968, с.26], а в хантыйском и мансийском слова с корнем «коз» означают страсть, половое влечение. Исходя из этого вполне справедливо мнение исследователя о том, что «слово с корнем «коз» могло означать какую-то форму супружеского сожительства, постоянную или временную брачную связь мужчины одного экзогамного брака с женщиной другого взаимно брачащегося рода» [Киуру, 1989, с. 116]. Думается, башкирские приговоры отобразили следы древней формы экзогамного брака, когда брак двоих давал такие же права отношений участникам обеих сторон. Акцентируется мотив эротики, имеющей производительные силы; коз(а) первоначально означал, видимо, страсть, половое влечение, дар за соитие.

В назиданиях, напутствиях невесте (или молодой женщине) подразумевается сила, святость и сакральность чувства, полового влечения: «Коль захотел тебя муж, иди и ложись, даже если руки твои в муке» (Ирең һораһа, кулың камырза булһа ла барып ят!; «Под стогом сена мышка не задавится» (Кэбән астында сыскан үлмәс). Так психологически готовят невесту к соитию. В татарском фольклоре эротическая мысль откровенно расшифровывается:

Алаша кибәннән өрекмәс, Лошадь стога не испугается,	
Кыз кияүдән курыкмас. Дева жениха не испугается.	
Икәү булып ятыгыз, Ложитесь вдвоем,	
Өчәү булып басыгыз! Встаньте втроем!	

[Мөхәмәтжанов, 1981, с. 156].

Брачный союз — условие продолжения плодородной силы природы, а ритуальное соитие действует как способ реализации родовой, чадородной предназначенности супружеской связи. Семантически они неделимы, и этим определяется специфика обрядовой организации свадебного творчества — бракосочетание обязует к рождению дитя. Примечательны даваемые снохой советы откровенно эротического характера:

Ике һукыр күрмәй,	Двое слепцов не видят,
Бер букыр эшләй,	А он — penis, работает,
Мыкты шаузама! ⁵³	Не шуми сильно!

Приведенный текст запечатлел эротическую формулу любовно-соития. «Двое слепцов» — это жених и невеста, ничего не видящие в темноте, а порой и действительно, в глаза друг друга не видевшие, а «букыр» — мужской половой орган у табынцев. Магическая его сила «удваивается» тем, что сноха при этом давала жениху в руки большой кусок казылык (домашняя колбаса), подразумеваемая крепость полового органа: «Нык булһын!» (Пусть крепкий будет!)⁵⁴. У чувашей в аналогичном эпизоде жениху дают «сырок», ассоциирующийся с penis [Салмин, 1994, с. 140], причем приговаривают такие же слова [там же, с. 139]. Примечательно, что происхождение фамилии Букановых, Букиных информанты связывают с «бука», «букыр», указуя на особую силу духа и производительной мощи «гул» — плоти их рода.

Таким образом, первобытный эротизм, имевший место в быту древних башкир, специфично отобразился в акциональной и вербальной культуре: в песнях пазушного цикла, в такмаках молодежных игрищ, в свадебных приговорах, в фольклоре народных игр и танцев. Архаичные реалии полового тотемизма, трансформируясь в контексте производительной магии, обусловили мифопоэтику, образный мир, эротическую символику обрядового фольклора. Выразительность чувственных переживаний, художественная идеализация внешнего облика любимой/ого, а также прямая констатация отношений полов — это основные в фольклорных произведениях мотивы, восходящие к эротическому культу. В изображении любви и любимого человека используются поэтические средства, соответствующие функциям фольклорных текстов: эпитеты, метафоры, сравнения. Жизнерадостный эмоционально-экспрессивный интонационный стиль фольклорных произведений обусловлен магией любви, усиливающей плодородие природы. Мотивами эротизма предопределены выразительность и яркость художественных образов, а также оригинальность изобразительных средств.

5. Инициальная символика свадебных причитаний

Причитания невесты — сенляу представляют собой основной, наиболее выразительный в художественном отношении жанр свадебного фольклора. В контексте освещения переходной семантики жанр сенляу фиксируется нами как плачевое самовыражение, магическое средство обновления и очищения девушки перед переходом в класс женщин. До сих пор сенляу изучался вне учета магических, культовых истоков жанра. Сенляу квалифицировался только как обряд, традиция, выражающая тоску, печаль, горе невесты [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 69]. Обращая внимание на запреты плача во время прощания [там же, с. 71], а также на ущипывания как на средства заставления плакать [там же, с. 68], ученые ошибочно связывали все это с отсутствием традиций обрядового оплакивания девичества и бытования жанра сенляу. Мы полагаем, что запреты на плач представляются как следствие исчезновения из фольклорного сознания магического восприятия

слез, а затем и исключения из обрядовой практики прощального оплакивания перехода в другой статус. Причитания невесты рассматривались односторонне, с социальной точки зрения, как «вид творчества, отразивший угнетенность женщины» [Кирёй Мэргэн, 1964, с. 25], как иллюстрация тяжелой жизни женщин патриархально-родового строя [Галин, 1999, с. 86]. Мы отмечаем, что такие черты, если и имеются, но не объясняют первородную магическую суть, генетические истоки жанра. С точки зрения первородных обрядовых функций, сенляу имеет многоплановый смысл: это плачевое самовыражение самой невесты как прощальное очищение перед обновлением; это брачное испытание невесты и способ передачи картин мира «своей» и «чужой» сторон; это умиловательство божеств; это и символическое оплакивание временной социальной «смерти» для своего и «оживления» для чужого рода.

Плач, как и смех, как и обрядовое слово, в ритуальном исполнении имел сакральный смысл и значение, специфику магического назначения. Ритуальный плач очищал, освобождал человека от тревог, волнений, способствовал обновлению, а значит, переходу в другое состояние. Этим обусловлено активное творчество, затем устойчивое сохранение в фольклорной памяти жанров причитаний, произошедших от веры в магическую силу плача. Плачевое самовыражение, как свадебное, так и погребальное, — одно из основных, обнаруживающих международные аналогии явлений в традиционной культуре почти у всех народов мира [Круглов, 1972, с. 35—57; Уахатов, 1984, с. 230—233; Семейно-обрядовая поэзия..., 1985, с. 136—139]. Вера в магию слез, плача обнаруживается в правилах ритуального поведения человека: «Когда обращаешься к Тэнгри — нужно плача-сетуя сказать свое слово от всей души», «Красная кровь доносит молитву до Неба, а белая слеза — до Тэнгри» (под кровью подразумевается обряд жертвоприношения). Отсюда не случайна традиционная констатация темы плача в сенляу. Подобно тому, как в заговорах-заклинаниях злых сил, в лечебных актах исполнитель конкретно называет род своей деятельности для наибольшего эффекта воздействия, так и в причитаниях зачастую действуют знаковые слова о плаче. Таковыми являются слова «плачу» (илайым), «плача-сетуя» (илай-һыктай), «кому, какие мне, плакать» (мин иламай кем илаһын) и т.д. Сравним, например, в заговоре болезней:

Им-им⁵⁵, имлэйем,
Имлэнһөң — теймэйем,
Имлэнмэхэң — мөһөрлэйем!⁵¹

Им-им, заговорю — залечу,
Коль залечишься — не трону,
Не подчинишься мне — зачерчу!

В заговорах багымсы (шамана), в его словах-формулах изгнания злой силы также называется основное действие:

Кыуамын мин яманды,
Кыуамын!

Изгоняю злую силу,
Изгоняю!

Во всех формах магического лечения исполнитель называет свое действие: при «гтерепекании» плача ребенка говорит: «Обжигаю твой плач!» или «Сжигаю твой плач!»; при лечении тредушия «өсйән» (вздутие живота) целитель снова называет род своего действия: «Одну душу оставляю, а две — убиваю!» и т.д. В заговорах, формулах-клише наиболее устойчиво сохранены мотивы магии слова, уже при своем назывании достигающего результата. Сосеманлично в этом случае и слово о плаче в причитаниях:

Илай-илай еп бэйлэйем,
Тыуган-үскән ергә билгегә.

Плача-сетуя, завязываю нить,
На память земле моей родной.

Косвенное напоминание о плаче также имеет обрядовую функцию:

Йәшел генә йөрәк, йәшлэй Молодо-зелено сердце, юное
йөрәк, сердце,
Иламай за нисек түзэйем?

Не плача, как стерпеть?

Обрядовый плач является и средством прощания-благословения. Значение и функции ритуала плача констатируются в семантике вечного прощания:

Илама ла инэй, эй илама, Не плачь, маменька, не плачь,
Әле генә йәнем, хәлем сак. Чуть-чуть ведь держится душа.
Илап кына һыктап сеңләйем дэ, Плачу я, сетую я, — благословит
Бәхиллеген бирһен тыуган як⁵⁷. Пусть родная сторона меня.

Таким образом, специальное напоминание в тексте о плаче проявляет его первородную специальную функцию, обнаруживает древние верования, связанные с плачем как магическим средством. Идея вечного прощания со своим родом сосеманлично с мотивами социаль-

ной смерти невесты для своего рода. Отсюда магический плач представляется как обозначение границы прощального перехода.

Плач как разрыв с прошлым проецируется в погребальных причитаниях: истоки этого жанра также восходят к магии слез. Оплакивание умерших обозначало вечный разрыв с ними и умиловивление сил «того» мира. Традиции оплакивания покойного известны в истории многих народов с древнейших времен [Алексеев, 1980, с. 200—205; Хамицаева, 1985, с. 83]. Применительно к теме исследования целесообразно упомянуть записи Ш. Сюнчелея об обрядовых причитаниях: «Среди башкир существует обычай, не зафиксированный еще до сих пор этнографами, — произнесение причитаний женщинами по поводу смерти родных и близких людей так же, как и по поводу рождения ребенка» [Сюнчелей, НАУНЦ РАН, л. 16]. Здесь еще раз проецируются функции причитаний как маркирующих переходные моменты средств. Рождение ребенка знаменует появление нового человека в земной, а смерть человека означает «появление» нового духа в неземной жизни. Ритуальный плач как особый обряд снимает грехи, очищает, обновляет душу, равно как водой очищается тело в обрядовой бане. Смерть, роды и вступление в брак сопровождались «особым ритуалом прощания» [Еремина, 1987, с. 28].

Обязательность плача с причитаниями (һыктап, эйтмлэп илау) как на свадьбе, так и на похоронах имеет глубоко архаичную связь с «магией слез» [Малкондуев, 1985, с.97], с верой в их сакральную обережную, очищающую силу. Слеза имеет живительную символику. Известно множество фольклорных сюжетов, где герой оживает от пролитой слезы [Еремина, 1984, с. 200]. В память об этом в народном обрядовании еще недавно были живы традиции причитания, принудительного плача (илатыу). Снохи щипали, похлопывали девушек по плечам, чтобы они плакали во время сенляу. К вере в магию слез, плача относятся традиции специальных плакальщиц как у русских [Чистов, 1982, с. 112—113], так и у татар, мордвы-каратаев (йәш килен жылатучы) [Баязитова, 1991, с. 126—127], народов Кавказа [Халилов, 1985, с. 23—68; Малкондуев, 1985, с. 110—120]. У башкир особой популярностью пользовались также «сеңләүсе, оҫта сеңләүсе» — специальные причитальщицы⁵⁸. Целесообразно связывать эти традиции с древними представлениями, а не рассматривать их в рамках механического исполнения обряда или проверки мастерства исполнения,

что, по сути, явление более позднее. Принуждение невесты плакать -- это не только дань обряду или традиции, как считают Н. В. Бикбулатов и Ф. Ф. Фатыхова [1991, с. 68], но и память древних языческих инициальных представлений и воззрений, связанных с ритуальным оплакиванием. Впоследствии обязательность исполнения обряда формируется в нормы поведения (этикета) невест у башкир. В ходе расшифровки культовой основы действий, первоначальных воззрений удастся выяснить семантику нововведений и традиций. В регионах, где считалось, что традиции причитаний давно угасли, а еще хуже — не было вовсе, путем опроса собраны интересные сведения. Информанты говорят, что «чем лучше причитала невеста, тем счастливее должна быть ее жизнь в замужестве»⁵⁹. Здесь довольно ясно проецируются следы магического восприятия плача. Причитание-плач по своей сути имеет семантику умиловивления природных сил, враждебных невесте. Вместе с тем идея вечного прощания, общая как для погребальных, так и для свадебных обрядов, восходит к древним традициям. Идея очищения, как цель плача, соотносима и с верой «в нечистоту невесты как чужой и опасной, временно уходящей в потусторонний мир» [Еремина, 1987, с. 28].

Идентификация мира замужества с потусторонним — устойчивый мотив в причитаниях (сеняю). Плач в сеняю — это знак исчезновения:

Иламаҫ та инсай, кыз бала,
Сит ерзэргэ бара, юғала.

Не плакала бы дева,
В чужие страны уходит, исчезает.

[БХИ, 1995, с. 454 1

«Чужой» мир тот, откуда нет возвращения. В куплетах акцентируется вечный уход невесты из своего рода:

Сит ерзэргэ китә ғәзиз
башым,
Кайтып килеүзәре булмаҫтыр.

На чужую сторону уходит
головушка,
Приезжать не будет возможности.

Констатацией вечного ухода, вечного прощания усиливается мотив ритуального прощания, перехода в иной мир. По древним представлениям, такой переход был возможен только через прекращение добрачного существования, т. е. через умирание [Бернштам, 1982, с. 63]. Видимо, мотивы вечных прощаний стали далекими отзвуками архаичных реалий инициального плача как знака смерти-обновления:

Ишегем алды туң тимер,
Өшөнөм атай, туның бир.
Риза ла бул, бәхил дә бул,
Хуш бул атай, кулың бир.

Во дворе холод сильный,
Я озябла,отец, шубу дай.
Благослови, прощай навек,
Прощай и мне руку дай.

[Там же, 459]

Тема вечного прощания, примеров которых много, обнаруживает причастность причитаний к обрядам смерти, проводов на тот свет. Возвращение оттуда возможно только в другом качестве:

Һез тиндәштәрәмдән айырылһам, Если расстанусь с вами, подруги,
Кауырһынкай булып кайтырмын. Перышком к вам я вернусь.

[Там же, с.463]

Идея превращения символична в контексте веры в духов предков. Исполнение плача-причитания генетически обусловлено не столько функциями обряда, сколько нормами магических верований о переходах, о природе и способах выживания в ней. Таковая суть распространяется на все виды плачeveго или смехового фольклорного выражения. Башкирские снохи специально обучали девушек причитать (сеңдәргә өйрәтәләр), а также правильно напевать мелодии сенляу⁶⁰.

Уход человека из этого мира в тот, от «своего» в «чужой» ритуализируется и констатируется в причитаниях на примере не жениха, а невесты. Думается, это — отражение эпохальных событий, связанных с установлением уксорилокального брака.

Обучение невест причитаниям соотносится с подготовкой к переходным обрядам. Разучивание сенляу приобретало также характер народной школы пения, голосоведения. При сравнении этого явления с семантическим обычаем, имеющимся в погребальных обрядах — «үлемгә әзерлек» («приготовления к смерти»), выявляется интересная аналогия. Приготавливаясь к смерти, старики собирают «погребальный» сундук смерти «үлемтек һандығы», куда кладут необходимые атрибуты для погребения, а также заранее назначают специального человека, чтобы тот пел мунаджаты после его смерти над его телом (подробнее об этом — в следующей главе). Невеста также готовится к «смерти» (социальной) на родной стороне, также занимается приготовлением подарков, «сундука невесты» («килен һандығы») и разучивает сенляу. Как оценивали рукоделие невесты, так и оценивали умение ее причитать (в ее лице и подруг). В этом аспекте сам факт умения причитать

рассматривается как испытание инициального плана. Получается, уход невесты из отцовского дома — это и обыгрывание в прощальных песнопениях социальной смерти.

Следует добавить, что сохраняющиеся в памяти народа традиции, а также часто применяемые в фольклорных текстах формулы «обычай предков есть такой» — суть рудименты древних норм, представлений, раскрытие которых необходимо вести в комплексе. Учитывая мнение о том, что «сеняю — скорее обряд, чем жанр устно-поэтического творчества» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 69], выразим нашу точку зрения. Обряд по сути своей является фактом синкретичного фольклорного творчества. Так, обрядовое покрытие невесты как функциональное действие — это модель древних представлений об инициальном и обережном назначении покрывания с мотивом перерождения. Он сформировался как компонент обряда в результате фольклорного осознания древних мифов, представлений. Раздельное изучение обряда от мировоззренческих основ, игровых элементов и словесных компонентов не дает возможности научно объективно раскрыть особенности сложнейшего явления культуры — обрядового фольклора. Обряд не делим: от своего функционального слова. Прощание навсегда со своим родом регламентирует обряд сеняю, который и акционально, и вербально, и мелосно санкционирует переход невесты в новый статус (хождение под платком, поэтические импровизации, получение в каждом доме благословения и т.д.). Другое дело, если мы имеем в виду причитание, к нынешнему этапу потерявшее магическое значение, инициальную символику и соотнесенность к архаичным реалиям. Сеняю интерпретирует, ритуализирует и поэтизирует прощание переходного значения. Словами исследователя, «причитания не выражают древнего содержания обряда, а лишь комментируют порядок обрядовых действий, «закрепляя» тем самым новый смысл обряда, его новое социальное содержание» [Еремина, 1987, с. 32]. Сеняю, принадлежавший только к этому (а ни к какому другому) обряду, исполняемый только в рамках его функциональных действий, только в его времени и способе, как раз и является самостоятельным поэтическим жанром, только в целостном своем виде реализующим и санкционирующим переход невесты в другой половозрастной класс.

Изображение двух сторон — «свой» и «чужой» — запечатлелось в сеняю как поэтическое обобщение обрядового пространства пере-

оставался он пустым, это тоже служило знаком ухода невесты в чужую сторону [Образцы..., 1988, с. 34.].

Һыктай за илай еп бәйләйем,
Тыгун үскән ергә билгегә.

Плача, завязываю нить,
Родной стороне в памятный знак.

[БХИ, 1995, с. 453]

Таким образом, нарочито плохая характеристика чужой стороны и идеализация своей обнаруживает мотивы обрядовых проводов из одного мира в другой; как художественное средство это противопоставление обыгрывает переходную ситуацию. Магическое инициальное прощание трансформируется, видоизменяется, обусловив тему противопоставления двух сторон. Причитание, констатирующее переход, приобретает семантику судьи «чужой» стороны. Выделяются интонации страха, тоски, печали по утрате девичества и воли. Примечательна параллельно сопутствующая идеализация родной земли, природы, своих родных, у которых невеста как веселая певчая птица: «һандукаскай булып һайрармын, Талдан ғына талға кунармын».

В сенляу — жанре сугубо женского творчества, обобщены идеи невосприимчивости патрилокального брака. Вместе с тем есть другая сторона. Думается, что нарочито плохая характеристика земли, стороны жениха, по сути еще незнакомой невесте, занимает столь большое место в сенляу для усиления мотива ухода навечно. Социальная смерть невесты оплакивается как ей самой, так и ее подругами. Страдания невесты, покидающей родину, прощающейся с девичеством, настолько глубоки, что причитания с их эмоционально-экспрессивной плачевой интонацией обуславливают основное звучание, интонирование идеи вечного ухода-перехода. Напевы причитаний, как «политекстовые знаки горя», обусловлены разлукой — «смертью» для рода своего. Исследователем мелоса башкирских песен, причитаний акцентируется наличие знаков горя в причетах северо-восточной зоны Башкортостана (в Мечетлинском, Сапаватском районах), в Челябинской, Свердловской областях, а также Учалинском районе РБ и Курганской области [Сальманова, 1995, с. 104]. В этом аспекте сенляу — обобщенное поэтическое горестное изображение границ перехода, инициации. Воображения о чужой стороне, незнакомом мире сродни представлениям о хтоническом мире. Отсюда метафоричность образов: сторона чужая — «место, где горит огонь

ада», а свекровь — кочерга в этом огне (тамук киçәүе), дорога в другой род — все равно, что дорога к смерти («Чем меня замуж отдавать, утопили бы лучше, матушка»). Гиперболизация мотива отчуждения, характерная сентау, имеет в своей основе идеи оплакивания смерти как нормы перехода в новое качество бытия.

Противопоставление двух сторон, отраженное в сенляу, обусловило своеобразную поэтическую формульность текстов: «там — тут», «дева — жена», «у них — у нас» и т. д. Впоследствии этой формульностью обуславливается специфика импровизационного начала: если в первых двух строках опеваются понятие о «своем», то в двух последующих будут изображаться представления о «чужом».

Глубоко семантическим является компонент мелоса сенляу. В четырехстрочной организации причета существует интонационное ядро, в различных вариациях ведущее звукоидеалы «своего» и «чужого», «радостного» и «печального». Это мелодическое ядро оказалось устойчивее к трансформациям времени и ярко сохранило магизм, архаичную информативность и функциональную значимость напевов причитаний. В связи с этим причитание ярко отличается спецификой распевов, обрядовым содержанием звуков. В формульности напевов сенляу обобщены архаичные традиции обрядовых плачевых самовыражений. Относительно интересных аспектов этого явления говорится, что за формульностью «лежат бесконечные факты мощной повторяемости, грандиозной устойчивости народно-музыкального языка» [Земцовский, 1987, с. 123]. Некогда организовавшая напевы древности формульность хранит специфику этнического мелоса, голосоведения.

Таким образом, сенляу представляет синкретный образец художественной импровизации архаичных реалий. Как обрядовый жанр, по месту исполнения находящийся в системе эпизодов прощального назначения, сенляу поэтизирует инициацию невесты. Магия плача, а также противопоставления сторон, идеи социальной смерти обусловили специфику тематики, средств поэтизации, эмоциональных решений и инициальной символики сенляу.

Символику разрыва, прощания, как было сказано по ходу исследования, имеют потасовки, драчовки между женщинами и невестой за такую — девичество, за постель невесты (түшәккә болашыу), разрыв ткани (йыртыш) матерью жениха перед входом его к невесте и др. Мы остановимся лишь на тех обрядах, которые имеют и вербальный и акциональный компоненты.

При проводах невесты из дома исполнялся обряд «Инэ һөтө эсереү» (утощение молоком матери). Молоко матери (Инэ һөтө) — символ благословения, материнских напутствий. Некогда имевший архаичные реалии языческий обряд (в сказках встречаются сюжеты о магических лепешках, испеченных на молоке матери) сохранил свои следы в названии. Магизм материнского молока (грудь) обыгрывается в обычае усыновления (улльгкка алыу), в знахарстве (снимают порчу с детей) и т. д. Молоко заменяется напитком белого цвета. Мать приговаривала, намекая на прощальный свой жест:

Балам, Инэ һөтө эс!
Башын минән эстең,
Актык һөтөмдә дә эс.
Исән-һау бул!⁶¹

Пей, дитя мое, молоко Матери!
Первое молоко всосала от меня,
И последнее здесь испей,
Живой-здоровой будь!

В фольклорном тексте содержится не только констатация хода обряда, но и семантика напитка, обозначающего очередную границу ухода-перехода. «Молоко матери давали перед отъездом, пальцы обмакивали в молоко и мазали лоб, грудь, лицо невесте»⁶². Мотив разрыва усиливается подачей молока перед прощанием. Этот благословительный знак имеет семантику нового рождения невесты для другого рода. В распитии молока обозначены следы культа Матери и культа плодородия.

Мать с дочерью разлучали полотенцами: женщину тянули в одну сторону, девушку — в другую. При этом приговаривали:

Алыс ерзән килдек без,
Кызыл итек кейзек без.
Атаһынан-инәһенән,
Айырырға килдек без⁶³.

Издадека приехали мы,
Красные сапожки одели мы,
От отца и матери
Разлучить приехали мы.

Разлука функционально и вербально обозначается в обряде сенляу (тавтология слова и действия). Вместе с тем символика красного цвета участвует как мотив жизнетворения будущей жизни в чужом роду. Неприкосновенность женщин (разлучают мать от дочери полотенцами) восходит к верованиям о переходе невесты, еще не члена чужого рода, но уже уходящего от своего в другой. После разрыва единого целого (мать и дочь) следует благословение: «Үз бәхетең — үзең!» (Твое счастье — тебе самой).

Семантика отторжения наличествует в поэтических текстах о прощальных поклонах родной земле, юрте. Уникален по своей форме текст, который записан И. Салтыковым. Жених произносит слово невесте, напоминая о прощании:

Инде аттар егелгән,
Хушлашырға вакыт, яр-яр,
Илде һагыныуың басылыр,
Китергә дә вакыт, яр-яр.
Илкәйеңә теләгең әйт, яр-яр,
Тыныс булһын, тирмәң, яр-яр,
Тыуған еркәйеңә тәжем кыл,
Бәхиллегем, тиһең, яр-яр.

И лошади уж запряжены,
Прощаться пора, яр-яр.
Тоска твоя уменьшится,
Пора уезжать, яр-яр.
Стране пожелание скажи,
Пусть юрта в мире живет, яр-яр.
Земле родной соверши поклон,
Прощание свое скажи, яр-яр.

[БХИ, 1995, с. 474]

Мотив вечного ухода невесты усиливается подачей его в контексте песнопений яр-яр (йөр-йәр). «Йәр» — возлюбленный (-ая). «Яр-яр» — традиционные в тюркоязычных свадьбах песнопения. Имеющие эротическую символику, они применялись для восхваления, приветствия молодых [Уахатов, 1981; Кыргыз эл ырлары, 1567, с. 261—263]. В казахском «жар-жар» отмечаются аналогичные мотивы утешения невесты по поводу расставания с родными [Аргынбаев, 1974, с. 72]. В башкирской песне поэтизируется обращение жениха к своей суженой. Возможно, песня-обращение — отголосок древних ритуальных форм разлучения невесты от дома. Противопоставление двух сторон обозначено и в татарских «яр-яр»:

Үз атаңның өендә
Агач бикләр, яр-яр;
Ят кешенең өендә
Тимер бикләр, яр-яр.

В доме отца твоего
Деревянные засовы;
В доме чужого
Железные засовы.

[Нигметзянов, 1984, с. 49]

Песнопения «яр-яр» имеют выраженную эротическую символику, соотносимы «с любовными стихотворениями» [Галяутдинов, 2000, с. 179]. В народной памяти традиционны куплеты, восхваляющие жениха и невесту, иносказательно называя их в семантической связи, описывая в эпитетах, сравнениях: «берең — ебәк, берең — ука» (одна — шелк, позумент другой), «берең — гәүһәр, берең — якут» (один — бриллиант, другая — яхонт) и т.д. [Султангареева, 1994].

Уходя из дома, невеста три раза обходит дом против солнца (символ отторжения). Таким образом, в причитаниях поэтизируется горе в связи с прощанием с родной стороной, домом, близкими, а также с девичеством. Магическим значением слез, плача корректируется специфика исполнения причитаний: в конце куплетов традиционно сохраняются звукоподражания всхлипов, стонов — «эй, эй!» Глубокая лирико-драматическая плачевая интонация жанра обусловлена тем, что «объект изображения причитаний — трагическое в жизни» [Зуева, Кирдан, 2002, с. 105]. Этот мотив в сенляу акцентируется идеями вечного ухода в другой мир и социальной смерти невесты для своего рода. И ни пионерной символикой причитаний, доминирующей семантикой горя predeterminedены мотивы противопоставлений сторон, обручивания свадебных персонажей со стороны жениха, отрицательная их портретизация.

Обожествление невесты соседствует с мотивом жертвоприношения ее же во имя благополучия общины, обуславливает в причитаниях доминанту поэтизации глубоких переживаний и миропонимания невесты. Идеи временной смерти и вечной разлуки невесты с родным домом фольклоризируются и обуславливают устойчивость мотивов скорби как знаковых в инициальном содержании сенляу.

6. Магическая символика брачного союза

В социальном контексте свадьба — это праздник союза двух начал — мужского и женского — для продолжения рода человеческого. Брачный союз символизирует событие, посвященное первотворению мира и появлению нового родопродолжительного звена: отсюда обряды умилоствления сверхъестественных сил, поклонения культовым плодородным сферам. Это основной половозрастной праздник, посвященный не столько двум лицам, сколько брачному союзу как залогом начала новой стадии родовой жизненной деятельности рождающихся сторон.

Свадьба в честь брачного союза, с одной стороны, как мифопоэтический рассказ о событиях жизни. Обряд, начиная с прихода свата до временного возвращения невесты в свой дом (туркен барью), моделирует жизненные события и конфликты, обыгрывая их положительные решения. В этой условности обряда и заключен осо-

бый смысл. Все участники обряда предстают одновременно людьми жизненными и специальными персонажами в происходящих событиях. Приобретая особые функции, люди в обряде выполняют особые, с целевой символикой, задачи и действия.

Брачным празднеством общество возобновляет контакты с Природой, усиливает взаимосвязи с божествами для своей устойчивости. В этой связи свадьба калым обыгрывается как союз Неба и Земли сообразно мифологеме «Ата — эзэм, Инэ — һауа» (Отец — эдэм, Мать — небо). Вместе с тем в символике брачного союза различается также миф о Земле как женском, Небе как мужском началах. Отсюда свадебная культура опирается на основные житнетворные идеи: культ плодородия, предков, природы, огня, воды, земной почвы и т.д. На фоне их единства и взаимосвязи утверждается, санкционируется перед обществом еще один половозрастной этап жизни человека (жениха и невесты). Особый статус молодых маркируется в нормах их поведения, одежде, а также в правилах отношений в родовом коллективе. Невесту и жениха возносят, во-первых, в статус нареченных (йөрәшлгән), имеющих свои права, обязанности и неприкосновенность. Во время молодежных игрищ, выхода на люди невеста появляется в особом платке; нареченную окружает и обхаживает особый союз девушек (кыззар кашы), обязанный охранять ее и помогать в рукоделье. Будущей женщине преподносят подарки, старшие родственницы и енге обучают нормам поведения, обрядам, а также разучивают причитания и т.д. В лице нареченной персонифицируется домашнее божество, обеспечивающее в будущем благополучие рода. Здесь имеет место культ незамужних женщин, характерный первобытной эпохе [Токарев, 1983, с. 87—90].

Усиленное «внимание» обряда на основное лицо — невесту, женщину, прочитывается в контексте невесты-жертвы. В обрядах, посвященных невесте, различительны мотивы принесения ее в жертву за благополучие рода: невесту в определенное время готовят к свадьбе (приготовления рукоделий, сундука снохи и т.д.), затем во время хождения по домам ее укрывают, на платок или зиян привязывают лоскутки, пряжи, монеты так, что она с ног до головы покрывается ими (подобно разукрашенной жертвенной скотине); обыгрываю! смерть-уход из микромира рода, устраивая плачи, сетования с подвывами: «Эй! Әү-ү-ү!» и т.д. В этом контексте невеста представляется как рудимент человеческой жертвы в залог благополучия рода. Невеста плачет, страдает, пря-

чется, избегает, «умирает» для своего рода, происходит разрыв с родной стороной. Она же, как богиня, преподносит магические дары: одежду жениху, полотенца, платки его родственникам. В узоры своих рукоделий невеста вкладывает семантические знаки, мысли, идеи рождения, продолжения жизни. Невеста творит для новой жизни.

В лице невесты почитается также будущая продолжательница рода (одаривания животными-самками, произнесение благопожеланий о детородности, заговоров на сохранение рода и т. д.).

Рудиментами культа Матери мы рассматриваем башкирские традиции почитания женщин преклонного возраста — бабушек (эбей), матери (инэй) или бабушку, которую все звали в деревне «оло эбей» (досл.: самая старшая бабушка). На момент выхода замуж невеста допускается к особому общению с ними: материализуется идея благословения предков. Жители индийских деревень почитали так называемых «деревенских богинь» или «богинь»-матерей [Косамби, 1965, с. 31].

В ранг зрелых посвящаются по отдельности жених и невеста, а их брачный союз представляется как средство возбуждения сил природы, выгодное всем. Особое почитание и внимание к невесте, отсутствие «публичных» обрядовых обручиваний ее (в отличие от жениха), специальное бережное отношение к невесте перед проводами из дома отца и в период трех (семи) дней на стороне жениха (угощения, одаривания, знакомства и вождение по гостям в деревне) — это отголоски культа Матери, Женщины и Природы в единстве. Насыщенное правовое и этикетное оформление бытия невесты с момента ее нареченное™ до ее приобщения к чужому роду представляется как умиловителение жизненных, детородных сил в лице невесты.

В многоступенчатом обрядовом комплексе переходного значения обыгрывается идея компенсации за отторжение одного члена рода (невесты) из целостной родовой организации. Действуют эпизоды драчовок, потасовок за невесту между женщинами и девушками, а также между егетами со стороны жениха и снохами новобрачной; активны элементы многочисленных одариваний родственников невесты. Модель свадебного перехода невесты в другой мир обставляется сложными семантическими действиями, знаками, словно магическими узорами на полотенцах, на одежде, головном уборе и т. д. Таковые полотенца традиционно дарят стороне невесты в знак восполнения утраты члена рода: каждый узор рукоделия несет свою информацию.

Брачный союз предстает как источник и условие благополучия мира. «В известной степени брачагцисе порождает мир, так как, по представлениям шумеров (как, впрочем, и многих других народов), именно благодаря браку богов были рождены многие элементы мира, персонифицируемые божествами — растения, времена года, небесные светила и т.д.» [Антонова, 1990, с.244]. Классическим образцом воспевания божественности брачной пары является эпос башкир «Урал-батыр». Женитьба Урал-батыра на Хумай становится условием появления рек Идель, Нугуш, Яик (а реки, вода — это мочучая животворная среда), обилия и разнообразия животного, растительного, птичьего миров. Брачный союз Урала с божественного происхождения женщиной-птицей — ключ к пониманию смысла и назначения жизни как для каждого человека, так и общества в целом. Союз благородных способен возродить мир заново. От брака мифической птицы Хумай и Урал-батыра расцветает, облагораживается земля.

Свадебная культура имеет выраженную доминанту женской символики. Заметим, что в фольклорной памяти мало сохранилось материала, отражающего жизнь жениха в обряде. В этом контексте можно упомянуть, что причитания невесты — сенляу, благопожелания ей — это наиболее полно сохранившиеся образцы в репертуаре женщин старшего поколения. Три основные культовые, мифологические идеи — плодородие, временная (социальная) смерть-инициация, обряды умилоствивления природы — это стержневые идеи свадебных торжеств, сохранивших традиции матрилокального брака.

Женскую символику свадьбы усиливает культура песен, причитаний, благопожеланий, напутствий, устойчиво сохранных в генетической памяти женщин до сегодняшнего времени. Благодаря высокому творческому дарованию и приверженности женщин к народным традициям, фольклорные обрядовые произведения обнаруживают словесное, мелосное и акциональное единство, а также особенности исполнения жанров в их функциональной принадлежности.

Магизм женщины как созидающей силы инсценируется в нормах обращения ее к Воде (хождение к источнику, умилоствивления, поклоны животворящей стихии воды), к Земле (поклоны, прощания с девичеством в поле, в лесу), в ритуальных хождениях, прощаниях со всем родовым коллективом (происходили обязательные одаривания невесты благословительным предметом).

Отсутствие колких нападок на невесту правомерно рассматривать не только как «проявление такта к невесте» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 69], а скорее как отголосок культового поклонения Природе в лице невесты, которая на период брачных празднеств возводится на уровень божества.

Историко-этнографическое, социологическое исследования свадебного фольклорного творчества, а также пересмотр обрядности с точки зрения ее идейной организации, древних генетических основ дали возможность сделать наиболее объективные выводы о женской обрядовой символике. Доминанту женской символики в архаичной культуре западные ученые связывают (в частности, М. Гимбутас) с «богиней плодородия», поклонение которой впоследствии обусловили господствующее положение женщины-матери в обществе [Флюэр-Лоббан, 1990, с.77]. В обрядах обыгрывается женский антропоморфный образ — символ воспроизводства самой жизни (природа, животные-самки и т.д.). Интересны выводы о первичности матрилинейности брака по сравнению с патрилинейным [Семенов, 1967], идеи о высоком статусе женщин в древности [Флюэр-Лоббан, 1990, с. 76]. За последнее время установилась теория о ранних формах социальной организации человечества с доминантой матрилинейности. Все это в той или иной мере проясняет истоки доминанты женской символики в свадебной культуре.

Магизм жениха в семейно-бытовом обрядовом фольклоре обозначен слабее, чем магизм женщины. Отмечаем, что жених также возводится на уровень божества (посвящение в особый ранг мужчин через соитие с женщиной, специальные одаривания, угощения, ряжения, а также обхаживания в период пазушных посещений), в его лице почитается продолжатель рода. Жених магичен, неприкосновенен в своем пространстве, времени.

Свадебная обрядность представляется как созданный коллективом инструмент для обеспечения и продолжения благополучия жизни, рода. Все смысловые действия в прошлом, включая очищения, гадания, игры, должны были способствовать будущему изобилию продуктов земледелия и животноводства [Розенфельд, 1970, с. 3]. С этой точки зрения свадьба — праздник, обыгрывающий в своих действиях жизненные конфликты, ситуации с ориентиром на магию благополучия. Конные скачки, бега, игры, танцы, а также поэтические и силовые состязания представляются как обрядово-магические способы обеспечения изобилия и обережения нового брачного союза.

Целостность и магизм обрядовой организации событий корректируется категориями пространства, времени, также магией солнечной ориентации. Солнечная ориентация сохранилась в обряде круговых хождений невесты с подругами на лоне природы (такыяга барыу); в обычае чтения никах в полдень — чтобы жизнь молодых шла на подъем, и т.д. Круговые хождения вокруг невесты во время причитаний, одеваний кашмау, затем обход по ходу солнца дома жениха восходят к солярному культу, маркирующему древнюю историю многих народов [Иванова, 1983, с. 103—105]. Солнечный культ был традиционен в прошлом у башкир, он маркировал действия поклонения, испрашивания благополучия у природных стихий. О древних кочевых скифах Геродот писал: «Из богов чтут только Солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл этой жертвы в том, что быстрейшему из всех богов подобает быстрейшее животное» [Геродот, 1972, с. 216]. Восходящему солнцу посвящали первые плоды или первые доли еды тюрко-монголы. Казахи брызгают кумыс в сторону востока, при восходе солнца делают ему земной поклон в благодарность за то, что оно выращивает кормовые травы. На фоне мирового солярного культа башкирские обряды также обнаруживают древние традиции. «Башкиры во время какого ни есть праздника» — писал И. Георги, — убьют животное, ставят на приборе (каштак) уваренное мясо против солнца, творя при этом много поклонений и прочее, во всем подобно шаманским язычникам» [Георги, 1799, с. 107]. В день весеннего равноденствия в честь нового солнцестояния башкиры приносили в жертву белую лошадь. Символика белого цвета, кругов, традиционно обозначающих солнечный культ [Герасимова, 1948, с. 173], устойчива и в свадебных обрядах-погонах за «кот» (белый лоскуток, опредмечивающий благополучие), в распитии белого напитка (ак эсеу) представителями брачущихся сторон и т.д.

Могуущественное из всех светил «участвует» в организации линии поведения молодых и всей обрядности как залог успеха и благополучия.

Категории пространства, времени также действуют в их мифологической семантике. Пережившие глубокую трансформацию, они довольно устойчиво сохранили свою символику в свадебной культуре. На свадьбе они отобразились как принципы отношений и противоречия первобытной дуальной организации общества [Золотарев, 1964, с. 288—289, 291], борьба и единство партий, матрилокальных

традиций [Флюэр-Лоббан, 1990, с. 75–76], а также как символика идей инициационного значения.

Свадебное пространство четко очерчено на «чужое» и «свое», «хозяйское» и «гостей», «человеческое» и «природное», «бытовое» и «обрядовое». Художественное пространство обозначено обрядами, маркируется землей, где происходят скачки, бега, кюряш, прощания с природой на стороне невесты и землей на стороне жениха, где отправляются обряды приобщения к воде (хождение невестки к источнику), к огню (обряд бросания в огонь мяса, жира невесткой, молодыми людьми), к скотине — символу благополучия (в обрядах встречи невестки и привода скотины после временного возвращения домой — туркен) и т.д. В пространстве жениха происходят обряды, несущие мотивы освящения женщины и приобщения к ее культуре (продажа и выкуп нагрудников, обмен невесты и ее золовки фартуками, приношениями тастар — женского головного убора).

Пространство на свадьбе не только обозначается, но и обыгрывается его функциональное обрядовое значение: действия в этом пространстве отмечаются специальными знаками: покрываниями (над головой невесты держат занавес), движениями (сват, далее если он жил через два дома от невесты, приезжал на лошади; невесту с поля энгэ приносили на руках) [Образцы ..., 1988, с. 351]. Нейтральной зоной считается пространство, где встречаются сватов и угощают в поле.

Хождение пешком не имеет функционального переходного значения. [Байбурин, Левинтон, 1978, с. 89–105], следовательно, езда, перенос, поднятие и подобные действия являются компонентами инициационных обрядов. В первый приезд к отцу в гости невеста вначале некоторую часть пути проходит пешком, только затем садится на телегу⁶⁴. Путь верхом, наземный перенос (на руках, на носилках и т.д.) считается переходным, вечным.

Категория времени на свадьбе сообразна с категориями времени эпических, сказочных сюжетов. Она также сакральна и имеет обрядовую функцию: от момента сватовства до последнего эпизода — временного возвращения невесты в дом своего отца — проходило от года до нескольких лет, обозначенных обрядовыми нормами. Все обряды строго регламентированы по времени исполнения: жениха, нарушившего срок визита к жене, избивали родственники невесты, а также только с наступлением срока «бульял» провожают невесту в дом мужа и т.д. Отсюда время в обряде (любом!) имеет и этикетное, и организующее,

и увеличивающее производительные силы природы значения. Магия времени корректирует успех намеченного. По народным поверьям, цветенье, начало месяца или новолуние, а также время разлива воды сопутствуют удачному начинанию брачных переговоров.

В целом все выделенные категории в обрядовом контексте (родинном, брачном, погребальном) обнаруживают специфику фольклоризации (мы лишь фрагментарно обозначили ее особенности).

В свадебном времени и пространстве особо акцентируется магизм как брачного союза, так и жениха и невесты — центральных персонажей жизненной свадебной «драмы», обыгрывающей, в свою очередь, благополучный исход событий.

Свадьба калым и калын — коллективное празднество, посвященное переходу членов рода (жениха и невесты) в новый половозрастной класс, стимулирующий родопроизводство. В этой связи специфика свадебного обрядового творчества заключается в том, что фольклоризируются архаичные реалии, верования, кулыбы, имеющие символическую плодородия и благополучия.

Поэтический репертуар свадьбы — полифункциональный многожанровый комплекс, запечатлевший идеи поступенчатого перехода в статус зрелых, народные мировоззренческие, поведенческие ценности, эстетизацию быта, материнскую эротическую символику и их особенности. За время сложных трансформаций, изменений обрядовое свадебное слово утратило магизм, древнюю символику. Вместе с тем сенья, благопожелания, песни пазушного цикла, такмаки, приговоры сохранили функциональную принадлежность к архаичным реалиям, эмоционально-экспрессивные показатели магического звукоряда, также традиционную национальную специфику поэтизации быта.

Лаконичный, простой обрядовый напев звучит сообразно магическому слову для исполнения желаний; в единстве с идеей, словом, звук обрядового напева драматичен, сообразен эмоциям героев, в то же время несет свою сакральность. В свадебном обрядовом фольклоре оказались традиционные и нашли свое развитие такие средства поэтизации, как символический параллелизм, темпоритмическая соразмерность стиха и действия, полифония слов, формульность, повторы смыслового слова, иносказание, тавтологичность слов и действий, интонационная семантика.

Характерно также, что при общих, типологически близких чертах система свадебного фольклора различных этнических групп об-

наруживает регионального плана различия. Редкостные единичные фольклорные образцы, эпизоды, словесные формулы, включаемые в реконструированный комплекс, квалифицируются нами не как чужеродные или случайные элементы, а скорее как органические части целого, в течение времени выпавшие в силу обстоятельств из традиционного культурного комплекса.

Поэтико-стилевую, эмоционально-экспрессивную и художественную специфику фольклора второй свадьбы обусловили оригинальность, самобытность и яркая антропологическая, природопоклонческая символика образов, выразительно показавших глубокий национальный колорит мышления, языка, а также импровизаторского искусства башкир.

¹ Записано в 1995 г. от А. Усмановой в с.Акъяр Хайбуллинского района.

² Записано в 1995 г. от М. Ямиловой (1895 г.р.) (Мелеузовский район).

³ Записано в 1982 г. в Мечетлинском районе.

⁴ Записано в 1995 г. от Б. Уразбахтиной (1908 г.р.) в дер. Камбулат Мелеузовского района.

⁵ Записано в 1995 г. от М. Сайрановой (1926 г. р.) в дер. Нугуш Мелеузовского района.

⁶ Записано в 1982 г. в Белокатайском, в 1999 г. в Гафурийском районах.

⁷ Записано в 2004 г. в дер. Чернушки Пермской области.

⁸ В верованиях народа Хызыр Ильяс появляется внезапно в зеленом зиляне, белой чалме и с палкой в руке. Если приходит в дом, он не разговаривает, а только здоровается и садится, возносит молитву, по уровню обхаживания воздаст благодеяния хозяевам, оберегает от бед.

⁹ Записано от Т. Кунаккасова в дер. Ильяс Хайбуллинского района // Научный архив ИИЯЛ УНЦ РАН, ф.3, оп.12, ед. хр. 269.

¹⁰ Записано в 2000 г. от Т. Давлетбердиной, башкирской поэтессы, уроженки Бурзянского района.

¹¹ Записано в 1989 г. от Б. Абульнагимова (1905 г.р.) в дер. Дюртюли Давлекановского района.

¹² Записано в 1993 г. в Ишимбайском районе.

¹³ Записано в 2000 г. от Х. М. Сайфуллиной (1907 г.р.) в дер. Табын Сосновского района Челябинской области.

¹⁴ Информатор тот же.

¹⁵ Записано в 1989 г. от О. М. Ахметовой (1908 г.р.) в дер. Аккайын Бирского района; от С. Еникеевой (1911 г.р.) в дер. Ибрай Альыеевского района.

¹⁶ Записано в 2000 г. от М. Хисамовой (1913 г. р.) в дер. Табын Сосновского района Челябинской области.

¹⁷ Записано в 2000 г. от А. Мухамадеевой (1928 г.р.) в дер. Мамай Сосновского района Челябинской области.

¹⁸ Записано в 2000 г. от Р.Сайфуллиной в дер.Трубный Сосновского района Челябинской области.

¹⁹ Записано в 1989 г. от Ф.М. Исмагиловой (1918 г.р.) в дер. Куль Миякинского района.

²⁰ Записано в 1991 г. от сэсна, знатока и собирателя фольклора, верований Г.Мамлеевой в дер. Кускар Абзелиловского района.

²¹ Записано в 1985 г. от Г. Абулнагимовой (1905 г.р.) в дер. Дюртюли Давлекановского района.

²² Записано в 2000 г. от А. Мухамадеевой (1928 г.р.) в дер. Мамай Сосновского района Челябинской области.

²³ Медовуху готовят за две недели до свадьбы из меда, привезенного женихом. Бочку с медовухой называют «кейәу мискәһе» — бочка жениха. Право открывать ее принадлежит брату невесты. Записано в 1989 г. от Х. Усмановой в дер. Меряс Давлекановского района.

²⁴ Записано в 2001 г. от А. Мухамадеевой (1928 г.) в дер. Мамай Сосновского района Челябинской области.

²⁵ Записано Р. Бикбаевым от Х. Арслановой (1880 г.р.) в дер. Кинзя Кукургазинского района.

²⁶ Записано в 1999 г. от У. Кутлугильдиной (1939 г.р.) в г. Сибаете.

²⁷ Записано в 1986 г. от Н. Янзаковой (1889 г. р.) в дер. Ильче Учалинского района.

²⁸ Записано от А. Усмановой в Хайбуллинском, от А. Шариповой в Салаватском районах.

²⁹ Записано в 1991 г. от С. Ш. Ихсановой (1932 г.р.) в дер. Шигаи Белорецкого района.

³⁰ Записано в 1994 г. от М. Кусимовой в г. Салавате.

³¹ Записано в 1989 г. в дер. Туксанбай Миякинского района от группы женщин.

³² Записано в 1989 г. в дер. Туксанбай Миякинского района.

³³ Записано в 1986 г. от М. Яруллиной (Учалинский район); от Ф. Валеевой (Баймакский район).

³⁴ Записано в 1993 г. от А. Кабириной (1911 г.р.) в дер. Ибраи Альшеевского района.

³⁵ Записано в 2004 г. в дер. Танып Пермской области у женщин — участниц фольклорного ансамбля.

³⁶ Записано в 1999 г. от З. Давлетбаевой в дер. Юлык Гафурийского района.

³⁷ Записано в 1995 г. от М. Кутлуахметовой (1930 г.р.) в дер. Аптирак Мелеузовского района.

³⁸ Записано в 2000 г. от Р. Г. Исламгуловой (1954 г.р.) в дер. Дэрвиш Челябинской области Аргаяшского района.

³⁹ Записано в 1991 г. от Н. Кутуевой в г.Белорецке.

⁴⁰ Записано в 1986 г. от Н. Сафиуллина (1916 г.р.) в дер. Илтабан Учалинского района.

⁴¹ Записано в 1992 г. от Ш. Жигангировой (1885 г.р.) в г. Мелеузе.

⁴² Записано в 1992 г. от Г. И. Султановой (1912 г.р.) в дер. Кармыш Альшеевского района. Обряды «избиения» жениха подробно описаны в книге [Султангареева, 1994].

⁴³ Фольклорный фонд кабинета башкирской литературы и фольклора БГУ. Ед. хр. 81, оп. 4, л. 43.

⁴⁴ Записано в 1994 г. от Г. Султановой (1912 г.р.) в дер. Кармыш Альшеевского района.

⁴⁵ Записано в 1994 г. от С. Ф. Мухаметкуловой (1928 г.р.) в дер. Кармыш Альшеевского района.

⁴⁶ Записано в 2000 г. от А. Мухамадеевой (1928 г.р.) в дер. Мамай Сосновского района Челябинской области.

⁴⁷ Записано в 1994 г. от А. Шариповой (1922 г.р.) в дер. Лагерь Салаватского района.

⁴⁸ Записано в 2001 г. от Г. Акбашевой (1942 г.р.), от К. Амаевой (1930 г.р.) в дер. Танып Бардымского района Пермской области

⁴⁹ Записано в 2000 г. от О. С. Сайфуллина (1931 г.р.) в дер. Табын Сосновского района Челябинской области.

⁵⁰ Записано в 1999 г. Г. Р. Хусайновой (ст. н. с. ИИЯЛ УНЦ РАН) в дер. Мандим Гафурийского района.

⁵¹ Записано в 1995 г. от Ш. Зигангировой (1895 г.р.) в г. Мелеузе.

⁵² Записано в 1995 г. от ЛУ. Зигангировой (1895 г.р.) в г. Мелеузе.

⁵³ Записано в 2000 г. от М. Х. Галиуллиной (1926 г.) в дер. Дэрвиш Аргаяшского района Челябинской области.

⁵⁴ Записано в 2000 г. от М. Х. Галиуллиной (1926 г.) в дер. Дэрвиш Аргаяшского района Челябинской области.

⁵⁵ Им (древнетюрк. эм) — лечение.

⁵⁶ Записано в 1995 г. от М. Сайрановой в с. Нугуш Мелеузовского района.

⁵⁷ Записано в 1993 г. от З. Салиховой (1910 г.р.) в дер. Каип Альшеевского района.

⁵⁸ Записано в 1988—1992 гг. в Баймакском, Зианчуринском районах РБ, в Сафакульском районе Челябинской области:

⁵⁹ Записано в 1986 г. от Г. Тажетдиновой в дер. ГОлдаш Учалинского района; в 1992 г. — от С. Еникеевой (1911 г.р.) в дер. Ибрай Альшеевского района.

⁶⁰ Записано в 1983 г. в Баймакском, в 1993 г. в Миякинском и других районах.

⁶¹ Записано в 1991 г. от Н. Кутуевой в г. Белорецке.

⁶² Записано в 1992 г. от М. III. Валеевой (1910 г.р.) в дер. Тупчан Кутарчинского района.

⁶³ Записано в 1999 г. от Х. Байбулдина в дер. Сайтбаба Гафурийского района.

⁶⁴ Записано С. Миржановой в 1962 г. от Х. Бикбулатовой (1892 г. р.) в дер. Собыл Аргаяшского района Челябинской области.



Глава III

ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

1. Идеиные истоки погребального фольклора

Погребальный обряд (в комплексе с поминальным циклом) санкционирует уход человека из земной жизни, переход его в мир духов. Умерший становится духом (йэн) или почитаемой духовной силой (эруах, орох). «Присутствие» духов в земной жизни маркируется в обрядовых нормах поведения живых: так, в специальных трапезах, в поминальных угощениях гостей происходят «встречи» и «кормления» умерших; в определенные дни возносятся молитвы во имя покоя духов, совершаются паломничества на кладбище (зыярат). В правилах этикета башкир устойчиво сохраняется ориентир на восприятие умерших: нельзя говорить плохо о покойниках, поминать их имена всуе, а также во время поминальных трапез нельзя резать ножом обрядовые блюда и т.д.

По представлениям башкир (как и у многих народов), смерть — это причина для «жизни» в другом мире, это возвращение в лучшую, первородную суть (асылга кайтыу). Земная почва — Матерь всего живого, она считалась истинной родиной, с которой человек встречался вновь. Со смертью душа обретала покой и вечную жизнь. Поэтому возвращение на родину, в вечную обитель (ватанга кайтыу) отмечается праздником үлем туй. Слово туй в контексте погребального обряда означает последнюю свадьбу в жизни человека, переход его в лучший мир. «Мы только гости на этом свете, а истинная жизнь там, в объятиях Земли-Матери. Туда провожают со свадебными торжествами», — говорят старожилы (Без ер йөзөндә кунакбыз, ысын, мәңгелек донъя — гүрзә. Шуға унда туйлап озаталар).

Уход в мир иной воспринимался как уход в «истинную жизнь» (сын донья), в макрокосм природы. Душа покойника, погребенного в землю, возвращалась в бранный мир мотыльком, ветерком, птичкой или растениями, водой, ребенком и т.д. В эту бесконечность, цикличность и вмещалась жизнь человека. Санкционирование рождения, зрелости и ухода человека в истинную жизнь, как отметили, маркируется словом «туй». В случае смерти — это праздник в честь возвращения тела в Землю — прародительницу, а души — в небесный мир.

Погребальный обряд как переход в новое качество «жизни» отправляется в последней свадьбе, в празднике, санкционирующем новый статус человека — статус духа. Об обряде проводов в другой мир, как о торжественной свадьбе, писали И. Лепехин [1822], Д. Никольский [1899]. Обряды ухода за покойником, структура погребальных обрядов, особенности башкирских традиций захоронения частично изучены в трудах А. Алекторова [1885], Д. Никольского [1899], М.Баишева [1895], С. Руденко [1955]. С этнографической точки зрения исследованы структурно-композиционные особенности погребального обряда, раскрыты этнический колорит, специфика поминальных циклов с частичным охватом культово-мировоззренческих основ в трудах Н. Бикбулатова, Ф.Фатыховой [Бикбулатов, Фатыхова, 1991]. Понятие «үдем туй» как последняя свадьба в жизни человека бытует в настоящее время только в фольклорном сознании, потому фольклористическое освещение этого народного знания в сложном синкретном единстве верований, культов, действий, обусловивших специфику вербального и мелосного компонентов, предполагает приобретение наиболее объективных выводов не только о специфике обрядового творчества, но и о Жизни и Смерти, ритуализируемых человеком.

Погребение как обряд, санкционирующий переход человека в иной мир, изучен довольно подробно в мировой историко-этнографической науке. Отправление обрядов по случаю смерти обнаруживает семантические параллели у самых разных в этническом плане культур. Основными эпизодами проводов в иной мир являются жертвоприношения, соумирания, а также проведение скачек, состязаний, игр, обильных трапез, символизирующих праздник проводов в другой мир для новой жизни [Липперт, 1925, с. 343—346; Толеубаев, 1978, с. 58—60; Баязитова, 1992, с.70—92].

Погребальный традиционный комплекс, дошедший до нашего времени, это сложный институт древних мировоззрений, культов, выразившихся в специальных ритуалах, обрядовых словах, действиях, посвященных прощанию с умершим и поклонению Духу человека в целом.

Основная идея погребальных обрядов — вера в потустороннюю жизнь после смерти. Эта идея обуславливала ритуальные формы погребения, известные истории почти всех народов мира: умершего хоронили с сопровождающими предметами, утварью, конями, человеческими жертвами. В древних захоронениях, раскрытых башкирскими археологами, обнаруживаются следы этих архаичных традиций [Мажитов, 1995, с. 140—146].

Башкирский погребальный обрядовый комплекс — сложный тип традиционной культуры, в процессе своего многовекового развития претерпевший различные трансформации. В его истории обнаруживаются следы эпохального значения, запечатлены элементы различных форм захоронений. В специальных исследованиях ученых (Н. Мажитов, А. Пшеничнюк, В. Иванов, Р. Юсупов, Н. Бикбулатов, Ф. Фатыхова, Р. Янгузин) проблемы генезиса, структуры, этнических особенностей обрядов получили широкое научное освещение.

Погребальный обрядовый комплекс представляется как сложная система религиозных наслоений. В верованиях, связанных со смертью, в обрядовых действиях запечатлены далекие отголоски ритуальных умерщвлений, отдельных захоронений частей тела, а также поеданий тела покойника как архаичных форм погребений. Это были формы погребений, имевшие место и широкое распространение в истории разных народов [Древние авторы ..., 1940, с. 141—145; Кисляков, 1979, с. 70—82]. Обычаи умерщвлений, поеданий Н. Кисляков исследовал на примере эстонцев, литовцев, шведов, ирландцев, русских, турок, индусов, китайцев. Отголоски обряда умерщвлений отображены в башкирских сказках [Сулейманов, 1994], в эпосе «Уралбатыр», в быличках и т.д. Память об архаичных обрядах запечатлелась в фольклорном сознании людей в форме рассказов: «Состарившегося человека сажали спиной к голове коня и провожали в степь. Старика давали еду на три дня и отправляли своей дорогой. Оттуда он не имел права возвращаться»¹. В одной из сказочных версий говорится о том, что старики за 60 лет становились «тамак яуы» (досл.: война против рта). Это означало, что немощные старики,

неспособные сами добывать пищу и защищать себя, становились обузой, только едоком для рода. Потому, как повествует сказка, царь велел убивать преклонного возраста людей, не способных прокормить себя². (Об обрядах умерщвления стариков подробнее будет сказано ниже).

Башкирский погребальный обряд запечатлел следы таких форм погребения, как труположение (наземное захоронение) [Мажитов, 1959; Пшеничнюк, 1969], сожжение (кремация) [Мажитов, 1977, с. 162—164; 1974, с. 162—163]. За тысячелетние периоды развития обряд пережил этапы зороастрийской религии, отразил символику маздеистских обычаев [Мажитов, 1977; с. 90; Смирнов, 1964, с. 252] и т.д. Об обрядах соумирания и истязаний провожающих, а также о традициях кремирования не только тела, но и коней, атрибутов для работы и личных вещей, т. е. о традициях, бытовавших у древних тюрков еще в VI веке, отмечал А. И. Инан [Инан, 1998, с. 186]. Исследовав множество обрядовых материалов, ученый подчеркивает, что у древних тюрков бытовали одновременно обряды вывешивания тела на дерево, кремирования, а также погребения в землю вместе с жертвоприношениями [Инан, 1998, с. 189].

Участие провожающих в погребении называют «һөйәккә бару»³ (досл.: хождение к костям), а спускание в могилу — «һөйәккә төшөү» (спускание к костям). Название сохранило память о древнейшем обряде — о наземном труположении, когда после разложения мягких тканей (взятых Небом!) кости хоронили в землю. Интересную информацию о социально-иерархической семантике костей, черепов правителей сохранили обычаи раздельного захоронения частей скелета [Мажитов, Солтанова, 1995, с.145].

Относительно религиозного пласта в обрядах необходимо остановиться на следующем. Краниолог Р.М. Юсупов определяет уровень влияния ислама на этот обряд: «Ислам затронул лишь часть погребального обряда, а именно — сам обряд захоронения, который строго выдерживается по всей территории расселения башкир» [Юсупов, 1989, с. 47]. Фольклорно-этнографические материалы показывают, однако, что мотивы ислама обозначены и в обрядах погребального периода: ориентир лица умершего в Мекку, чтение молитв ясин во время ночных бдений возле покойного, приношение податей (хәйер), вознесение хвалы Аллаху во время проводов и т.д. Башкирский погребальный обряд за время многих тысячелетий сформировался как сложнейший комплекс культуры, вобравший в себя

черты многих эпох, религий, вместе с тем устойчиво сохранивший собственно-этнические традиции, архаичную мировоззренческую символику.

Формы захоронения запечатлели древние верования и знания человека о земле, о природе. При комплексном исследовании культов, верований, обрядового слова, принадлежащих к различным общественным формациям, обнаруживается уникальность погребально-поминального цикла как системы знаний о Душе. Основной культ — культ Человека в погребальном обряде акцентируется особо выразительно. Забота человека об умершем представляется как конкретизированная ритуальная форма самоочищения и поклонения будущему духу-покровителю, а также как способ контакта живого с неживым миром. Поклонческое и культовое отношение Человека к самому себе, к предку и своему положению в природе возводило обряд погребения до уровня одного из важных составных частей культуры человековедения.

Верования о потусторонней жизни находят свои аналогии, истоки в зороастрийской религии. Профессор Р. Н. Баимов подчеркивает: «Зороастризм и его основные постулаты — это учение о конце мира (ахырызаман), загробной жизни, воскресение мертвых, судный день и т.д.» [Баимов, 1999, с. 64]. Общеизвестно, что таковы и постулаты исламского учения о соблюдении чистоты души, об испытаниях потусторонней жизни и небесной каре грешных и т.д. Исследователь указывает также на «отражение этих положений в более поздних мировых религиях (буддизм, конфуцианство, иудаизм, мусульманство)» [там же, с. 64]. На данном историческом этапе башкирский погребальный обрядовый фольклор представляет собой сложный образец редуцированных форм ритуалов, символических действий, в прошлом представлявших бытовые нормы и архаичные реалии. Поедание забитого животного в день смерти человека, особо бережное отношение к разделыванию поминальной пищи и т.д. проецируют следы обрядов поеданий тела умершего.

Отправление человека в мир иной как ритуал сформировался в свете приобретения в мире духов нового своего покровителя, помощника. Мотивы настороженности, страха, нормы избегания, прослеживаемые в верованиях, приметах, а также в правилах поведения, обнаруживают не столько идеи отторжения, отрицания мира предков, сколько поклонение и почитание духов. Отсюда особо внимательное отношение людей к процессу погребения, стремление со-

блюдовать все правила, обычаи проводов в иной мир. Такое почтительное отношение к вечности, к потустороннему миру и покойнику впоследствии обусловило консерватизм, устойчивость эпизодов, словесных компонентов в фольклорной памяти народа (особенности этого факта будут освещаться в ходе исследования).

Погребальный обрядовый комплекс как форма торжественных проводов в иной мир с охватом инициационной, культовой, эстетической семантики еще полностью не изучен. Поэтико-словесный материал обряда к настоящему времени собран частично. Анализ материалов погребального цикла, собранного автором по целенаправленному опросу, обнаруживает многообразие, полифункциональность и выразительность сакрального слова, действующего при проводах покойника в мир иной. Разносторонний методологический опрос позволил выявить архаичную информацию об идейных истоках, о давно исчезнувших словесных, культовых, этнографических компонентах обряда. Фиксировались не только действия, хронология проведения ритуалов, но и все верования, словесные, акциональные компоненты, а также сведения о поминальной одежде, пище, предметах быта, участвующих в обряде прощания с умершим. Сделаны записи правил поведения живых возле усопшего, что дает возможность осветить особенности древних форм обрядовых контактов с хтоническим миром. Нами установлены различные формы обрядового слова: диалоги, санкции заслуг умершего, погребальные причитания, приветия усопшим, мунаджаты и т.д. Таким образом, реконструирован обряд погребения в наиболее комплексной, целостной форме верований, действий, слов и напевов, что позволяет с фольклористической точки зрения наиболее объективно осветить вопрос.

Подобно родильному и брачному празднествам, **погребальный фольклор** мы разделяем на три основные части: 1) предсмертный цикл — отделение пространства покойника, чтение отходной молитвы ясин, вознесение специальных слов во время проводов души, функциональные действия по уходу за умершим; 2) обряды, непосредственно связанные со смертью — охрана, обмывание, ряжение, прощание, а также произнесение функциональных эпизодных слов, молений и погребение покойника; 3) поминальный послепогребальный цикл — третьины, седмины, сороковины, годовщины, сюда же относятся обряды, совершаемые непосредственно в

комплексе культа святых и духов предков, паломничества в зыйарат, молитвословия.

По своему типу башкирский погребальный комплекс относится к древнетюркскому, с заметными индо-иранскими, а также собственно-национальными этническими чертами типу архаичной традиционной культуры. Древние мифологические воззрения, представляющие собой образцы башкирского типа мышления, позволяют объективно определять основную генетическую суть, специфику погребального обрядования, а затем и особенности вербальных, акциональных компонентов.

Обрядовая модель — это материализация мировоззренческого, а также духовного потенциала и поведенческих норм того или иного народа. В свете новых фольклорных, этнографических материалов и их прочтения башкирский погребальный обрядовый комплекс представляется как единая система мифологических, культовых воззрений, народных верований и знаний о Душе, о потустороннем мире, земле, человеке, а также как школа философско-религиозного осмысления смерти. Смерть в сознании башкир — отдельно существующий мир, переход куда совершался при исполнении специальных обрядов. Они, в свою очередь, были сообразны уровню культуры, времени и сознания этноса. Слово в погребально-поминальной системе имеет особую функциональную соотнесенность и сакральность. Анализируемая форма перехода человека в иной мир — погребальный обряд — представляет синкретный тип культуры нынешнего тысячелетия. Вместе с тем мы реконструируем обряд как традиционную систему, собирая семантические эпизоды, слова воедино в их взаимосвязи и взаимозависимости, используя факты генетической памяти.

2. Фольклор прощания с покойником

Старожилы, умудренные опытом жизни знахари одним взглядом определяли человека, которому вскорости предстояло уйти на вечный покой. Предрекая смерть, говорили, что «упал его листок» (япрагы төшкән). Это высказывание отражает мифологические представления о мировом Древе жизни, на кроне которого с рождением человека появляется листочек с его именем⁴. Древо жизни представ-

ляется как огромный дуб или ель [БХИ, 1995, с. 348]. Когда остается сорок дней до смерти, листочек падает на землю. «Тень этого листочка и падает на землю желтым цветом»⁵. Мотив падения листа с Древа жизни отражен и в сурах Корана. Примечая состояние человека, говорили о том, что «сникла его стать» (ице төшкән) [БХИ, 1995, с. 348]. Представляет интерес миф о луче, нисходящем с Неба как знамение смерти. Луч женщин падает свечением, а у мужчин луч — прямой, с ручкой [БХИ, 1995, с. 348].

«Из земли родились — в землю возвращаемся». Эта всеобъемлющая идея башкир о сути жизни, бытия человека получила отражение в глубоко философских текстах, поэтизировавших бренность и ценность жизни.

Нисә йәштән яралған,
Яузәр үткән донъядин.
Шундай-шундай аяулыгк
Хандар үткән донъядин;
Ибраһим менән Исмағил
Улар за үткән донъядин;
Ай за үткән донъядин,
Күк гә үткән донъядин;
Яман якшы ай ырмак,
Бары ла үткән донъядин.
Атаң һинәң кара ер,
Әсәң һинәң — кара ер
Әсәрзәрәң ботто һиһә,
Барған ерең — кара ер,
Тыуған ерең — кара ер,
Торған ерең — кара ер,
Бер язмыштың язғанын
Күргән ерең — кара ер.
Барыр ерең — кара ер.
Калыр ерең — кара ер,

Сколько веков стоит мир,
Сколько войн увидел мир.
Могучую власть имевшие
Ханы покинули этот мир,
Ибрагим и Исмаил —
И те покинули этот мир.
Луну пережил этот мир,
Небо пережил этот мир.
И добро, и зло вечные —
И тех пережил этот мир.
Отец твой — черная земля,
Мать твоя — черная земля.
Коли кончится доля твоя,
Идти тебе в черную землю,
Родила тебя черная земля,
Родина твоя черная земля,
Все, что начертано судьбой,
Увидишь на черной земле.
Вернешься в черную землю,
Останешься в черной земле.

[БХИ, 1995, с. 548]

В таком классическом фольклорном стихе обобщено целостное учение башкир о вечности жизни и мира, а также глубокое поклонение Земле-Матери.

Умиряющего отделяли особым пространством, где соблюдали покой и мир, исключали шум, веселье. Губы умирающего постоянно смачивали влажным гусиным пером, так как уходящий в иной мир в момент смерти переживал страшную жажду. «В момент приближения смерти человек так мучается жаждой, что за одну ложечку воды готов предать и религию, и благочестие, и продать душу дьяволу. А шайтан так и ходит рядом, чтобы взять эту душу»⁶, — гласит верование.

При приближении смерти умирающие сами произносили завещания или поручали это близким. Завещания умершего имели различные формы: 1) написанные в форме песен, мунаджатов; 2) в форме напутствий, прощальных слов с указаниями на неоконченные дела; и т.д. Напутственные слова, завещания и благословения умирающий говорил кратким текстом сам: «Прощайте. Живите дружно» (Бәхил булығыз. Татыу тороғоз). В иных случаях кровно обиженный на кого-либо человек, умирая, говорил: «Мои поминальные блины не должен есть тот-то, тот-то»⁷ (Минең йыназа коймағымды шул кеше , шул кеше ашамаһын). Так иносказательно предварительно обговаривалось участие людей в поминальной трапезе самим же умирающим.

По памяти информатора записан редкий эпизод, когда умирающая в ясном уме и сознании давала последние наставления и благословения. «Мама вдруг встала с постели и заговорила, — рассказывала 90-летняя Шакура Давлетбаева, — и эти слова я на всю жизнь запомнила». Информатор семь лет ухаживала за больной матерью, оставив в своей деревне на это время мужа. Текст «живого» завещания представляет интересный образец ритуальной речи умирающего, поэтому приводим его полностью. Благодарность, наставления и наказы объединены в едином белом стихе, звучат в тематическом и эмоциональном единстве:

Минең хакты ир хакынан
Алда куйзың —
Алла риза булһын!
Алдыңа һалып башымды
таранын,
һыпырып алып мунсаға
йөрөттөң,
Сабыйзай күреп калаклап
ашаттың, —

Мое право поставила выше
Права мужа —
Аллах милостив будет пусть!
На коленях своих мои волосы
расчесывала,
На руках в баню водила,

Словно дитя — с ложки
кормила ты меня,

Аллаһы тәғәлә куш кулап
Бәхетенде бирһен!
Ғүмеремде һинә калдырам.
Балаларыңдың тәүфиғын
бирһен,
Сит ерзәрзә ризык эймәһен!

һамдығымдағы аксаға өй һал!

Кәбер казысуға өс һум бир,

Тәһлил әйтеүселәргә — егерме
тин бир,
Ризалык ал!
Бәһил бул, кызым...

Пусть Аллах тебе
Воздаст за то счастья!
Жизнь свою тебе оставляю.
Пусть дети будут благочестивы!

В чужих странах пусть не
пропадают!
Дом построй на деньги, что в
сундуке!

Копавшему могилу —
три рубля отдай.
Возносившему молитву —
20 копеек отдай.
Благословение получай,
Прощай, дочь моя...

После слов умирающая спокойно и достойно прослушала ясин — отходную молитву, затем пожелала:

Балаларыңдың игелеген күр,

Ак көнөң аддына килһен!⁸

Добродетельны пусть будут' дети
твои,

Белый день твой пусть пред
тобой предстанет!

Данный текст запечатлел тот факт, что слово уходящего из этого мира человека равноценно и клятве, и прощению, и благодарности. Высказываемое в один из решающих моментов жизни, оно организовывало трагические эмоции, ритуализируя процесс смерти и завещания. В изречениях прощающейся глубоко философские понятия о жизни чередуются с бытописанием, запечатлены представления и знания о самооценности матери (Инә һакы), о магии и нормах проговариваемых последних (магических по сути) слов перед уходом в иной мир. Завещаниям дочь была всю жизнь верна и верила, что долгая жизнь, действительно, дарована пожеланиями ее матери.

Ясин' читали сидя за занавесью или возле головы умирающего. Этой молитве придавали особую магическую силу: она могла даже продлить жизнь умирающему⁹, вернуть ясность сознания¹⁰. В знахарстве известно применение ясин как молитвы, спасающей от бо-

Ясин* — 36-я сура Корана, отходная молитва.

лезней: пишут ее на длинную бумажную ленту, склеивают и через образовавшееся «колесо» пропускают человека, «освобождая» его тем самым от болезней, недугов. Ясин читали также во время различной хвори или даже для укрепления здоровья вообще.

Функциональные действия живых, находящихся возле покойника, запечатлели древние верования. Лицо умирающего покрывали легкой белой тканью для того, чтобы последнее его дыхание вышло на белое и обеспечило, по верованиям, светлый путь на тот свет. Примечали также, в какой цвет попадает сразу душа, такая она и будет на том свете (магия подобия). Все, кто находился возле умирающего, читали молитвы и проговаривали про себя, прощаясь:

Лә илаһи иллә аллаһы!	Велик Аллах! Велик!	
Иман ¹¹ менән үтһен,	Пусть уйдет душа с верой,	
Еңел үтһен,	Легко уйдет душа пусть,	
Сабырлык бир!	Дай терпение!	
Бакый иман бир, алла,	Дай душе вечное благочестие,	Аллах,
Лә илаһи иллә алла! ¹²	Един, велик Аллах!	

Или:

Лә илаһи Аллаһ хак,	Великий Аллах един и праведен,	
Лә илаһи Аллаһ хак!	Великий Аллах един и праведен!	
Йәннәт хак,	Рай праведный (есть),	
Йәһәннәм хак,	Ад праведный (есть),	
Соһал бирмәк хак,	Суд на том свете праведный,	
Сауап итмәк хак,	Благодеяния, сделанные при жизни,	
	праведны,	
Аллаһ бойороғо ¹³ .	На все повеление Аллаха.	

Прощальные слова такого рода проговаривают обычно старики, перебирая в руках четки. О бренности жизни, неизбежности смерти, воле Всевышнего и суде на том свете повествуется в традиционных, формульного характера изречениях.

В прощальных текстах слово «үлем» (смерть) не произносится, что связано, видимо, с этическими нормами. В то же время слово «үтһен» обозначает и переход от жизни к смерти, уход души «йән» от тела. Уход души — первый момент, обозначающий границу «того» и «этого» миров, отсюда выстраиваются отношения живых к мертвому.

Формулы прощания наполнены исламской символикой, представляют собой напевно-речитативное переложение религиозных зна-

ний на фольклорный стих. Имеющие религиозно-книжное происхождение мифы — знания о потусторонней жизни, применяясь в эпизоде прощания, приобретают обрядовое звучание. Вместе с тем заметна безотносительность слов к ситуации, обобщенность, универсальность фраз: «Великий Аллах един, праведен,... Рай праведный (есть)». Такие слова могут применяться в различных эпизодах как нравочужение, философское обобщение событий.

Основная идея прощания, выдерживаемая в прощальных словах, призывы не обижаться, не озлобляться, восходят к верованиям в законы Бога, также к анимистическим представлениям о душе, которая может стать злой или доброй после расставания с телом. Характером самой смерти предопределялась «жизнь», бытие души на том свете. Так, по представлениям древних, души самоубийц, воров, непристойного поведения людей, оскорбивших стариков, детей или свою мать, «попадали» в ад, а души незаслуженно обиженных «становились» злыми духами. Умершие от удара молнии, в сражении за честь рода, земли или в святой месяц Рамазан, а также души истинных поэтов, певцов, воспевавших народ и справедливость, служителей культа ислама «попадали» в рай¹⁴.

Тематика, идея обрядового фольклора предсмертного (и смертного) периода обозначена в прощальных текстах, религиозного содержания приговорах, изречениях. Примечателен факт фольклоризации представлений, верований о жизни и смерти, о потустороннем мире. В архаическом прошлом смерть человека сопровождалась причитаниями, и о них будет сказано в дальнейшем исследовании.

Слово, произносимое в момент смерти, проводит черту между живым и неживым миром: соседствуют мотивы обращения к Всевышнему, покаяния, прощания и сопровождения момента ухода души. В такой многозначительности слово приобретает сложнейшую функцию ритуализации скорби, а также действует как средство, констатирующее момент перехода в иной мир. Фольклоризация древних культов, анимистических представлений о Душе, о потусторонней жизни обусловили специфику вербального, акционального компонентов, а также правил поведения прощающихся. Слово, произносимое на границе перехода в потустороннюю жизнь, сакрально, свято, отсюда лаконичность, мера, эмоциональная соотнесенность к действию: «Суд праведный есть. Твои благодеяния праведны...».

Возле покойного читали суры из Корана, молитвы, пели мунаджаты. Их пели обычно прославленные в деревне исполнители: покойникам пели мужчины, покойницам — женщины. Бытует традиция заблаговременного сочинения посмертных прощальных стихотворных куплетов. Пожилые просят близких читать тексты после их смерти во время ночного бдения. Имея в виду художественно-поэтический анализ мунаджатов в специальном разделе, здесь помещаем один из образцов, традиционно произносимых возле умершего.

Текст мунаджата зачастую представлял собой исповедь от первого лица, т.е. от лица умершего. Тоска прощания, сожаление и покаяние передавались в форме непосредственных обращений покойника к живым, потому вызывали всеобщий тихий плач и горестное волеизлияние возле усопшего.

Быд донъяларза йөрөп туйманым, На этом свете не нагулялся я,
Туйһам да үзем мәңге торманым. И навечно в нем не остаться мне.
Күңелем үсмәне, юлым барманы, Душа не росла, дороги не удались,
Хәсрәтле уйзар минән калманы. Горестные мысли не покинули...

Йәнем сыкканда янда булығыз, Душа будет покидать — рядом
будьте вы,

Сәғәзәт менән хуш итеп тороғоз, Благословения произносите вы,
Йәндәрем сыкһа, тәнем һыуынһа, Коль душа уйдет, тело
похолодеет,

Йөзөм һалығыз кибла каршына¹⁵... Лицом к кибле уложите вы...

Смерть в религиозных песнопениях представляется как нечто закономерное, безысходное, которое каждый должен принять как есть. В русских духовных стихах «смерть обладает устрашающими свойствами, внезапным приходом» [Никитина, 2000, с. 8—9]. Аналогичная характеристика смерти существует и в башкирских мунаджатах: смерть является могущественной и страшной силой, не щадящей никого. Отсюда мотивы утешения, напоминания о бренности жизни, бытия, призывы к терпению, покаянию.

По представлениям башкир, душа умершего в течение сорока дней не покидает свой дом и если гасят свет, тушат лучинку (сыра), то обижается, плачет детским голосом¹⁶. Рассердившись, душа якобы может послать пожары, бедствия. Так, мифологические верования с течением времени формируются как нормы поведения: нельзя

гасить свет возле покойного. Однако нецелесообразно рассматривать их как результат страха перед духом умерших (это довольно распространенное мнение в этнографической мысли), а скорее как нормы почитания. «Прощаться с покойным приходили в чистой одежде, совершив омовение, возносили молитвы для прощения грехов», — рассказывают информанты (Миякинский район). Многочисленные запреты (нельзя громко говорить, здороваться за руки возле усопшего, плохо говорить о покойнике и т.д.), нормы морали в отношении к покойнику имеют семантику не столько избегания, а сколько социализации, приобщения живых к новому уровню отношений с духами, благосклонными к живым. Маркируется почитание родовому представителю, уходящему в мир вечности, а значит, своему будущему покровителю.

Считалось, что дом должен был наполняться светом молитв, поэтических завещаний и мунаджатов¹⁷. Интерес представляют образцы прощальных текстов, произносимых во время смерти или охраны покойника. Текст представляет оригинальный образец испуленно-го молебного слова и ритуального обращения к Всевышнему.

Я, рабби, Хозайым тәғәләм!

Вафат булғаныбызға ярзам бир,
Бу янды иман менән үткәр,
Я, рабби, был мәйетте рәхим кыл,

Рәхмәтле булһа — рәхмәтен арттыр!

Гонаһлы булһа — гонаһын гәфү кыл!
Тере калғандарға,
Ғәйепле, ғәйепһезгә,
Ирләребезгә, катындарыбызға,
Я, рабби, тере булғаныбызға
Ислам үрзәренә сабит кыл.
Илә вафаттан булғандарыбыззы
Иман менән үлтер.
Я, рабби, Хозайым!
Лә илаһа иллә алла,
Лә илаһа иллә алла,
Лә илаһа иллә алла!

О, великий, единственный
Ходай!

Помоги усопшему нашему,
Душу эту с благочестью проводи!
О единственный, возлюби этого
покойника (имя),

Коль благодарный был — воздай
ему!

Коль грешный был — прости его!
Оставшимся жить,
Виноватым, безвинным,
Мужьям, женам,
О, Ходай, всем живым
Посвяти знания святого ислама.
А умирающих наших
С верою провожай,
О, единственный Ходай!
О, Аллах, един, всемогущ,
Аллах един, всемогущ,
Аллах един, всемогущ!

Молитвословие имеет специфичный синтез скандируемых и монотонно речитируемых интонаций, звуков. Фразы нанизываются на один напев, группируются смысловые периоды («Оставшимся жить... Посвяти знания»), выделяемые интонационно. Специфика прощальных текстов в том, что они представляют фольклоризованные образцы религиозных книжных знаний. Имеет место факт оригинальной устной импровизации исламских канонов, коранических писаний.

Тирадного строя страстное молитвенное слово обнаруживает мотивы заручения силами божеств и умилоствления их. Различаются мотивы обозначения доли живых и мертвых: живым здравствовать в исламе, мертвым — перейти границу смерти с верой. Дилемма эта с различными вариациями присутствует как в причитаниях, так и в мунаджатах смерти. Здесь слово повествует не само событие, а состояние перехода в небытие, действует не повеление, свойственное обрядовым магическим обращениям, а мотив покорного вымаливания прощения, тем самым очищения перед переходом в иной мир.

Обращение к покойнику ритуализируется: слова молитвы проговаривали, садясь возле покойного, а в знак принятия подаяния и засвидетельствования прихода кого-либо все присутствующие произносили «Аминь!». Слово в этот момент обязательно имело своего адресата, дабы веяние смерти «не коснулось» живых: «Свою молитву посвящаю смерти такого-то» (Тәһлилемде фәлән кешенең вафатына бағышлайым!). Все слова, посвящения (арнау) произносили, обращаясь к покойнику. Считали, что пока покойник в могилу не ляжет, он все слышит, знает, что он еще — умерший наполовину. Только после исполнения всех обрядов и захоронения умерший считался покойником.

Традиционны приговоры прощания, где понятия «счастье», «жизнь» материализуются и приобретают значение оставляемых живым даров. В рамках народного этикета, устойчиво соблюдавшегося в погребальных обрядах, примечательно правило: у покойника все можно просить, кроме веры, благочестия (иман). Иман нужен ему на том свете, чтобы держать ответ перед ангелами смерти.

Бәхетендә калдыр,
Ғүмерендә калдыр,
Акылыңды калдыр,
Төүфиғыңды калдыр,
Иманыңды ал,
Йәннәт түрендә бул,
Бәхил бул!¹⁸

Оставь нам счастье,
Оставь нам жизнь (возраст),
Мудрость свою оставь,
Благочестие оставь,
А веру с собой унеси,
Пусть место будет в раю,
Прощай

благодетелем и помощником живых. Лучшие природные качества усопшего как части от целого могли быть «переносимы» живым.

В нормах этикета и в правилах поведения живых обнаруживаются почитание предков, представления древних о другой форме жизни умерших. Обрядовое слово этого периода представляет фиксацию, описание не столько событий, сколько чувств. Каждое ритуальное действие обозначено эмоциональным сопереживанием, отношением живых к происходящему. Основной мотив в эстетике чувств не страх, жалость, а степенное, достойное переживание события-горя, посланного Всевышним.

Специфика фольклора этого периода примечательна тем, что он насыщенно обозначен исламской религиозной символикой. Слово как переложение религиозных знаний не объясняет, не описывает обряд, а обозначает его место, повторяет смысл действия, его функции, затем отношение к моменту. Варианты молебных формул, просительных текстов и мунаджагов могут произноситься в безотносительных к обряду ситуациях.

Слово, обращенное к покойнику, звучит как заклятие, оно «корректирует» действия, поступки уходящего навечно. В идейно-эмоциональном плане таковой текст обнаруживает родство с наставлениями, назиданиями, произносимыми невесте, юноше или ребенку. Однако тематика, содержание обращений строго регламентированы: опасаясь зловерных действий, покойнику указывают нормы поведения специальными обращениями: «Молодых не трогай, деревню часто не навещай» и т.д.

Словесные формулы, приговоры, прощальные тексты не являются собой самостоятельных жанров, как погребальные причитания, мунаджаты смерти. Функциональная, тематическая, поэпизодная обусловленность фраз при поэтизации скорби — специфика фольклорного слова этого цикла.

Традиционно возносили молитву прощания с покойником и посылали через него привет земле-прародительнице. Приветов по своей идейной сути обнаруживают мотивы-умилостивления земной почвы:

Сэлэм әйт мәкамыма,	Передай привет пристанищу святому,
Сығанак солтаныма,	Создателю-повелителю,
Ятасак яппарыма,	Светлой родине, где лежать мне,
Барасак тупрағыма,	Почве — земле, куда придти мне,
Я - һыу! ²¹	Я - у!

Приветы, передаваемые через покойника, в народе называют «мәйет сәләме». Их впервые удалось зафиксировать в 1986 году в Учалинском районе. Они имеют широкие ареалы распространения и устойчивы как прощальные формулы за исключением некоторых вариаций. Формулы отправления приветов через покойника восходят к традициям «общений» с потусторонним миром. По своей идейной, магической сути и эстетической направленности они обнаруживают параллели с погребальными причитаниями. В текстах устойчива мотивация культа и умилоствления Земли-прародительницы, а также идея освящения пути умершего в загробный мир. Приветы через посредника-покойника организованы в специальные словесные формулы, что обнаруживает их архаизм и сакральность. Языческое обращение к земле облачено религиозными мотивами. Эпитеты, слова арабского происхождения: «солтан» (глава, родитель, повелитель), «мәкам» (место, пристанище), «яппар» (светлый, чистый) составили устойчивый вербальный канон этих формул.

Приветственное слово — посредник между разными мирами, отсюда следуют его ритуализированные каноны, нормы исполнения, определенные функции и традиционно-устойчивая формульность.

Все, у кого удалось записать приветы (в 1986 г. — от Н. Даяновой в Учалинском, в 1988 — от У.Абишевой в Миякинском, в 1992 — от М.Азнагуловой в Кутарчинском районах и т.д.), делали оговорки о том, что произнесение слов привета требует специального интонирования и знания наизусть. Строго запрещалось их произносить тем, кто не знал наизусть, примечали, что будет плохо умершему. Здесь обозначен магизм формул привета, а также функциональная соотнесенность слова в обряде. Информант Г.М. Валитова сообщила, что эти приветы произносятся людьми пожилого возраста тихим говорком-напевом, независимо от того, кого хоронят²². Думается, что эти приветы, имевшие когда-то закрепленное обрядом место, время исполнения и функции обращения к мертвым, с течением времени приобрели умилоствительные (земную почву) функции, формы контакта с миром предков. Передачи привета и словесное «корректирование» действ покойника — традиционные явления в погребальном творчестве народов [Сурхаско, 1985, с.79—80; Муродов, Мардонова, 1989, с. 123; и т.д.]. Возможно, в далеком прошлом существовали специальные обрядовые нормы-модели, слова, обеспечивающие контакт с мертвыми.

Генетически сакральное отношение к покойным (духам) эволюционирует в этические нормы. В требованиях особых норм исполнения приветов обнаруживаются отголоски магических истоков прощальных слов, напевов. Есть основания допускать, что передача приветов сохранилась в памяти народа как замена исполнения погребальных причитаний. Последние являются основными традиционными поэтическими жанрами обрядовых проводов в последний путь [Султангареева, 1998, с. 163—167].

Обряд, основанный на магии плача, издревле имел прочные традиции в башкирской среде. К сожалению, поэтических свидетельств — образцов погребальных причитаний хыктау — сохранилось очень мало. Записать какие-либо образцы погребальных причитаний почти невозможно, так как: 1) на фольклорную память людей оказал сильное влияние исламский запрет оплакивать умершего; 2) исключение из обрядовой практики причитаний привело к исчезновению традиций жанра; 3) суеверный страх «не вызвать горе плачем» исключает запись какого-либо образца причитания вне обрядовой ситуации.

Традиции, еще активно сохраняющиеся у многих народов [Халилов', 1985, с. 51—52; Малкондуев, 1985, с. 114—117; Каташ, 1984, с. 199—201 и т.д.], у башкир угасли давно. В современности погребальные причитания не применяются вовсе. Сочиненные по трагическим случаям, по смерти близких куплеты бытуют в письменном виде в дневниках, памятках-тетрадах «ядкяр» под заглавиями «байт», «песня» или «мунаджат по смерти (имярек)».

Тематические, функциональные особенности жанра возможно реконструировать по эпическому, сказочному и несказочному материалу, а также по некоторым имеющимся образцам погребальных причитаний.

Память о погребальных причитаниях хыктау сохранилась в эпосе «Урал-батыр». Смерть своего героя Урала оплакивает весь народ. В строфах кубайра (эпоса) часто выделяется фраза «Ил бәхете ине» (Был он счастьем народа), по своей традиционной форме восходящая к причетному творчеству.

Урал шунда йығылған,
Бетә кеше йыйылған.
Ил бәхете ине, тип,
Бары хыктап илаған.

И упал Урал-батыр,
Собрался вокруг народ.
«Счастьем страны был он», —
Так оплакивал его народ.

[БХИ, 1998, с. 119]

В тексте плача мифической женщины-птицы Хумай — жены Урала — проецируются манера, стиль исполнения причета, а также озвучены интонации погребальных причитаний, выразительны отголоски стений и тоски по великой утрате. Глубокие страдания звучат в эмоционально-экспрессивных поэтических куплетах причитаний по Уралу. Оплакивание имеет традиционный зачин, где упоминается имя умершего и сожаление по поводу утраты:

Ай Уралым, Уралым, Йәненә килеп етмәнем, Азак һүзең ишетеп, Күңелемде бакманым.	О Урал, мой Урал, Живым тебя не застала, Последним услышанным словом твоим Душу свою не утешила.
--	---

[Там же, с. 119]

Растерянность, слезное прощание и безутешность перепевается в повторах, рифмующихся глаголах «не знала», «не знаю», «не застала». Эта часть плача является кульминационной, обозначив глубоко драматичные интонации и горестные переживания оплакивающей:

Ни әйтергә белмәнем, Ауызыңдан үпмәнем, Инде хәзер нишләйем, — Ни әйтергә белмәнем Шатлыгымдан кыз булып, Кош тунымды һалғайным, Ин бәхетле бер булып, Мин озатып калғайным.	Не знаю, что сказать, В уста тебя не поцеловала. Что теперь мне делать, — Не знаю, что мне сказать. От радости, увидев тебя, Шубу птичью сняла я ... Самою счастливою Провожала ведь тебя я.
---	---

[Там же, с. 120]

Нанизываясь на слова оплакивания, горестное излияние чувств заканчивается фразой принесения клятвы верности умершему мужу:

Кош тунымды һалмайым, Кабат һылыу булмайым.	Шубу птичью не сниму, Больше девой-красой не стану.
--	--

Погребальное причитание Хумай имеет концовку: поэтизирует вера в неумирающую душу Урала, содержатся прощальные восхваления. Это традиционный мотив в погребальных оплакиваниях у различных народов [Семейно-обрядовая поэзия ..., 1985, с. 28, 68, 130]. В плаче утверждается идея бессмертия доброй памяти и появления предка-покровителя:

Һинән калған зур тауың
Үз куйынына алыр ул.
Зур тауындың куйынында
Илгә затлы булырзай,
Кешегә татлы булырзай,
Йәндәй һанап йөрөрзәй,
Тағы ла затлы булырһың.

И твоя гора тебя
Возьмет в свои объятия.
В объятиях горы большой
Ты станешь стране дорогим
И человеку дорогим, желанным,
Как душа святая, живая,
Еще знатнее станешь ты.

[БХИ, 1998, с. 122]

В причитаниях Хумай обозначены обрядовые особенности башкирских хыктау по умершему. Смерть сама не упоминается и не осуждается, как и в русских погребальных причитаниях [Никитина, 2000, с. 8–9]. Идея соумирания, традиционно устойчивая в погребальных обрядах различных народов [Штернберг, 1936, с.204,205; Федянович, 1990, с. 101; Абдуллаев, 1990, с. 152; и др.], в эпосе «Урал-батыр» передана в клятве Хумай снова превратиться в мифическую птицу, т.е. покинуть мир людей. В плаче рельефны идеи прощания, сожаления, соседствующие с идеализацией умершего, и восхищения им, а также характерно выражение большой тоски из-за вечной разлуки и невозможности встречи. Вместе с тем вечная утрата возвращаема в другом качестве — в форме вечной памяти людей и страны. Такова идейная суть оплакивания.

Идея о бессмертии души, становящейся покровительницей всего рода, характеризующе устойчива в погребальных причитаниях. Интересен в этом плане образец причитания, записанного Г. Б. Хусайновым в 1985 году в Белорецком районе. Он представляет собой уникальный образец хыктау. Плач посвящен смерти главы Тамьянского рода Шагали Шакману. Имея в виду большое значение этих погребальных причитаний, учитывая время и способ исполнения (перед погребением), целесообразно привести эти тексты полностью. В тексте традиционно оплакивается смерть героя, выражается тоска страны по нему. Плач строится как обращение к живому:

Беззе ниңә ташлап киттең,
Ак шонкарзай атабыз?

Беззе ниңә етем иттең,
Ак шонкарзай атабыз?

Зачем ты нас покинул,
Подобный белому кречету — отец
наш?

Зачем нас сделал сиротами,
Подобный белому кречету — отец
наш?

Һинән башка көнөбөз кара,
 Төнөбөз һалкын безҙен,
 Һин күктәге қояш инен,
 Һин күктәге Ай инең,
 Әй! әй! әй — й!
 Ақ шоңқарыбыз —
 Шакманыбыз,
 Оңотма безҙе, кайта йөр,
 Яҡшы һүҙең әйтә йөр!
 Әй! әй! әй! әй-й!
 Без иламай, кем илар,
 Йорт башыбыз Һин инең,
 Ил иламай, кем илар,
 Ил эсендә бер инең!
 Һин бит батыр ир инең,
 Ил кашында бер инең.
 Күктә шоңқар Һин инең,
 Ерҙә толпар Һин инең,
 Ил-йортобоз қорзон Һин,
 Яу қайтарып йөрөнөп Һин,
 Ил дошманын қырзың Һин,
 Бөгәбезгә баш булдың,
 Күз оҫтондә каш булдың,
 Ауыр тупрағың еңел булһын!
 Баш аҫтына яҫгык булһын,
 Ил ағаһы Шәғәли!!!
 Әй! әй! әй! әй-й!

Без тебя наши дни черны,
 И ночи наши холодны.
 Ты был солнцем в небе нашем,
 Ты был Луною в небе нашем,
 Эй! Эй! Эй — й!
 Белый крик ~ наш Шакман,

Не забывай нас, навещай,
 Слово доброе сказывай!
 Эй! Эй! Эй! Эй- й!
 Кому плакать, как не нам, —
 Главою рода ты был нам.
 Как не плакать всей этой стране —
 Ты был единственный в стране!
 Ты был батыром,
 Один такой пред страной всей.
 На Небе криклетом ты был,
 На Земле тулпаром²³ ты был,
 Строил наш род и стан ты,
 Побеждал войска ты,
 Поражал врагов ты,
 Всем главою был ты,
 Бровью над глазом был ты²⁴,
 Тяжелая земля тебе пусть легкой будет;
 Под головою твоей подушкой станет!
 Отец ты наш Шағали!!!
 Эй! Эй! Эй! Эй-й!

[БХИ, 1995, с. 368]

По эмоциональному и тематическому строю причитание имеет четыре выделяемых стихотворных формы: 1) риторический вопрос, вызванный растерянностью перед явлением смерти; 2) возвеличивание и одновременная просьба умершего вернуться, навещать родных; 3) воспевание, восхваление героя, повествование о его достоинствах и добрых деяниях перед родом; 4) пожелание покоя и прощания-проводы в тот мир. Первые строки действуют как растерянное обращение к самому же покойнику — этот мотив зова, призыва возвратиться домой отмечается также в причетной традиции у многих народов [Чистов, 1994, с.268; Енговатова, 2000, с.3]. В башкирском причитании этот мотив соотносится с идеей обращения к батыру, к его душе, которая не умирает, а возвращается домой.

В русских причитаниях обращение к самому покойнику конкретно — «встать, проснуться ото сна» [Енговатова, 2000, с. 3], тогда как в башкирских такой мотив бужения не замечается. Третья формула-фраза — это возвеличивание умершего. Мотив, восходящий к умилостивлению покойника, как и у многих народов [Хамицаева, 1985, с. 138], в башкирских причитаниях обозначен символикой почитания, поклонения духу великого родоначальника. Сравнения Шагали с солнцем, луной (традиционные образы восхваления правителей в тюркоязычной народной поэзии), возвеличивание главы рода и сожаление по случаю его смерти — мотивы, характеризующие драматизм причитаний. И наконец, четвертая выделяемая фраза обнаруживает сходства с формулами-обращениями, акцентирующими переход покойника в иной мир («Тяжелая земля пусть легкой будет!»).

Эмоционально-экспрессивная насыщенность, напряженный драматизм плачевых интонаций, а также наличие заключительных подвывов «Эй-эй!» — осколочных элементов ритуальных коллективных голошений позволяют судить об обрядовых формах, функциональных особенностях исполнения, а также о жанровой природе одного из архаичных видов народного творчества — погребальных причитаниях. Характерно сочетание мотивов горестного оплакивания и восхваления, свойственное героическим кубаирам, которые сочинялись по смерти или во славу выдающихся людей рода. Анализируемый текст плача посвящен главе тамьянского рода, тонкому дипломату своего времени, мудрецу Шагали Шакману, который видел в соединении Башкирии с Россией единственный путь спасения этноса от полной гибели. Отсюда обнаруживается и наиболее поздняя временная граница бытования творчества и функционирования обряда погребальных причитаний — это середина XVI века. Таким образом, погребальные причитания — это лирико-трагического содержания плачевые фольклорные произведения, исполняемые во время проводов (погребений) умершего, содержащие поэтизацию скорби, горя по утрате одного из членов рода. В генетических истоках погребальное причитание восходит к магии слез, к умилостивлению духов предков, а также акцентирует символику перехода.

Сочетание двух мотивов, отображающих два различных настроения (оплакивание и восхваление, возвеличивание), устойчиво намечается как в погребальных причитаниях, так и в эпическом жанре —

кубаирах. Отсюда сопоставимость этих различных форм творчества для дальнейшего выявления идейных истоков жанра погребальных причитаний.

Кубаиры — древнейшие эпические формы башкирского словесного искусства, посвященные поэтико-философскому осмыслению знаменательных событий и героических судеб. Многие из них посвящены делам и подвигам батыров, погибших, защищая народ и землю свою [Харисов, 1965; Кирэй Мэргэн, 1961; Сөлэймэнов, 1990; МХәғитов, 1987]. Отсюда в них своеобразное сочетание мотивов скорби, тоски по погибшим и восхваления, возвеличивания героев. Есть основания допустить, что торжественно-печальные мотивы кубаиров о батырах, погибших, защищая родину, родные земли, восходят к погребальным оплакиваниям, где были обязательны элементы тоски, прощальных плачей и восхвалений. Поэтизация скорби, глубокая тоска по утрате достойных органично призывает идеализацию, возвеличивание погибших героев, выдающихся людей

В кубаирах о Баязите-батыре, о Сукем-багыре, о Салавате выразительно сочетание трагизма и оптимизма, тоски и восхваления:

Баязит Батыр ир ине,
Яу кайтарыр ир ине.
Нуғай мырза ғәскәрен
Куй һарыктай тураклап,
Иленә кайтыр ир ине.

Баязит он храбрым был,
Войны вспять он повернул.
Войска нугайских муруз,
Как стадо овец, он разрубил
И в страну вернулся он.

[БХИ, 1982, с. 72]

Прощальное плачевое воспевание батыра определяет также основную интонацию кубаира о Сукем-батыре — отважном защитнике рода своего от завоевателей Кусем-хана. Характерные повторы слова «ине» (был) усиливают интонации плача, потери, случившейся беды и тоски по герою. Традиционно тирадный многострофный стиль изложения полагает вначале высокохвалебное описание деяний героя. В тексте обозначен мотив погребения с прощальными молитвами:

Күкрәк киреп каршы сыгккан,
Бер куркыузы белмәгән,
Шуға уны туған халкы
Тәкбир әйтәп ерләгән.
Сүкем батыр ир ине,

Грудью вставал он на врага,
Не зная страха никакого,
Потому народ с молитвой
Прощальной похоронил его.
Сукем-батыром он был,

Бик янтыуар ир ине,
Башкортгарзын араһында,
Таң йондозо шикелле,
Һүнмәй торған ир ине.

Как зверь, ловким он был,
Среди башкир
Как утренняя звезда,
Неугасимый он был.

[БХИ, 1982, с.71]

Сравнение батыров с небесными светилами, хвалебное описание подвигов героев и гиперболизация их мужества — устойчивые художественные приемы в причитаниях. Сравнение батыров и ханов со звездами, с луной и солнцем, с днем или ночью своими истоками восходит к астральному культу. Солярная, лунная символика устойчива в причитаниях кавказских, а также тюркоязычных народов [Гаджиев, 1991, с.33; Хамицаева, 1985, с. 138]. Повествования о прошедших героических событиях при сохранении соседства мотивов прославления и печали — характерные черты как в плачах-причитаниях, так и в кубаирах о батырах Сукем-батыре, Салавате и т.д.):

Салауат батыр ир ине,
Ил эсендә бер ине.
Илкәйенә яу килһә,
«Халкым, уян!» — тир ине.

Салават-батыром он был,
В стране такой один он был.
Коль грозила война стране,
«Народ, восстань!» — он говорил.

Исполнение обрядов погребальных причитаний по случаю гибели мифических героев, великих царей, правителей со всеми ритуальными, этнографическими особенностями засвидетельствовано во многих исторических писаниях, легендах различных народов. В большинстве случаев это обряды самоистязаний, мистерий, плясок, имитаций соумирания в доказательство любви к умершему [Абдуллаев, 1990, с. 158—159]. В контексте этих действий восхваления умершего героя становятся единственной нормой выражения любви и горя при умалчивании недостатков. Причитания по смерти великого царя гуннов (кипчаков) Атилы в своей эмоциональной выразительности сродни гимническому воспеванию, а не оплакиванию.

Под ним арабский конь,
В руке черкесский кнут,
За спиной — отряд как гора.
Конь наводит страх на всех,
Ввергает врагов в ужас.

С львиным сердцем,
С руками львиными
Усы, что фиалка,
Высокорослый,
С плечами шириной в ворота.

[Абдуллаев, 1990, с. 162—163]

Образец погребального причитания читается как восхваление-посвящение живому Аттиле. В этой связи кубаиры о батырах, где восхваления, воспевания сочетаются со скорбью по поводу отсутствия этих героев среди живых, обнаруживают прямые идейные параллели с погребальными причитаниями.

Фрагментарный анализ фольклорных материалов, относящихся к гибели отважных героев (людей) и их воспеванию, предполагает идею общих генетических истоков различных по сути жанров: кубаиров и погребальных причитаний. Испокон веков обусловленная, закодированная в культуре человеческих взаимоотношений магия плача обрядово выражалась как в идеализации объектов оплакивания, так и в поэтизации скорби.

Таким образом, на основе сопоставимости жанров устанавливаются генетически общие функциональные истоки и идейно-тематические особенности фольклорных произведений. Реконструируется природа жанра, слабо сохранившегося в памяти народа, но находящегося в типологической закономерности развития обрядового словесного искусства.

Фольклор проводов в потусторонний мир разделяется на две группы: 1) прощальные формулы-приговоры, приветы, «добрые вести» из могилы и 2) мунаджаты, погребальные причитания. В репертуаре проводов в иной мир обнаруживаются их функциональные и идейно-тематические особенности: в первой доминируют мотивы разговора с покойником, выделение его в качестве посредника между миром живых и мертвых, а также идеи санкционирования (обыгрывания) его «жизни» в лучшем мире. Отсюда драматургичность словесного репертуара, а также каноничность, формульность обращений к умершему. Во второй группе фольклорных произведений содержатся глубоко драматичные описания горестных чувств, поэтизация скорби, а также действуют мотивы раскаяний, жалоб на судьбу (мунаджаты). Если первую группу характеризуют речитативность, формульность, а также повествовательность текстов, то второй группе более всего свойственны напевная речитативность, лирико-поэтический стиль изложения с использованием традиционных средств художественного изображения. Обнаруживая каждый свою идейно-художественную и тематическую самостоятельность, обе эти группы составляют органичный и многообразный словесно-поэтический комплекс, посвященный проводам покойника в иной мир.

3. Фольклор погребения

В фольклоре погребения более всего обозначены не столько мотивы оплакивания, прощания с покойником, сколько инсценировка предания земле как перехода в иной мир. Отсюда слово, произносимое в эпизодах погребения, зачастую имеет формы диалогов муллы с прощающимися или обыгрывание вопросов, якобы задаваемых на том свете ангелами смерти. Ответы же за покойного дают живые.

Перед погребением произносились обращения к земле как к живой сути. В обращениях органичны сочетания доисламских культовых и религиозных мотивов. Человек смиренно просит у земли последнего пристанища своему сородичу, одновременно своими пожеланиями загадывая благополучную «жизнь» покойника на том свете. В приговорах действуют мотивы заручительства помощью Земли-матери погребенному, пожелания встреч ему с умершими родственниками. Слово санкционирует готовность могилы, моделирует «события» иного мира в будущем.

Ер-Әсә, ризалык бир!	Мать-Земля, дай согласие!
Ер, рөхсәт бир!	Земля, дай разрешение
Бәндәне куйырға рөхсәт ит, Человека умершего положить в тебя!	
Изгелекле бәндәнән булһын, Пусть будет из добрых людей он,	
Фәрештәләр иптәш булһын, Ангелы ему (ей) помощниками будут	
пусть,	
Ата-инәһе каршы алып торһон, Родители там встречают его пусть,	
Хәләл, баһаһы каршы торһон! Суженый, бабушка сядут к нему пусть,	
Кәбере тулы нур булһын! ²⁵ Могила лучами наполнится пусть!	

Перед опусканием тела в могилу снова устраивался опрос — ритуальное очищение покойника. После прочитанного йыназа мулла громко спрашивал:

— Якшы кеше инеме?	— Хороший ли был человек?
— Якшы кеше ине! — тип яуаплайзар.	— Хороший был! — отвечают ему.
— Якшы кеше инеме?	— Хороший ли был человек?
— Якшы кеше ине!	— Хороший был! — отвечают ему.

Вопросы задавались трижды и трижды на них отвечали положительно. Здесь вербальная магия применяется для того, чтобы позволить покойнику заслужить честь быть погребенным в Земле. Инсценировка, имевшая семантику изгнания или обмана злых сил, запутывания следов

[Еремина, 1991, с.70], в данном случае выполняет функцию утверждения перед лицом общества, также и перед духами предков достойного человека для вступления в другой мир. Фольклоризуется вера в то, что земля считалась самой справедливой судьей у башкир (как и в погребальной культуре других народов). Сакральность земли сохранена в верованиях, обрядах: лгуна, предателя земля не принимает, а отторгает; в проклятиях земля действует как проглатывающая сила: «ер йоткор!»; для проверки истинности клятвы и покаяния требовали съесть землю и т.д.

Сказанное возле могилы слово имеет цель санкционирования статуса усопшего. Особый магизм отмечается в вопросах-афоризмах:

Мулла спрашивал:

— Үле мәйетме,
Тере мәйетме?
— Тере мәйет!
— Үле мәйетме,
Тере мәйетме?
— Тере мәйет!²⁶

— Мертвый покойник
Или живой покойник?
— Живой покойник!
— Живой или мертвый
покойник?
— Живой покойник!

В вопросе отражается философское отношение башкир к душе, к предназначению человека в жизни: живой тот, кто посадил дерево, построил дом, вырастил детей, он и после смерти живет в людских душах, в памяти. Поэтому он — живой покойник. Мертвый тот, за кем нет добрых дел, ничего не остается: вместе с его телом умирает о нем и память.

В погребальном ритуале, как ни в каком другом, ярко отражены народный гуманизм, идеи всепрощения и благословения, любви к ближнему. Необходимо выделить в поступках живых не столько эмоции страха, сколько идеи поклонения природе, уважения человека к самому себе. Удалось зафиксировать такие сведения, где даже плохих людей при захоронении называли «хорошими». Во время похорон злого человека прощающий не вытерпел и перед погребением сказал: «Эт кеше ине!» — мол, плохой был, «как собака». Тогда мулла сгладил ситуацию и сказал:

Хозай Тәғәлә,
Тәнре мизаны бар!
Ул барыһын белә.
Без якшыны гүр
Эйһәне иттек!²⁷

Есть суд и мера
Ходая, Тэнгри!
Он знает все,
Мы: хороним
Хорошего человека.

Земля в представлениях народа — честный, справедливый судья, которому «возвращают» достойного человека. В вопросах-ответах, устраиваемых возле могилы, инсценируются идеи поклонения Земле: в объятия ее имеет право быть погребенным только духовно чистый, освобожденный от долгов, «грехов» человек. Культурное отношение к земной почве отражается в верованиях башкир о том, что каждый человек имеет свою родительницу-почву (тупрак). Моложого считали рожденным из плодородной почвы, а со старческим обликом — из горной, каменистой почвы («Йәш сырайлы кеше тал тупрағынан, э карт сырайлы кеше таш тупрағынан ярала»)²⁸. По представлениям народа, хорошего человека могильная земля встречает мягкой, ласковой почвой, а дурного и «земля не берет» (ер зә алмай). Если в ритуальных испрашиваниях у земной почвы разрешения рыть могилу отобразены языческие мотивы поклонения мифической земле — прародительнице, то в словесных формах (диалогах), инсценирующих «суд» и «заслуги», лежат идеи религиозного санкционирования перехода доброго человека в иной мир. Обряд утверждения заслуг быть погребенным подробно описан в научной литературе [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 127].

У башкир и татар-тунгаурцев, усергенцев и минцев удалось записать образцы, где на заданные вопросы покойнику за него отвечает кто-либо из окружающих, обыгрывая и ангелов смерти (әжәл фәрештәләре), и самих живых, утверждающих статус еще одного «хозяина могилы».

- | | |
|---------------------------------------|-------------------------------|
| — Ығынғанһың ни? | Поклоняешься кому? |
| -- Аллаһың Тәңрәтәғәлә! | Всевышнему Аллаху-Тэнгри! |
| — Иманһың ни? | Вера твоя какая? |
| — Иманым Көрһән! | Вера моя — Коран! |
| — Динең ни? | Религия твоя? |
| — Динем ислам! | Религия моя ислам! |
| — Бәйгәмбәрең кем? | Пророк твой кто? |
| — Бәйгәмбәрем Мохәммшғәләй-һеәссәләм! | Мухаммад пророк! |
| — Кәүеменң ни? | Род твой? |
| — Кәүеменем мосолман! | Род мой — мусульманин! |
| — Атың ни? | Имя твое? |
| — Атым Шаһит (исеме). | Перед тобою я (имя умершего). |
| — Ер, кабул ит!²⁹ | Земля, прими его! |

Согласно исламским верованиям, эти вопросы «задаются» ангелами смерти на том свете и ответы на них должны знать все живые, находя их в книжных источниках и Коране. Во время чаепитий, праздничных встреч пожилые задают эти вопросы друг другу, заранее закрепляя свои знания, как бы готовясь к «проверке» на том свете.

Традиционный набор вопросов, по представлениям мусульман, такой: «Кто твой бог, твой пророк, где твоя кыбла?» [Халикова, 1986, с. 46]. Обязательностью задавания этих вопросов определяется и важность религиозных знаний людей об этих ценностях: истинный мусульманин должен знать своего бога, пророка и святую сторону пространства для поклонения. Соблюдение кыблы считалось обязательным как при погребении, так и при совершении молитв, подаваний.

Фольклоризация знаний религиозных ценностей получила своеобразное развитие: импровизируются вопросы о родовой принадлежности, о возрасте, месте жизни, о реке, в которой плавал, и т. д. Вопросники вместе с тем обнаруживают единые каноны, формы. Таким образом, задавая вопросы возле могилы, вербально закрепляя ли, изображали пространство, занимаемое покойником.

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| — Пактан-пак ни пак? | — Чистоты чище что? |
| — Тупрак! | — Земля чище! |
| — Хактан-хак ни хак? | — Праведнее правды что? |
| — Йәннәт хак, йәһәннәм хак! | — Есть рай, есть ад — то правда! |
| — Йәне йәннәттә булһын! ³⁰ | — Душа пусть в раю будет! |

Вопросительно-ответные формулы обычно проговаривал мулла или близкий покойного, как бы благословляя умершего. Инсценировочного характера диалоги перед захоронением в основе своей имели однотипную структуру и идейные функции. Записаны варианты, когда земную почву «знакомят» с достойным покойником, как бы возвращая в объятия собственное дитя Земли. Воссоздается своеобразный «паспорт» покойного, заверяется религиозный облик верующего:

- | | |
|-------------------------|-----------------------|
| — Кем яраткан? | — Кто произвел тебя? |
| — Әзәме гәләйһеәссәләм! | — Эдәм великий! |
| — Низән яраткан? | - С чего произвел? |
| — Пак тупрактан! | — Со священной почвы! |

Знания о вопросах на том свете передавались аксакалами как наставления молодым. По воспоминаниям информантов, такие фор-

муды-знания они заучивали наизусть и никогда уже не забывали. Считалось, что ответы, даваемые без запинки, помогут умершему определиться на том свете в рай.

Все эти вопросы-ответы обнаруживают генетические параллели с обычаями приветствия воинов или родов друг друга и получения права вступления на их земли. Во время знакомства башкиры называли свою родовую атрибутику: дерево, имя, птицу, клич, род и т.д.

До формирования обряда погребения в землю башкиры имели свою концепцию культа земли, неприкосновенности ее почвы и особую систему ее обережения. Изучение многовековой истории башкирского погребального обряда, его различных этапов, мазदैстских обычаев [Мажитов, 1977, с. 90; Пшеничнюк, 1969, с.76—80] дает возможность судить о наличии в прошлом могущественного культа земли у башкир: она считалась живым, чистым существом, как и вода, и не полагалось осквернять ее трупами. Отсюда общетюркское верование, что если труп исклеван воронами — значит он принят Тэнгри. Возникновение, укрепление традиций захоронения в землю не ослабили идею поклонения земле. Могильная земля считалась сакральной: ее и остерегались (нельзя, чтобы почва прилипла к обуви — это к смерти), ей и поклонялись. Мотивы ее почитания сохраняются в погребальных обрядах и поныне: первую горсть земли бросают рукой, хранят могильную землю, просят у нее исцеления³².

В народе бытует поверье, что от одной горсти земли и капли воды родился человек и одной горсти земли хватит, чтобы быть погребенным (Бер ус тупрак, бер тамсы һыу еткән — Хозай тәғәлә мине яраткан. Бер ус тупрак булыр миңә ватан). В традиционном изречении, часто встречаемом в приговорах пожилых людей, запечатлены архаичные представления о детородной функции земной почвы. Потусторонний мир и его пространство локализуется в одной горсти земли, заменяющей вечную Отчизну (Ватан), а также соотносится с идеями о мифическом первотворении человека. Ритуальный жест бросания горсти земли маркирует благословение и «рождение» человека для другого мира. «В функциональном отношении любое погребение (и кладбище в целом) у всех народов представлялось как промежуточное звено при переходе человека из одного состояния в другое, из одного мира в иной, более лучший» [Юсупов, 1989, с.66].

В приговорах, произносимых в момент погребения, обобщены идеи слияния человека с земной почвой-праматерью. Выразителен акцент на мотивы первотворения-рождения и на вечный уход, как форму возвращения в первородную земную суть:

Тупрактан яралганбыз,	Из земли родились,
Тупракка кайтабыз,	В землю возвращаемся!
Сыганак солтаным,	Лоно-прародительница,
Барасак мѣкамым,	Место, где мне ложиться,
Был кѣбер эйѣнен кабул ит! ³³	Восприми хозяина могилы!

Культовое отношение к горсти погребальной земли сохраняется почти у всех народов. В таджикских традициях он обозначен также ритуально. «Каждый из участников похорон берет горсть земли, читая молитву, дует на нее, дает специальному человеку, который, собрав ее в поясном платке, передает доверенному человеку, ответственному за укладывание покойного в могилу» [Муродов, Мардонова, 1989, с. 124]. Воздвижение из этой горсти «последней постели» свойственно традициям как славянских, финно-угорских, так и тюркоязычных народов. Башкиры называют ее «эхирѣт түшѣге» — постель загробного мира (Абзелиловский район), «мендѣр» — подушка (Миякинский район) и т.д. Подушка покойника образно упоминается в прощальных текстах:

Ятыр ерен түшѣк ит,	Землю его подушкой сделай,
Гѣмѣлдѣрен пак ит! ³⁴	Дела его чистыми прими!

Ходай (Аллах) зачастую в приговорах подразумевается, нежели называется. Отсюда мотивы повеления-просьбы, безличность обращений, молитвенный характер слов.

Фольклорное слово погребального цикла наилучшим образом являет собой идеи бескорыстного человеческого великодушия, любви к человеку и веры. Напутствия, прощальные тексты, в своей основе имевшие мотивы языческих верований, наполнены исламской символикой.

В ритуальном поведении людей обыгрываются идеи отрыва, отторжения: лопату не передавали из рук в руки, а бросали на землю, возле покойника за руку не здоровались, вещи через покойника не передавали и т. д. Нельзя было сильно уставать, напрягаться как при копании могилы, так и при погребении: в этих случаях считалось, что уходят те силы, которые не возвращаются. Обрядовая модель поведе-

ния, по своей природе основанная на инсценировках, импровизациях-обыгрываниях, обнаруживает свою переходную символику в цикле непосредственного переноса покойника в другой мир.

Переход в иной мир санкционируется словом, всенародно произносимым в семантическом времени: перед погребением. Религиозные знания и ценности инсценируются, чем создается эффект обыгрывания ситуаций, как бы реальных на «том свете». Обрядового содержания вопросы-ответы (условные диалоги), устраиваемые перед погребением, представляют собой образцы фольклоризации религиозных знаний ислама. Идеиную и функциональную основу словесного материала составляют санкционирование статуса покойника и утверждение его заслуг быть погребенным в чистое лоно земли-матери, а также констатация перехода в лучший мир. Слово здесь и сопровождает, и расширяет действие, а также морализует поступки.

4. Мунаджаты смерти: идейно-функциональные, поэтические особенности

Исполняемые во время ночных бдений, прощаний-проводов напевные религиозные куплеты в народе называют «үлем мөнәжәттәре» (мунаджаты смерти). Бытует поверье, что исполнение их облегчает уход души, страдания тела, обеспечивает «светлый путь перехода в ахирәт» (на тот свет)³⁵.

В мунаджатах от имени покойного оплакивалась прошедшая жизнь, выражалась тоска и печаль в связи с вечной разлукой с родными местами, домом. Традиционно живет верование, что мунаджат имеет равное с молитвой очищающее, облагораживающее душу значение. Пожилые люди уже при жизни оставляли сочиненные ими или переписанные друг у друга куплеты с условием прочтения мунаджатов в дни поминовений их духов. Верования о магической сути молитв играют очень важную роль при установлении генетических корней мунаджатов, связанных с анимистическими воззрениями. Куплеты представляют собой поэтические пересказы народных верований о потустороннем мире, о явлениях жизни и смерти. Идеиную основу мунаджатов составляет забота о душе как о живом существе:

Япрактар ярһа, коштар һайраһа,	Дистья коль распусятя и запоют птицы,
Рухым шатланыр, доғағыз барһа,	Душа возрадуется, если дойдут молитвы.
Бик ауыр икән донья кисеуе,	Тяжело, оказывается, в этой жизни жить,
Мөшкөл хэл икән таиштап китеуе.	Еще тяжелей — из нее уходить.

[БХИ, 1995, с. 366]

Молитва, как особой магической силы песнь, долетающая до души и способная утешить, радовать ее — вот что может обозначить идейную суть мунаджатов смерти.

Наличествующие в куплетах слезные раскаяния, мольбы о прощении за грехи, просьбы о сострадании близким, молитвы во имя умиловления ангелов смерти создают глубоко драматические, эмоционально напряженные интонации, обнаруживая сакральность обращения к высшим силам. Исполняя их от имени умерших, женщины сильно плакали, выражая тоску, печаль. По свидетельству информантов, песни-причитания, чтение мунаджатов с надрывающей душу жалостью продолжались возле покойного в течение часа³⁶. Думается, что в поминальных чтениях своеобразное продолжение получила магия ритуального оплакивания как средства контакта с духом умершего.

Исследователями определены 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 внимание тот факт, что исследователем музыкальной фольклористики мунаджаты смерти выделяются в отдельную группу, определяется идейная суть мунаджатов, в полной мере вобравших нравственно-эстетические ценности ислама [Галина, 1998, с. 86]. Как и другие авторы, Г. Галина придерживается концепции религиозно-книжного происхождения мунаджатов. Принимая это во внимание, мы в то же время акцентируем внимание на генетических дорегиозных истоках

жанра, связанных с анимистическими воззрениями, точнее, с древнейшими традициями общения живых с духами мертвых. Подтверждением тому являются показательно устойчивые мотивы, наличествующие в мунаджатах: 1) поэтическая обращенность к высшей силе, а также волеизлияния, произносимые от имени покойного; 2) описания, конкретизации мотивов заботы о Душе, ее переменах и состоянии; 3) реалистические описания событий «жизни» в потустороннем мире; 4) описание личностных переживаний и потрясений. В такой характеристике мунаджаты представляются как куплеты, сильно трансформированные от магических обращений к Природе, к духам предков. Заслуживает внимания суждение исследователя о мунаджатах как шаманских призываниях духов [Муродов, 1977, с. 83]. «Муночот со временем проник в таджикскую классическую литературу, — пишет автор, — и как жанр затем занимал большое место в творчестве поэгов-суфиев» [там же, с. 83]. Свойство мунаджата — своеобразного средства обращения к Всевышнему — повествуется в сюжете из произведения «Тазкира — йи Ходжа Мухаммад Шариф» (Жизнеописание Ходжа Мухаммад Шарифа), сочинения второй половины XVI века. В окружении воды Хазрат Великий, спасший корабль с людьми от водоворота, три дня в одиночестве оставался на Столбе. «Хазрат заплакал, исторг горький стон из больного сердца, обнажил голову, поднял глаза к небу, разодрал грудь, зарыдал и прочитал этот мунаджат» [Юдин, 1987, с. 19].

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!

Мунаджат здесь подразумевает текст, специфичный в своем скандирующем, молебном стиле, в шести-семислововом, тирадном стихосложении (что более всего характеризует языческие формулы-обращения к стихийным силам, нежели книжные лирико-эмоциональные волеизлияния). Исходя из этих наблюдений, есть основания предположить, что в первородных генетических истоках мунаджат мог возникнуть как слова-обращения к Природе, духам и к умершим пред-

кам. Обращения к богу и к стихийным силам в генетических истоках имели единые корни. И. Салтыков писал, что «мунаджат» — религиозная песня, когда человек воспевает свою печаль и обращается к Всевышнему» [1974, с. 259]. Мунаджат, продолжая традиции обращения к сверхъестественным силам с волеизлияниями, видимо, развил в своей природе религиозное исламское учение очищения души молебными поэтическими фразами. В куплетах, которые люди называли «мунаджаты смерти»³⁷, оплакивается жизнь, изображаются картины и явления потустороннего мира. Покойник, как «свидетель» этого мира, и исповедуется, и поучает живых:

Донъяла сакта
Укың китаптар,
Донъяла сакта
Үлемде иҗкә алын.

При жизни все
Читайте книги вы.
Уже при жизни
О смерти думайте вы.

[БХИ, 1995, с. 367]

Истоки возникновения мунаджатов уходят в древность. Сюжетика, тематика, а также эмоциональный строй жанра обнаруживают общие корни с надгробными руническими записями на стелах, камнях Орхоно-Енисейских памятников. Исследователь отмечает мотивы поучения, раскаяния, призывы к единению и благополучию, а также наставления, вырезанные на камнях во имя патриотического воспитания поколений [Стеблева, 1976, с. 109]. Эти мотивы обнаруживают общие параллели с завещательными, назидательными особенностями, характерными мунаджатам. «Трагедия отдельной личности и его нравственные качества, изображение смертных мук составляют общие мотивы мунаджатов и Енисейской эпитафической поэзии», — отмечает З. Шарипова [Шарипова, 1990, с. 42]. Обращая внимание на особенности эпитафической поэзии, профессор Г. Б. Хусаинов отмечает, что «стихотворные тексты на надмогильных камнях связаны со смертью и, в соответствии с духом суфийской поэзии, выражают сожаление по поводу бренности мира, неизбежности смерти» [Хусаинов, 1996, с. 18]. Вот смысловой перевод одного из текстов: «Мир непостоянен, разрушаем, вижу в нем одни разрухи, все временно, нет решения» [там же, с. 18]. Эти записи, обнаруженные на кладбище Акзиярат (Белое кладбище) недалеко от села Чишмы, относятся к XIV веку [Юсупов, 1960, с. 22; Смирнов, 1951, с. 58] и примечательны в силу идейной,

смысловой близости с мунаджатами смерти. Вот еще один пример: «Что бы ты ни делал, чтобы ее избежать, все же час смерти придет» [Хусаинов, 1996, с. 17]. Тексты надмогильных стихов по своей функциональной, идейной специфике представляют истоки форм мунаджатов смерти. Исследователь называет их «фрагментами самых ранних литературных памятников, сохранившихся на территории Башкортостана» [там же, с. 18].

Монэж — с арабского переводится как книга. Назидательная, поучительная направленность надписей каменных книг могла обусловить молебные, просительные традиции в дальнейшей устно-поэтической трансформации. Мунаджат (произносимый наизусть!) представляется образцом народной поэзии (наряду с причитаниями), посвященной психологическому описанию чувств, изображению движений человеческой души в один из переходных моментов жизни и обращений к Богу.

В мунаджатах смерти, в отличие от погребальных причитаний, смерть 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 брэнной земле. Смерть трактуется как переход, а Газраил — ангел, совершающий этот переход. Все это в мунаджаге осмысливается как неумолимое событие.

Әжәл үзе килеп китәр,	Смерть придет
Ғүмеренде алып китәр.	И жизнь твою унесет.
Вақыттар бит килеп егәр,	Время это подойдет,
Белмәк корок, кәрзәшләр ³⁸ .	Знать нужно, друзья.

Смерть изображается в облике существа с огромным ножом, которым перерезает горло человека и забирает его душу. Подобно русским духовным стихам, поминальным стишкам и псалмам [Никитина, 2000, с. 8], в мунаджатах смерти изображаются устрашающие свойства смерти: она немилосердна, люта, неумолима. Эти качества не столько называются, сколько перечисляются деяния смерти: «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. Раскаяние — вот состояние духа и спасительный поступок:

Кара ергә барып керһәм,
Юк юлдашым
Тәүбә ит, үлемде уйла,
Эй, кәрзәшем³⁹.

В землю черную войду,
Нет попутчиков-друзей.
Покайся, думай о смерти
О, мой родной.

Выразительна мифопоэтика мунаджатов смерти. Признаки ухода души передаются в лаконичных и метафоричных образах.

Бармактарың таяк булыр,
Ак сырайың кара булыр,
Йылан-саян яныңа килер,
Ни тип яуап бирерһең?

Пальцы стану!' палками,
Белое лицо станет черным,
Змеи, скорпионы придут туда,
Что же ты ответишь им?

Магическое иносказание указывает на признаки смерти, на ее деяния, неумолимо заканчиваемые переходом в темный мир:

Башһыз атга мендерерзәр,
Еһнез күлдәк кейзерерзәр.
Ак миткайга урап-урап,
Кара гүргә индерерзәр⁴⁰.

На лошадь без головы посадят,
Рубашку без рукавов оденут.
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». Примечательно, что конь, лошадь в представлениях башкир — олицетворение жизни, судьбы, помощника, а вместе с тем и предвестник смерти (увидеть во сне белого коня — к смерти). Мифический белый конь Акбузат в одноименном эпосе — небесного происхождения друг, спаситель, носитель всех прекрасных начал, свойственных также человеку. Отсюда не случаен в мунаджатах мотив лошади как проводника покойника в хтонический мир. Семантическую параллель обнаруживают мифологические представления монгол, бурят о коне как носителе души, силы человека [Очир, Галданова, 1988, с. 125]. Каракалпаки называют погребальные носилки «агаш-ат» (деревянные кони) [Липец, 1982, с. 225].

Мотив пути-дороги, переноса умершего на тот свет, традиционен как в башкирском, так и в русском погребальном фольклоре [Чистяков, 1982, с. 115—118]. Он восходит к архаичным традициям умерщвления стариков и «проводов на тот свет», бытовавшим в

прошлом у многих народов. Образ последнего пути, «проходимого» покойником, находит интересную аналогию в славянском погребальном тексте. Умершего спрашивают:

Уж куда ты снарядилася?
Во котору путь-дороженьку?
[Чистяков, 1982, с. 116].

В башкирском мунаджете содержится и вопрос, и ответ о мифической дороге в потусторонний мир:

Ак миткайга төрөлөп, Кайза китеп бараһын?	Весь в белое завернувшись, Куда же путь держишь?
- «Бәхил булығыз, туғандар, Озон юлга китеп барам»	Прощайте, родные мои, По дороге длинной ухожу. [БХИ, 1995, с. 364].

Примечательны идейные, изобразительные параллели в фольклорных произведениях различных народов. К примеру, описания образа смерти в башкирском мунаджете:

Бу үлем шундайзарзы куйған, Ебәк, атлас тунын һуйған. Һөт имезгән балаһын куйған, Бу үлем шундай бер хәл бу.	Эта смерть таких сразила, Шелковые шубы срезала И младенцев грудных не жалела, Эта смерть она такая.
--	---

Бу үлем хак, бу үлем хак, Бу үлемгә юктыр мотлак. Бу үлемдән юк котолмак, Нисәмә зарлар кылһак ⁴¹ .	Эта смерть она праведна, Этой смерти нет запрета. Не найти от нее спасения, Сколько бы ни было моления.
---	--

В русских духовных стихах:

О, неумолимая смерть, Люта еси и немилостива! Никто не может избежать тя,	Ниже умоли ти. Ни царя бо, ни князя милуеши, Ни богата, ни убога минуеши.
---	---

[Никитина, 2000, с. 9].

Видимо, религиозные знания об отношении к смерти и осознание смерти, подаваемые в духовном обучении в равноценных идейных параллелях, нашли созвучное, сообразное отражение в текстах. Примечательна метафоричность в башкирском мунаджате. В текстах богатым человеком иносказательно называется тот, у кого «атласные, шелковые шубы». Неизбежность смерти, неумолимость ее констатируется в частых повторах «хак», «бу үдем хак», а также тирадной структурой, построфной рифмой слов.

Смерть, если не описывается, как в примере, указанном выше, то указывается на ее следствие — на переход в иной мир. Эта тема является главной и затрагивает основную нравственную установку: перейти на тот свет нужно только с иман — верой:

Иман менән керә калһам,
Мәңге йорто — өйөмө.
Үкенесе булмаҫ ине,
Минең узған ғүмеремә⁴².

Если бы с верой я вошел
В страну вечности — в дом.
Не было бы раскаяния
За прошедшую жизнь свою.

Доминирующая эстетическая установка мунаджатов заключается в стремлении повлиять на нравственное обновление живых на примере смерти им близкого человека, а также в призывах к раскаянию в грехах. В этом контексте в куплетах озвучиваются слова от имени самой смерти. Покаяние — духовный урок, выводящий человека на новый уровень осознания жизни и бытия:

Был донъяларзан китә әзәм -
Малы бирмәй уға ярзам.
Иҫсәндә тот мине һәр әзәм,
Тәүбә итеп, кәлбең саф кыл!

Из света белого уходит человек
Добро его не спасет никак.
Помни меня каждый из вас —
Кайся и душу очищай ты!

Донъялыкта гәмәл кылһаң,
Яман эштәрзе лә куйһаң.
Гонаһтарыңды ла юйһаң,
Кылып тәүбә йән хақына,
Йәнең рәхәт булыр һинең,
Кәберенә нур тулыр һинең,
Дәрәжәң зур булыр һинең,
Тәүбә теп, кәлбең саф кыл!

Коль при жизни будешь честен,
От дурных дел далек ты будешь,
Грехи свои ты смоешь.
Покаявшись во имя души,
В душе твоей станет светло,
А могила светом наполнится,
Почет тебе прибавится,
Кайся, душу очищай ты!

[БХИ, 1995, с. 362]

Потусторонний мир, представляемый в мунаджатах в образах «черной земли», «тесной могилы», имеет тенденцию стать прекрасным миром 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. В своей эстетической установке мунаджаты ритуализируют эмоции, чувства, страхи человека в связи со смертью. Философски организуя идеи очищения перед достойной встречей этого события, мунаджат смерти, как и причитание, генерирует и мотивы магии плача, и молений, и обращений к Всевышнему, констатируя 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 обуславливает переход из мира живых в мир мертвых, и именно это событие составляет предмет описания в текстах причитаний [Невская, 1993]. В мунаджатах же смерть — главная причина для самосовершенствования, а также для оплакивания прекрасной жизни, дорогих людей. Отсюда хтонический мир предстает в художественных описаниях загробной жизни, где характерны эпитеты «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. Раскаяние — то чудо, вследствие чего нейтрализуется страх, так как могила «наполнится светом», «душе придет облегчение, а среди людей будет почет и уважение»; только Аллах (Ходай) может подвести к раскаянию как к мостику самосовершенствования. В фольклорных текстах Аллах и Ходай зачастую действуют как взаимозаменяемые образы.

Хозауэндә, хозауэндә,
Бу бәндә бит һиңә бәндә.
Ғәзиз йәнемде алғанда,
Гонаһымды ғәфү әйлә⁴³.

О, Ходай, мой Ходай!
Человек зависим от тебя.
Когда душу будешь отнимать,
Прости мои преступления.

Предупреждается тяжесть и горечь смерти, предпосланной богом. Два эмоциональных начала определяют природу звучания мунаджатов. Импульсивное нагнетание страха, терпимости перед смер-

тью как неминуемым явлением, с одной стороны, и спокойное, доверительное обращение и вера во всемогущество Аллаха, дарующего покой и радость — с другой. Как бы ни нагнеталась неминуемость смерти, человек утешается мыслью о помощи и благодетели Аллаха.

Үлем хәле килһә миңә,
Алып килерзәр мулланы.
Күңелендә тотһаң Алланы,
Зекер әйтеп сыгар йәйең⁴⁴.

Коль придет смерти час,
Приведут муллу тотчас.
Коль в душе будет Аллах —
С покаянием-верой выйдет душа.

Мунаджат смерти представляется как тревожное и страшное сказание о реальных событиях, ожидающих человека после ухода его души в тот мир. Здесь проецируются опыт и знания мудрецов, сочинителей, осведомленных о биологическом факторе смерти и об обычаях проводов в иной мир: «С верою выйдет душа, в жилах остынет кровь», «Остынет твое тело — душа улетит, тело почернеет и в землю уложат...».

Мунаджаты, произносимые возле покойного перед погребением или в дни поминовений, имеют доминирующую эстетическую функцию опевания состояния смертных мук и одновременного возвеличивания силы человеческой веры, благочестия (иман).

Ем-ем нурзарыбыз бөттө,
Тәнебез кеүәте бөттө,
Иман менән үткәр Хозайым,
Беззең ғүмерзәр бөттө⁴⁵.

Лучи жизни покинули нас,
Тело обессилено наше.
С честью дай уйти из жизни,
Ходай,
Жизнь закончена наша.

Мунаджат имел эффект психологического воздействия: воспевались терпимость, благочестие, добрый нрав, вознаграждаемые раем. «Сәләмәт булһа иманыбыз, ғазап күрмәс йәнебез» (Коль здорова будет душа — не будет мук в аду). В целом мунаджаты соединяли в себе мотивы оплакивания умершего, повествования о благочестии и совести, о благодеяниях Аллаха.

Превалирует бытописание (смерть и смертные ощущения, обычаи захоронения и т.д.) в единстве с молебными интонациями в тексте. Эмоциональный накал мунаджатов приходится на те куплеты, где описываются муки смерти:

һыуынырға теззән башлар
аяктарым,
Кара көйәр һеззә булган
тырнактарым,
һойләшерзәр кәбер, кәфен
көрәктәрен,
Кәбер зары — мине күмеп
кайтыр өсөн⁴⁶.

Похолодеют бедра и ноги мои,
Почернеют за ними ногти мои, что
есть и у вас,
Будут говорить о могиле, о
саване,

Чтобы похоронить меня —
печаль могилы

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 описывает смерть как общечеловеческое неизбежное явление. Отсюда в мунаджатах нет иступленности, эмоционального надрыва, присущего причитаниям. Мунаджат смерти — поэтическая философия, учение об уходе человека из жизни.

Куплеты, содержащие призывы к терпению и вере в Аллаха, нагнетают безысходность и одновременно покой смирения. Особенную эмоционально-экспрессивную группу представляют мунаджаты, в которых повествование смерти идет от лица покойника, который выступает и как пассивный страдалец, и как мудрый вероучитель:

Мин киткән сакта,
Бик илашмағыз.
Тәндәрем зәғиҫ,
Каты тотмағыз.

Когда буду уходить,
Не плачьте сильно вы.
Тело мое слабенькое,
Грубо не трагайте вы.

Һез зә үлерһегез,
Гүргә керерһегез.
Яуап алырзар, -
Унан белерһегез⁴⁷.

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. Так, запрет сильно плакать действует как отражение верования «сильно плакать — мгиду залить слезами».

Пространство, уделенное покойнику, очень ограничено:

Минен әстәмдә сәйәләр бешә, Надо мной уже вишня поспевает,
Кулымды һонһам, тупрактарЛишь руку протяну — земля засыпает...
төшә.

Вместе с тем это пространство — вечность, прекрасный мир, все-прощающее, как мать, лоно Земли:

Эй, хозайым, килә минең,
Хөзөрәмә бараһым.
Бер кемгә лә мәглүм түгел,
Анда низәр б улаһын⁴⁸.

О, Ходай, хочу я так
В мир прекрасный идти.
И никому неведомо,
Что там будет.

Или:

Мәңге өйөм — Ватаныма,
Иман менән индер, Хозай⁴⁹.

В вечный дом — в Отчизну,
С верою впусти, о, Ходай.

Акцентируемая идейно-художественная линия о потустороннем пространстве, об эмоциях и наставлениях от имени покойника преподносится в семантике перехода в лучшее место, время, способ «бытия». Мольба, слезное обращение и покаяние покойника благословлены покровительством Всевышнего, Аллаха. Обращенность к нему, единому и одному, обуславливает доминанту мотива моления над жалобой, тоской и плачем.

Магия плача как идеологическая основа обрядовых прощаний обусловила общие генетические корни мунаджатов и причитаний. В свадебном причитании невеста оплакивает свой уход в другой род: «Хуш, инәкәйем, бәхил бул, Тор тигән, дә, тормамын инде» (Прощай, матушка, прости, но уже здесь не останься мне); в погребальном тексте оплакивается уход в загробный мир: «Бәхил булығыз, 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 булығыз, туғандар!» (Горька смерть, горька, прощайте, родные!).

В жанрах обнаруживаются генетические сходства, связанные с традициями коллективных оплакиваний. Горе ритуализировалось в плачевом обряде, который обуславливал единые нормы поэтизации скорби. Отсюда свадебные, погребальные причитания, относящиеся к функционально различным обрядам, обнаруживают мифопоэтические, эмоциональные и интонационные 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 свойств мелодий.

Напевам характерны интонации подвывания, а также растяжки последних звуков, заключающих куплеты. Исследователем также отмечается семантичность такого имитационного звука, когда «в соответствии с требованиями мунаджатов смерти к исходной строфе добавляется еще одна строка, имитирующая всхлип, плач» [Галина, 1998, с. 88].

Оставляя музыкальное исследование специалистам, акцентируем соотношение словесного, обрядового компонентов с мелодическим, а также с манерой исполнения. Мунаджаты смерти произносились негромко, звуковедение предполагало ненавязчивость, умеренность, но выразительность участия голоса. Особая акцентность придавалась заключающим куплет словам, определяющим смысловое ядро формулам типа «кайся, душу очищай ты», также словам «Аллах», «Ходай», «Мухаммад Расулулла». Мунаджатам смерти характерна интонация оплакивания, но не столько покойного, а сколько прошедшей жизни. В этом плане они заменяют эмоционально-психологическую 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.

Таким образом, мунаджат в целом — это религиозно-духовного содержания художественно-поэтическое произведение, посвященное ценностям ислама (Аллаху, пророку) и сочетающее в себе моление, повествование, назидание. Мунаджаты смерти — религиозного содержания поэтические куплеты, посвященные событиям смерти, переходу в иной мир, исполняемые в напевных мелодиях, интонирующих плач, моление, обращение к Всевышнему и ангелам.

Ислам представляет собой важную ступень в эволюции культуры, самосознания этноса. Своеобразно преломившись в фольклорном художественном воображении, идеи, ценности, правила этой религии симпровизировались в куплетах приговоров, прощальных приветов, в диалогах возле покойного и его могилы, а также в мунаджатах, поэтических завещаниях. Завещания и му-

наджаты смерти по сути представляют собой поэтическое переложение нравственных, религиозных идей народа. Это факт, близкий к фольклорному творчеству в том аспекте, что идейные, нравственные ценности, составляющие основные сюжеты религиозных книг, коранических сказаний, становятся темой для поэтических импровизаций, сочинений. Репертуар этот обнаруживает относительную свободу в функциональной соотнесенности места и времени исполнения. Мунаджаты, например, читают или поют как во время поминовений, так и во время религиозных празднеств, в дни посещений могил.

В художественном репертуаре погребального обряда различительны мотивы инициального значения: просьбы, поучения, наставления предков преподносятся как испытания духовных потенциалов и возможностей живых, а так же как благословение на дальнейшую жизнь. С другой стороны, слова прощания с покойником, а также всегласные утверждения его заслуг и формулы испрашивания прощания у Всевышнего — все это образует реальность переходного значения событий, тем самым представляя идейную специфику репертуара фольклора погребения. Все словесные компоненты по сути имеют семантику приобщения души умершего к иному миру. В погребальном фольклоре констатируются принципы социализации умершего, маркируется новый статус его — статус духа.

5. Верования, обрядовый фольклор, связанный с почитанием духа предка

Статус духа предка обозначается в специальных обрядовых паломничествах к могилам, в молебнах, приношениях, испрашиваниях благословений у умерших. По истечении 40 дней (или года) со дня смерти душа умершего становится духом — «эруах». Все обряды, отправляемые в его честь, обнаруживают материализацию идей нравственного, духовного совершенствования живых перед мертвыми, а также умиловлений новых покровителей-духов для заполучения успеха в делах, начинаниях. Отсюда устойчивость основных правил обращения с душами умерших: возносить молитвы во имя их покоя, встречать их в четверговые вечера при приготовлением блинов, получать

их благословение перед важными событиями (празднества, путешествия, посевные работы и т.д.). Обычай «таба есе сыгарьгу» (досл.: произвести запах сковороды) является производным от древних представлений о том, что души умерших питаются запахом жареного масла, жира. Это представление также широко распространено среди таджиков, узбеков, каракалпаков, татар и турок [Сухарева, 1986, с. 34]. Обряды поминовения по сути становятся специфичной моделью социализации самих живых, показателями особого уровня взаимоотношений людей с предками.

Поминовения формируются как дни общения живых с духами предков. Правила поминовения умерших, восходящие к древнейшим реалиям общения с предками, имевшие место почти у всех народов и племен мира [Фрэнгер, 1985, с. 375—381; Бабаева, 1989, с. 103—105; Белецкая, 1978, с. 98—116, с. 200—201; и т. д.], с течением времени приобретают форму праздничных торжеств, традиционных паломничеств к могилам, посвящений молитв духам. Родственники покойного стараются соблюдать все правила погребальных обрядов: от этого «зависело» благоприятное настроение духа и благополучие всех родственников и соседей (села, деревни и т.д.). Осуждению подвергались те, кто не ухаживал за могилой, не проводил поминальных празднеств и т.д. Чье-нибудь невежество могло навлечь, по представлениям людей, беды не только на этого человека, но и на весь род или село. Поэтому поминальные пиршества устраивали (если на селе не оставалось родственников, близких), сговорившись между собой, несколько домов.

Последняя обитель — кладбище — должно было быть окружено вниманием и заботой живых. В памяти народа бытует изречение, довольно ясно передающее глубину одного из основных правил поведения живых в отношении к предкам: «Если обитель предков осиротеет — значит, осиротеет вся земля» (Зыяратты етем иткэн — Ерен етем иткэн)⁵⁰.

Обычай ухода за могилой имеет основную идею почитания земли и усопших во имя благополучия живых. Отношение к умершим становится показателем этикета, духовности живых. Думается, многие запреты, правила поведения в первородной сути восходят к верованиям о сакральной силе духов умерших: о покойниках повелось говорить только хорошее, строго придерживались завещаний и прощальных напутственных слов. Траурные сроки (сорок дней или год) были

особо сакральны, когда время считалось самым благоприятным для контакта с умершим, так как душа его, как считали, «в этот период витает близко к родным местам». Придерживались особого этикета: в эти дни запрещалось стричь волосы, ногти, собирать гостей на празднества, одевать новую одежду. Обычно вдова надевала темно-синего цвета зиян (күк елән) и не снимала в течение сорока дней⁵¹. Запреты касались и бытового уклада, хозяйствования: нельзя тушить свет в доме в течение 40 дней, рубить деревья, начинать новые дела, звать гостей и т.д. Сакральные верования об очищающей магии огня, о неумирающей душе трансформируются в нормы этикета живых.

Ритуализация обращения к духам предков рода или святым, знаменательных целителей — традиционно устойчивая часть духовной жизни башкир. В прошлом глубоко почитались люди, умеющие произносить специальные молитвы для установления контакта с душами умерших.

Соответственно тому, каковы духи и каково их происхождение, живые творят способы (обряды) взаимоотношений с ними. Отсюда предки — покровители для жизни, а расположение духов предков является надежным гарантом удач и покоя в этом мире. Так, считается, чем больше обращаешься к духу матери, отца, тем безопаснее будут дела (Альдеевский район), чем больше говорить и петь о славных делах батыров, тем устойчивее, благополучнее будет жизнь народа (Баймакский, Хайбуллинский районы). Поклонение святому месту связывалось у тюрков с духом предков, с их местом бытия, бывшей родиной. Н. Т. Рычков, описывая останки древнего города Биляр, датирует эпитафические свидетельства 1173 годом и отмечает: «Магометанцы, не только здесь живущие, но и башкиры из отдаленных мест съезжаются летом к сим развалинам, признавая их местами священными» [Рычков, 1770, с. 21].

В фольклорном сознании народа примечательны сюжеты, констатирующие о святости духов служителей религии, целителей, искусных мастеров слова. Поклонение их духам связывается с почитанием их пристанищ, вещей, с соблюдением завещаний. «Когда умирал Ягуда мулла, он завещал приходить к его могиле и три раза постучать его же палкой по камню, который будет стоять над его могилой, и попросить об исцелении. Он завещал лечить всех, кто придет к его могиле и поклонится ей. Поэтому и оставил свой зеленый посох живым»⁵². «Когда умирал авлия-провидец, он завещал приходить к его

могиле за исцелением»⁵³. Если мы и допускаем, что подобные завещания вызваны страхом мулл перед преданием забвению их погребений, то неизменным все же остается мотив поклонения магической земле, принявшей человека, при жизни творившего благодеяния.

Почитание могильной земли синкретно с почитанием самого человека, землей созданного. Отсюда пример, относящийся к идолопоклонству. «Во время погребения с могилы брали землю (тупрак), клали в узелок, затем дома из нее лепили куколку. Это обычай очень древний, еще от прадедов остался, — рассказывала Насиха Кутуева из деревни Шигай Белорецкого района. — И в засуху, и в неурожай, и в голод куклу то водой окропляли, то маслом мазали. Куда-то она затерялась потом» (Кыт килһә лә шул курсакка һыу һибеп, өндәшеп ямғыр һорай инек, йот килһә лә май буяп кыя инек. Шунан әллә кайза булды ул курсак). Здесь дух умершего «оживает» куклой в символике оберега, покровителя: Обращение-молебен каменной кукле обнаруживает параллели с испрашиванием дождя у камня, изображающего собаку — эт-таш (камень-собака) или ядаташ, известных в язычестве башкир. В семантической параллели находятся древнетюркские обряды поклонения ядаташ и обряды вызывания дождя, погоды с помощью камня [Малов, 1947, с. 153]. Обычай эти, также традиционные в быту башкир, записаны А. М. Сулеймановым в Бурзянском и Хайбуллинском районах. По мнению исследователей, культ ядаташ — свидетельство раннего влияния иранских народов на древних тюрков [Малов, 1947, с. 156].

Камень действует как хранитель души человека, обеспечивающий устойчивость усопшему в том мире. Интересен обычай, зафиксированный в 1989 году. Во время погребения обсыпали покойника мелкими белыми камушками «тәһлил ташы». Люди старшего поколения их собирали, доводили количество до тысячи еще при жизни и произносили молитвы⁵⁴. Бросание маленьких камней в могилу к покойнику сосемантически с бросанием камней под ноги невесте, вступающей в новый дом. Видимо, здесь действует символика крепости, охранительной силы камня. Белый камень во сне примечали к счастью, благополучию. Информаторы сообщают, что старики еще при жизни у этих камней просили покровительства, помощи на том свете⁵⁵.

Как видим, испрашивания у куклы-идола и у белых маленьких камушков покровительства находятся на одной семантической параллели почитания духов, камней как вместилищ душ.

Обряды почитания земли пронизаны также исламскими религиозными знаниями: могильную землю приносил не тот, кто закапывал покойника в могилу, а тот, кто читал в третьины, седмины, сороковины молитвы душе покойника. Ее хранили в деревянном ларчике (кап). Так могильная земля, могила становятся средоточием символики новой жизни, обретают обережную символику.

Уместно вспомнить сведения Ибн Фадлана о том, что башкиры в период шаманизма из войлока (или дерева) делали идол умершего человека и называли его «тәҫ» [Валиди, 1993, с. 7]. Название это находится в семантической параллели с тәҫ (образ, облик) в значении памяти, облика, оставленного кем-то подарка и т.д. «Сохрани как мой тәҫ», — говорят пожилые люди, когда дарят вещь на память. Используется слово «тәҫ» также во время лечения от сглаза, от всяких болезней: «Тәҫ, тәҫ, хәстә минән күс!» (Тәҫ, тәҫ, отойди от меня хворь!). Такими заговорами выгоняют болезнь из человека, окуривая можжевельником. Здесь в слове «тәҫ» очевидны: 1) семантика лишней души (силы), т.е. болезни, которую необходимо изгнать; 2) обращение к духу предка за помощью и имитация окуривания. В обряде раздачи одежды покойного «тәҫ итеп» (в знак памяти) имеет место связь, устанавливаемая с умершим: считалось, что одежда его, носимая живыми, согревает на том свете. В обоих обрядах синкретна семантика вызова души, силы, способствующей исцелению.

Могильная земля также называлась «бабам тәҫө» («память предка»), В народной памяти сохранилось множество легенд, преданий о чудодейственной силе могильной земли. Здесь мы имеем факт трансформации древних реалий, обрядовых фактов в сюжеты жанров несквозной направленности.

Обряды общения с духами предков, обыгрывания их «присутствия» в празднествах, в быту, ритуальные «утощения» жили в сознании древних как реальные модели обеспечения благополучия. Утерев свои первородные функции, назначение и применение, традиции стали сюжетообразующей идеей в рассказах о святых и чудесах, им совершенных, и т.д. «Приходите к моему зыярат, вылечу. Понюхайте землю мою — пройдут головные боли, недуги», — говорил Шамгул хальфа⁵⁶. «Кто заболит в роду, пусть придет на мою могилу и три раза ее обойдет — исцелится», — завещал Мужавир хазрәт⁵⁷. «Умирая, все авлии завещали лечиться у их могил»⁵⁸. Практическая обрядовая необходимость ухаживания за могилами прово-

цируется в этих сведениях собственными рассказами умерших о святости их могильной почвы. Они ориентированы на никогда не исчезающие личные заботы людей о своем благе и здоровье. Вместе с тем в завещаниях авлий, мулл запечатлены их тайные знания о земле, о ее магической силе. Примечателен следующий рассказ. «Отец отца моей матери Хуснутдин совершил хадж. После его смерти заболевших водили к его могиле. Он еще при жизни говорил: «Придет время — не станет среди моих родных верующих в ислам. Поэтому смертей будет много. Но все равно — пусть приходят к могиле моей, кладут подавание и вознесут аят⁵⁹, чтобы набираться сил. Посещение моей могилы будет равноценно паломничеству в Мекку», — сказал он. «Его могила находится в деревне Казмаш Абзелиловского района. Многие исцелились от различных недугов»⁶⁰.

В народе традиционно верование в магию части от святого целого. «Кирпичики от ее могилы-дома растащили уже: так люди верят в их чудодейственную целительную силу», — рассказывают жители села Максют Кугарчинского района о могиле легендарной святой Бэндэбики, в прошлом известной во всем тюркском мире своей мудростью, искусством красноречия.

Следует указать, что традиции паломничества в зыярат в своей идейной сути имеют не столько практические, сколько духовные цели. Души умерших предков, приобретая статус родовых культовых лиц, становились защитой рода, могучими гарантами силы для дальнейшей благополучной жизнедеятельности общества. Молитвы, подаяния, совершаемые в честь духов, а также хождения к могилам — это не что иное, как элементы древнего института почитания, контакта живых с мертвыми. Школа ухода за последним жилищем мертвых имеет в своей основе принципы преемственности, древнего народного этикета, заботы о других. Примечателен рассказ писателя Махмуда Уразаева (Хибат Рухи) об уходе за могилой знаменитого Ерэнсэ-сэсэна.

«В деревне Урген я был в 1978 году и встретился с очень древней старушкой Шакирой, родственницей Абдрахима, приходящегося младшим братом моей прабабушки. Она «знала» о знаменитом импровизаторе Ерэнсэ. Дело в том, что уход за могилой сэсэна был поручен ей. Вот она и считала, что знала этого знаменитого человека. Бережное отношение к могиле этого мастера слова испокон веков было святым долгом людей. Э ту обязанность передавали друг

другу как святое, благородное дело из года в год, из поколения в поколение. В последние годы этот завет предков исполнял дедушка Шамгул, известный во всей округе знахарь, целитель, знаток народной медицины. Каждый год он поправлял каменную ограду могилы Ерэнсэ, всем рассказывал о нем, что знал. Когда уже он совсем состарился и не мог ходить, справляться со святым делом, он позвал к себе бабушку Шакиру. Это было в деревне Ишбердино на реке Иик (Эйек) . Объяснив причину своего вызова, сказал, что долг ухода за могилой Ерэнсэ передает ей. Бабушка Шакира должна была присматривать за могилой, показывать всем, кто не знает, могилу сээна и рассказывать о нем. «Если ты исполнишь это, станешь моим шакирдом»⁶¹, — сказал Шамгул-бабай ей. Бабушка Шакира добросовестно выполняла наказ. «Каменная ограда — контур могилы, а большой, как стол, камень стоит на уровне головы покойного. Если упадет камень — не бойся, наклонись и посмотри: там есть древняя надпись. Этот камень особо береги и за ним смотри» — наказывал Шамгул-ата» [БХИ, 1995, с. 360].

Места погребения мулл, святых — это места духовного очищения, обновления. В каждой местности традиционны рассказы о своих знаменательных людях, провидцах, и их возносят в святые — «изгелэр». Души святых становятся покровителями живущих на земле. У духов святых предков просят благословения, вознося молитвы, в честь памяти делают жертвоприношения, появление во сне умерших прочат к добру или к предупреждениям.

В рассказах запечатлены ритуальные подробности обращения к духам, особенности обряда заполучения фатиха — благословения. Один из таких поучительных рассказов записан автором в деревне Меряс Давлекановского района. «За зияратом смотрел Сунагат бабай. Когда он дежурил возле могилы, мы сходили, посмотрели. Сначала мы три раза обошли могилу с молитвой, два раза прочли намаз. Над могилой растет высокая ель. Мы несколько раз обошли, плакали, не стыдась. Очень много шишек у дерева, а птицы как поют! Задохнулись от восторга. А нас Сунагат бабай предупредил: «Шишки не срывайте, они со звоном сами перед вами упадут».

Вошли мы за перегородку могилы, в головной ее части два больших камня стоят, как скамейки. Они оба словно чудесной силою создателя сделаны: с небольшими впадинками посередине. В одну из них кладут монеты мужчины, в другую - женщины.

После преподношения говорят: «Святой бабай! Мы пришли поговорить с тобой, не откажи в своей милосердии. Детям детей наших пришли помощь и благодать свою! Будь благословителем дел наших, счастья близких наших, убереги нас от недоброго и на этом, и на том свете!». Там, на его могиле цветы цветут, трава обильная растет. Как будто сегодня его похоронили. Ничего не убавилось. В книге святой сказано: «Могилы святых не увянут, не исчезнут». Имя того авлии было Сайди Ягафар сын Габдуллы. Мать его звали Ражапбикой. «Я приехала в Мряс в 70-е годы. Каждый человек (и мой муж!) во имя духа ишана Ягафара милостыню, жертву посвящает. Перед посевом ли, сон ли увидит, в дорогу ли соберется, непременно к его духу обращается. Все сны о нем я примечаю к добру. Если ребенок в школу пошел, муж на комбайн сел или еще что — перед всеми начинаниями они идут ко мне, дают хаер. А я чистосердечно читаю молитву духу Ягафара. Однажды Ягафар авлия сам приснился: «Дитя мое, с языка твоего не сходит имя мое. Пришла бы, посмотрела бы мое жилище». Сходила, посмотрела. Слава Аллаху, его могила находится недалеко от мельницы Захара. Увидела я его «жилье». Совершила обряд: с левой стороны могилы против движения Солнца три раза сделала круг лицом к кибле. Во время движений нужно произносить такбар: «Аллах всемогущ! Пусть примет молитву! Аллах всемогущ! Пусть примет молитву! Да пусть будет так!». Был Ягафар очень милосердным человеком. Как сделаешь этот обряд — такое облегчение по телу и душе, что хочется еще и еще раз делать эти круговые хождения. Но больше трех кругов совершать нельзя. Возле могилы читала молитву, суры во имя Расуля пророка, Хасана хазрата Гали. Так на душе стало хорошо»⁶².

В рассказе довольно подробно описаны особенности ритуального поведения возле могил святых. Запечатлены традиционные нормы ритуального хождения вокруг могилы (троекратный ход), формы и правила хождения (против хода Солнца), словесные, молебные тексты, а также могильная атрибутика (скамейка, жертвенные камни-сооружения, ограждение). Они обнаруживают типологические сходства с обрядами паломничества, распространенными у всех тюркоязычных народов и в странах Средней Азии. В рассказе передано также восторженное поклонческое и высокодоверительное отношение к духу предка как реальному покровителю.

Дух предка представляется духовным наставником, помощником: «По завещанию Туймухамет бабая, если в душе тоскливо, что-то угнетает, приходим, кладем 22 копейки на его могилу и рассказываем обо всем. Приходит просветление, ясность мыслей. Туймухамет бабай святой был. На подоле своем он приносил камни и построил мечеть. Когда он молился, мечеть светом наполнялась, говорят...»⁶³.

Обряды обращения живых к духам в настоящий период исчезают из жизненной практики. Путем опроса удалось зафиксировать осколки этих архаичных традиций, знания древних о манерах обращения к мертвым.

Могила и кладбище — это места общения живых с мертвыми. По рассказу сточетырехлетней Минхылу Ямиловой из деревни Аптирак Мелеузовского района, получение благословения (фатиха алыу) у мертвых происходило таким образом. «Не доходя сорока шагов до могилы, опускаемся на колени, подойдя ближе, приветствуем хозяина могилы, иногда называем имя: «Приветствую тебя, хозяин могилы! Приветствую тебя, авлия бабай!». Такие приветствия обнаруживают аналогии и в традициях поклонов кладбищам у таджиков [Муродов, Мардонова, 1989, с. 126], казахов, киргизов [Писарчик, 1976, с. 124—125]. После этого берут камень с могилы, ходят с ним вокруг могилы по часовой стрелке, опускаются на землю и, поставив камень на место, произносят просьбу: «Заболел мой брат, излечи его, помоги ему». Снова возносят молитву и уходят». Хождение против или по часовой (по солнечному ходу) стрелке указывало на цель паломничества. Здесь хождение по часовой стрелке применяется для избавления от болезней.

В памяти людей сохранились подробности обращения с духом святого Харьш баба. «Жил такой святой по имени Харьш. Мулла он был, ученый своего времени. Перед смертью он говорил, что надо класть монеты на могилу его и что его дух полечит. «Обращайтесь ко мне по имени», — говорил он. Ну вот, когда кто-нибудь заболел, приходили к его могиле и говорили: «Харыш бабай, мы заболели — вылечи нас! С этими словами мы три раза обходили могилу, совершая хождение против солнца, так как надо было избавиться от болезни. А могилу дед Харьш еще до смерти своей сам огородил»⁶⁴.

Троекратное обхождение могилы святого, как способ общения и вхождения в контакт с духом предка, подтверждается в рассказах Минхылу Ямиловой из деревни Аптирак и Фарихи

Киреевой из деревни Хергей Мелеузовского района. По рассказу М. Г. Фасхетдиновой (1911 г.р.), уроженки Кигинского района, выясняются интересные детали обряда: при первом круге человек приветствует землю, при втором — хозяина могилы, при третьем — совершается окончательное благословение святого при-станища. Зырат (кладбище) приветствовали издалека, за сорок шагов, громким кличем:

Әссәләмәгәләйкүм,
Әһеле көбөр!

Приветствую тебя,
Хозяина могилы!

Подойдя ближе к могиле, снова говорили приветствие:

Әссәләмәгәләйкүм,
Әһеле көбөр!

Приветствую тебя,
Хозяина могилы!

И так повторяли три раза. Затем садились возле могильного камня и возносили молитвы, совершали подаяние, испрашивали благополучия всему роду, миру. Ислам, служители этого религиозного культа, однако, резко осуждают троекратное обхождение могил свя-тых, называя это «мәжүсилек» (язычество). Ислам, признающий исти-ну, что «Аллах и только Аллах един и прав», видимо, не допускает возвеличивания любого выдающегося человека до уровня культового обращения к нему. Однако в последнее время традиции троекрат-ного хождения постепенно возобновляются и прививаются в обря-довой практике.

«Жизнь» духов в сознании людей координируется ими же сами-ми. Появление в снах святых, а также духов умерших родственни-ков прочили к добру, предупреждению от бед и т.д.; а частое явле-ние их «призраков» объясняли недовольством духов и поэтому воз-обновляли подаяния, проводили мәджлисы.

Издrevле люди знали специальные молитвы, с помощью кото-рых вызывали духов умерших.

В фольклорной памяти святые «живут» обычно в номинации «бабай» (дед). Поклонения совершаются в их честь (Гуйыш бабай, Ягафар бабай), в других случаях их называют в контексте религиоз-ного статуса: «хальфа», «мулла», «авлия», «хазрэт», или же вместе, например: «Могилы авлия бабай» (Әүлиә бабай көбере). Если учесть, что божество Бабай (предок, отец) известно со времен ранних ко-

чевников, а скифы называли Зевса на местный лад — Папай (по Геродоту), буряты почитали великого шамана Гутайн бабая [Очирова, 1981, с. 72], можно предположить древнейшие истоки этого названия, восходящего к единому божеству. С течением времени «бабай» начинает применяться как святой местного значения.

Пожилые люди возносят также молитвы в честь самого первого захороненного на кладбище, называя его «зьярат башы» (глава кладбища).

В последнее время возобновляются традиции прочтения молитв в честь мифологических персонажей (Бабсак-батыра, Урал-батыра) (Бурзянский район), исторических лиц (Салавата, Ахметзаки Валиди и т.д.), в честь духа Ерэнсэ-сэсэна, Бэндэбики (Кутарчинский район), а также духов умерших, в свое время выдающихся односельчан. Думается, что эти обряды — отголоски некогда традиционных ритуалов общения живых с духами, покровителями рода.

Таким образом, послепогребальные обряды и традиции паломничества обнаруживают особую ступень человеческих отношений согласно статусу духа предка. В обрядах, посвященных духам умерших, примечательно то, что в центре ритуалов — усопший, а живые отправляют для него необходимые ритуальные действия. Происходит социализация обеих групп: живых и неживых на уровне, регламентируемом интеллектуальными потенциалами, религиозными знаниями, духовным уровнем развития общества.

Память, поклонение лучшим людям в этом обрядовом микрокосме действует как основная духовная, созидательная сила. Культ предков и дифференциация духов — особая тема исследования, соотносимая с древнейшими верованиями, охватывающая мировоззренческие пласты генгриянства, язычества, шаманистские и другие религии. Мы постарались осветить вопрос в аспекте следующей ступени жизнедеятельности человека — в аспекте статуса духа предка и его почитания живыми. Статус духа предка предопределяется самим человеком и его жизненными деяниями, а санкционируется живыми во время паломничеств. От рождения до смерти и после жизнь человека координируется в обрядовом творчестве.

Ритуальное поведение людей возле могил, употребление словесных формул, обращения-просьбы к духу предка первородными истоками восходят к древним верованиям о потусторонней жизни, культу человека, предков, астральным знаниям людей. Фольклорные рассказы о чудесах духов святых предков являют собой отраже-

ние древних реалий, генетических потребностей народа к сбережению людских ценностей. Отсутствие человека среди живых обыгрывается в языческих поклонениях, соумираниях, жертвоприношениях. Религиозные празднества, паломничества, моления эволюционируют в формы установления и продолжения вечной связи живого и неживого миров. Предок в фольклорном сознании становится центральным лицом, устанавливающим миропорядок, контролирующим нормы поведения живых, разделяющим добро от зла, предсказывающим будущность.

Выпадение одного члена из макрокосмоса и строения системы рода восполняется множеством обрядовых действий, семантически констатирующих возвращение умершего в другом качестве.

«Кормления» умерших и поминовения, паломничества в мир умерших — кладбища — возвращаются обогащением, облагораживанием эмоций, духа, мыслей живых. Память ритуализируется во имя совершенствования духа живых.

Таким образом, обрядом обозначенная жизнь предстает как сложная система существования человека в единстве с природой и ее законами. Многофункциональная народная школа человековедения, творчества, социализации нашли многообразное, художественно-поэтическое отображение в обрядовом фольклоре семейно-бытового назначения, обусловив художественно-тематическую, образную специфику его поэтического репертуара.

¹ Записано в 1986 г. от Н. Даяновой (1920 г.р.) в дер. Илтабан Учалинского района.

² Записано в 1957 г. А.Ахметкужиным от Х.Сафуанова (1887 г.) в дер. Амангильды Абзелюковского района.

³ Записано в 1995 г. от М.Шариповой в дер. Лагерь Салаватского района.

⁴ Записано в 1990 г. от Б. Нигматуллина (1905 г.р.) в дер. Дюртюли Давлекановского района.

⁵ Записано Н. Шункаровым в 1995 г. от З. А. Хисматуллиной (1913 г.р.) в дер. Аптирак Мелеузовского района.

⁶ Записано в 1992 г. от Ж.С. Аиткуловой (1919 г.р.) в дер. Тупчень Кугарчинского района

⁷ Записано в 1994 г. от М.С. Гималитдиновой (1910 г.р.) в дер. Ахун, от А. Шариповой в дер. Лагерь Салаватского района.

⁸ Записано в 1999 г. от Шакуры Давлетбаевой (1910 г.р.) в дер. Каварды Гафурийского района.

⁹ Записано в 1982 г. от З.Ш.Фархитовой (1919 г.р.) в дер. Старо-Халиль Дуванского района.

¹⁰ Записано в 1982 г. от Разии Хисамовой в дер. Мулькат Дуванского района.

- ¹¹ Иман — благочестие, порядочность, вера.
- ¹² Записано в 1995 г. от С. Б. Гиззатуллиной (1939 г.р.) в дер.Хасан Мелеузовского района.
- ¹³ Записано в 1989 г. от Ш.Аmineва (1906 г.р.) в дер. Амин Караидельского района
- ¹⁴ Записано в 1992 г. от Х.А. Баязитова (1932 г. р.) в дер. Нукай Кутарчинского района.
- ¹⁵ Записано в 1982 г. от Г.АКалимуллиной в дер. Билян Белокатайского района.
- ¹⁶ Записано в 1989 г. от С.Сафуановой (1906 г.р.) в дер. Казангул Давлекановского района.
- ¹⁷ Записано в 1995 г. от Ф.Киреевой (1911 г.р.) в дер. Хергей Мелеузовского района.
- ¹⁸ Записано в 1999 г. от М.С. Калмурзиной (1929 г) в дер. Каварды Гафурийского района.
- ¹⁹ Записано в 1999 Г. от Х.Г. Московской (1923 г.р.) в дер Юлык Гафурийского района.
- ²⁰ Записано в 2004 г. от С.Р.Муслиной в Баймаке.
- ²¹ Приветы удалось записать в 1986 г. в Учалинском районе, затем в 1988 — в Миякинском, в 1989 — в Абзелидовском и других районах.
- ²² Записано в 1994 г. от Г. Валитовой (1923 г.р.), уроженка дер. Максют Тюльганского района Оренбургской области (живет в г. Уфе).
- ²³ Тулпар — крылатый мифический конь.
- ²⁴ Бровью над глазом (народный приговор) — в значении дорогого, бесценного человека.
- ²⁵ Записано в 1995 г. от З.Н. Кунакбаевой (1909 г.р.) в дер. Камбулат Мелеузовского района.
- ²⁶ Записано в 1992 г. от Ф. Салыхова (1956 г.р.) из г. Учалы. В воспоминаниях его бабушки погребальный обряд обнаруживает многие элементы языческого характера.
- ²⁷ Записано в 1992 г. от Г. Салихкуловой (1910 г.р.) в дер. Тукет Кутарчинского района.
- ²⁸ Записано в 1992 г. от Х. Аитбаевой (1952 г.р.) в г. Кумертау, по ее рассказам, услышанным от бабушки.
- ²⁹ Образцы вопросов записаны от Б. Н. Алсынбаева (1911 г.р.) в дер. Утягул Зианчуринского района; от Б. Нигматуллина (1905 г.р.) в дер. Дюртюли Давлекановского района.
- ³⁰ Записано в 1982 г. от Г.Мухтаруллиной в дер. Яныбай Мечетлинского района.
- ³¹ Записано в 1991 г. от Н. Хасанова в дер. Исянгул Зианчуринского района.
- ³² Записано в 1989 г. от М. Я. Шаяхметовой (1908 г.р.) в дер. Тигермэн Караидельского района.
- ³³ Записано в 1992 г. от С. Минибаева (1904 г.р.) в дер. Юлдыбай Кутарчинского района.
- ³⁴ Записано в 1995 г. от М. З. Каримовой (1934 г.р.) в дер. Харыш Мелеузовского района.
- ³⁵ Записано в 1996 г. от КИГизьяновой (1913 г.р.) в дер. Абзян Кипинского района.
- ³⁶ Записано от У.М.Яруллиной (1930 г.р.), бывшей с.н.с. ИИЯЛ УНЦ РАН, уроженки Челябинской области.

- 31 По тематике, функциям различаются праздничные, застольные и другие мунаджаты.
- 38 Записано в 1995 г. от Б. М. Уразбахтиной (1908 г. р.) в дер. Камбулат Мелеузовского района.
- 39 Записано в 2000 г. от М. Байтагулова в дер. Трубный Челябинской области Сосновского района.
- 40 Записано в 1984 г. от Р. Мусиной (1938 г.р.), доцента УГИИ, заслуженного деятеля искусств РБ.
- 41 Записано в 1982 г. от Г. Калимуллиной (1910 г. р.) в дер. Белянка Белокаитайского района.
- 42 Записано в 2000 г. от З. Яруллиной (1929 г.) в дер. Трубный Сосновского района Челябинской области.
- 43 Записано в 1982 г. от С. К. Калимуллиной (1907 г.р.) в дер. Белянка Белокаитайского района.
- 44 Записано в 1982 г. от М. А. Якуповой (1910 г.р.) в дер. Керкей Белокаитайского района.
- 45 Записано в 1989 г. от Б. Шайбаковой в дер. Тигерман Караидельского района.
- 46 Записано в 1982 г. от Г. Калимуллиной в дер. Белянка Белокаитайского района.
- 47 Записано в 1994 г. от Х. Якуповой (1917 г.) в дер. Ибракай Стерлибашевского района.
- 48 Записано в 1994 г. от Н. Нигматуллиной в дер. Кармыш Альшеевского района.
- 49 Записано в 1994 г. от Х.Якуповой (1917 г.р.) в дер. Ибракай Огерлибашевского района.
- 50 Записано в 1991 г. от Р. Ишмухаметова (1948 г. р.) в Ишимбайском районе.
- 51 Записано в 1994 г. в с. Бардым Пермской области.
- 52 Записано в 1994 г. от А. Шафиковой в дер. Аркаул Салаватского района.
- 53 Записано в 1992 г. от М. Г. Фасхетдиновой (1911 г.р.) в дер. Уртаул Кингинского района.
- 54 Записано в 1989 г. от Х. М. Ахметовой (1918 г. р.) в дер. Атангул Мишкинского района.
- 55 Записано в 1989 г. Ш. Г. Гайнановой (1912 г. р.) в дер. Мавлит Мишкинского района.
- 56 Записано в 1992 г. от Дамира Бикбаева, сына Шамигула хальфа в дер. Мурадым Кугарчинского района.
- 57 Записано в Баймакском, Зилаирском районах.
- 58 Записано в 1994 г. от Аклимы Шариповой в Салаватском районе.
- 59 Аят — религиозная молитва.
- 60 Записано в 1992 г. от Х. Сальмановой в с. Мраково Кугарчинского района.
- 61 Шакирд — ученик, последователь.
- 62 Записано в 1989 г. от Х. Усмановой (1910 г.р.) в дер. Старо-Мряс Давлекановского района.
- 63 Записано в 1989 г. от 01. Аминовой (1906 г. р.) в дер. Амин, от М.Я. Шаяхметовой (1908 г. р.) в дер. Тигерман Караидельского района.
- 64 Записано в 1995 г. от Нажики Кильдебаяевой (1935 г. р.) в дер. Байзигит Мелеузовского района.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

О^Лизнь (возраст, труд, эмоции, поведение в целом) человека

У башкир организовывалась, регламентировалась йола. Башкирский йола — понятие более широкое, чем обряд, обычай. Уходящий корнями в глубокую древность, йола совершенствовался как институт социальных прав, здравоохранительных, этикетных, а также художественных и творческих норм развития человеческого общества. На основе анализа большого арсенала выявленного нами фактического материала, а также обобщив научно-теоретические, источниковые сведения, мы пришли к следующим заключениям. Обрядовые нормы это не только памятники старины или надстроечные явления, но и необходимо важные компоненты регламентирования жизни общества, людей, природы в целом. Жизнь человека организовывалась обрядом и приобретала через него социальную ценность. Обряд представляется упорядоченной системой этнопедагогических, здравоохранительных, социализирующих норм поведения во имя поддержания всеобщей гармонии. Йола санкционировал жизнь человека, и только в рамках йола жизнь осмысливалась предками духовно и материально. «Без ритуала нет и события. Событие существует лишь постольку, поскольку оно воплощено в ритуале» [Байбурин, 1992, с.7—9].

Архаичные реалии, верования, бытовые нормы жизни, а также категории времени, пространства, цвета, числа, слов, действий, предметов и т.д. (уже по факту своего наличия имевшие в первобытную эпоху магическое значение и силу) за время многовековой фольклоризации обусловили возникновение и формирование уникального, сложного и яркого образца народной культуры и искусства. Башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор представляет собой одновременно и институт жизневедения, а также и своеобразный памятник национального языка, образной мысли и иде-

алов о жизни. В нем глубоко системно отображены закономерности развития народной истории, человеческих прав, а также норм художественного творчества, представлена многогранная этническая картина мира.

Генетические, идеологические истоки семейно-бытового фольклора восходят к древнейшему явлению в мировоззренческой сфере — к культуре Человека. Почитание Человека человеком, легшее в основу семейно-бытового фольклора, обусловило идейно-художественную направленность словесного поэтического репертуара, функциональную специфику эпизодов. Нами установлено, что в своем многомерном значении йола представляет собой понятие, синонимичное нравственности, духовности. В такой взаимообусловленности обнаруживаются основные эстетические, функциональные особенности семейно-бытового обрядового фольклора — идеализация человека и человеческого (песни, такмаки, благопожелания), поэтизация прихода человека и ухода из жизни (свадебные, погребальные причитания, мунаджаты, колыбельные песни), а также дидактизм констатации переходных обрядов.

Йола как закон природы санкционировал жизнь (рождение, взросление, смерть), обусловив формирование единой системы обрядотворчества трех туй — трех свадеб в жизни человека. Фольклористическое, историко-этнографическое изучение обрядового фольклора позволило раскрыть человеческую жизнь как материально существующую, организованную в конкретной периодизации, включающей бережные, воспитательные, а также санкционирующие статус человека меры. Человеческая жизнь, организованная в трех формах туй, подчинялась периодизации, обусловленной половозрастными, социальными изменениями, корректировалась законами этики, морали общества. Переходы из одного половозрастного периода в другой констатировались обрядовыми нормами, словесно-поэтическим комплексом.

В эпическом, сказочном, легендарном народном творчестве запечатлен архетип йола как первородного механизма жизневедения. Жизнь культурного героя (титана, батыра), не подчиняющаяся традиционным физиологическим законам периодизации, как выявлено нами, также регламентируется народным обрядом. В таком сопоставительном контексте выявилась законнесущая суть йола, организующего хаос в миропорядок, регулиующего жизнь человека.

Человек в обряде выполняет заданное традиционное действие, выступает и как участник, и как исполнитель, и как учитель. Процессуальность, драматургичность, а также многообразие жанрового репертуара обрядового фольклора обусловлены обрядовой ролью повитух, снох, родителей, жениха и невесты, причитальщиц, аксакалов, мулл. В этой связи функционально-стилевые, исполнительские, а также поэтические нормы и формы различных жанров обрядового фольклора обнаруживают сложный синтез традиционного и импровизационного, практического и эстетического, условного и реального начал.

В ходе работы над проблемой путем целенаправленного, методологически выстроенного опроса нами выявлен многосоставный жанровый репертуар семейно-бытового обрядового фольклора башкир. На основе систематизации материалов и произведенного анализа жанров и жанровых форм мы пришли к заключению о том, что поэтический репертуар трех форм туй, посвященный социализации человеческой жизни (от зачатия ребенка до ухода в иной мир), представляет собой многомерный текст, где в логической и семантической связи взаимодействуют самые различные категории (время, пространство, число, цвет, предмет), идеологические стереотипы (культы, верования, архаичные реалии), а также приемы художественно-образительного отображения действительности. В реконструированный нами словесно-поэтический репертуар входят такие жаиры, как благопожелания (алгыш, теләк), заговоры (арбаузар), колыбельные песни (бишек йырзары), свадебные причитания (сеңләү), погребальные причитания (һыктау), песнопения яр-яр (йәр-йәр әйтеү), пазушные песни, такмаки (частушки), мунаджаты (мөнәжәттәр), завещания (васыяттар) и жанровые формы как семантические диалоги (әйтеш), приговоры (әйтем), иносказания (кинәйәле һүз), заклинания, присказки (әйтемсә), речитации (һамактар). Установлено, что специфичны те жанры (или формы), которые в зависимости от цели и функций обряда могут менять тематику, направленность и содержание, впоследствии применяться при различных действиях. Это приговоры, песни, благопожелания, речитации, такмаки, иносказания. Различаются такие жанры, которые имеют принадлежность только к одному специальному действию, имеют обрядовую закрепленность (во времени, месте, способе исполнения). Эти жанры функционально, идейно-тематически однозначны. Устойчивая тематика и содержа-

ние, магизм, функциональная принадлежность и специальный напев этих жанров (родовые заклинания, колыбельные песни, свадебные и погребальные причитания, мунаджаты смерти, магические формулы-приказки) указывают на очень древние истоки их возникновения.

Систематизация редкостных материалов, реконструкция утерянных эпизодов (с последующим уточнением обрядовой хронологии) позволили нам воссоздать наиболее полный, системный традиционный комплекс башкирского семейно-бытового обрядового фольклора. Основными идеологическими стереотипами комплекса нами выделены культы плодородия, природы, предков, старшинства, матери и ребенка, любви, предопределившие художественно-поэтическую, символично-образную специфику фольклора.

В ходе исследования нами установлено, что семейно-бытовой обрядовый фольклор — это самый сложный тип отображения действительности в силу первородной неразрывной связи с сакральными действиями, архаичными верованиями и реалиями, которые в последующей трансформации обусловили яркий национальный колорит, своеобразие поэтики. Освещение и раскрытие особенностей такой целостной, многогранной и сложной системы, где слово, действие, напев, а также мантика, символика обнаруживают логически неразрывную взаимосвязь и взаимозависимость, предопределили применение генетического, семантического, функционального и поэтического анализов. Многоаспектностью исследовательского подхода нам удалось установить наиболее объективные представления о природе жанров, а также осветить закономерности формирования, развития средств художественного изображения в обрядотворчестве. Таковы, например, банные речитации, заговоры повитухи, колыбельные песни, благопожелания, в которых сравнения, метафоры, аллегории имеют ярко выраженную тотемическую (дитя волка, дитя медведя), природопоклонческую (будь крепким как дуб, будь зорким как сокол), плодородную (как перепелка будь плодovitой) символики; художественные образы обнаруживают глубокую понятийность, обусловленную трансформацией народных верований, знаний, примет, а также культов (пещер, предков, земной почвы, матери и т.д.). Яркими и значительными особенностями башкирского семейно-бытового обрядового фольклора явились устойчивость архаической символики (природопоклонческая, эротическая, женская,

предметная и т.д.), антропологизм средств поэтизации, а также функциональная закреплённость действ и слов, логическая взаимосвязь и взаимозависимость эпизодов, интонационная информативность напевов.

Вербальный компонент представляется как школа языка, речи, культуры выражения мысли в силу того, что **обряд регулировал цену и меру применения слова**. Магическое слово в обряде действует как кузница самосознания индивида, оно приближает желаемое, объясняет или усиливает эффект действия, поучает жизни: отсюда в обрядовой поэзии сочетание заговорно-заклинательных, поэтико-эстетических и дидактических мотивов. Синкретность слова и действия, единство этих компонентов и соотносимость друг с другом обусловили устойчивое сохранение в памяти народа жанров в их функциональном значении и применении. Так, при купании ребенка, укачивании его в колыбели, приветствии первых шагов произносятся пожелания, заклинания, имеющие непосредственное отношение только к этим действиям; при проводах невесты, ряжениях исполняются только сенляу и теляк (благопожелания); возле покойного произносятся мунаджаты смерти, причитания — хыктау.

Башкирский обрядовый фольклор представляется первичной школой обобщения и осмысления мифов, архаичных верований, знаний с последующей их художественной импровизацией.

Нами выявлены **истоки идеализации человека**, восходящие к культуре любви. Эротическая символ ика обусловила тематические, идейно-эстетические особенности и жизнетворную эмоционально-экспрессивную интонацию жанрового репертуара, активное применение средств поэтизации (метафоры, сравнения, аллегории), а также специфику действ (символика эротизма присутствует в свадебных играх, поисках пропавшей «телки», в погонях за девушкой, в увеселениях, ряжениях, в преподнесении фигурки фаллоса жениху в брачную ночь и т.д.). Восходящий к глубоко архаичным традициям первобытного эротизма культ любви, симпатии прочитывается почти во всех эпизодах как семейно-бытовых, так и природопоклонческих обрядов. Тема первобытного эротизма и его символика в башкирском обрядовом фольклоре предполагает стать проблемой особых исследований.

В ходе исследования установлено особо важное место **женской символики** в обрядовом фольклоре. Женщина, как воспроиз-

водитель жизни, богиня плодородия, почитаемая на уровне земли, воды, в обрядовой культуре заняла центральное место: она и участница, и героиня, и исполнительница. Невесту готовят, наряжают, заботятся о ней как о божестве: она ведет себя и как богиня, и как жертва. Почти все действия в обрядах производятся женщинами (по прошествии детородного возраста она действует в обрядах наравне с мужчинами). Фольклорно-художественное воспроизведение идеала женщины в благопожеланиях невесте, в восхвалениях и оплакиваниях невесты занимает заметную доминанту по сравнению с текстами, посвященными жениху. Думается, в этой тенденции проявился почти не корректируемый сменой эпох культ женщины-матери, а также обозначился этикет, соблюдаемый патриархальной эпохой в целях сохранения своего благополучия.

В ходе исследования проблемы нами выявлены основные особенности поэтики башкирского семейно-бытового обрядового фольклора. Слово в обряде пересказывает событие в условном, образном и иносказательном стиле, в результате чего создается картина особого времени, пространства с обрядовым содержанием. Быт, функциональные действия эстетизируются путем их иллюстрации, семантического описания с выделением наиболее значительных признаков. **Бытописание**, подобное пересказу, обуславливает специфику, выразительность, красоту поэтического образа, используя повторы слов. «Сүпләм-сүпләм генә шаршауымды, кор тиһән дә кормам, инәкэй» (Занавеску из ниток-ниточек подобранную, тканую, не занавешу я, маменька) — сетует невеста. Или же: «черные-черные глаза ее слезятся», «такая, расшитая бусами-бусами, висит уже на ивушка» и т.д.; черные тучи над ней символизируют не столько приближение дождя, сколько приход жениха (здесь описание действует как символ).

Параллелизмы (психологические, символические, семантические) восходят к оживлению природных сил, предметов, а также к неразделению мира человека от мира природы: «Гнется ива вдоль берега, также гнется от печали моя душа»; «Каменная мельница не расколется, Каменное сердце у матери моей — она не расплачется»; в погребальном причитании: «Ты был Солнцем на небе нашем, ты был Луною на небе нашем...». Идея единства человека и природы запечатлелась в формулах жизнестойкости («Как дуб, будь креп-

ким!»), красоты и чистоты («Будь как текущая вода!»), чести («Пусть стан твой будет крепким, а страна будет сильной»).

Иносказание, как одна из форм фольклорной поэтики, основывается на верованиях в ритуальную фикцию и в магическую силу слова. Практические цели обережения, сохранения себя в окружающей среде формулируются в яркие узнаваемые образы (ты — огонь, а я — уголь; она — птаха, он — охотник и т.д.). Бинарные образные оппозиции в этих примерах подразумевают противопоставления чужих сторон во имя союза, вместе с тем утаивая реальных прототипов (жених, невеста), несут обережные функции. В приговорах брачного соития с эротической символикой подобные формулы бинарных противопоставлений действуют в семантике союза, соединения: «Один — шелк, другая — позумент, Сплелись вы навечно».

Темпоритм фольклорного стиха гармоничен с динамикой событий, действ, которые исполняются и изображаются. Так, плачу соответствует размеренный, напевный стиль причитания; рассказываниям, играм или размахиваниям веника при купании в бане ребенка соответствуют четырех-пятисложные строфы скандирующего характера. Повторы слов, формула «пусть будет!» действуют как утверждение желаемого, усиливают воздействие слова. Формульность, каноничность фраз, изречений обусловлены более устойчивым сохранением в них магических элементов обращений, молений.

Применение художественных средств зависит от идейного, функционального назначения обрядов и действ. В закл инаниях (банных, родовых) применяются обращения, моления и просьбы; в обручиваниях жениха традиционны отрицательные сравнения, гротески; в восхвалениях невесты характерны метафоры, сравнения, в причитаниях доминируют описания чувств, применение параллелизмов, эпитетов и т. д. Вместе с тем те же поэтические средства в зависимости от функций действ могут применяться в другом качестве (эпитет для высмеивания свата, эпитет для идеализации девушки, гипербола для создания комического образа свата); иносказание в сватовстве имеет цели обережения, а также обмана злых сил, а в брачном эпизоде первой ночи имеет значение, усиливающее производительные силы; метафора в родовых заговорах имеет цели достижения желаемого, в причитании — усиления эмоционально-экспрессивного воздействия.

Эмоционально-экспрессивная интонация эпизода влияет на темпоритмическое, композиционно-структурное строение текстов: семи-восьмисложный стих действует как в причитаниях, так и в благопожеланиях (стиль исполнения зависит от характера действ). Ритмическая организация текста также обнаруживает зависимость от идеи, темы, функций обряда (заклинательная, скандирующая манера заговоров). Тирадность, построчная или дактилическая рифмы констатируют волевое, повелительное участие слова, усиливают морализующее начало в благопожеланиях. Такой же тирадный строй стиха применяется в колыбельных песнях в целях усиления убаюкивающей, успокаивающей семантики.

В исследовании мы особо акцентируем тот факт, что выяснение историко-этнографических, культовых истоков фольклорных фактов является первым условием расшифровки первородной сути и значения обрядового слова, действия, а также последующего освещения специфики поэзии. В результате такого анализа установлены идейно-художественные, семантические особенности семейно-бытового обрядового фольклора, по сути являющегося традиционно-универсальной формой культуры для всех этнических групп башкир. Башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор реконструирован нами в традиционной общенациональной символике. Сугубо филологический анализ жанров с выделением функциональных концептов, поэтических стереотипов, вариаций, а также с выявлением региональных, локальных особенностей обрядового фольклора и т.д. — это предметы будущих исследований.

Поэтический репертуар погребально-поминального обряда обнаруживает более всего фольклоризацию религиозных языческих, исламских знаний, коранических сказаний, нежели исконно-традиционные, стилевые особенности народного творчества. Выявленный нами словесный репертуар (функциональные диалоги, приветия, всегласные санкционирования и утверждения хорошего человека, вести «с того света» и т.д.) обнаруживает драматургичность и инсценировочный характер и стиль погребального фольклора. Мы допускаем, что погребальные причитания хыктау, являясь исконно народным жанром поэзии скорби, обнаруживают древние эпические корни происхождения, связанные с кубаирами, а также имеют специфичную систему поэтизации, глубоко драматичные эмоционально-экспрессивные интонационные особенности, восходящие к архаичным

традициям оплакивания умерших. Мунаджат, вошедший в репертуар погребально-поминального обряда в более поздний период, представляет собой жанр, в котором фольклоризованы исламские знания о потусторонней жизни, смерти, о человеческой вере — иман как об основном показателе человеческой духовности.

Компонент напева, мелодии обрядового фольклорного творчества — малоизученная область науки. При фрагментарном изучении мелоса обряда мы установили, что обнаруживая большую устойчивость ко всякого рода изменениям, нежели вербальный компонент, обрядовый мелос располагает звукорядом, сохраняющим магизм, архаизм, а также информативность интонаций. По наличию мелодий жанровый репертуар делится на несколько групп: напевно-речитативные (благопожелания, заклинания, приговоры), напевные (причитания, песни, мунаджаты смерти, колыбельные и пазушные песни) и речитативные (заговоры, диалоги, формулы торга и т.д.). Особо интонируются словесные синтагмы, формулы, императивные обращения: их различает наличие скандирований, а также темпоритмические, интонационные выделения слов в общей атмосфере обрядового комплекса. Восклицательная интонация присуща пожеланиям, заклинаниям, а плачевая — причитаниям, мунаджатам смерти, лирико-утвердительная — песням-диалогам и благопожеланиям.

Таким образом, мы подчеркиваем, что башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор представляет собой сложный институт человековедения, а также яркое, самобытное национальное достояние. Изучение его различных частей в целом предполагает раскрытие движущих сил народной духовности, нравственности. Это в свою очередь предопределило обнаружение и возрождение защитных механизмов этноса, его устойчивости во времени и пространстве.

Традиционная обрядовая культура находится на стадии возрождения применительно ко времени. Процесс этот обуславливается и пересмотром исторических, религиозных, духовных ценностей, целенаправленной деятельностью по возрождению истинно национальной культуры, преданной забвению механическими нововведениями. Возрождение обрядовой культуры имеет тенденции развиваться под руководством реального научного осмысления и профессиональной организации. Стихийное обращение к прошлому, внедрение в обрядовую практику различных действий без учета основного идейного смысла, символики и функции слов могут при-

вести к еще большим ошибкам и потерям. Необходимо учитывать эстетические, художественные, идейно-функциональные ценности обрядового творчества, сообразные времени, духовному уровню общества. Сохраняя свою положительную символику, продолжают бытовать такие, например, обряды, как имянаречения, традиции проведения торжеств по случаю рождения ребенка («бэбэй сэйе»), соннэт туй (свадьба в честь обрезания), а также хождения невесты к источнику воды и ритуальные поклоны, приготовления обрядовой пищи, одаривания гостей рукоделиями невесты, испытания ума жениха и т.д.

Привлечение религиозных, психологических, медицинских, исторических достижений современности в области изучения человека, его духа позволило выявить суть обряда как реально действующего механизма самоопределения личности. Обрядовая модель в единстве слова, действия, идей, напевов, эмоций представляется нами как психологическая и философская модель благополучия, устойчивости человека и общества в макрокосме в целом. Социализация человека, проходящая в системе истинно народных норм поведения, этикета и духовных ценностей, отвечает актуальным задачам подвижничества по совершенствованию, улучшению морального облика человека, укрепления его духа и знаний. В этой связи выявленная и исследованная нами категория человеческого права и ценности его в праве «кеше хақы» представляют одну из самых значимых по разработанности сфер в семейно-бытовом обрядовом фольклоре. Категории прав и норм, запретов и разрешений, дозволений и наказаний, поощрения и осуждения разработаны в обряде тысячами поисками и находками народа, а потому и за многолетние войны, беды и восстания являлись защитными механизмами от полного исчезновения этноса.

Обычное право, как специальная область науки, принципиально и концептуально имеет возможности обращаться к обрядовым знаниям, ценностям в свете использования их в совершенствовании конституционных норм. Вместе с тем целесообразно грамотное вычленение из обрядовой культуры этноса те механизмы, которые были и могут служить моделями защиты и развития народа на современном этапе, потому как обрядовая модель каждой нации выкристаллизовывает в себе присущие только своему творцу ценности духовного, конституционного уровня.

ЛИТЕРАТУРА

Абдуллаев Б. А. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. Баку: Элм, 1990. 214 с.

Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука, 1971. 403 с.

Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка. Из обычаев и обрядов тьянь-шанских киргизов // СМАЭ. Л., 1949. Т. XII. С. 78-138.

Абылкасимов Б. Ш. Некоторые наблюдения над эпитетами жанра толгау // Изв. АН КазССР. Сер. филол. 1980. № 3. С. 59—67.

Абылкасимов Б. Ш. Формульный характер стиля в жанре толгау // Изв. АН КазССР. Сер. филол. Алма-Ата, 1980. №3. С. 56-64.

Аджиев М. Полынь половецкого поля. М., 1994. 349 с.

Аджиев М. Кипчаки. Древняя история тюрков и Великой степи. М., 1999. 175 с.

Азаров А. И. Основные этапы социализации детей у народов Северо-Западной Меланезии // Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Меланезии. М., 1992.

Акатаев С. Н. К пережиткам культа Тэнгри у казахов // Изв. АН КазССР. Сер. обществ, науки. 1984. № 2. С. 40—48.

Акиорин В. А. Мировоззренческие представления финно-угорских народов по данным фольклора // Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1994. С. 5—19.

Александров А., Лобанов С. Заметки из путешествий по Дагестану // Этногр. обозрение. 3 910. № 1—2.

Алексеев Н. А. Ранние формы религий тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 317 с.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX нач. XX в. Новосибирск, 1975. 99 с.

Алехторов А. Е. Башкиры: этнографический очерк // Оренбургский листок. 1885. № 48—52.

Алманов А. К вопросу о жанровом своеобразии свадебной поэзии тюркоязычных народов // Изв. АН Респ. Казахстан. Сер. филол. 1992. № 2. С. 58-68.

Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995.

Амантай Ф. найланма әсәрзәр. Өфө, 1960. 179 с.

Андреев М. С. Таджики долины Хуф (Верховье Амударьи). Сталинабад, 1953.

Аникин В. П. Пути и путы фольклористики в XX веке // Филол. науки. 1998. № 2. С. 3-14.

Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.: Наука, 1990. 286 с.

Ануцин В. И. Очерки шаманства у енисейских остяков // Сборник Музея антропологии и этнографии Импер. Академии наук. Т. 11. 2. СПб., 1914.

Анфертьев А. Н. Об историзме в изучении этнографических истоков фольклора // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Д., 1984. С. 245-252.

Аргынбаев Х. Свадьба и свадебные обряды у казахов в прошлом и настоящем // Сов. этнография. 1974. № 6. С. 59—77.

Аргынбаев Х. А. Семейно-бытовые обряды казахов. Алма-Ата, 1973. 127 с. (на каз. яз.).

Артеменко Е. Б. Народнопесенное текстообразование: принципы и приемы, функциональная специализация этих единиц // Фольклор в современном мире. М., 1991. С. 67—77.

Артеменко Е. Б. Язык фольклора: в чем его своеобразие? // Живая старина. 1997. № 4. С. 3—6.

Асоян Ю.А. Реликты ранних представлений о природе в традиционной культуре бурят // Сов. этнография. 1990. № 5. С. 126-132.

Ахияров К. Ш. Народная педагогика и современная школа. Уфа, 2000. 326 с.

Ахметшин Б. Г. Горнозаводской фольклор Башкортостана и Урала. Уфа, 2001. 288 с.

Бабаева Н. С. Прижизненные поминки как пережиток ритуального убийства старых людей // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989. С. 98-109.

Бабикова Т. И. Специфика устьилимского свадебного обряда // Социально-культурные и этнодемографические вопросы истории Коми. Сыктывкар, 1997. С. 116—123.

Баимов Р. Н. Восточная литература: Учебно-методическое пособие. Уфа, 1999. 165 с.

Баимов Р. Н. Зороастризм и зороастрийская литература // Яджар. 2001. № 3. С. 3-12.

Баишев М. Деревня Зианчуринского Орского уезда Оренбургской губернии // Изв. Оренб. отдела РГО. 1895. Вып. VII.

Байбурун А. К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. JL, 1977. С. 123—130.

Байбурун А. К. О шаманско-поэтической функции волоса // Символизм по структуре текста. М., 1979.

Байбурун А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 6—19.

Байбурун А. К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 3-16.

Байбурун А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89—105.

Байымов Б. С. Ал гармуныңды, айт такмагыңды. Өфө, 1994. 120 б.

Балашиов Д. М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшени и на Уфтыге // Этнография восточных славян. М.: Современник, 1985. 390 с.

Балалар фольклоры / Төз., инеш һүз авт. И. Ғ. Ғәләүетдинов; Төз. М.Ә. Мәмбәтов, Р. Б. Ураксина. 1 кит. Өфө, 1994. 158 б.

Бараг Л. Г. Об отношении башкирских волшебных сказок к русским // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 123-149.

Бараг Л. Г. Народные сказки, легенды, предания и были Башкирии / Подбор текстов, ред., вступ. ст. и примеч. Л. Барага. Уфа, 1969. 190 с.

Бараг Л. Г. Из репертуара современных сказочников // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. Уфа, 1974. Вып. I. С. 5-115.

Басаева К. Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1980. 224 с.: илл.

- Башкирские* богатырские сказки / Сост., вступ. ст. подгот. текстов и коммент. Л. Г. Барага, Н. Т. Зарипова. Уфа: Башкнигоиздат, 1986. 304 с.
- Башкирские* шежере / Сост., вступ. ст. и коммент. Р. Г. Кузеева. Уфа: Башкнигоиздат, 1960. 304 с.
- Башкирское* народное творчество. Богатырские сказки / Сост. Н. Т. Зарипов; Вступ. ст., коммент. Л. Г. Барага и Н. Т. Зарипова. Уфа, 1988. Т. 3. 380 с.
- Башкирское* народное творчество. Эпос / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Н. Т. Зарипов, М. М. Сагитов, А. М. Сулейманов. Уфа, 1987. Т. 1. 541 с.: илл.
- Башкирское* народное творчество. Волшебные сказки. Т. 4. Уфа, 1989. 509 с.
- Башкирское* народное творчество. Предания и легенды. Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф. А. Надршиной. Уфа, 1987. Т. П. 572 с.
- Башкорт* теленен һүзлеге. Словарь башкирского языка в 2 томах. М., 1993. Т. I. 860 с.; Т. II. 813 с.
- Башкорт* халык ижады / Төз., ред., баш һүз һәм коммент. авт. Ә. И. Харисов. Өфө: Башк. китап нәшр., 1959. Т. 2. 280 б. (Далее сокр. БХИ).
- БХИ. Ыырзар / Төз., инеш һүз һәм анд. авт. С. Ә. Галин. Өфө, 1977. 291 б.
- БХИ. Эпос / Төз., инеш һүз һәм коммент. авт. М. М. Сәгитов. Өфө, 1973. II кит. 340 б.
- БХИ. Риүәйәттәр һәм легендалар / Төз., инеш һүз һәм анд. авт. Ф. А. Нәзершина. Өфө, 1980. 414 б.
- БХИ. Әкиәттәр / Төз., инеш һүз һәм коммент. авт. Н. Т. Зарипов, М. Х. Минһажетдинов. Өфө, 1978. III кит. 350 б.
- БХИ. Әкиәттәр / Төз. Ә. М. Сөләймәнов; Инеш һүз, анд. авт. Н. Т. Зарипов, Л. Б. Бараг. Өфө, 1983. V кит. 390 б.
- БХИ. Эпос / Төз., инеш мәкәлә, анд. авт. Н. Т. Зарипов. Өфө, 1982. III кит. 341 б.
- БХИ. Әкиәттәр, риүәйәттәр, хәтирәләр, сәсәңцәр ижады / Төз. баш һүз анд. авт. Н. Т. Зарипов, Ә. М. Сөләймәнов. Өфө, 1982. 422 б.
- БХИ. Ыырзар һәм көйзәр. Төз., инеш һүз һәм андатм. авт. Р. С. Сөләймәнов. Өфө, 1983. 309 б.
- БХИ. Риүәйәттәр, легендалар / Төз., баш һүз авт. Ф. А. Нәзершина. Өфө, 1997. Т 2. 435 б.

БХИ. Эпос / Төз., баш һүз, аңл. авт. Б. Байымов. Өфө, 1999. IV кит.

Башкорт халык йола уйындары / Баш һүз авт. Р. Ә. Солтангәрәева; Төз. Р. Ә. Солтангәрәева, Ә. М. Сөләймәнов. Өфө, 1998. 118 б.

БХИ. Йола фольклоры /Төз., инеш һүз һәм аңлатмалар авт. Ә. М. Сөләймәнов, Р. Ә. Солтангәрәева. Өфө, 1995. 556 б.

БХИ. Эпос / Төз, инеш һүз һәм . аңлатм. авт. Ә.МХөләймәнов, Р. Рәжәпов. Өфө, 1998. III кит.

Башкорт халык музыка сәнгәте. Төз инеш һүз, аңлатм. авт. Р.С. Сөләймәнов. Өфө, 2001. 240 б. (Сокр. БХМС).

Баязитова Ф. С. Фольклор әсәрләренәң теле һәм диалектлар // Исследования по татарскому языкознанию. Казань, 1984. С. 129-137.

Баязитова Ф. С. Этнолингвистические материалы к реконструкции древних традиционных обрядов мордвы-каратаев // Мордва-каратаи: Язык и фольклор. Казань, 1991. С. 105—135.

Баязитова Ф. С. Гомернең өч туге. Казан, 1992. 293 б.

Бердиев М. С. Трансформация традиционной системы питания туркмен в наши дни // Сов. этнография. 1985. № 1. С. 90-94.

Бергхольц Л. Горные башкиры-кайтаы // Этногр. обозрение. 1983. № 3. С. 74-84.

Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М.: Наука, 1981.

Бернитам Т. А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. JL, 1978. С. 48—71.

Бернитам Т. А. Образ «расставания с красотой» (к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. Г. 38. С. 43-66.

Бернитам Т. А. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 162—171.

Бикбулатов Н. В. Башкирская система родства. М.: Наука, 1981. 124 с.

Бикбулатов И. В. Башкирский аул. Уфа, 1969. 214 с.

Бикбулатов И. В., Фатыхова Ф. Ф. Семейный быт башкир XIX—XX вв. М.: Наука, 1991. 188 с.

Бируни. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957. 487 с.

Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.

Борджанова Т. Г. О жанровом составе обрядовой поэзии калмыков // Калмыцкий фольклор. Элиста, 1985. С. 28—37.

Брянцева Л. И. Роль повторов в поэтической структуре русских народных песен // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. Уфа, 1990. С. 72-78.

Буранолов М. Сөсөн аманаты / Тоз., баш һүз авторы Б. Байымов. Өфө, 1995. 351 б.

Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 93—105.

Бутанаев В. Я. Свадебные обряды хакасов в конце XIX начале XX в. // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 179—193.

Бутиков Н. А. Детство на островах Адмиралтейства // Этнография детства. М., 1992. С. 64—89.

Васильева Г. П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 182-195.

Васильков Я. В. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 83—127.

Велецкая Н. Н. Формы трансформации языческой символики в старообрядческой традиции // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 78—99.

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

Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893. 226 с.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. JL: Худож. лит., 1940. 647 с.

Вильданов А. X., Кунафин Г. С. Башкирские просветители-демократы XIX века. М., 1981. 256 с.

Вильданов Ф. Тормош йолалары // Башкорт аймағы. 1928. № 6. С. 98-100.

Вильданов Г. Эй һәм Юрүзән буйындағы башкорттарзың кыз алыу, кыз биреү гөрөф-ғәзәттәре // Яңы юл. 1923. № 5—6. С. 32—33 (на араб. шр.).

Вильданов Г. Башкорттарза сеңләү // Башкорт аймағы. 1927. № 3. С. 50-58 (на араб. шр.).

Вильданов Ә. Төрөк милләттәре әзәбиәттәрен тикшерәү һәм уларзың йәкүне // Башкорт аймағы. 1926. № 2.

Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 7—28.

Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 88-133.

Виноградова Л. Н. Фольклорный акт в этнографическом контексте // Фольклор. Песенное наследие. М., 1991. С. 34—38.

Виноградова Л. И. Цветочное имя русалки: славянские поверья о движении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231—259.

Восточно-славянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии / Редкол.: К. Л. Кабашников (отв. ред.) и др. Мн.: Навука и тэхника, 1993. 478 с.

Габдуллин М., Садыков Т. Казак халкының батырлык жыры. Алматы, 1972.

Габитов Х. Свадебные обряды у башкир // Яңы юл. 1923. № 8; С. 34—36; 1924. № 1. С. 25—28. (текст на араб, шр.)

Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965.

Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991. 182 с.

Гаджиева З. З. Отголоски древних верований в причитаниях аварцев // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1990. С. 29—36.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. 115 с.

Галданова Г. Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.

Галин С. д. Башкорт фольклоры. Пермь, 1975. 235 б.

Галин С. Ә. Башкорт халкының йыр поэзияһы. Өфө, 1979. 255 б.

- Галин С. Э.* Тел аскысы халыкта. Өфө, 1999. 327 б.
- Галина Г. С.* О башкирских мунажатах // Ядкяр. 1998. № 1–2. С. 85-91.
- Галляутдинов И.Г.* Два века башкирского литературного языка. Уфа, 2000. 447 с.
- Гацак В. М.* Фольклорное наследие народов СССР — достояние новой социальной и интернациональной общности // Фольклорное наследие народов СССР и современность. Кишинев, 1984. С. 6-19.
- Георги И.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 85-107.
- Герасимова К. М.* Символика орнамента на стрелохранилище // Зап. научно-исслед. инст. культ, и экон. Улан-Удэ, 1948. Вып. VIII. С. 170-175.
- Геродот.* История в девяти книгах. Л., 1972. Кн. 1. 600 с.
- Глушкова И. П.* О книге Э. Фелдхауе «Вода и женское естество». Религиозное значение рек Махараштры // Этногр. обозрение. 1997. № 3. С. 56-59.
- Графский В. Г.* Право и социальные ценности в исторической ретроспективе // Вестник РГНФ. М., 1997. № 1. С. 87–98.
- Грачева Г. И.* Человек, смерть и земля мертвых у нгансан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 44-66.
- Гродеков Н. И.* Киргизы и кара-киргизы Сырдарьинской области. Ташкент, 1899.
- Гунгаров В.Ш.* Отражение мифологических воззрений в легендах и преданиях хори-бурят // Традиционный фольклор бурят. Улан-Удэ, 1980. С. 93-110.
- Гусев В. Е.* Комплексное изучение фольклора // Фольклор в современном мире. Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 7–12.
- Гусева С. М.* Проблемы традиционной современной русской свадьбы // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 221–248.
- Даль В. И.* Полн. собр. соч. СПб., 1898. Т. 7. С. 328-353.
- Давлетшин Г.* Обычаи выдавания замуж у Пугачевских башкир // Яны юл. 1923. № 1, 2 (текст на араб, шр.)
- Диваев А. А.* Приметы на разные случаи // Этногр. материалы. Ташкент, 1901. Вып. 7.

Древние авторы о Средней Азии (VI в. до н. э., III в. н. э.): Хрестоматия / Под ред. Д.В.Баженова. Ташкент: Гос. изд-во УзССР, 1940. 168 с.

Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии / Редкол.: В.Н. Басилов (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1986. 208 с.

Дридзо А. Мальчик становится мужчиной // Вокруг света. 1981. № 8.

Дьяконова В. П. Этнокультурные параллели к традиционным прическам теленгитов // Проблема этногенезиса и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986.

Енговатова М. А. Смоленские похоронные плачи: Ритуал и музыка // Живая старина. 2000. № I. С. 2—6.

Еремина В. И. Историко-этнографические истоки мотива «водагоре» // Фольклор и этнография. JL, 1984. С. 195—204.

Еремина В. И. К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности (невеста в «черном») // Русский фольклор. JL, 1987. С. 21—32.

Еремина В. И. Ритуал и фольклор. М., 1991. 207 с.

Жуковский Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. 196 с.

Забелин И. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1988.

Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Уфа. 1994, 383 с.: илл.

Заритов Н. Т. Герой башкирских богатырских сказок, его враги и помощники // Вопросы башкирской фольклористики. Уфа, 1978. С. 3-19.

Заритов Н.Т. Йәшәгән ти, батырзар. Өфө, 1990. 540 б.

Зеленин Д. К. О левирате и о некоторых других обычаях башкир Екатеринбургской губернии // Этногр. обозрение. 1908. № 3. С. 84—87.

Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. Л., 1930.

Земцовский И. И. О «мелодической формульности» в русском фольклоре // Русский фольклор. Л., 1987. Т. XXIV. С. 117—128.

Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. 328 с.

Золотницкий Н. И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Казань, 1877.

Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань: Изд-во Казан, ун-та, 1981. 200 с.

Зорин Н. В., Леиштаева Н. В. Погребальный ритуал русского населения Казанского Поволжья (конец XIX начало XX вв.) // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С. 104—121.

Зуева Т. В. «Питье» — метафора любовного вожделения: ее обрядовые корни // Русская речь. 1996. № 1. С. 80—87.

Зуева Т. В. Русский фольклор: словарь-справочник: книга для учителя. М.: Просвещение, 2002. 334 с.

Зуева Т. В., Кирдан Б. П. Русский фольклор: Учебник для высших учебных заведений. 4 изд. М.: Флинта; Наука, 2002. 400 с.

Иванова Ю. В. Следы солярного культа // Календарные обычаи народов в странах Зарубежной Европы. М., 1983. С. 105—116.

Илимбетов Ф. Ф. Культ волка у башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4. С. 224-228.

Илимбетов Ф. Ф. Личные имена как источник при изучении древних верований башкир // Ономастика Поволжья. Уфа, 1973. Вып. 3. С. 89-95.

Ильина И. Ребенок в традиционной культуре садамских хантов // Congressus Osmavus Internationalig. Fenno-Ugristarim. dyvaskyla. 10-15/08. 1995. Pars VI. 1996. Ethuologia 2 Folkloristica Pedegerunt.

Илихоф А. Э. Планирование жизни на весь срок. Последствия увеличения продолжительности и определенности жизненного пути за последние 300 лет // Сов. этнография. 1990. № 5. С. 65-83.

Инан А. Күсмә төрки кәбиләләрендә уллыкка алыу институты менән бәйлә традициялар // Ватандаш. 2000. № 8. С. 185—190.

Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн / Ред. Д. Ж. Валеев. Өфө, 1998. 223 с.: портр.

Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1929. Т. VIII.

Калевала / Пер. с фин. Л. П. Вельского. Вступ. ст. и примеч. С. Я. Серова. Л.: Лениздат, 1984. 574 с.

Камаев Ф.Х Башкирские свадебные приметы //Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Тезисы. Уфа, 1985. С. 80-84.

Каргин А. С. О фольклоре и фольклористике // Живая старина. 1997. № 4. С. 24-26.

Кармьшиева Б. Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 139—181.

Кармьшиева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 47-93.

Картухин И. Е. Свадьба русских Башкортостана в межэтнических взаимодействиях. Стерлитамак, 1997. 239 с.

Картухин И. Е. Русская свадьба в Башкортостане. Стерлитамак, 1999. 381 с.

Картухин И. Е. Свадьба русских Башкортостана как фольклорно-игровой комплекс (вопросы поэтики и межэтнических взаимодействий): Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. М., 1998. 50 с.

Каскабасов С. А. К проблеме определения фольклорного жанра // Изв. АН Каз. ССР. Сер. филол. 1987. № 1. С. 28-38.

Катаи С. С. Архаические жанры алтайского фольклора (Генезис. Типология. Поэтика): Дисс. ... д-ра филол. наук. Ташкент, 1984. 298 с.

Кирэй Мэргэн. Башкорт халкының эпик комарткылары. Өфө, 1961. 388 с.

Кирэй Мэргэн. Башкорт халык ижады. Өфө, 1981. 232 б.

Кирэй Мэргэн. Мәңгелек шишмә. Өфө, 1978. 189 б.

Кирэй Мэргэн. Йыр дәфтәре. Өфө, 1964. 171 б.

Киселева Ю. М. О функционально-смысловой структуре русского любовного заговора // Вест. Москов. ун-та. Сер. филол. 1992. № 6. С. 12-19.

Кисляков Н. А. О древнем обычае в фольклоре // Фольклор и этнография. JL, 1979. С.70—82.

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

Кессиди Ф. Х. Философия и этнические проблемы генетики человека. М., 1994.

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках//Тюркологический сборник. М., 1981. С.131—133.

Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского ун-та, 1956. 347 с.

Кодар А. Коркут как горизонт казахского мифа // Тюркский мир. 1999. № 1-2. С. 51-53.

Кожин П. М., Сарияниди В. И. Змея в культовой символике анауских племен // История, археология, этнография Средней Азии. М., 1968. С. 35-40.

Колесников И. М., Телегина Л. М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. JL, 1971. С. 112—122.

Колтакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.-Л., 1962. 284 с.: нот. илл.

Короглы Х. Г. К тюрко-венгерским фольклорным связям // Сов. этнография. 1987. № 3. С. 24—29;

Короглы Х. Г. Художественные каноны и видоизменение эпоса // Фольклор: Проблемы историзма. М., 1988.

Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1965.

Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М.: Наука, 1991. 235 с.

Кремлева И. А. Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской обл. Пермь, 1980. С.254—258.

Критичная Н. А. На ростани: мифологемы судьбы в фольклорно-этнографическом освещении // Этнографическое обозрение. 1992. № 3. С. 32-44.

Критска-Иванова Е. Ф. Типологизм и эволюция русского свадебного обряда и фольклора в Болгарии // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 198—220.

Круглов Ю. Г. О жанровой специфике поэтического стиля обрядовой поэзии // Поэтическая стилистика. Воронеж, 1982. С. 24—32.

Круглов Ю. Г. Об импровизационном характере свадебных причитаний // Вопросы жанров русского фольклора. М., 1972. С.35—57.

Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни. М., 1982. 272 с.

Круглов Ю. Г. Русский фольклор: Книга для учителя. М.: Сов. писатель, 2000. 266 с.

Круглов Ю. Г. Русский обрядовый фольклор. 2-е изд. М.: Сов. писатель, 2000. 362 с.

Кудряшев П. М. Предрассудки и суеверия башкирцев // Отечественные записки. 1826. Ч. 28, № 78. С. 65-82; № 79. С. 206-223.

- Кузеев Р. Г.* Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978. 263 с.
- Кузеев Р. Г.* Очерки исторической этнографии башкир. Уфа: Башкирское книгоиздательство, 1957. Ч. 1. 184 с.
- Кузеев Р. Г.* Происхождение башкирского народа. М.: Наука, 1974. 571 с.
- Кумахов М. А.* Изучение языка фольклора // Фольклор в современном мире. М., 1998. С. 49—59.
- Курбангалеев Г.* Обычаи выдавания замуж у башкир // Башкортостан аймағы. 1927. № 4 (текст на араб, шр.)
- Кусимова Т. Х.* Башкорт исемдәре. Өфө: Башк. кит. нәшр., 1975. 103 с.
- Кусимова Т., Бикколова С.* Башкорт исемдәре. Өфө: Китап, 2000. 173 б.
- Кусимова Т. Х.* Историко-типологическая общность антропонимов, связанных с ритуалами башкир и туркмен // Вопросы советской тюркологии. Ашхабад, 1988. Ч. 2. С. 192—197.
- Кыргыз эл ырлары* / Туз.: Л.Токомбаева, Б.Кебекова. Фрунзе, 1967. 262 б (на кирг. яз.).
- 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.
- Кьоде Э.* Гарил: жертвоприношение предкам в культуре Чингисхана // Этногр. обозрение. 1993. № 2. С. 97—102.
- Көрһән Кәрим* / Ижади төркөм: Ф. Байышев, Н. Сөйәрғолов, Д. Мәһәзиев. Өфө: Башк. кит. нәшр., 1992. 960 б.
- Кобагошов А.* Бишек йырлары. Өфө, 1995. 68 б.
- Лазутин С. Г.* Взаимодействие литературы и фольклора: аспекты и методы изучения // Фольклор в современном мире. М., 1991. С. 103—112.
- Лазутин С. Г.* К вопросу об эволюции поэтического стиля // Поэтическая стилистика. Воронеж, 1982. С. 48—58.
- Лазутин С. Г.* Поэтика русского фольклора. М., 1989. 208 с.
- Лазутин С. Г.* Русские народные лирические песни, частушки и пословицы. М.: Высш. шк., 1990. 240 с.
- Латышов Ф. Р.* Женщина: ее роли, занятия и окружающие предметы быта в пратюркском мире западного Средиземноморья VII-III вв. до н.э. // Ядкяр. 2001. № 3. С. 137-146.

Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX—XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 229-245.

Левин-Брюль Б. Первобытовое мышление. М., 1930.

Лепехин И. Дневные записки путешествия академика Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства. Ч. 2. СПб., 1802. 338 с.

Лепехин И. Записки путешествия академика Лепехина в 1821 — 1822 гг. Ч. 1—2, 3, 4 // Полное собрание ученых путешествий по России. Т. 3-5. Ч. 1-2. 1821; 8, 540 с. (Т. 3); Ч. 3. 1822; 2, 430 с. (Т. 4); Ч. 4. 1822; 2, 492 с. (Т. 5).

Литец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 212—235.

Литтерт Ю. История культуры. В изложении с доп. и примеч. Е. И. Андреева и Д. В. Щегло. Л.: Прибой, 1925. 262 с.

Листова Н. М. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. М., 1983. С. 161—173.

Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка в русских западных областях РСФСР // ИИЭ. М., 1986.

Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (втор, половина XIX — 20-е гг. XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142—171.

Литвинский Б. А. Древние кочевники. «Крыши мира». М., 1972. 269 с.

Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968.

Лобачева Н. П. К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 6-31.

Лобачева Н. П. Свадебный обряд как историко-этнографический источник (на примере хорезмских узбеков) // Сов. этнография. 1981. № 2. С. 36—50.

Лоббан К. Ф. Проблемы матрилинейности в доклассовом и раннеклассовом обществе // Сов. этнография. 1990. № 1. С. 75—85.

Мажитов Н. А. Исследования в Южной Башкирии // Археологические открытия 1968 г. М., 1969. С. 162—163.

Мажитов Н. А. Курганный могильник в дер. Ново-Турбаслы // Башкирский археологический сборник. Уфа, 1959. С. 114-142.

Мажитов Н. А. Новые материалы о ранних башкирах // Археологические открытия 1973 г. М., 1974. С. 162—164.

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

Мазин А. И. Традиционные верования и образы эвенков-орогонов (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1984. 220 с.

Максютова Н. Х. Башкирские говоры, находящиеся в иноязычном окружении. Уфа: Китап, 1996. 288 с.

Малкондуев Х. Х. Балкары и карачаевцы // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985. С. 96—120.

Малое С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // Сов. этнография. 1947. № 1. С. 26—29.

Мартьянова Е. Обряды, связанные с социализацией детей у юганских хантов // Congressus Octavus Luterrationalig Fenno-Ugristarim duvaskyla. Rars VI. 1996.

Медриц Д. Н. Исторические корни отрицательного сравнения // Русский фольклор. Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. XXIII. С. 107-116.

Мелетинский Е. М. Народный эпос. Теория литературы. Роды и жанры. М., 1964.

Мельников Г. П. Исторические корни фольклорной эротики // Живая старина. 1997. № 4. С. 56—57.

Мингажетдинов М. Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969. С. 55-74.

Мингажетдинов М. Х. Этногенетические мотивы в башкирских сказках // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. IV. С. 301-308.

Миһажетдинов М. Х. Тылсымлы әкиәттәр II Өзәбиәт. Фольклор. Өзәби мираҫ. Өфө, 1976. С. 76—90

Мифы народов мира. М.: Наука, 1980. Т. 1., 1982. 718 с.; Т. II. 718 с.

Молдобаев И. Б. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе, 1989. 148 с.

Мөһәмәтжанов Р. Кояш белән ай микән // Казан утлары. 1981. № 8. С. 155-158.

Мулдашев Э. От кого мы произошли? М., 1999. 435 с.

- Муллагулов М. Г.* Башкирский народный транспорт. XIX—начало XX вв. Уфа, 1992. 152 с.
- Муратов А.* Шакир женится // Агидель. 1980. № 8. С. 73—81.
- Муродов О., Мардонова А.* Некоторые традиционные погребальные обычаи и обряды у таджиков // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989. С. 119—143.
- Муродов О.* Некоторые фольклорные жанры, связанные с древними верованиями таджиков // Фольклор и этнография. II., 1977. С. 82-91.
- Мухаметзянов Р. М.* Жанры татарского детского фольклора // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1999. С. 116-123.
- Мухиддинов И.* Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 70—94.
- Мәксүтова Н. Х.* Башкорттарза кыз баланы тәрбиәләү сараларына карата//Башкортостан кызы. 1995. № 10. С. 12—14.
- Мәжитов П., Солтанова Ә.* Башкортостан тарихы: боронго замандан XVI быуатка тиклемге осор // Агизел. 1995. № 2. С. 123—176.
- Мәрүән Ибраһим Әл-Кайси.* Ислам әхләге һәм гәзәттәре. Белорет, 1996. 118 б.
- Нагаева Л. И.* Башкирская народная хореография. Уфа, 1995. 144 с.
- Нагаева Л. И.* Структурные особенности танцев различных групп башкир // Обычаи и культурно-бытовые традиции башкир. Уфа, 1980. С. 90-106.
- Нагаева Л. И.* Танцы восточных башкир. М.: Наука, 1981. 126 с.
- Надришина Ф. А.* Башкирские пословицы о семейно-брачных отношениях // Вопросы башкирской фольклористики. Уфа, 1978. С. 60-63.
- Надиров И. Н.* Свод татарского фольклора. Казань, 1986. 10 с.
- Назаров П. С.* Заметки башкира о башкирах // Современник. 1863. № 11. Отд. 1. С. 57-84.
- Назаров П. С.* К этнографии башкир // Этногр. обозрение. 1890. № 1.
- Налоев З.М.* Адыги // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985. С. 68—80.
- Нарты.* Адыгский героический эпос. М.: Наука, 1974. 415 с.: ил.
- Невская Л. Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

Невская Л. Г. Повтор как особенность поэтики ритуального текста // История культуры и поэтика. М., 1993. С. 53—61.

Немировский А. И. Этруски: От мифа к истории. М., 1983. 261 с.

Нигметзянов М. И. Татарские народные песни. Казань. 1984. 239 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.

Никольский Д. П. Башкиры: Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб., 1899. Т. 6, кн. 3.

Никольский Д. П. О раскопках древних башкирских могил в Екатеринбургском уезде // Зап.-Урал. общ-ва любителей естествознания. Екатеринбург, 1890—1891. Вып. II, ч. 12. С. 53—57.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М.; Новосибирск, 1984. 304 с.

Нурмагамбетова О. А. Казахский героический эпос «Кобланды батыр». Алма-Ата, 1988. 189 с.

Нэзершина Ф. А. Рухи хазиалар. Өфө, 1992. 76 б.

Нэсершина Ф. А. Халык, хәтер. Өфө, 1986. 189 б.

Образцы башкирской разговорной речи / Ред. Н. Х. Максютова. Уфа, 1988. 224 с.

Обыденное М. Ф., Корепанов К. И. Человек в искусстве Урала, Прикамья и Среднего Поволжья. Эпоха каменного века — середина II тыс. н.э. Уфа: Юрика, 2001. 236 с.

Обычаи и фольклор Мадагаскара / Пер. с малагасийского А. А. Корнеева М.: Наука, 1977. 286 с.

Өмөтбаев М. Йәдкәр. Өфө, 1984. 288 с.

Оразов А. Ритуальная пища туркмен // Материалы по исторической этнографии туркмен. Ашхабад, 1987. С. 30—46.

Очир А., Галданова Г. Р. Традиционная семейная обрядность минлатов МНР // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ, 1988. С. 109-127.

Очирова Г. Н. Шаманистский культ Гутаин-бабая // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 70-83.

Өмөтбаев М. Үткән заманда башкорт кыззарының озатылыуы // Ядкәр. Казан, 1897. С. 98-102.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. I. СПб., 1773. 657 с.

Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М.: Высш. школа, 1990. 317 с.

Петрухин В. Я. Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы и обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 4—34.

Пецерева Е. М. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков // Сб. МАЭ. 1957. Т. 17.

Пименов В. В. К вопросу о карельско-венских культурных связях // Сов. этнография. 1960. № 5. С. 30—41.

Пименов В. В. Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Л.: Наука, 1979. 262 с.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука, 1991. 219 с.

Писарчик А. К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 118—164.

Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968. 320 с.: ил.

Познанский Н. Заговоры. СПб., 1917.

Покровская Л. В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 67—90.

Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному состоянию. СПб., 1813. Ч. 3.

Потанов А. П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Сов. этнография. 1991. № 5. С. 72-90.

Почагина О. В. Похоронная обрядность и связанные с ней верования горных народов Северного Лусона // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 108—118.

Протт В. Я. Ритуальный смех в фольклоре // Фольклор и действительность: Избр. ст. М., 1976. С. 174—204.

Протт В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. 143 с.

- Протт В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. 325 с.
- Путилов Б. Н.* Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории // Фольклор. Поэтическая система / А. И. Баландин, Гацак В. М. (отв. ред.) М., 1977. С. 14-22.
- Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Пшеничный А. Х.* Охлебининский могильник//АЭБ. Уфа, 1969. Т. 3. С. 59-104.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1866. Ч. I.
- Размахнин П.* Сведения о башкирах // Московский телеграф. 1832. Ч. 48. № 22. С 259-277.
- Рампа Л.* Доктор из Лхасы. София, 1997.
- Рапопорт Ю. А.* Из истории религии Древнего Хорезма (оссуарии). М.: Наука, 1971. 124 с.
- Рахимов М.* Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области // ИООН. АН Тадж. ССР. 1953. Вып. 3. С. 100-127.
- Рахимов Р. Р.* «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Д.: Наука, 1990. 153 с.
- Рахматуллина З. Я.* Сущность и своеобразие башкирской традиции // Ядкяр. 2001. № 3. С. 50-58.
- Религиозные верования.* М., 1993. 239 с.
- Ревуненкова Е. В.* Представления о волосах // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 108—114.
- Рикман Э. А.* Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обряды и обычаи в странах, зарубежной Европы. М., 1983. С. 173-185.
- Розенфельд А. З.* Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения советского Бадахшана // Сов. этнография. 1970. № 3. С. 20—28.
- Ромашкин В. И.* Обычаи и музыкальный фольклор мордвы-каратаев // Мордва-каратаи. Язык и фольклор. Казань, 1991. С. 86—104,
- Рубрук В.* Путешествие в Восточные страны // де Плано Карпини И. История монголов. СПб., 1911. С. 65—201.
- Руденко С. И.* Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 5. С. 17-31.

Руденко С. И. Башкиры: историко-этнографический очерк. М.: Наука, 1955. 394 с.

Руденко С. И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. М.; Л., 1962. 205 с.

Руднев В. А. Древо жизни. Л., 1989. 160 с.

Русакова Л. М. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьянок Алтая // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 99-122.

Русский фольклор: Хрестоматия для высших учебных заведений / Сост. Т. В. Зуева, Б. П. Кирдан. 2-е изд. М.: Флинта; Наука, 2001. 480 с.

Рыбаков С. Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб., 1897. 330 с.

Рыбаков С. Г. Особенности женитьбы у башкир // Архив географического общества. Р. 53, оп. 1, № 105, 1894.

Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства 1769 и 1770 гг. СПб., 1770.

Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.

Сазонова М. В. Украшения узбеков Хорезма // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970.

Саладен д'Ангмар. Третий пол // Этногр. обозрение. 1994. № 2. С. 77-87.

Салмин А. К. Духи требуют жертв. Система традиционных обрядов чувашей. Чебоксары, 1990. 164 с.

Салмин А. К. Сказка — обряд — действительность. Чебоксары, 1989. 136 с.

Салмин А. К. Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994. 338 с.

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.

Салиханова Л. К. Свадебные причитания башкир (мелодико-композиционная структура) // Башкорт фольклоры. Өфө, 1995. Вып. II. С. 103-116.

Сапарова Г. Женская антропонимия туркмен хасарли // Антропонимика. М., 1970. С. 77—80.

Сатлаев Ф. А. Коча-хан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев и религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—нач. XX в. Л., 1971. С. 129—143.

Сафаров А. Жанровый состав и поэтика узбекского детского поэтического фольклора: Дисс. ... д-ра филол. наук. Ташкент, 1986. 401 с.

Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа / Сост. А. М. Аджиев. Махачкала, 1985. 173 с.

Семенов Ю. И. Групповой брак, его природа и место в эволюции семейно-брачных отношений //Тр. VI Международного конгресса антропол. и этногр. наук. М., 1967. Т. 4.

Серебрякова М. Н. Функциональная роль магии в обрядах деторождения у современных турок // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 197—216.

Сидоров А. Знахарство, колдовство и порча у народов Коми. Л., 1928.

Сикалиев А. И.-М. Магическая поэзия ногайцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 66—75.

Симаков Г. Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX-нач. XX в.: Историко-этнографические очерки. Л., 1984.

Сказки и мифы Океании / Сост. Г. Л. Пермяков. М., 1970. 670 с.

Скандинавские сказания о богах и героях / Обработано Ю. Светланова. М., 1959.

Скандинавские сказки / Пер. с дат., швед. М.: Худож. лит., 1982. 518 с.: ил.

Слепцов П. Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX-нач. XX в.). Якутск, 1989. 329 с.

Словарь литературоведческих терминов. М., 1974.

Смирнов А. П. Волжские булгары. М., 1951.

Смирнов К. Ф. Савроматы: Ранняя история и культура сарматов. М., 1964. 379 с.

Смирнова И. Древнее искусство геомантия // Наука и религия. 1991. № 8. С. 40-45.

Снесарев Г. П. К вопросу о происхождении праздника суннаттой в его среднеазиатском варианте // Среднеазиатский этнографический сборник. Л., 1971. С.255—2.88.

Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. 336 с.

Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 11—24.

Соколова В. К. К исследованию обрядового фольклора // Сов. этнография. 1981. № 4. С. 18—25.

Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической обрядности: Образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 188—195.

Солтангэрэева Р.Ә. Башкорт йолалары. Кеше хақы // Башкортостан кызы. 2000. № 4. С. 20—22.

Солтангэрэева Р.Ә. Башкорт туйы һәм уның үзенсәлектәре // Шоңкар. 1997. № 5. С. 138-145.

Солтангэрэева Р.Ә. Мөнәжәттәр // Ағизел. 1996. № 3. С. 149—164.

Солтангэрэева Р.Ә. Арбаузар // Ватандаш. 1999. № 8. С. 47—54.

Союнова А. Колыбель в обрядах и верованиях туркмен // Материалы по исторической этнографии туркмен. Ашхабад, 1987. С. 71-82.

Сөләймәнов Ә. М. Башкорт халкының им-том һәм мөззәти йола фольклоры // Башкорт фольклоры. Өфө, 1995. II сыгк. С. 38—80.

Сөләймәнов Ә. М. Тормош-көнкүреш әкиәттәре. Өфө, 1990. 210 б.

Сөләймәнов Р. С. Боронго башкорт скрипкаһы — кыл-кумыз. Өфө, 2001. 156 с.

Сөләймәнов Р. С. Башкорт халык моңдары. Өфө, 1991. 102 б.

Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976. 214 с.

Сулейманов А. М. Башкирские народные бытовые сказки. М.: Наука, 1994. 223 с.

Сулейменов О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата: Жазуши, 1975. 304 с.

Султангареева Р. А. Ареальное распространение сенляу и его локальные особенности // Вопросы ареальной лингвистики и этнографии. Уфа, 1987. С. 121-128.

Султангареева Р. А. Башкирский погребальный обряд в фольклорном сознании // Башкорт фольклоры. Уфа, 1995. Вып. II. С. 82-ЮЗ.

Султангареева Р. А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор // УНЦ РАН. Уфа, 1994, 191 с.

Султангареева Р. А. Культ предков в обрядовом фольклоре башкир // Башкорт фольклоры. Уфа, 1993. Вып. 1. С. 83—93.

Султангареева Р. А. Башкирский туй и его семейные формы // Ядкяр. 1999. № 2. С. 11-22.

Султангареева Р. А. Об особенностях жанра сенляу // Башкирский фольклор: Исследования последних лет. Уфа, 1986. С. 40—55.

Султангареева Р. А. Обрядовый фольклор как предмет реконструкции личности, функций и творчества бағымсы // Башкорт фольклоры. Өфө, 1999. Т. 3. С. 84-106.

Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998. 241 с.

Сулцов // Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.

Суразаков С. С. Алтай фольклоры. Горно-Алтайск, 1975. 121 с.

Сурхаско Ю. Семейные обряды и верования карел: конец XIX—нач. XX в. Л.: Наука, 1985. 172 с.

Сухарева О. А. Бухара. XIX—нач. XX в.: Позднефеодальный город и его население. М., 1966.

Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. М.: Наука, 1982. 141 с.: ил.

Сухарева О. А. Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX—начало XX вв.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 31—46.

Сәгитов М. М. Боронго башкорт кобайырзары. Өфө: Башк. китап нәшр., 1987. 223 с.

Сюнчелей Ш. Этнографические материалы о башкирах // НА УНЦ РАН. Ф. 3, оп. 12, ед. хр. 200.

Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. 238 с.

Тадина И. А. Алтайская свадебная обрядность XIX—XX вв. Горно-Алтайск, 1995. 207 с.

Татар мифлары. Казан, 1996. 383 б.

Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Редкол.: Н. Г. Хисамудинов (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1967. 538 с.

Татар халык ижаты. Бәетләр / Ф. В. Әхмәтова, И. Н.Надиров, КБ. Жамалетдинова. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1983. 351 с.

Татищев В. И. История Российская: в 7 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 1. 500 с.

Тайиров Н. Башкорт халкының байзығын белеү һәм тарих үе йәғрафиәләренә кәрәкте узактарын йыйнау, комарткыларын сүптән табыу һәм туптау өсөн кулланма. Стәрлетамак: Башк. мәғариф ком-ты, 1922. 67 с.

Тизенгаузен В. Т. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. М.;Л., 1941. 308 с.

Токарев С. А. Проблемы изучения ранних форм религии в советской науке. М., 1964. 12 с.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М., 1957. 164 с.

Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 7—75.

Токарев С. А. Эротические обычаи // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 98—105.

Токарев С. А., Филимонова Т. Д. Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 145—160.

Токарев С. А. Маски и ряжение // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 185—193.

Толубаев А. Пережитки анимистических представлений казахов // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978.

Толстой С. П. Киргизы. Каракалпаки. Таджики. Узбеки // Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. Т. II. С. 496—500.

Топорков А. А. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114-119.

- Топоров В. //, Мейлах М. Б.* Круг // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 2. С. 18-19.
- Торма Й., Хисамитдинова Ф.* Башкорттарза матур йолалар бар I I Ағизел. 1991. № 9.
- Тохтабаева Ш. Ж.* Семантика казахских украшений // Сов. этнография. 1991. № 1. С. 90—102.
- Тошматов И. Э.* Сватовство и стовор у населения Уратюбинского района // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989. С. 143-155.
- Тощаклова Е. М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX—нач. XX вв.). Новосибирск, 1978. 160 с.
- Туган Ә.В.* (Зәки Вәлиди). Хәтирәләр. Өфө, 1996. 656 б.
- Туган Ә.В.* Башкорттарзың тарихы. Төрк һәм татар тарихы. Инеш һүз авторы: Р. Г. Кузеев, Өфө, 1994. 352 б.
- Туган Ә.В.* Бөрийән башкорттары араһында//Ағизел. 1992. № 10. 136-147 б.
- Туган Ә.В.* Башкорттарзың тарихы // Ағизел. 1992. №3. С. 32-76.
- Тулъцева Л. А.* О некоторых социально-этнических аспектах развития обрядово-праздничной культуры в Узбекистане // Сов. этнография. 1984. № 5. С. 15—24.
- Уахатов Б.* Казактын турмыссалт жырлары // Казах фольклорынын типологиясы. Алматы, 1981.
- Уахатов Б.* Типологическое и особенное в казахской обрядовой поэзии // Фольклор, литература и история Востока. Ташкент, 1984. С. 299-233.
- Укачиша К.* Загадки в свадебном обряде алтайцев // Литературоведение и история. Ташкент, 1980. С. 109—110.
- Урманчиев Ф.* О происхождении байтов // Сов. тюркология. 1983. № 5. С. 27-30.
- Устно-поэтическое творчество мордовского народа в восьми томах. Т. I. Эпические и лиро-эпические песни / Сост. пер. Л. С. Кавтаскина. Саранск, 1964. 399 с.
- Фархадова С.Т.* Обрядовая музыка Азербайджана: Дис. ... канд. искусствоведения. Баку, 1982. 55 с.
- Фатмхова Ф. Ф.* Руденко и семейные обряды башкир // С. И. Руденко и башкиры. Уфа, 1998. С. 114—119.

Федянович Т. Т. Похоронные и поминальные обряды мордвы // Бытовая культура мордвы. Саранск, 1990. С. 96—125.

Филопенко В. М. Башкиры // Вестник Оренбург, учебн. округа. Уфа, 1914. № 8.

Флоринский В.И. Башкирия и башкиры. Путевые заметки // Вестник Европы. 1874. Т. 6. С. 722-765.

Флюэр-Лоббан К. Проблема матрилинейности в доклассовом и раннеклассовом обществе // Сов. этнография. 1990. №1. С.75—85.

Фольклористика Российской Федерации. Л., 1975. 206 с.

Фрейденберг О. Миф и литература древности. М., 1978. 605 с.

Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л.: ГИХЛ, 1936.

Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М: Политиздат, 1980. 830 с.

Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете. М.: Политиздат, 1985. 511с.

Фәхретдин Р. Балалар өсөн нәсихәт // Ватандаш. 2001. № 6. С. 84-98.

Халикова Е. А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии XI—начала XIII вв. Казань: Изд-во Казан, ун-та, 1986. 159 с.

Халилов Х. М.' Народы Дагестана// Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985. С. 28—58.

Халилов Х. М. Вербальная магия в поэзии лакцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1985. С. 76—95.

Хамицаева Т. А. Осетины // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985. С. 121 — 155.

Харатьян З. В. Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 256—266.

Харисов Ә. И. Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII—XIX бб. Өфө, 1965. 416 с.

Харузина В. Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // Этногр. обозрение. 1904. № 4. С. 125—138.

Хисамитдинова Ф. Г. Мифологик лексика — башкорт тарихының сыганагы. //Ағизел. 1995. № 9. С. 169—172.

Хомич Л. В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 5—41.

Хөсәйенов Ф. Б. Болғар осоро әзәбиәте // Башкорт әзәбиәте тарихы. I том. Өфө. 1990. С. 79—127.

Христомлобова Л. С. Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1988. С. 53—70.

Хусаинов Г. Б., Сагитов М. М. Башкирские байты // Вопросы башкирской фольклористики. Уфа, 1978. С. 28—36.

Хусаинов Г. Б. Башкирская литература ХТ—XVIII вв. Уфа, 1996. 192 с.

Хусайнова Г. Р. Поэтика башкирских народных сказок. М., 2000. 245 с.

Чвырь Л. А. Таджикские ювелирные изделия. М.: Наука, 1977. 141 с.

Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-стагистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1959. 472 с.

Чеснов Я. В. Культ онгонов или эффективность символов // Этногр. обозрение. 1993. № 2. С. 75—87.

Чижикова Л. И. Свадебная обрядность сельского населения Курской губернии в XIX—начале XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1999. С. 171—197.

Чистов К. В. К вопросу о магической функции похоронных причитаний // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 267-274.

Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1986. 304 с.

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.

Чурков М. Ф. Исторический очерк Тамьян-Катайского кантона БАССР. Уфа, 1927. 49 с.

Шакуров Р. З. Рифмование имен у башкир // Ономастика Востока. М., 1980. С. 43-48.

Шаменова К. Ш. Наивно-материалистические идеи в киргизском фольклоре // Из истории социально-философской мысли народов Востока. Фрунзе, 1989. С. 65—79.

Шейн Л. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т.3. 390 с.

Шинкарев В.Н. Анимистические представления и проблемы социальной типологии личности // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 29—33.

Шитова С. Н. Башкирская народная одежда. Уфа: Китап, 1995. 240 с.

Шитова С. Н. Традиционные поселения и жилища башкир: вторая половина XIX—первая половина XX в. М.: Наука, 1986. 252 с.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Наука, 1936.

Шарипова З. Я. Боронго терки язма комарткылары // Башкорт әзәбиәте тарихы. Өфө, 1990. Т. 1. С. 32—63.

Әхмәтова Ф. В. Бәет жанрына карата // Боронгы татар фольклоры мәсьәләләре. Казан, 1984. С. 55—77.

Юдин В. П. Анонимное тюркоязычное сочинение второй половины XVI в. из Восточного Туркестана «Тазкира-Ходиса Мухаммад Шариф» // Вопросы истории и культуры уйгуров. Алма-Ата, 1987. С. 4-40.

Юлдаши С. Анкетаға яуаптар // Ватандаш. 2000. №8. С. 160—174.

Юлуев Б. Башкирские свадебные обряды // Оренбургский листок. 1885. № 39. С. 1-3.

Юлуев Б. К. Этнография башкир // Этногр. обозрение. 1892. № 2. С. 20-41.

Юсутов Г. В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.; Л., 1960. 322 с.

Юсутов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989. 200 с.

Юсуфбекова З. Некоторые предсвадебные обычаи и обряды шуганцев // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989. С. 156—166.

Юхма М. Н. Заметки о чувашской космогонии // Ономастика Востока. М., 1980. С. 264-279.

Юхма М. Н. Золотое руно традиций // Дружба народов. 1968. №10. С. 229-240.

Янгузин Р. З. Хозяйство башкир дореволюционной России. Уфа: Башкнигоиздат, 1989. 192 с.

Яцунок Е. И. Символика в хороводных песнях // Художественные средства в русском народном поэтическом творчестве. М., 1981. С. 19-27.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АЭБ — Археология и этнография Башкирии.

БНТ — Башкирское народное творчество.

БХИ — Башкорт халык ижады.

ВНТИЦ — Всесоюзный научно-технический информационный центр.

ГИХЛ — Государственное издательство художественной литературы.

ЛО ИВ АН СССР — Ленинградское отделение Института Востоковедения Академии наук СССР.

НА УНЦ РАН - Научный архив УНЦ РАН.

РГО — Русское географическое общество.

РГНФ — Российский гуманитарный научный фонд.

СМАЭ — Сборник материалов по археологии и этнографии.

УНЦ РАН — Уфимский научный центр Российской академии наук.

СЛОВАРЬ БАШКИРСКОЙ НАРОДНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ
ПО СЕМЕЙНО-БЫТОВОМУ ОБРЯДОВОМУ ФОЛЬКЛОРУ
(дается по хронологии обрядов)

Дородовой период. Половозрастные празднества

1. Беременная женщина — йөклө, ауырлы (доел: с грузом*), корһак күтәргән (с животом), балаға узған (с ребенком внутри), ике катлы (двухслойная), гоманлы (оплодотворенная), ике йәнле (с двумя душами), хәмлә — араб, тяжелая.
2. Запретный срок — түл йәшерәү (скрывание беременности от посторонних глаз).
3. Избирательность в еде — аш талымлау, аш теләү (беременная жавет особую пингу).
4. Схватки — тулғак.
5. Тяжелые схватки — улан яғалау, асы тулғак (женщина не может разродиться).
6. Повитуха — кеңдек эбейе (бабушка пуповины), кеңдек инәһе (магушка пуповины), канлы беләк (досл.: кровавые локти), кеңдексе (пуповиха), эсә (мать), кеңдекәй (бабушка-пуповиха).
7. В рубашке рожденный — йөзлөк менән тыуған, әмезекле (родившийся с лицевиком).
8. Плацента — йөзлөк (лицевик), бөркәнсек (покрывало), битлек (лицевик).
9. Детское место — һуңғылыҡ, бала яткылығы (место, где лежал ребенок).
10. Матка — инәлек, аналыҡ; орлок һауыты (посуда для зерна).
11. Захоронение пуповины — һуңғылыҡты кәфенләп гүмеү.

*В целях наиболее точной передачи смысла выражений представляем дословный перевод слов, словесных сочетаний.

12. Обмывание ребенка — бала сайындырыу, беренсе гөсол.
13. Первая пища — бала ауызландырыу, беренсе аш, тәүге ризык (приобщение к еде).
14. Первое слово, начать говорить — тел асылу, теләкләү (пронесение первого благопожелания первому слову).
15. Первое имя — тәүге исем (имя, даваемое по рождении, имеет охранительное значение).
16. Первая рубашка — эт күлдәге (рубашка собаки), кырк корама күлдәк (рубашка из сорока лоскутов), шайтан күлдәге (рубашка черта), көсөк күлдәге (рубашка щенка).
17. Чаепитие в честь рождения ребенка — тулгак сәйе (чай сваток), бәпәй сәйе (чай в честь дитя).
18. Хожание к ребенку — таныша барыу (знакомство с ребенком); бала күрәү, күрешә барыу (увидеть ребенка, приветствовать ребенка).
19. Показывать родным сестрам, братьям — тутанга күрһәтеү.
20. Чаепитие в честь выпадения пуповины — кендек сәйе.
21. Первая стрижка волос — карын сәсен алыу.
22. Начертить брови — каш һызыу (монетой обозначают линию бровей).
23. Нить пуповины, нити ребенка — кендек ебе, бала ебе (дары ребенку матери).
24. Главное, истинное имя — ысын исем (имя, даваемое с молитвой по исполнении 40 дней от роду)
25. Магическое собачье имя — эт исеме (для охраны от глаза, смерти).
26. Имя с родинкой — «миңде» исем (к имени прибавляется слово «миң» — против размножения родинок).
27. Имя для долгой жизни — ғүмерле исем (со словом ғүмер — жизнь).
28. Первое укладывание в колыбель — беренсе тапкыр бишеккә һалыу, сәңгелдәк котлау.
29. Туй в честь первого шага — тәпәй туйлау.
30. Зубок — теш туйлау (праздник в честь появления зуба).
31. Язычок — приветствие первого слова — тел бүләге, тел сыкыту бүләге.
32. Первое усаживание на коня — атка атландырыу.
33. Охрана ребенка — бала һаклау, бала курсау (окружение железными предметами, оберегами).
34. Продажа ребенка — бала һатыу (инсценировка продажи дитя во время ег'о болезни или от порчи, а также при смертности детей).

35. Колыбельная свадьба — бишек туй.
36. Обрезание — сөннәттуй (посвящение мальчика в мужчины обрезанием крайней плоти пениса).
37. Свадьба совершеннолетия — һырга туй (свадьба серег, вдевание сережек нареченной).
38. Одаривание — бүләкләү.
39. Напиток согласия — кәсә эсеу, кәсә биреу (стороны жениха и невесты пьют напиток из одной посуды в знак совершенного союза сторон).
40. Смотрины — кыз күзләү, кыз карау, кыз һайлау (выбор невесты).
41. Девичьи игры — кыззар уйыны.
42. Испытания девушек — кыз һынау, кыз карау (испытания девушек на готовность к замужеству).
43. Испытания егетов — егет һынау (испытания, игры егетов, состязания в силе, ловкости).
44. Боевые игры — яу уйындары.
45. Мужские праздники — кысыр калын, ирзәр йыйыны (собрания мужчин).

Свадебный период (брачный союз)

46. Сват — яусы, димсе, димсе эбей (ведущий переговоры между сторонами). Сваты - козалар (участники свадьбы, родители новобрачных).
47. Дружка жениха — үңәр, кейәүңгөр (стражник, помощник жениха), арсый (другья), кейәү көсөгө (досл.: щенок жениха, помощник).
48. Стговор — килешеу, аклашыу, козалашыу (согласие сторон на свадьбу).
49. Срок свадьбы — туй булялы куйыу; срок проводов невесты — кыз булялы.
50. Обмен полотенцами — тастамал алышыу (знак согласия брачащихся сторон).
51. Чай в честь полотенца — тастамал котлау (проводится в обеих сторонах в знак установления согласия).
52. Малая свадьба — кесе туй (собрания, трапезы родственников в обеих сторонах).
53. Подарки за невесту — мәһәр; цена даров — мәһәр хақы.
54. Именная подарочная скотина невесте — мәһәр малы, кызға инселәнгән мал.

55. Рубашка свата — яусы күддәге (подарок свату от отца невесты за благополучные стоворы).

56. Дары согласия, стовора — вәғәзә бүләге (подарки, преподносимые матерью жениха родителям невесты).

57. Шуба самки — инә тун (шуба из шкурок животного самки, преподносится в подарок матери невесты или невесте).

58. Свадьба совета — кәңәш туй (свадьба, угощение родственников после состоявшегося стовора на обеих сторонах).

59. Назначение получения срока подарочной скотины — мал алыу булъялын куйыу.

60. Свадьба в честь получения скотины — мал алыу туйы (встреча егетов со стороны невесты и угощение их в доме жениха).

61. Обряд с лассо — мал короклау (выбор именной скотины с накидыванием лассо).

62. Скотина для калыма — калым малы (привозимая в дом невесты именная скотина).

63. Плата (дары, деньги) за невесту — калым бүләге.

64. Монета на полотенце — тастамал тәңкәһе (деньги, высыпанные гостям отцом жениха в честь полотенца согласия).

65. Количество гостей, едущих на свадьбу калым — дуга һаны (счет гостей ведется по числу пар).

66. Свадьба калым — калым туй (проходит в доме невесты).

67. Свадебная скотина — туйлык мал, туйлык (скотина, привозимая со стороны жениха специально для закалывания на свадьбе).

68. Привоз даров невесте — тауар килтереу.

69. Шуба с воротником — ягалы тун ябыу (ценный подарок, преподносимый отцом жениха приезжим за свадебной скотиной).

70. Свадьба совета в доме невесты — кәңәш туй (закалывается животное из числа калым мал и проводится малая свадьба в доме невесты).

71. Внутренняя свадьба — эске туй (мәджлис родственников жениха в доме его отца).

72. Бракосочетание — никах (религиозное благословение союза молодых).

73. Санкционирование нареченности молодых — ижаб укыу (закрепление молитвой союза молодых до никаха).

74. Свадьба никах — никах туйы (свадьба в честь совершения брачного союза, благословенного муллою).

75. Платок бракосочетания — никах яулыгы (подарок свекрови своей снохе (невестке): на четыре конца платка пришиваются монеты).

76. Вода бракосочетания — никах һыуы (напиток делается из меда, привезенного женихом).
77. Дары невесты жениху — бирнә, кул эше.
78. Рукодельные изделия — бирнә (подготовленная невестой одежда, подарки жениху).
79. Главный (основной) сват — башкоза, төп коза (отцы жениха и невесты); главная сватья — топ козағый (матери жениха и невесты).
80. Помощник-сват (сватья) — нүгәр коза, козаса.
81. Смотрины даров — бирнә бағыу (мәджлис в доме жениха в честь показа даров невесты).
82. Закальвание свадебной скотины — туй малын куйыу.
83. Приезд сватов — коза төшөү.
84. Первая трапеза на нейтральной зоне, в поле — яланда һыйлау, кырза һыйлау.
85. Встреча гостей обрядовыми гонками за опредмеченное благополучие — кот алып касыу, кот сабыу.
86. Бочонок жениха — туй мискәһе (подарочный напиток, медовуха, привозимая со стороны жениха).
87. Осыпание гостей — кот һибеу, ашам нәмәһе һибеу (осыпание гостей чак-чаком, конфетами во имя изобилия).
88. Размахивание платком (полотенцем) — яулык болгау (совершается ведущим свадьбы в честь счастья, благополучия всех).
89. Открывание ворот — капка асыу (сваты выплачивают цену за ворота, за право входа во двор).
90. Преграждение дороги — юл бүлеу (свадебной процессии преграждают дорогу для выплаты цены).
91. Первое свадебное застолье — туй ашы.
92. Показ гостей (хозяевам) — кунак күрһәтеу (хождение по гостям родственников невесты).
93. Прятание невесты — кыз йәшереу.
94. Поиски невесты — кыз эзләу.
95. Потасовки за невесту — кыз өсөн талашыу (драчовки между егетами и девушками за невесту).
96. Цена невесты — кыз хакы (дары жениха подругам невесты).
97. Цена порога — тупһа хакы, ишек бауы (преграды перед дверью брачного дома, выплата цены за них).
98. Брачный домик — ак келәт (помещение, где новобрачных оставляют одних).
99. Вербка двери — ишек бауы (плата за двери брачного домика).
100. Разрывание йыртыш — йыртыш басыу (наступление на ткань, которой перегораживают путь к брачному домику).

101. Брачная ночь — йофаф төнө, кыз кушыу (брачное соединение невесты с женихом).
102. Баня зятя — кейәү мунсаһы (первое купание молодых в бане).
103. Подарок деверя — кәйнеш бүләге (жених раздает ножички братьям невесты).
104. Смотрины жениха — кейәү күрөү (приход гостей с дарами для жениха).
105. Блины жениху — кейәү коймағы (угощение, приносимое жениху родственницами невесты).
106. Чай жениха — кейәү сәйе (угощение гостинцами жениха на стороне невесты).
107. Пазушный цикл — кейәүләп йөрөү (хождение жениха (молодого мужа) на ночь к своей молодой жене до выплаты калыма).
108. Медовый чак-чак, баурсак (пресные кусочки теста, прожаренные в масле); баллы бауырһак (облитое медом ритуальное угощение, преподносимое жениху после первой брачной ночи).
109. Бауырсақ девушки — кыз бауырһағы (мәджлис в доме жениха, устраиваемый в честь угощений, отправленных стороной невесты).
110. Обряд знакомства — күренеш йолаһы (жених преподносит подарки родителям невесты, после чего завоевывает право называть их «тесть», «теща» или «дедушка», «бабушка»).
111. Сбор подарков — имәлтә йыйыу (собрание подарков перед отъездом на свадьбу в дом невесты).
112. Сундук жениха — кейәү һандығы (подарки, собранные на стороне жениха и привезенные на свадьбу).
113. Дно сундука — сәрмә төбө (основной подарок, лежащий на дне сундука).
114. Свадебный баран — туйлык тәкә (скотина, привезенная матерью жениха специально для закалывания на свадьбе).
115. Платок благополучия — кот яулыгы, ялауыс (кусочек ткани, определяющий счастье, удачу).
116. Распитие белого напитка — ак эсеү (распитие кумыса, молока или бузы в знак светлого будущего новой семьи).
117. Свадебный бочонок — туй көрәгәһе.
118. Покрывало бочонка — көрәгә ябыуы (снятие покрывала с названием подарка означало начало свадебного застолья, свадьбы).
119. Принос невесты — кыз күтәрәү (снохи на руках уносят девушку с места закалывания животного и приносят ее на руках домой).
120. Плата за копыта — тояк ялы (плата тем, кто держал, перевязывал копыта свадебного животного при забивании).

121. Плата за нож — бысак ялы (плата тому, кто зарезал свадебное животное).
122. Накидывание лассо — короклау (шутливая погоня за сватами, угрожая накрыть их кишками забитого животного).
123. Подарок жениха — кейәү бүтәсәһе (специальный кусок мяса, передаваемый девушкой от имени жениха).
124. Разрывание ткани — йыртыш йыртыу (разрывание куска ткани и раздача лоскутков гостям в доме жениха).
125. Обрядовое угощение йыуаса — йыуаса һыйы (кусочки пресного теста, зажаренные в масле — главное свадебное угощение на обеих сторонах).
126. День йыуаса — йыуаса көнө (специальные дни угощения йыуаса на стороне жениха и на стороне невесты).
127. Сундук йыуаса — йыуаса һандығы (специальное угощение, привозимое в сундуках: делается на обеих сторонах).
128. Раздача харауыс — харауыс өләшеу (одаривание женщин-сватюшек узорчатыми налобными повязками: проводится на стороне и невесты, и жениха).
129. Раздача подарков жениха — кейәү күренеше таратыу (подарки жениха раздает мать невесты).
130. Собрание угощений по домам — һаба йыйыу, шештәкә йыйыу (ночной обряд собрания в длинную деревянную посудину — һаба — угощений).
131. Ночные коллективные трапезы — һаба һыйы.
132. Чай сватюшки — козаса сәйе (чаепитие в основном доме свадьбы — доме отца невесты, угощение гостей женщинами невестинной стороны).
133. Прощальное пиршество — хуш ите, хуш ашы.
134. Суп кнута — сыбырткы ашы (после угощений гостей «избивают», «выгоняют» кнутом).
135. Последнее застолье — хуш ашы, ступай буткаһы (каша-ступай в знак отъезда гостей); төрткө буткаһы (досл.: каша выталкивания).
136. Постукивание бревном — бүрәнә төртөү (знак гостям для отъезда, для прощания с хозяевами).
137. Скачки за благополучие — кот сабыу (прощальные погони, устраиваемые за гостями в целях оставления за собой опредмеченное счастье, благополучие).
138. Цена дороги — юл хакы (выплата хозяевам за дорогу к дому жениха).
139. Свадьба на стороне жениха — калын туйы.

140. Пожелания, наставления жениху — серге кагыу.
141. Показ дома жениха — йорт күреу (приезд родных невесты с целью осмотра хозяйства жениха).
142. Подарки невесты — килен күренеше (раздача подарков невесты на стороне жениха).
143. Чак-чак жениха — кейөү сәк-сөгө (угощения на стороне жениха, выносимые в о твет угощениям невесты).
144. Выбор скотины — мал тотоу (скотина, выбранная сватами на стороне жениха, предназначается отцу невесты).
145. Сброс цены подарков за невесту — мәнһәр ташлатыу (выплачивая цену за вход в дом жениха, отец невесты снижает количество даров или цену даров за дочь).
146. Продажа нагрудника — түшелдерек һатыу (женщины рода жениха выкупают нагрудники, привезенные женщинами рода невесты).
147. Главный нагрудник — баш түшелдерек (самый большой и узорчатый нагрудник, предназначенный главной сватье).
148. Кража угощений — һаба урлау (приобретение магической пицци путем обрядового выкрадывания гостинцев у родственников жениха).
149. Собираение гостинцев — шештөкә йыйыу (хождение по домам с песнями и собираение угощений за исполнение песен, танцев).
150. Преподнесение рубашки — күддәк кейзереу (подарки отца невесты устроителя свадьбы).
151. Кувата — күбэтэ (деревянная чаша, в нее разливают обрядовый белый напиток).
152. Кувата жениха — кейәү күбэтәһе (распитие женихом обрядового напитка перед прощанием с гостями).
153. Свадьба перехода невесты — кыз күсереу туйы (прощальные торжества, проводы невесты в дом жениха по выплате калыма).
154. Потасовки за такия — такыяға болашыу (драчовки между снохами и девушками за девичий головной убор — такия).
155. Завешивание такия на дерево — такыяны талға эл еү (символическое прощание с девичеством).
156. Прощальные игры — ойормэс уйнатыу (свекровь накрывает на голову невесты большой платок кушъяульгк, произносит благопожелания).
157. Хожжение на охоту — һунарға барыу (собираение даров для невесты, когда она прощается с полем).
158. Поднимание девушки — кыз күтәреу (с поля девушку снохи приносят на руках).

159. Причитание — сеңләү (прощальные свадебные песнопения невесты с подругами).

160. Обручивание — сендәп әрләү, сендәп тиргәү (высмеивание в причитаниях гостей с стороны жениха).

161. Ряжение девушки — кыз кейендереү (одевание невесты в дарованные женихом одежды).

162. Опоясывание — бил быуыу, биләү.

163. Потасовки за перину — түшәккә болашыу (драчовки, устраиваемые в поле между егетами и снохами, подругами за постель девушки).

164. Молоко матери — әсә һөтө (распитие невестой прощального белого напитка перед отъездом из дома отца).

165. Придерживание коней — ат башынан алыу (жених у снохи монетой выкупает право отъезда со двора; сноха держит за уздцы запряженную лошадь).

166. Скачки за счастьем, благополучием — кот сабыу.

167. Завязывание на память кисти, ниток на деревья — сук бәйләү.

168. Приезд снохи — килен төшөү (встреча невестки в доме жениха).

169. Именная скотина — инее мал (скотина, опираясь на которую должна спуститься невестка с телеги).

170. Раздача невесткой подарков — ыгырмау таратыу (раздача новобрачной нитей, ленточек детям в день приезда в дом мужа).

171. Снятие пояса невестки — бил сисеү (благословение невестки для жизни на стороне жениха).

172. Хождение за водой — һыу башлатыу (знакомство и умилование воды чужой стороны).

173. Чай снохи — килен сәйе (коллективное распитие чая, вскипяченного из воды, принесенной невесткой).

174. Открывание лица невестки — бит асыу (снятие покрывала с лица невесты).

175. Благопожелания невестке — теләк әйтеп килен һөйөү (доед, любить невестку)

176. Дары невестке — килен күрмәлеге (дары невестке за показ лица).

177. Нитки невестки — килен ебе (раздача всем участникам свадьбы мотков ниток в знак долголетия снохи, ее семьи).

178. Открывание сундука невестки — килен һандыгын асыу (называя подарок, сундук открывает родная сестра или родственница жениха).

179. Смотрины даров бирнә — бирнә карау (осмотр и приветственные дары за рукодельное мастерство невестки).

180. Кольцо невестки — килен йөзөгө, килен балдагы (невестка раздает колечки сестрицам жениха).

181. Платочек деверя — кәйнеш кулъяулыгы (невестка раздает узорчатые вышитые платочки братьям жениха).

182. Танец над сундуком — һандыкта бейеу (танцует сестренка жениха, проверяя по звуку стука каблуков, полный или неполный привезли сундук даров от енге).

183. Свадебные песни — туй йырзары (песни, такмаки, речитации, исполняемые во время свадебных эпизодов).

184. Обмен тайнами — сер һөйләшеу (собрания молодых мужей на лоне природы во время или после пазушного цикла).

185. Прощальное пиршество — хуш ите, хуш әйтеу (обрядовая прощальная трапеза).

186. Смотрины снохи — килен күреу (мәджлис, устраиваемый женщинами рода жениха в честь молодой невестки).

187. Возвращение домой — түркен барыу (приезд молодых в гости к отцу невесты после одного года совместной жизни).

188. Пиршество туркән — түркен мәжлесе (коллективное увеселение в доме отца невесты в честь ее временного возвращения домой).

189. Получение согласия — ризалык алыу йолаһы (получение невестой согласия у мужа остаться погостить в доме ее родителей).

190. Преподнесение в подарок скотины — игәт малы (отец невесты называет молодым в подарок скотину).

Погребально-поминальный период

191. Человеческая душа — кеше йәне.

192. Человеческое тело -- кеше тәне, кәүзәһе.

193. Свет человека — кеше иуры.

194. Жизнь человека -- ғүмер, кеше ғүмере, кеше дәүере (период жизни человека).

195. Упал свет человека — кешенең нуры төшкән.

196. Спали плечи — иңе төшкән (признак близкой смерти).

197. Сундук смерти — үлемтек һандығы (погребальные принадлежности, при жизни собираемые пожилыми в сундук на случай ухода из жизни).

198. Завещание — васыят.

199. Сказать свое завещание — васыят әйтеу.

200. Испустить дух — тын сыгарыу, йән сыгарыу (вылетает душа).

201. Протянуть нош — аяк һузыу (у покойного после смерти растягивается тело).

202. Смерть — үлем; ангел смерти — Ғазраил — үлем фәрештәһе Ғазраил.

203. Покрыть глаза покойника монетой — күззәрен тәңкә менән ябыу (знак прощания и посвящения в небо).

204. Покрыть рот монетой — ауызға тәңкә баҫыу (рот покойника закрыть монетой).

205. Подавать воду с перышка — кауырһындан һыу биреү (умирающему смачивали губы мокрым гусиным пером или им капали воду в рот).

206. Прочитать заупокойную — ясин укыу (вознести молитву ясин).

207. Охрана покойника — мәйет көтөү, мәрхүмде һаклау (умершего не оставляли без присмотра).

208. Поддерживание огня — ут тотоу, ут һүндермәү (с момента смерти до сороковин не тушили огонь в доме).

209. Охранять душу — йән һаклау (при наступлении смерти убирали сверкающие предметы, закрывали зеркала, фотоснимки, стеклянные, глиняные статуи).

210. Вознесение молитвы — дога әйтеү, бағышлау.

211. Первый день — беренсе кон һаклау (чтение молитв, мунаджатов в первый день охраны).

212. Произнесение мунаджатов — мөнәжәт әйтеү (исполнение религиозных молитвенных песнопений, поэтических обращений к Аллаху).

213. Второй день — икенсе көн (охрана, пение молитв, приношение податей (хәйер) покойнику).

214. Подати для покойника — үлек хәйере.

215. Третий день — өсөнсө көн (обмывание, подготовка могилы, погребение).

216. Погребальное причитание — һыктау.

217. Омовение покойника — истинжа кылыу.

218. Ряжение (укутывание) в саван — кәфенләү.

219. Семь слоев савана — ете кат кәфен (для покойниц).

220. Пять слоев савана — биш кат кәфен (для покойников).

221. Рукавицы для покойника — үлемтек бейәләйе (одевают во время обмывания тела покойника).

222. Фаргук для покойника — үлемтек альягкысы (им обвязываются во время обмывания покойника).

223. Вода мертвеца — үлемтек һыуы (вода обмывания умершего).

224. Ставить знак на место закапывания воды мертвеца — үлем-тек һыуына билге һалыу.
225. Закрывать очищение от глаз — тәһәрәт һаклау (запрет на открывание лица после обмывания).
226. Осквернить очищение — тәһәрәт касырыу (нарушение запрета на открывание лица после обмывания).
227. Прочитать Коран — Көрән сыгыу (прочтение всего Корана во имя упокоя души умершего).
228. Вода для покойника — үлек һыуы (вода, набранная по течению реки для обмывания покойника).
229. Первый слой савана — беренсе кат кәфен (внешний слой савана).
230. Второй слой савана — икенсе кат кәфен, ләфнә (ар.) (внутренний слой).
231. Третий слой савана — өсөнсө кат кәфен, лифафа (ар.) (длинная рубаха для того света).
232. Рубаха для того света (ахират) — әхирәт күлдәге.
233. Четвертый слой савана — дүртенсе кат — гәүрәт ябыуы (кусок ткани для покрытия полового органа).
234. Пятый слой савана — бишенсе кат — түшелдерек (нагрудник).
235. Шестой слой савана — алтынсы кат — яулык (платок — для покойницы, чалма — для покойника); бөркәнсек (покрывало, пришивается к рубашке ахират).
236. Седьмой слой савана — етенсе кат — билбау (пояс).
237. Подушка покойника — мәрхүм мендәре (маленькая подушка, в которую кладут душистые травы, укладывают под голову покойника; делают ее и из красной глины).
238. Молитва йыназа — йыназа намазы (посмертная молитва).
239. Ангел смерти Азраил — Ғазраил фәрештә (тот ангел, кто по исламским верованиям, забирает душу человека).
240. Вынос тела — мәрхүмде өйзән сыгарыу.
241. Молитва такбар на вынос тела — тәкбәр әйтеу.
242. Носилки для покойника — тим ағасы; ағас ат (деревянный конь), башһыз ат (конь без головы).
243. Взятие грехов, долгов — дәүер итеу (родственники во всеулышание берут грехи умершего на себя и дают слово выплатить его долги).
244. Прощание с покойником — бәхилләшеу (произнесение 99 раз молитвы тахлий, хвалу величия Аллаха во дворе дома покойного).
245. Произнесение такбар — тәкбәр әйтеу (молитва о воле Аллаха и согласия с ним).

246. Могила — кәбер; кладбище — кәберстан, зыярат.
247. Открыть могилу — кәбер аську (рыть могилу).
248. Ниша в могиле — ләхет (подбой).
249. Ангелы подземные — ер ақты фәрештәләре, үлем әбейзәре (ангелы, бабушки смерти).
250. Нанкир и Мункир — Нәңкер менән Мөңкөр (ангелы смерти, задающие вопросы покойнику в могиле).
251. Охрана могилы — кәбер һаклау (могилу не оставляли без присмотра).
252. Глубина могилы — кәбер тәрәнлеге (покойникам положено копать до уровня пупка, покойницам — до подбородка).
253. Подаяние на дорогу — сәфәр хәйере (перед выносом тела покойника со двора провожающим раздаются платочки).
254. Шаги с остановками, переход на тот свет — туктап атлау, әхирәткә күсеү (поднимавшие покойника останавливаются через каждые десять шагов).
255. Первый горсть земли — бер ус тупрак (прощающиеся бросают руками в могилу почву).
256. Спуститься к костям — һөйәккә төшөү (спускание в могилу для укладки тела умершего).
257. Развязывание пояса покойника — мәрхүмдең билен сисеү.
258. Надгробный камень — кәбер ташы (устанавливается над могилкой стелла или столб с надписью).
259. Могильное ограждение — миргә, бура (деревянный сруб); Ой (дом); рәшәткә (решетчатое ограждение).
260. Слушать могилу покойника — кәбер тыңлау (мулла «слушает» ответы погребенного на вопросы ангелов на том свете и сообщает об этом родным).
261. Третьины — өсөн укытыу (поминовения усопшего на третий день после смерти).
262. Пустить запах сковороды — таба есе сыгарыу (печь поминальные блины на сковороде).
263. Седьмины — етеһен укытыу (поминовение, чтение молитв на седьмой день после смерти).
264. Сороковины — кыркын укытыу (поминовение на сороковой день после смерти).
265. Годины — ① йылын укытыу (молитвы и трапеза в годовщину после смерти).
266. Прочитать молитву на пятьдесят первый (второй) день от смерти — илле бер (ике) көнөнә аят укытыу (молитва для облегче-

ния страданий покойника, когда в этот срок считалось, что отделяются мягкие ткани от костей).

267. Передача приветов через покойника — мәрхүм аша сәләм әйтеү.

268. Приветов через покойника тому свету —[©] мәйет сәләме (проговариваемые тихим говорком речитации, приветов земной почве, духам предков и умершим).

269. Нитки покойника — үлек ебе, тәһлил ебе (нити, раздаваемые всем участникам погребального обряда).

270. Поминальные подаяния — гүр хәйере.

271. Полотенце могильщику — кәбер ауызы асканға тағтамал.

272. Большое приношение тому, кто спустил тело в могилу — һөйәккә төшкәнгә зур хәйер (даются полотенце, шерстяные носки, рукавицы).

273. Подаяние читавшему Коран во имя души покойного — фидия хәйере.

274. Окуривание можжевельником — артыш ыслау (очищение воздуха, возжигание можжевельника в доме для исключения запаха тления).

275. Поминальная трапеза — аш.

276. Забота о кладбище — зыярат багы.

277. Главная могила на кладбище — зыярат башы (первое захоронение на новом кладбище).

278. Могилы святых — изгеләр кәбере.

279. Благословение предков — ата-баба фатихаһы.

280. Паломничество на кладбище — зыяратка барыу, зыярат кылыу.

281. Хозяин могилы — кәбер әйәһе, әһеле кәбәр (ар.) (погребенный).

282. Хожание по солнцу возле могилы — кояш әйләнәһенә кәбер тирәләй йөрөү (для получения благословения предков).

283. Хожание против солнца возле могилы — кояш әйләнәһенә каршы кәбер тирәләй йөрөү (для освобождения от болезней, хвори).

284. Поминовения умерших — мәрхүмдәрзе искә алыу.

ОБРАЗЦЫ ПОЭТИЧЕСКОГО РЕПЕРТУАРА
ТРЕХ ФОРМ ТУЙ*

Период рождения и половозрастных празднеств

*Заклинания, приговоры, заговоры повивальной бабушки —
Кендек әбей әйтемдәре, арбаузары*

Бисмиллаһир-рахмәнир-
рахим!
Бәхетле бала бул!
Өләшлө бала бул!
Иманың менән кил!

Бисмиллахир-рахманир-рахим!
Во имя Аллаха!
Счастливым будь, дитя!
С долею своею будь,
С честью своей приди!

Ата-инәнә изгелекле,
Тәүфиклы, шәфкәтле,
Бәхетле, күрекле бала бул!¹

Отцу-матери добродетельным,
Благочестивым, милосердным,
Счастливым, милым дитя ты будь!

Алла ризалығынан,
Тәңре биргәнәнән,
Өләшөн, менән, —
Ризығың менән,
Даланың менән
Тыу!²

С благословения Аллаха,
Как посланный Тэнгри,
Со своей долей,
Со своим хлебом,
Со своим умением, мастерством
Родись!

Бисмиллаһир-рахмәнир-
рахим!
Башыңцан башлы булдың,
Рәхмәт фәрештәһенән булдың!
Хозай биргәнәнән,
Минең телгемдән
Имен-исән бул!
Хәйерле сәғәттә кулыма алам!
Инәһенә түгел,
Ергә окшаған бала!³

Бисмиллахир-рахманир-рахим! Во имя
Аллаха!
Изначалие свое ты начал,
С благословения добрых ангелов родился!
Худаем ты данный,
И с моими пожеланиями,
Будь здоровым, благополучным!
В добрый час в руки беру!
Не на мать,
А на Землю-мать похожий дитя!

* В этом разделе также представлены переводы автора. В Приложение включены избранные, лучшие материалы, собранные автором в различных районах и за пределами Республики Башкортостан. Для создания полноты фольклорной картины даны несколько образцов записей других ученых (их имена называются).

Туғыз айза тулғандын,
Туғыз көндә болғандың,
Кендек инәң — мине бел,
Башың менән еңел кил!
Минең аяғым еңел,
Аяғымды талдырма,
Тән аштырып қалдырма,
Бүтән инәй алдырма!
Башың менән кил,
Ашың менән кил,
Бәхетең менән кил,
Ғүмерең менән кил!⁴

* * *

Минең кулым еңел ул,
Қулдарымды талдырма!
Беләгемде талдырма!
Башын менән килә бир,
Бәхетен менән килә бир,
Бында хәтфә-ялан бар,
Ашарыңа еләк бар,
Эсәренә силәктә
Тәмле-татлы һыуы бар.
Кил балам, кил балам,
һине кулыма алам!⁵

* * *

Тыу бала, тыу бала,
Атаңа куш бул, бала,
Инәңә иш бул, бала.
Өс йөз алтмыш тамырың,
Ун ике һан быуының
Исән булһын, йоп булһын,
Теүәл ағзаң менән кил,
Камил ақыл менән кил!⁶

* * *

Қыз бул, наз бул,
Тәүфиқлы бул,
Бәхетле бул,
Ата-инале — ике канахлы бул,
Ил бизәге бул!⁷

За девять месяцев повернулся,
В девять дней перевернулся,
Повитуха-мать я — меня знай,
Головой иди давай!
Ноги мои легки,
Уставать их не заставляй,
Ночь напролет не мучай,
Другую повитуху не подзывай!
Головой иди,
С едой-долей своей иди,
С счастьем иди,
С жизнью своей иди!

Рука моя легкая,
Рукам силу подбавляй!
С локтей силы не отнимай!
Головою ты иди,
Со счастьем своим иди!
Здесь трава-мурава есть,
Покушать тебе ягоды есть,
А попить тебе в ведерке
Сладкая водица есть.
Иди, дитя, иди, дитя,
Тебя в руки я беру!

Родись, дитя, родись,
Отцу парой будь, дитя,
Матери подругой будь, дитя,
Триста Шестьдесят жил твоих,
Двенадцать частей тела —
Пусть целы будут, дитя!
Приди здоровым на этот свет,
Приди совершенным на этот свет!

Девочкой будь, нежной будь!
Благочестивой будь,
Счастливой будь,
С родителями — с двумя крыльями живи,
Красою страны будь!

Приговоры при потугах

Иләктәй йәйел,
Иләктәй йәйел!⁸

Как сито раскройся (матка)!
Как сито раскройся (матка)!

Туззай бөрөш,
Туззай бөрөш!

Берестою скрючись,
Берестою сожмись!

Илэктэй йэйел,
Камыгтай нузыл!

Словно сито расширься,
Хомутом растянься!

Туззай бөрөш,
Туззай бөрөш!⁹

Берестою скрючись,
Берестою скрючись!

Приговор приема дитя

Сөбханалла!
Изге сэгэттэ,
Хэдэл ризығың,
Хэйерле гүмерең,
Ак көнөң,
Теүэл ағзаң менән кил!¹⁰

О, чудо Всевышнего!
В добрый час,
Со своею долей-едой,
Со своей честной жизнью,
С белым днем своим
И с целым числом органов
своих иди!

Приговоры от сглаза

Мамык найынса гүмере булһын!	Сколько пушинок — столько жизни!
Мамык найынса бәхете булһын!	Сколько пушинок — столько счастья!
Мамык найынса тәүфиғы булһын!	Сколько пушинок — столько добропорядочности!
Мамык найынса эше булһын!"	Сколько пушинок — столько работы!

Приговоры бужения дитя

Үсә, үсә, үсә, үсә-ә-ә!	Растет, растет, расте-е-е-т!
Бәхете менән үсә,	С счастьем своим растет,
Ата-инәйенә изгелек менән үсә!	С благодетелью к родителям растет!
Тәүфиғы менән үсә,	С честью своей растет!
Оло мөхәббәте менән үсә,	С любовью большой растет,
Матур ходко менән үсә! ¹²	С характером красивым растет!

Баннные речитации — Мунса индереу намактары

һап-һап! һап-һап!
Мунса ташы, бүрәнә башы,
Айыу балаһы,

Он — он! Он — он!
Камень бани, головка бревна,
Дитя медведя,

Татлы таба бул,
Айыузай ага бул,
Бүрелэй баба бул,
һап — һап! һап — һап!
Минең кулым түгел,
Дауыт, Исмағил,
Ғәйшә, Фатима кулы!
Ят та йокла,
Тор за уйна!
Татлы телле бул,
Ата-инәнә изгелекле бул!
Олоно оло ит,
Кесене кесе ит,
Бәхетле ғүмер ит!
Өлөшлө бул,
Бай дәүләтле бул!¹³

* * *

Мунса ташы, бүрәнә башы!
Ауырлыктан көлөп кил
Ата-әсәңә каршы.
Үскәндә үсһен йәшен!
Батырлыкта батыр бул,
Арысландай көслө бул!
Сибәрлектә сибәр бул,
Сос бул, ут бул!
Кайһы сакта мут бул,
Шәп бул, шат бул,
Ағын һыузан пак бул!
һап! һап! һап! һап!
Изге әсәйзәр кулы!¹⁴

* * *

Мунса ташы, бүрәнә башы,
Айыу балаһы, бүре балаһы,
Айыузай ағай бул!
Атайын ваткан утын түгел,
Әсәйең яккан мунса түгел,
Әбейзе «әбей» тиш әйт,
Бабайзы «бабай» тип әйт,
Һуглы телле бул, баллы һүзле
бул,
Сәсэн бул, йырсы бул!
һөммәһенән алда бул!

Чтобы обильный, сладкий был стол у тебя,
Как медведь будь мудрым,
Как волк, будь дедом,
Он — он! Он — он!
Не мои это руки,
А руки святого Даута, Исмагила,
Г'айши, Фатимы!
Ложись и засыпай,
Встань и играй!
Будь сладкоречивым,
Родителям благодетельным!
Старшего почитай,
Младшего поучай,
В счастье живи!
С долей хорошей живи,
В богатстве живи!

Камень бани, головка бревна!
Над трудностями смейся,
Ты родителей радуй,
Год к году добавляй!
Будь ты храброго храбрей
И льва будь ты сильней,
Красивого красивей,
Ловким будь, как огонь будь,
Иногда шутливым будь,
Быстрым, радостным ты будь,
Чище воды текущей будь!
Оп! Оп! Оп! Оп!
Руки святых матерей!

Камень бани, головка бревна,
Дитя медведя, дитя волка,
Как медведь братом будь!
Не отцом твоим наколоты дрова,
Не матерью твоей натоплена баня,
Бабушку «бабушкой» зови,
Дедушку «дедушкой» зови,
Сладкоречивым будь,
Медовословным будь!
Сәсэнә стань, певцом стань,
Каждого ты опережай!

Йәште күрһәң — сакыр,
Картты күрһәң дө-сакыр,
Айыуҙай көслө бул,
Куяндай йүгерек бул,
Һайыҫкандай һак бул,
Апаларҙы «апа» тип әйт,
Ағаларҙы «аға» тип әйт! Вәт!¹⁵

* * *

Һап-Һап! Һап!
Кабананан курыкма,
Тибөгәндән тибелмә,
Дауылдан әйелмә,
Еддән бөгөлмә!¹⁶

Һап-Һап! Һап-Һап!
Мунса ташы, бүрәнә башы!
Атаң киҫкән утын түгел,
Инәң һалаған һыу түгел,
Мин бешергән миңдек түгел,
Ғәйшә әбей миңдеге!
Мин индергән кул түгел,
Фатима фәрештә кулы!
Олоно оло ит,
Кесене кесе ит,
Тәүфиклы бала бул,
Ғүмерле бала бул!¹⁷

Молодого позови,
Старого тоже зови!
Сильным будь, как медведь,
Бегуном, как заяц, будь,
Осторожнее сороки будь,
Сестричек «сестрами» зови,
Братьев «братьями» зови! Вот!

Оп-Оп! Оп!
Не бойся кусачего,
Не бойся пинающего,
Под вихрями не гнись,
Под ветром не гнись!

Оп-оп! Оп-оп!
Камушек бани, головка бревна!
Дрова приготовлены не отцом твоим,
Вода налита не матерью твоей,
Веник запарен тоже не мной,
А бабушки Гайши рукой!
Не руки мои тебя купают,
А руки Фатимы святой!
Старшего уважай,
С младшим считайся.
Благочестивым будь дитя,
Долго живи ты, дитя!

Речитации после ополаскивания

Бисмиллалы, белекле,
Ата-инәңә изгелекле,
Бәхетле, тәүфиклы,
Якшы һүҙле бул!
Якшы күҙле бул!
Аллаһы тәғәлә
Кайғығызды күрһәтмәһен,
Минең кулым түгел,
Ғәйшә, Фатима кулы!
Ап-ап! Ап-ап!¹⁸

С молитвою ходи и разумным будь,
Родителям благодетельным и
Счастливым, порядочным
Красноречивым будь!
И только на хорошее смотри!
Не дай Аллах увидеть
Горя вашего,
Не мои руки,
А руки Гайши и Фатимы!
Оп-оп! Оп-оп!

*Благопожелания первого укладывания в колыбель —
Беренсе тапкыр бишеккә һалыу теләктәре*

Бисмиллаһир-рахмәнир-рахим!
Изге сәгәттә,
Матур сифатта
Тормошга бәйләйем.
Исән-һау үс!
Аяк-кулың һызлауһыз
Булһын!
Фәрештәләр янында булһын!
Бәлә — казанан
һаклаһын!¹⁹

Бисмилаһир-рахманир-рахим!
В добрый час,
В добром здравии и красоте
Посвящаю тебя жизни.
Будь здоров!
Руки-ноги не болят
Пусть!
Ангелы рядом будут пусть!
От бед и несчастий
Аллах бережет пусть!

Повитуха первый раз укладывает в колыбель ребенка.

Аркылы һалайыммы?
Буйға һалайыммы?
Аяк осон баш яккамы?
Калай һалайым?

Поперек колыбели положить?
Иль вдоль его положить?
Ногами вперед?
Как положить? —

Снова пытается укладывать ребенка в колыбель.

Ей отвечают:

— Юк, дөрөс түгел!²⁰

— Нет, неверно!

Повитуха опять укладывает по-своему.

— Юк, дөрөс түгел!

— Нет, неверно! — отвечают ей.

Только на третий раз она правильно укладывает ребенка в колыбель и произносит благопожелания:

Бәхетле, тәүфиклы бул,
Аталы-инәле үс,
Игелекле бала бул!

Будь счастлив, будь благочестив,
Расти под опекой отца и матери,
Добродетельным дитя будь!

Туз бишеккә һалайым,
Теләк теләп һалайым.
Исән-һау йәшә!
Озон ғүмерле,
Баһалы бул!²¹

В берестяную колыбель положу,
Благопожелание произнесу.
Живым-здоровым будь!
Долго живи,
Достойным будь!

Бәү-бәү, бәли-бәү,
Таһир йокоға китер.
Таһир йокоға китмәһә,
Айыу ашар за китер.
Әлли-бәлли итер ул,
Әлли-бәлли итер ул.
Атаһына, әсәһенә
Тоғро хезмәт итер ул.
Тегер-тегер йөрөһөн,
Дегәнәк быға теймәһен,
Күп кешеләр быны һөйһөн —
Күззә быға теймәһен!
Улым, улым, уламай,
Улыма мин кыз алам.
Уның күнеле була ла,
Минең киленем була.
Агаһы — дегет силәге,
Әсәһе — күмер силәге.
Унан тыуған балаһы —
Бешкән курай еләге!²²

* * *

Әлли-бәлли бәпкәһе,
Кайза киткән әнкәһе?
Урмандарға еләккә,
Бәләкәскә бүләккә.
Әлли-бәлли итер ул,
Үсеп кенә китер ул да,
Бик зур кеше булыр ул.
Әлли-бәлли итер ул,
Батыр егет булыр ул²³.

* * *

Ай, был малай, маллы бул,
Йорт-кураңа терәк бул,
Тәпәй башып атлагас,
Йомош-юлга карәк бул!²⁴

* * *

Бәү-бәү, бәпкәһе,
Өйзә юк бит әнкәһе,
— Кайза киткән әнкәһе?
— Хәзер кайта әнкәһе!
Әли-бәлли бәпәйем,

Баю-баю, он уснет,
Тагир мой вот заснет.
А если он не заснет —
Медведь его унесет.
Баю-баю, заснет он,
Баю-баю, заснет он.
Матери-отцу родному
Верно будет служить он.
Топ-топ, пусть он ходит,
Пусть колючка не кольнет.
Пусть его все любят,
Но глаз дурной не возьмет.
Сыну-сыночку моему,
Сыну деву приведу.
И ему я утожу,
Себе сноху заведу!
Отец его — бочка дегтя,
Мать его — углей ведерко.
А ребеночек от них —
Словно спела ягодка!

Баю-баю, баюшки,
Куда же ушла матушка?
В лес да по ягоды,
Малышу собрать дары.
Баю-баю, баюшки.
Скоро и вырастет он,
Человеком станет он,
Баю-баю, заснет он,
Батыром страны станет он.

Ох, этот мальчик, богатым будь,
Дому-двору опорой будь,
Начнешь ходить ножками —
Стань помощником ты!

Баю-баю, деточка,
Нет ведь дома мамочка,
Куда же ушла мамочка?
Сейчас придет мамочка!
Баю-баю, деточка,

Бәү-бәү, бәпкәһе,
Өйзә юк бит әнкәһе,
— Кайза киткән әнкәһе?
— Хәзер кайта әнкәһе!
Әли-бәлли бәпәйем,
Йоклап кына кит инде.
һине карап бәүетеп,
Арып бөттөм бит инде.
Беләһең бит, эшем күп,
Әнкәйеңә булышам,
Әнкәйеңә булышам да,
Калак-кашык йыуышам.
Әли-бәлли итәр ул,
Бохараға китәр ул.
Бохараға килде иһә,
Мулла булып китәр ул.
Ана шул, шулай шул,
Мулла булып китәр ул.
Мулла булып ой беренсә,
Бәләш ашап йөрөр ул!²⁵

* * *

Бәү-бәү бәпкәһе,
Кайза киткән, әнкәһе?
Кайынлыкка бүләккә,
Бәпесенә бүләккә.
Әли-бәлли көйзәрем,
Хикәйәләр һөйләрмен,
һиңә теләк теләрмен,
Бәхетле бул тиәрмен²⁶.

Йокла, йокла һин балам,
һине бешеккә һалам,
һин йокоға киткәнсе,
Үзем яныңда кадам.
Сеү-сеү инде, йокласы,
Мине эшһез тотмасы,
Йоргом тулы мәшәкәт,
Эшемде кадырмасы.
Бәү-бәү итермен,
Хикәйәләр һөйләрмен,
һиңә теләк теләрмен,
Бәхетле бул тейәрмен.

Баю-баю, деточка,
Нет ведь дома мамочки,
Куда же ушла мамочка?
Сейчас придет мамочка!
Баю-баю, деточка,
Усни же ты, деточка.
За тобою глядючи
Я устала, деточка.
Знаешь ведь, много дел,
Маме твоей помогаю,
Маме твоей помогаю да
Всю посуду промываю.
Баю-баю он уснет,
В Бухару пойдет он,
В Бухару пойдет он
И муллою станет он.
Да, так, вот так,
Он муллою станет так,
В каждом доме пирогами
Угощаться будет он!

Баю-баюшки, дитя,
Куда ушла матушка?
В лес да по ягоды —
Для деточки на дары.
Алли-балли, напою
И рассказы расскажу.
Тебе желания скажу,
Счастлив будь, тебе скажу.

Спи, спи, мое дитя,
В колыбель уложу, дитя.
А пока ты засыпаешь —
Останусь с тобой, дитя.
Тише, тише, засыпай,
Мне работать не мешай.
Полный дом хлопот-забот,
От них меня не отрывай.
Баю-баю я скажу,
Рассказы я расскажу.
Тебе желание скажу,
Тебе счастье накажу.

Бәү-бәү ул итәр,
Балам йокоға китәр,
Бәпкәм йокоға китмәһә,
Бүреләр ашап китәр.
Бәү-бәү-бәпкәһе,
Кайзан эзләп табаһы,
Кайзан эзләп табаһы ла,
Туз бишеккә халаһы.
Әлли итәр был бала,
Үсеп еткәс, тыуған илгә,
Хезмәт итәр был бала.
Әлли-бәлли бәү итәр,
Тыныс йокоға китәр.
Тыныс йокоға китәр зә,
Әпкәһе килеп етәр²⁷.

Баю, баю, он заснет.
Дитятко мое уснет,
А коли он не заснет —
Волки его унесут.
Баю, баю, дитятко,
Где найти тебя, дитятко?
Где найти тебя, дитятко,
Положить в колыбелтошко?
Баю-баю, он уснет, дитя.
Как вырастет, стране родной
Будет он служить, дитя.
Алли-балли, он уснет,
Спокойно он заснет.
Как спокойненько заснет,
Тогда и матушка придет.

В правое, затем в левое ухо ребенка произносят имя

Исеменә камил бул,
Есеменә камил бул.
Әхирәттә юлдаш бул,
Бәхетлы, тәүфиклы бул!²⁸

Имени своего достойным будь.
Сути своей достойным будь,
На свете том — другом будь,
Счастлив и благочестив будь!

Поскакушки — Бала һойоу

һәтес-һотес-кенәсе,
Кемде! И, бәпескенәсе?
Кемдең булсын, кулдарымда
Бейетеп тора и нәсе!
Бәпес-бәпескенәсе,
Кемдең бәхеткенәсе?
Кемдең булса, кулдарында
Шуның бәхеткенәсе!
Сәтес-сәтес сәтестә,
Бигерәк матур бәпес тә,
Кем сәкланмас, кем өйөкмәс.
Шундай матур бәпескә²⁹.

Оп-оп-оп-па-па!
Чье же это дитятко?
Чье же еще на руках
Качает его же матушка!
Оп-оп! оп-па-па!
Чье же это счастье-то?
У кого он на руках —
Того он и счастье-то!
Атис-атис, атис-ка,*
Ох, красивое, дитятко,
Кто ж не полюбуется,
Ох, такое золотко!

Ук атыр ул был балам,
Ир аға булыр был балам,
Әстүк, әстүк ит, балам!
Их, матур егете,
Кемдә икән өмөтө?

Стрелу пустит мое дитя,
Мужчиной станет мое дитя,
Астук, астук, прыгай дитя!
Ох, красивый ты егет,
Кого же выберет егет?

* Атис-атис! Астук-астук! междометия, произносимые во время подбрасывания детей

Их, матур кыз икән,
Кемгә бирербез икән?
Әстүк, әстүкә икән!³⁰

Ох, девочка — красавица,
За кого же выдадим тебя?
Астук, астук тебя!

¹ Записано от М.С.Калмурзиной (1929 г.р.) в дер. Каварды Гафурийского района.

² Записано в 1995 г. от М.Сайрановой в дер. Нутуш Мелеузовского района.

³ Записано от С. Шигаевой в дер. Шигай Белорешского района.

⁴ Записано от Д.Игликовой в 1986 г. в дер. Аккужа Учалинского района.

⁵ Записано В.Ахмадеевым в 1960 г. от повивальной бабки Хабибьямал в дер. Тәпән Абзелюловского района.

⁶ Записано в 1999 г. от З.Давлетбаевой в дер. Юлык Гафурийского района.

⁷ Записано в 1995 г. от М.А.Кутлуахметовой (1930 г.р.) в дер. Аптирак Мелеузовского района.

⁸ Записано в 1999 г. от Х. Шаяхметовой (1932 г.р.) в дер. Нижне-Ташбукак Гафурийского района.

⁹ Записано в 1994 г. от Я. Апышаевой в дер. Юлдыбай Зилаирского района.

¹⁰ Информатор тот же.

¹¹ Записано в 1999 г. от Х. Шаяхметовой (1932 г.р.) в дер. Нижне-Ташбукак Гафурийского района.

¹² Информатор тот же.

¹³ Записано Г.Р.Хусаиновой в 1990 г. от М.Ш.Садриевой (1926 г.р.) в дер. Новокуль Нуримановского района.

¹⁴ Записано в 1999 г. от ХГ.Московой (1923 г.р.) в дер. Юлык Гафурийского района.

¹⁵ Записано в 1994 г. от Г.Айтбаевой в г.Кумертау.

¹⁶ Записано в 1989 г. в Ишимбайском районе.

¹⁷ Записано в 1989 г. от М.А.Гареевой (1927 г.р.) в дер. Якуп Караидельского района.

¹⁸ Записано от М.Мунасиповой (Мелеузовский район).

¹⁹ Записано в 1999 г. от У.Кадыргуловой (1929 г.р.) в г. Сибая.

²⁰ Записано в 1989 г. от Т.Ризвановой в дер. Дюртюли Давлекановского района.

²¹ Записано в 1991 г. от Г.Мамлеевой в дер. Кускар Абзелюловского района.

²² *Башкорт* халык ижады. Йола фольклоры / Төз., баш һүз, аңлат. авт.: Ә. Сөлөймөнов, Р. Солтангәреева. Өфө, 1995. 340-сы б. (Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор. Сост., авт. предисл. и коммент.: А. Сулейманов, Р. Султангареева. Уфа, 1995. С. 340.

²³ Записано в 1989 г. от Ш.Абдуллиной (1924 г.р.) в дер. Сатай-Бурзян Миякинского района.

²⁴ Записано в Ишимбайском районе.

²⁵ Записано в 1986 от Г.Тажетдиновой (1913 г.р.) в дер. Илтабан Учалинского района.

²⁶ Записано в 1986 г. от Г.Иргалиной (1919 г.р.) в дер. Кунакбай Учалинского района.

²⁷ Записано в 1986 г. от М. Сагидуллиной (1902 г. р.) в дер. Ильче Учалинского района.

²⁸ Записано в 1995 г. от Х.К.Кутлугаллямовой (1940 г.р.) в дер. Абит Мелеузовского района.

²⁹ Записано в 1989 г. от Т.Ризвановой в дер. Дюртюли Давлекановского района.

³⁰ Записано в 1993 г. от М.Фасхетдиновой (1911 г. р.) в дер. Уртаул Кигинского района.

Период брачных празднеств

Слово свата — Яусы һузе

Без юкты эзләп килгәйнек, һеззә тип әйттеләр, Шуны таптык! Алмайынса кайтмайбыз! ¹	Мы ищем то, чего нет, Сказали, что у вас оно есть, И мы нашли нет. Пока не возьмем, мы не уйдем!
--	---

Отец невесты

— Ә бит юктың хақы бар, — А у нет цена ведь есть,
Күһһәгез — буш кайтмаҫһығыз! Согласитесь - пустые не уйдете!

Сват

Күнмәһәк — килмәс инек, Килмәһәк — белмәс инек!	Если бы не согласились и не пришли бы, Коль не пришли бы и не знали бы Г
--	---

Диалог отца и дочери — Атай-кыс әйтеше

Атай:

Отец:

Урынлаштырзым, балам, хур Устроил тебя, дочь моя,
булмаҫтай,

Дәүләт, ырыс кунган бай йортта. В дом богатый, именитый.

Өстөн бөтөн булып, тамағың тук, Будешь одета и будешь сыта,

Бай булырһың, балам, тормошта. Будешь в богатстве поживать ты.

Кыз:

Дочь:

Астымдағы менгән күк толпарым, Серый тулпар, что подо мной,
Аяктары тайып һөрөндө.

Споткнулся по дорожке.

Күк толпарға карап уйлап
торһам,

Смотрела на него, подумала я,

Әжәлгенәм якын күренде.

Показалось — смерть моя близка.

Атай:
Толпар тайһа балам, ат табылыр,
Ғөрөф-йолаларзы тот инде.
Тәңре хақы тигән- ир хақында,
Кейәүенде якшы көт инде.

Кыз:
Ата-әсәмде көттөм, хөрмәт иттем,
Йәш башыма дога алам тип.
Аяуһызлыҡ иттең, малға һаттың,
Зинһар, әйтмә мине, балам, тип².

Отец:
Коль конь споткнулся, другой
найдется,
Обычай уважай, тебя прошу.
Право (ценность) бога — это
право (ценность) мужа,
За мужем ухаживай, прошу.

Дочь:
Родителей чтила, почитала.
Благословение получить хотела.
Не пожалели, продали за добро,
Дитем не называйте вы меня.

Диалог матери и дочери — Эсә-кың әйтеше

Кыз:
Сыгып йөрәмәнем,
Һис ни белмәнем.
Буйым үскәнсә,
Әзәм күрмәнем.
Килде баш коза,
Мин кызға була
Һис ни белмәйем,
Әсәй башкара.

Әсә:
Кызым һорайзар,
Һине бер байға
Һине бер байға,
Ихсан бабайға ...³

Дочь:
В жизни ничего
Я не ведала.
Росла, доросла,
Людей не видала.
Пришел вот сват
За мной, девицей.
Я не ведаю ничего, что
Делает матушка.

Мать:
Дочь, тебя просят
За богатого,
За богатого,
За старика Ихсана ...

Песня матери своей дочери — Эсәнең кыҫса йыры

Иртән дә тороп тышка сыкһам,
Кызарып та бешкән миләшең.
Урамдарға сыгып кәңәш
бирмә,
Өй эсендә булһын кәңәшең⁴.

Рано утром встала, увидала —
Поспела рябинушка в саду твоём.
На улице совет не собирай,
А совет ты в доме держи своим.

Причитания невесты — Кыз сеңләүе

Йәшел генә шаршау, күк аласа, Зеленый занавес с серою полоской
Кор, тиһәң дә, кормам бит, инәкәй. Затянуть не смогу я, маменька.
Китәр вақыттарым етте инде, Уехать время подошло уже,
Тор, тиһәң дә, тормам, инәкәй. Остаться не смогу уж, маменька.

Әлеп кенә һелкеп, ай кейергә Чтоб встряхнуть его и да надеть —
Француз кына күлмәк безгә юк. Французского платья у нас нет.
Кунак булып барыр инем В гости я приехала бы к ней
Үрһәләнеп торған инәм юк. Да ведь матери моей родной нет.

Баш осома шаршау корзолар, Над головой затянули занавес,
Көн күрмәһен генә, тинеләр. Света белого чтобы не видела.
Кактылар за мине һуктылар, И обижали меня, и унижали,
Артык бала микән, тинеләр⁵. Словно лишнюю я здесь была.

Әй, буйкайын, буйкайын, Ой, береза стройная,
Буйкайыңды нисек буйлайым, Как обойти березу?
Кәйнәм дә хәлен мин Я не знаю, как у свекрови,
белмәйем,

Кәйнәгә нисек һыйайым? Как жить мне у свекрови?
Аршин да аршин ак уканы, Аршин да аршин — белый
позумент,

Аршинламай нисек һат икән? Если не измерить, как продать?
Буйға ла үскән балакайын Дитя свое родное
Әсе асымай нисек һат ккән? Без горечи, жалости кто же продает?
Инәкәйемдең өйөнә В доме моей матери

Өйрәк тә һыя, каз һыймай. Утка поместится, а гусь — нет.
Инәкәйемдең өйөнә В доме моей матери
Ир балакай һыя, кыз һыймай. Мальчик умещается, а дева — нет.
Ултырзым тәзерә төбөнә, Села на подоконник я,
Яңы ла һауған һөт кеүек. Молоко парное я словно.
Белмәйһең инәй, хәлгенәмде Не знаешь, мама, мое состояние,
Әсекәйем яна ут кеүек. Горит внутри все, огонь словно.

Әй, козағый, козағый, Ой, сватьяшка, сватьяшка,
һалатын булһа, Если проросшее зерно есть --
буза кой, Бузу сделай, сватьяшка.
Кәзерле лә үскән кызымды, Выросшую в нежности дочь мою,
Кәзерһез итмә, козағый. Не унижай, сватьяшка.

Козаларзың аттары Лошади сватов
Екәндә менән тышаузы. Липой застреножены.
Коза ла булған Хозайбирзе Наш сват Худайбирды
Шүрәләгә окшаузы⁶. На лешего похожий.

Ак мунсаккайымды угка һалдым,
Сылтырап та янып китһен тип.
Атакайым мине қартка бирзе,
һакалдарын һыйпап ятһын типт.

Кизелекәй шаршау, ебәк бау,
Ко р тиһәң дә кормам, инәкәй.
Китер вақыттарым егте инде,
Тор тиһәң дә тормам, инәкәй⁸.

Белые бусы бросила в огонь,
Чтобы с искрами возгорелась.
Отец выдал за старика меня,
Чтобы гладить бороду его.

Тканая занавесь, шелковая веревка,
Не занавешу я, матушка.
Время уйти мне пришло,
И просить станешь — не останусь, матушка.

*Причитания, произносимые в
прощальном хождении в поле*

Такыя ла башлы кырлы курай,
Ялан кына ерзә һызғыра.
Низәр генә үтмәй, низәр күрмәй,
Әсәһенән киткәс, кыз бала.

Кирәгәс буйкайзары киртләс,
киртләс,
Киртләстәре бөтөр яз еткәс.
Беззәң туғайыбыз бигерәк йәмле,
Йемкәйзәре бөтөр без киткәс.

С короною курай стройный
В поле плачет, он один всегда,
Что не увидит, не переживет,
Расставшись с матерью, теперь
дева одна.

Кирәгәса* берега ой круты,
Промоют воды их в весенний час.
Красивы долины, но они увянут,
Когда останется Кирәгәс без нас.

Благопожелания невесте — Кыҗга теләк

Селтәрәндең тояктарын, балакай,
Койоп ергә түшәмә.
Төсөн бозоп, теш ыржайгып,
балакай.
Йәмәгәтенде үртәмә,
һағынғаңда тау сақыр, балакай,
һарайтаңда һыу сақыр, балакай⁹.
Түлли-түлли, түлли бул,
Бүзәнәләй түлле бул,
Уллы бул, кызлы бул.
Бер кулың балда булһын,
Бер кулың майза булһын,
Көлдөксәң тулы кел булһын,
Казаның тулы аш булһын!¹⁰

Подвески кашмау серебряные,
Не рассыпай их на землю, деточка.
Кривя в злобе лицо свое,
Не огорчай мужа, деточка.
Скука придет — обратись к горе, деточка,
Тоска иссушит — обратись к воде,
деточка.
Плодовитою ты будь,
Как перепелка плодовитой будь,
И сын, и дочь родятся пусть,
Одна рука пусть в меду будет,
Другая — будет в масле,
Подтопка золой полна пусть будет,
Котел полный всегда пусть будет!

Кирәгәс — название реки.

Кем балаһы өсөн кем илаһын,
Эс-бауыркайзары өзөлөп?

Катай кына ере һыуык, тизэр,
Катып үләрменме икән,
әсәкәй?

Катай кына ере кая-таш, тизэр,
Йонсоп үләрменме икән,
әсәкәй?

Елләп кенә ямгыр жуғансы,
Елләмәй зә ямгыр жуһасы.
Кырык тау аша, инәй, биргәнсе
Ташка бәйләп һыуға һалһансы.

Әсәкәйем, усак якһаң,
Төтәй микән усағың?
Һалкын гүр менән тиң күрәм
Карт кейәүзең косағын¹³.

Атыңа бесән һал, еңгәй,
Ауызлыктарын ал, еңгәй.
Башыма ла жулык ятқансы,
Татлы йәнемде ал, еңгәй.

По чужому дитя кто заплачет,
По чужому будет душу рвать?

Земля Катая холодна, говорят,
Застыну и умру ли я, маменька?

Земля Катая камениста, говорят,
Устану и умру ли я, маменька?

Чем с ветерком дождику ли тья,
Лучше бы дождь был без ветерка.
Чем за сорок гор замуж выдавать,
Лучше с камнем в воду бы
бросила, матушка.

Маменька, когда топишь печку,
Дымит ли печка у тебя?
Веет холодом могилы
От объятий старца моего.

Снохе

Сено клади коню, сноха,
Уздечки возьми, сноха.
Чем платком голову мне укрывать,
Душу мою вынь, сноха.

Причитания-обругивания — Сеңдәу-тиргәүзәр

Жениха

Матери

Көмөш тә йөзөк бәләкәй —
Кейә алмашһың, инәкәй.
Минең һымак кыз күрһәң,
Түзә алмашһың да, инәкәй.

Кара қазар килә тезелеп,
Канат өскайзары кыйылып.

Серебряное кольцо мало,
Не наденешь ведь, маменька,
Встретишь на меня похожую,
Заплачешь ведь, маменька.

Клином летят черные гуси,
Только кончики крыльев дрожат.

Свекрови

Без бара торған юлдарзы,
Вак кына сыбык, тинеләр.
Без бара торған кәйнәне,
Вак һүзле генә, тинеләр.

На дороге, уводящей меня,
Кустики мелкие, говорят.
Свекровь, к которой мне ехать,
Привередлива, говорят.

Причитания-прощания со всеми

Акык кына акык йөзөгөмдо,
һандык төпкәйенә һалығыз.
Туған илдән китеүзәре ауыр,
Көйзәремде тыңлап калығыз.

Агато мое да колечко,
В сундук положите, сохраните.
Тяжело покидать родную землю,
Мелодии мои хоть запоминайте.

Причитания яр-яр — Йәр-йәр әйтеп сеңләү

Сәсмәүемдең сәсәге ишмә
булыр, йәр-йәр,
Күззәремдең йәштәре шишмә
булыр, йәр-йәр.
Кара һыйыр мөгөзөн
кайырмағыз, йәр-йәр,
Атаһынан, инәһенән айырмағыз,
йөр-йәр.

Накосники мои изовьются,
яр-яр,
Слезы мои рекой изолются,
яр-яр.
Рога черной коровы не
разрывайте, яр-яр,
С отцом и матерью не
разлучайте, яр-яр¹⁵.

Свадебные песни — Туй йыщары

Приезд сватов:

Җоза килгәнендә каршы алығыз,
Йүгереп сығып капка асығыз
Ултырып та җоза һыйламайзар,
Аяғүрә тороп баһығыз!

Когда едут гости, вы встречайте,
Выходите, ворота открывайте.
Сидя сватов не угощают,
С почетом перед ними вставайте!

Ниңә уйнап-көлөп ултырмайһыз,
Нимә етмәй һезгә, ни кәрәк?
Җоза-җозағыйзы һыйлағанда
Ал тасмалай йомшак тел кәрәк!

Что же вы невеселые такие?
Чего не хватает, вам чего же нужно?
Когда угощаешь сватов, знайте,
Нежнее ленты алой язык нужен!

Езем һыукайзары боролоп аға,
Башгарымдан сыккан уй кеүек.
Уйнап-көлөп кенә ултырайыгк,
Булғас булһын әйзә туй кеүек!¹⁶

Речка Едем* течет, бурлит,
Словно мыслей бесконечный путь.
Давайте петь, давайте веселиться,
Свадьба славною будет пусть!

Свадебные застольные песни — Туй табыны йырлары

Нескәләрзән нескә иләктән,
Ондар иләп керзем келәттән.
Килгән козаларзың асылдары,
Йырлап ебәрәләр эрәттән.

Мелкое-мелкое сито взяла,
Просеяла муку я для гостей
Пришли гости лучшие, достойные,
Их песни звучат над деревней всей.

Кыз әсәһе:

Мать невесты:

Буралар за бура ак борсақты,
Түкмәй генә сәсмәй тогоғоз.
Гәзизкөйзә балам һезгә кала,
Какмай ғына һукмай тогоғоз!

Клетки полные белого горошка,
Не рассыпайте без нужды, прошу
Дите родное остается у вас,
Не обижайте ее, я прошу.

Егет кызға:

Жених невесте:

Кызарып кояш сыкканда
Шәүләләре төшө диңгезгә.
Ике еңдәреңце һызғаныш,
Касан хезмәт итерһең безгә?¹⁷

Красное солнышко когда встает,
На море падают его лучи.
Засучив рукава оба свои,
Когда же будешь служить нам ты?

*Брачный домик. Разрывание йыртыш
Ак келәт. Йыртыш йыртыу*

Приговоры жениху

Йыртыш тора бер тәңкә,
Кызыбыз тора мең тәңкә!
Йылытһаң кулыбыззы,
Алырһың кызыбыззы!
Аяк туззы — акса һал,
Йыртышымды өзә һал!

Цена йыртыш" — рубль один,
За деву тысячу клад!
Руки наши ты согрей,
Деву получишь быстрее!
Обувка обносилась — деньги клад,
Йыртыш скорее разорви!

Едем — река в Гафурийском районе

Йыртыш - кусок ткани, которой перегораживают дверь в брачный домик.

Тупһа төбө — тукһан тин,
Бүләгенде һалып ин!

Биш енгә йыйылғанбыз,
Үзенә хак куйғанбыз.
Бирер зат бушга түгел,
Ишек бауы булмаҫ түгел,
Кызың хақы мең тәңкә!¹⁸

Девяносто — порога цена,
Подарок клади — войдешь сюда!

Сношек пять нас собралось —
Ставить цену повелось.
То, что в доме — не задаром,
Цену веревки еще добавим,
Дева — тысяча рублей!

Диалог открывания двери — Ишек асыу әйтеше

Е г е т ы (снаружи):

Без — юлаусылар, арба һынды,
Кунырға алығыз эле!

Мы путники, телега сломалась
пустите переночевать!

Арағызза кемдәр бар?

Д е в у ш к и (изнутри):
Что же есть среди вас?

Һунарсылар беззә бар!

Е г е т ы :
Охотники есть среди нас!

Ниндәй кейек кыуалар?

Д е в у ш к и :
За каким зверем гоняетесь?

Йәне теләгенде алалар!

Е г е т ы :
Какого хотим — берем!

Кайтармаға ни бирәһегез?

Д е в у ш к и :
За ночлег в плату что с вас взять?

Төлкө туны бирәбез!

Е г е т ы :
Лисью шубу можем дать!

Кушын нимә бирәһегез?

Д е в у ш к и :
Что в придачу есть у вас?

Кызы барзың — назы бар,
Кызыл акса бирәбез!¹⁹

Е г е т ы :
У кого дочь — капризы есть,
Красны денежки дадим!

Приговоры о цене порога — Тупһа хақы әйтеше

Кыззар:

Тупһа ақсаһы
Тукһан тин!
Түшәк ақсаһы
Йөз һум!
Тупһа юлы
Тукһан тин!
Ишек бауы —
Ике алтын!²⁰

Девушки:

Плата за порог
Девяносто копеек!
Плата за перину —
Сто рублей!
Плата за порог
Девяносто копеек!
Веревка двери —
Два золотых!

Брачное ложе — Никах тушәге

Приговоры снохи

Буйлы-буйлы юрғанды
Бөркәнен ябынырһың.
Әсән менән атаңды,
Үлгәнсе һағынырһың.

Берегез — ақ, берегез — күк,
Пар булығыз ғүмергә.
Берегез — хақ, берегез пақ,
Қушылығыз мәңгегә!²¹

Малығызға кот килһен,
Туйзарығыз тук килһен,
Киленебез уңған булһың,
Улан-улан тулғатқан,
Еңел аяқ, йор һүзле булһың!

Тунда күпме йөн —
Шунса бәхет,
Тунда күпме йөн —
Шунса йән!²²

Хәзер һин кеше кешеһе,
Иренде хөрмәтлә,
Ырыу йөзән кызартма.

Полосатым одеялом
Себя будешь укрывать.
По отцу и маменьке
Век свой будешь тосковать.

Одна — белая, другой — синий,
Парою живите всю жизнь.
Один — правый, другая — честна,
Соединитесь навечно!

Пусть скотина уродится,
Пусть свадьбы будут благополучны,
Сноха пусть сноровистой,
Сына за сыном рожаящей,
Удачливой, легкостуиной, веселой
будет!

Сколько в шубе волосинок —
Столько счастья,
Сколько в шубе волосинок —
Столько детей (душ) вам!

Теперь ты человек человека
(мужняя жена),
Мужа уважай,
Род своей не посрами.

Берәү булып ят,
Икәү булып тор!
Кушаган менән картай!²³

Ложись одна,
Вставай вдвоем!
С суженым вместе состарься!

Песня брата невесты жениху — Кайнага йыры

Кейәүкәйем, һинә ни бирәйем,
Бохаранан килгән малым юк.
Йөндәрәмде ярып бирер инем,
Йәндин башка йөрөр хәлем юк.

Зятек мой, что же тебе мне дать,
Нет добра из Бухары у меня.
Отдал бы тебе душу я свою,
Нет без нее жить силы у меня.

Һандуғаскай һайрай тәхетендә
Тон сәхрәләре вақытыңда
Йөрәмә лә йәрһез, булма
малһыз,
Егет булып йөрөгән вақытыңда.

Соловушка поет на троне-ветке,
Перед зорькой, в утренней гиши.
Не будь бедным и не ходи без
любимой,
Да в молодое свое время ты.

Атка кына менһәң, бик үк
сапма,
Ат ауызкайзарын бик тартма.
Йәрзе генә һөйһәң тик үк ятма,

Коль на коня вскочил, не гони ты
сильно,
За удила его ты грубо не тяни.
Коли любишь — не лежи
равнодушным,
Любовью, сердцем молодой ты
дорожи!

Йәр хәтеркәйзәрен бик һакла!²⁴

Прощальный пир — Хуш. ите

Песня хозяев

Ак әтәскәй менән күк әтәскәй,
Кыскырырға вақыт етте инде,
Ашанык та әстек, уйнанык
кәлдек,
Хуш итергә вақыт етте инде²⁵.

Белому и серому петухам
Поутру уже кричать пора!
И гостились, и пели, веселились,

А теперь уж по домам пора!

Песни пазушного цикла Кейәүләп йөрөү йырлары

Кейәү:

Жених:

Ағылазыр болот, ағылазыр,
Таузан таузарға ла кағылазыр.

Плывет тучка, плывет,
От горы к горе ударяется.

Йэндөрөндөн артык мал биргәстен,
Һинән артыгы ла табылазыр.

Кыз:

Мыштыр за мыштыр ни мыштырзай,
Әллә сыскан, әллә кем икән?
Минең яндарымда бер нәмә бар
Әзәм микән, әллә эт микән²⁶ ?

Коль дороже сердца добра заплатил,
Лучше тебя, конечно, уж найдется.

Девушка:

Возится, возится что-то в углу,
То лимышь, то ли кто же там?
Что-то возится рядом со мною,
То ли человек, то ли собака там?! *

Песня зятя — Кейзу йыры:

Егет кеше бесән саба,
Үтәр үтмәс уның салгыһы
Әй-әй!
Үтәр зө ине унын ай, салгыһы,
Матур кызза уның кайгыһы.

Арғы ла остан берәү килә,
Озон яллы, кара туратлы.

Тороп торсо егет, һорайым бер
һүз,
Һеззән илдән беззән Ил
йыракмы?

Аткынайы якшы, үзе лә купшы,
Күршеләргә килгән бер кеше.
Әй - й!
Ундай ғына егет буш йөрәмәс,
Барзыр уның хәжәт, йомошо.

Бейек тә генә таузың ай, биләнә,
Һыйыр һәүкәләгән ерзәрем.
Әй-й!
Кара кытат елдәрем кейеп,
Кейәү кейәүләгән ерзәрем.
Ата ла ғына казға инә каз,
Йөзөп килә Инйәр һыу буйлап
Әй-й!
Һарғайманым, һылыуым,
Ауырып, һызлап.
Мин һарғайзым һылыуым,
Һине уйлап²⁷ .

Косит сепо егет, косит,
Да коса что-то не косит.
Әй-й!
Косила бы да коса его,
Дума о красивой сердце точит.

Да идет там кто-то, а сам пригож
На черном е длинной гривой
вороном.
Постой, егет, спрошу я у тебя,

Далек ли от твоего родной мой
дом?

Конь хорош, да л сам пригож,
Подъехал к соседям он — егет.
Әй-й!
Да егет без дела ходить не станет.
Есть сердца тайна, видно, у него.

Ох, высокой горы пригорья.
Места, где пас я коровушек своих.
Әй-й!
В черном да зияне я своем
Ходил к женушке своей.
К гусю тихонько гусыня плывет,
Подплывает по Инзер-реке.
Әй-й!
Не от болезни, родная,
пожелтел я,
А пожелтел от тоски по тебе.

" Иронического характера песнопение, по воспоминаниям информаторов, между парами, невлюбившими друг друга.

Встреча невестки — Килен төшөү

Благопожелания — Теләктәр

Уң аяктан баç!	С правой ноги наступай!
Дөпөлдөп йөрөмә,	Громко не ходи,
Йомшак баç!	Мягко ступай!
Кырын йөрөмә,	Боком-криво не ходи!
Карап йоро!	Смотри зорко и иди!
Бәхетле, тәүфиклы бул,	Будь счастлива, благородна!
Олторақ һәлберәтмә,	Не тряси свои стельки,
Ошак йөрөтмә,	Не води сплетни!
Аптырап торма,	Не стой как пеня,
Эш бөтөрөп тор! ²⁸	А работай весь день!

Руки невестки окунают в посуду с мукой

Акка бат, таштай бат!	В белое утони, как камень утони!
Таштай ныг,	Будь крепкой, как камень,
Комдай пак бул! ²⁹	Будь чистой, как песок!

◎ sfc

Текло аяғың менән,	С легкой ноги вступай,
Төплө фекерен менән,	Со светлой мыслью приходи,
Тәүфиғың менән кил,	С честью своей приходи,
Тәмле телле,	С [адкореч ивой] будь,
Йомшак һүзле бул,	Мягкословной будь,
Кешелекле бул! ³⁰	Человечной будь!

* * *

Икмәк кеүек оло бул,	Словно хлеб, достойной будь,
һөт кеүек ак бул,	Словно молоко, белой будь,
Май кеүек йомшак бул,	Словно масло, мягкой будь,
Бал кеүек татлы бул,	Словно мед, сладкой будь,
һыу кеүек пак бул,	Словно вода, чистой будь,
Актың ағын қайтарма!	Не оскверняй чистоту ты!
Ак теләкте қарайтма! ³¹	Не черни белое благопожелание ты!

* * *

Барған ерендә таш бул,	Камнем останься там, куца замуж идешь,
Олторақ бул, түшәк бул!	Стелькою будь, постелькою будь,
Бай бул, бар бул,	Богатой будь, в достатке будь,
Барқан ерендә ер һелкет,	Пусть земля дрожит,

Табаныңдан оскон борлат,
Барған ерендә
Баянлы бул!
Табан-түшәк бул,
Таштай, комдай бат!
Барған ерендә бак,
Бәхетле, ак сәсле бул,
Һары тешле бул,
Минең кеүек салт бул!
Һайыскандай һак бул!
Ыласындай кыйғыр бул,
Иреңә герәк бул,
Ямандарзан йырак бул,
Якшыларзан үрнәк ал,
Кәйнән менән ирешмә,
Апһын менән ирешмә,
Яттарға ла бирешмә,
Башкаға ла бирешмә!³²

Ирең өсөн терек бул,
Күзен асык, зирәк бул,
Олоноң һүзен тында,
Кесенең күнелен кыйма,
Алдың — артыңды уйла,
Итәк тулы бала булһын,
Корһак күтәр, ил күтәр!³³

Из-под ног искры пусть летят,
Там, где ты замужем,
Живи достойной жизнью!
Покладистой будь,
Камнем, песком утони!
Смотри за хозяйством,
Будь счастлива, седоволоса.
Желтозубой стань,
Как я, искренней будь!
Будь осторожнее сороки!
Будь ловчее сокола,
Мужу опорой ты будь,
Плохих подальше держись,
У хороших пример бери,
А свекровку не кори
И золовке не груби,
Чужим не поддавайся
И другим не поддавайся!

sis * 5jc

Мужу опорой ты будь,
Смекалистой, зоркой будь!
Старших почитай,
Младших не обижай.
Будь разумной,
Детей пусть будет много,
Живот носи, род наш поднимай!

Пожелания невестке, принесшей воду

Һыуың котло, татлы булһын,
Котло итеп матур йәшө,
Беззән һинә юк бүләк,
Иң олоһо — изге теләк!
Һыузарын котло булһын,
Телдәрен татлы булһын,
Балаларын күп булһын,
Беззән һиңә шул теләк!³⁴

Вода пусть сладкою будет,
Красиво, мудро ты живи,
От нас нет тебе подарка,
Пожелание — дар тебе!
Вода пусть будет благословенна!
Речи твои сладкими пусть будут,
Детей пусть много будет,
От нас благословение тебе!

Пожелания при одаривании

Курмас кур һин қазанда,
Талканын тарт тирмәндә,

Зерна жарь ты в котле,
Талкан мели на мельнице,

Өйрәһен төй килелә,
Йәшәү ауыр, сызам юк, тип
Китә күрмә кирегә!
Кара уны, һиңә әйтәм,
Китә күрмә кирегә,
Донъяны борма кирегә!

Казаның қасмақлы булһын,
Йәйелеп ятқан болондарза
Колондарың уйнаһын,
Кәртәләүзе* урамыңда
Балдарың* уйнаһын,
Ырыу-ырыу балаларың
Ерзе билләп ултырһын,
Кыззарың бейә бәйләп,
Кымыз бешеп ултырһын!

Бер кулың майза булһа,
Икенсене балда булһын.
Үзенцән һуқы" китһә лә,
Ырыс, бәхет, дәрәжәле,
Озон ғүмер китмәһен!³⁵

Бульон в ступе мешай,
Жалуясь, что жизнь трудна,
В тоске не проживай!
Смотри, тебе я говорю,
В тоске черной не живи,
Жизнь обратно не поверни!

Казан пусть наготове будет,
И на просторах широких
Пусть жеребята бегают,
А на огороженной улице
Пусть детишки играют!
Род с родом детей твоих
Пусть занимают просторы земли,
Пусть дочери твои
Кумыс готовят для всех!

Одна рука в масле будет,
Другая в меду будет пусть!
Коль цвет молодости и уходит
Жизнь достойная и счастливая,
У тебя долгой будет пусть!

Пожелания жениху и невесте во время чаепития

Ак юлдар һезгә,
Ак сәсле, һары тешле
Әбей- бабай булып,
Әйзә йәшәгез озак-озак,
Озак бергә булып!³⁶

Тәквил булһын хаятығыз,
Матур булһын ғәмәлегез.
Хозай һезгә форсат биреп,

Озон булһын ғүмерегез!
Күп балалы атай-әсә булып,
Нур балкыһын түрегеззә.
Ғаиләбез хәстәрле тип,
Шатлык яһһын йәзөгөззә!

Белых дорог вам,
Седовласыми, желтозубыми
Бабушкой и дедушкой станьте!
Живите долго-долго,
Счастливой парой вместе!

Пусть совершенным будет ваш нрав,
Красивыми будут и дела.
Всевышний пусть вам воздаст
возможность.
И пошлет долгую жизнь!
Многочетными родителями
Сияйте вы в почете!
Семьей крепкою гордитесь,
Радость озарит пусть лица!

Көртәләүзе, балдары (балалары) — диалектные особенности речи того-вос-
точных башкир.

" һуқы — йәм, сырак (краса).

Онотмаңыз һис кенә дә
Гәзиз ата һәм инәңде.
Күңелдә торһон, ишет һәр сак;
“Бәхетле бул балам”, тигәңде.

Буй-һынығыз зифа, йөзөгөз яклы,
Уйығыз за һәр сак бер булһын,
Ишек кагып килгән мөсафирға
Күңелегез һеззең киң булһын.
Бәлә әстәңдә килгән дуһтарға ла
Ишегегез һеззең асык булһын!

Хәйерле көндәр һезгә,
Хәйерле сәгәттәр һезгә,
Хәйерле озон-озон
Тормош юлдары һезгә!

Не забывайте никогда вы —
Родителей почитайте!
То, что желали они счастья,
В сердцах своих всегда храните.

Будьте стройными, светлоликими,
Думы тоже пусть будут едиными,
Путнику, постучавшему к вам,
С душою искренней охрывайте двери.
Другу, с бедою своей пришедшему,
Теплым сердцем открывайте
двери!

Добрых дней вам!
Добрых времен вам!
Долгих-долгих
Дорог жизни вам!

Пожелания после чая

Кызара бүртеп, тирләп-бешеп,
Сәй әслегез, сәйегез тәмле
булдымы?
Тәмле булды, рәхмәт!
Таглы булһын тормошоғоз!
Тыңыз бешкән икмәк кеүек
Какшамас, кыйралмас
Мөхәббәт һезгә!
Ак һөт шикелле кыззар,
малайзар
Үстереgez Илгә!

Краснея, краснея чаю
напились,
Сладкий ли был чай?
Да, очень сладкий! Спасибо!
Пусть будет и жизнь сладкой!
Как хлеб добротнo испеченный
И любовь ваша пусть будет
такой крепкой, нерушимой!
Как белое молоко, девочки и
мальчики,
Растите на радость стране!

Пожелания жениху — Кейәүгә теләктәр

Кейәүкәйем,
Бәхетле бул!
Кызыбыззы һиңә бирзек,
Бәхетен һин бир!
Тиң йәшәп,
Тиң картайығыз!
Изге йоптар булығыз!³⁷

Зятек мой,
Счастлив будь!
Тебе дочь мы отдали,
Счастье ей ты дай!
В паре живите,
Парой состарьтесь!
Будьте друг другу парой
благословенной!

Пожелание невестке — Киленгә теләктәр

Йөзөң кояштай янып торһон,	Пусть лицо сияет как солнце,
Битең айзай балкып торһон,	Пусть щеки светятся как месяц,
Телеңдән бал тамып торһон,	С языка пусть мед капает,
Қулыңдан май ағып торһон!	С рук пусть масло течет!
Кейәүзе кәзер итеп тор,	Дорожи зятем,
Алдында ейөрөлөп тор,	Крутись возле него,
Кәйнәнә хезмәт итеп тор,	Свекрови служи,
Эшен эшләп бөтөрөп тор! ³⁸	Работу ее заканчивай!

Благопожелания в обряде примирения мужа с женой

Если начинались раздоры между супругами, то возносили благопожелания их родителям (если умерли — молитвы читали). Затем обоих супругов сажали рядом и попеременно ударяли по плечам спаренной веткой (кушботак).

Кояш менән Ай һымак,	Словно Солнце и Луна,
Каймак менән май һымак,	Словно масло и сметана,
Иш менән кушай һымак,	Словно пара с парюю,
Гел дә бергә булығыз,	Будьте вместе вы всегда,
Тигез ғүмер итегез!	Живите вместе вы всегда!
Арағызға ел үткәрмәй,	Чтоб меж вас ветер не прошел!
Татыу донъя көтөгез! ³⁹	Мирной жизнью живите!

¹ Записано в 1994 г. от З. А. Байназаровой (1932 г.р.) в дер. Юлдыбай Зиларского района.

² Текст записан от М.Бикмухаметовой в г.Уфе. По ее словам, она выучила его из книги. Стихотворная форма айгыш была опубликована в книге «Аслар файзаһына» (В помощь голодающим), 1921 г.

³ Образец традиционного айтыш между матерью и дочерью записан В. Абдуллиной от Г.Киреевой (1900 г.р.) в дер. Тэвэтэй Апышевского района.

⁴ Записано в 1984 г. от А.И. Асанбаевой (1900 г.р.) в дер. Акман Бакалинского района.

⁵ Записано в 1993 г. от С.Салиховой (1928 г.р.) в дер. Ново-Сепяш (Каип) Апышевского района.

⁶ Записано в 2000 г. от Ф. Валиуллиной (1926 г.р.) в дер. Дэрвиш Аргаяшского района Челябинской области.

⁷ Записано в 1995 г. от Ф. Г. Киреевой (1911 г.р.) в дер. Хергей Мелеузовского района.

⁸ Записано в 1999 г. от З.М.Давлетбаевой (1936 г.р.) в дер. Каварды Гафурийского района (по ее воспоминаниям от Янышевой Бадерниси).

⁵ Записано в 1963 г. Н.Х.Максютовой от З.Ахметкужиной (1893 г.р.) в дер. Муллакай Баймакского района.

¹⁰ Записано в 1964 г. Н.Максютовой от Х.Ш.Мавлеткуловой (1898 г.р.) в дер. Саитбаба Гафурийского района.

¹¹ Из книги Р.А.Султангареевой «Башкирский свадебно-обрядовый фольклор». Уфа, 1994. С.158—161.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹¹ Записано в 1999 г. от Х. Г. Московской (1923 г.р.) в дер. Юлык Гафурийского района.

¹⁷ Записано в 1984 г. от Г. Ф. Загировой (1902 г.р.) в дер. Катай Бакалинского района.

¹⁸ Записано в 1989 г. в Абзелиловском районе от группы женщин.

^w Записано в 1989 г. в Абзелиловском районе от группы женщин.

²¹¹ Записано в 1984 г. от М. Ш. Кашафетдиновой (1898 г.р.) в дер. Темяняк Ту йм аз инско го рай о на.

²¹ Султангареева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый: фольклор. С.155—157.

²² Записано в 1983 г. от Р.Х. Ибатуллиной (1926 г.р.), Ф.Х. Хайруллиной (1947 г.р.) в дер. Бакай Сафакульского района Курганской области.

²⁵ Записано в 1996 г. от Г. Мусиной в г. Баймаке.

²⁴ Записано в 1995 г. от Б. Байбулатовой (1914 г.р.) в дер. Аптирак Мелеузовского района.

²⁵ Записано в 1999 г. от Х. Московской (1923 г.р.) в дер. Юлык Гафурийского района.

²⁶ Записано в 1984 г. от М. Кашафетдиновой (1898 г.р.) в дер. Темяняк Туймазинского района.

²⁷ Записано в 1999 г. от Р.И. Султанова (1941 г.р.) в дер. Навруз Учалинского района.

²⁸ Записано в 1995 г. от Х. С. Муталлаповой (1914 г.р.) в дер. Харьш Мелеузовского района.

²⁹ Записано в 1995 г. от С. Б. Узбековой (1932 г.р.) в дер. Шарип Мелеузовского района.

³⁰ Записано в 1989 г. от Х. Л. Мухутдиновой (1924 г.р.) в дер. Яныакбуляк Караидельского района.

³¹ Записано в 1994 г. от Я. Алгышаевой (1928 г.р.) в дер. Юлдыбай Зилаирского района.

³² Записано в 1994 г. от Я. И. Алгышаевой (1928 г.р.) в дер. Юлдыбай Зилаирского района.

³³ Записано в 1999 г. от Х.Г. Московской (1923 г.р.) в дер. Юлык Гафурийского района.

³⁴ Информатор тот же.

³⁵ Записано в 2000 г. от У. Кадыргуловой (1929 г.р.) в г.Сибаете.

³⁶ Информатор тот же.

³⁷ Информатор тот же.

³⁸ Записано в 1992 г. от М.Ш. Нуримановой (1925 г.р.) в дер. Бикбулат Кугарчинского района.

³⁵ Записано в 1994 г. от Г. Дитбаевой в г. Кумертау.

Погребально-поминальный период

Слова проводов души — Иан озатыу нуззаре

Лә илаһи иллә Алла!
Был бәндәне иман менән үткәр,
Фәрештәләр яныңда торһон!
Сабырлык бир. Хозай!
Йәне йәннәткә олғашһын,
Йәне йәннәткә олғашһын! !

О, Аллах, велик и един!
С верой пусть этот человек уйдет!
Ангелы пусть будут рядом!
Терпения дай, Ходай!
Душа пусть в рай вознесется,
Душа пусть в рай вознесется!

Приветы через покойного — Мәйт, сәләме

Лә илаһи иллә Алла!
Иман юлдаш булһын,
Кара гүрең якты булһын!
Ауыр тупрактар еңел булһын!
Тар кәберең киң булһын!
Алла тел аскысы бирһен,
Урының ождахта булһын!
Иманыңды алып кит!
Бәхетәңде калдырып кит!
Бәхил бул!
Бабаларға сәләм әйт!
Мөхәммәт өмәтенән
Булғандарға сәләм әйт!
Шаһиттарға сәләм әйт! !

О, Аллах, велик и един!
Вера с тобою пусть будет,
Черная земля пусть светлой будет!
Тяжелая земля легкой пусть будет!
Узкая могила широкою пусть будет!
Всевышний пусть ключ языка даст,
Место пусть в раю будет!
Веру с собой унеси,
Счастье свое оставь!
Прощай!
Предкам привет передай!
Приверженцам Мухаммеда пророка
Всем привет передай!
Погибшим привет передай!

Взятие грехов покойника — Дәүер итеү

По обе стороны длинной лавки, где лежит покойник, садятся муллы и друг другу над телом умершего передают узелок с ценностями.

- Фөлән-фэлән улының үтәлмәй калган төрлө мөгжизэләрен кабул итеп алдыңмы?

- Алдым! — ти тегеһе, һәм әйберзе ала. Үзе тағы каршылағыға кире бирә:

- Фэлән-фэлән улының балигынан 20 йәшенә тиклем булган гонаһтарын алаһынмы?

- Алам! — ти тегеһе, төйөндө ала һәм каршылағы икенсе берәүгә кире бирә:

- Мәрхүмдән 20 йәшенән 30 йәшенә тиклем кылган гонаһтарын алаһыңмы?

- Ағам! — ти тегеһе, төйөндө ала, каршылағы икенсе берәүгә кире бирә...³

- Берешь ли на себя невыполненные дела сына того-то (имя покойника)?

- Беру! — отвечает тот и берет узелок. Обратнo передает сидящему напротив:

- Берешь ли на себя грехи сына того-то, содеянные с совершеннолетия до 20 лет?

- Беру! — отвечает тот, забирает узелок, затем обратнo передает сидящему напротив:

Берешь ли на себя грехи сына того-то, содеянные от 20 до 30 лет?

- Беру! — отвечает тот, берет узелок и передает обратнo...

Таким образом, все долги, жизнь, «забирают» живые.

грехи покойного, содеянные за всю

Мунаджаты смерти — Үлем мөнәжәттәре

Мәйет хәле

Состояние покойника

Үлем шарабын бер көн эсәрмен,
Якты донъяны ташлап китәрмен.
Якты донъяны күреп туйманым,
Күреп туйһам да мәңге торманым.
Әжәддәр етәр, һулаузар бөтәр,

Смерти я вино выпью в горький миг
И покину я светлый этот мир.
На свет белый я не насмотрелся,
Насмо'трелся, но не насытился.
Смерть придет, тогда и нельзя дышать,

Ясин укырга вакыттар еттәр.
Укый алмамын, бөтә һулышым,

Время подойдет и ясин" читать.
Не смогу читать, не смогу дышать

'Ясин — отходная молитва.

Булһын артымда доға һылыусым.
Ғазраил килер, йәнемде алып,
Кызыл йөззәрәм һаргайып калыр,
Якты донъяны ташлап китәрмен.
Кара гүрзәрзә ни хәл итәрмен?

Караңгы гүрзә калыр бер башым,
Бакый иманым булһын юлдашым
Мөшкөл хәл икән йөн биреүзәре,
Ауыр хәл икән гүргә кереүзәре
Ғәзиз туғаннар, татыу йөрөгөз.
Гүргә кәргәс тә соһал бирербез.

Донъя кыумағыз, күп мал йыймағыз,
Гүргә кереүзе көндә уйлағыз.
Шатланыр инем, атнакис үлһәм,
Йомғаға кәзәр кәбергә керһәм.
Йәнемде ал да атна кисендә,

Ғазап калдырма кәберем әсендә.
Каты әстәмдән кейемем ярырлар,
Төнәм пакланғас, гүргә куярлар.
Ғәзиз төнемне каты йыумағыз.
Озак тормамын, ашыктырмағыз,
Йөрөнөм доньяда бик аз вакыттар,
Һалкын тупрақлар безгә ястықлар...

Мин киткән сакта.
Бик илашмағыз.
Тәндәрем зәғиф,
Каты тотмағыз.
Был яңғыз өйгә
Кемдәр килтергән?
Тәзрәләре юк, --
Кемдәр бөтөргән?
Минең әстәмдә
Сейәләр бөшө.
Кулымды һонһам,
Тупрақтар төшә.
Без зә үлерһегез,
Гүргә керерһегез.
Яуап алырзәр,
Унан белерһегез⁵.

Пусть будет кому за мента молиться.
Азраил" придет, душу вынет мою.
Лицо красивое пожелтеет мое.
Белый свет уже покидать мне.
В темном: мире там, что же делать мне?

Останусь один в темном мире том,
Вера вечная пусть будет со мной.
Душу отдавать, ох, как тяжело,
В темный мир входить, ой, как тяжело.
Завещаю вам в мире дружно жить,
В мире темном там нам ответ держать.

За добром гоняясь, не наживайтесь вы,
А о свете том всегда думайте вы.
Возрадовался бы умереть в четверг,
А до пятницы уж в могиле быть.
Душу мою возьми (А шах) в четверговый
день,

Мучений не оставляй мне для могилы.
С тела твердого одежду разорвут,
Обмоют меня, в могилу унесут.
Тело мое грубо не трогайте вы,
Остаться не смогу, не торопите вы,
На свете белом этом жил так мало я,
Холодная земля — постелька моя ...

Я ухожу от вас,
Сильно не плачьте вы.
Тело мое слабенькое,
Грубо не трогайте вы.
В одинокий дом
Кто меня привел?
Нет окон у него
Кто ж их залепил?
Над моей могилой
Вишни поспевают.
Как руку прогляну —
Лишь земля падает...
И вы умрете,
В землю войдете.
Суд жестокий будет —
Там все узнаете.

⁵ Азраил — ангел смерти в исламской религии.

Бөгөн иртән иртә үлһәм,
Кәберем тәрән казығыз.
Баш осома таш ултыртып,
Исемемде язығыз.
Донъялыкта калһын исем,
Кояш нурына канһын.
Йәнем осоп арығанда
Шул ташка килеп кунһын⁶ * * *

Кызыл-кызыл, кып-кызыл,
Дүрткелдәрзе кем куйған?
Ишеге юк, тәзрәһе юк,
Был өйзәрзе кем куйған?
Ғосол тотмаған көндәрәң,
Кәберенде тултырыр.
Язык булған кылыктарың,
Барын әйтеп ултырыр⁷.

Әжәл үзе килеп китәр,
Ғүмереңне алып китәр.
Вақыттар бит килеп етәр,
Белмәк кәрәк, кәрзәшләр.
Ғазраил хак килеп етәр,
Ғәзиз йөнде алыр әсән.
Хөкөмөн дәхи кылыр өсөн,
Муйынға бысак һалыр өсөн.
Атам-Әзәм, Анам-Һауа,
Алып сыгкты ғүмер тәүзә.
Ғүмер итеү беззән калды,
Тамук уты харам булды.
Үлгәс, алып китәрләр,
Кәбер, ләхет киртәрләр.
Минһез булыр кисәләр,
Минһез булыр иртәләр.
Илтәп ләхеткә куйһалар,
Кырк азым ер китһәләр,
Сөһал һорауын бирһәләр,
Белмәйем, ни хәл итергә?
Етте вақыт, китәр тизәр,
Бәхиллекте бирзе тизәр,
Алла хөкөмө ни булыр?

Коль умру сегодня утром,
Могилу глубоко копайте.
Над головой камень ставьте
И имя мое напишите.
В этом мире пусть мое имя
Под солнца светится лучами.
Душа когда летать устанет,
На этом камне отдохнет.

Красная, красная земля —
Четыре угла, кто сделал?
Нет ни окон, ни дверей,
Дом такой кто же построил?
Дни, в которые не омывался,
Наполнят водой могилу твою.
Дела дурные, что совершал,
Все грехи назовут твои.

Смерть, она придет,
Жизнь твою унесет.
Эти времена придут,
Знать нужно, мои друзья.
Азраил придет он,
Чтобы душу живую взять,
Для того, чтоб суд свершить
И нож к горлу приложить.
Отец — Эдәм, Мать — Небо,
Дали жизнь мою вершить.
Жизнь теперь моя ушла,
Огонь ада чужд мне.
Коль умрешь — унесут,
Могилу, нишу раскопают.
Без меня вечера пройдут,
Без меня придут и зори.
Как уложат меня в нишу,
На сорок шагов как отойдут,
Начнут вопросы задавать —
И не знаю, как мне быть?
Время пришло, уйдет, говорят,
Простился он с нами, говорят.
Суд аллаха — каков он будет?

Ем-ем нурзарыбыз бөттө,
Тәнебез кеүүте бөттө.
Иман менән үткәр Хозайым,
Безгә күрө гүмере еткән.
Аманатың изге булһын,
Сәләмәт булһын иманыбыз.
Сәләмәт булһа иманыбыз,
Ғазап күрмәстөр йәнебез.
Эй Хозайым, һин беләһен,
Беззең хәлдең ауырлығын.
Бирәсәле Хозайым безгә,
Бәйгәмбәрзәр сабырлығын.
Сабырлыктың сауабы күп,
Китаптарзан қаралғанда
Сабыр иткән бәндәкошон,
Шаһиттарзан ки таныған.
Сабыр итмәй ни хәл итәйек,
Хозайым қушқанды көтәйек.
Сабырлыктың дәрәжәһен
Бер хозайзан өмөт итәйөк⁹.

Уян ғәфләте басыни,
Бу сүрә сән бәне я сини.
Теләрсәң Тәңренән ғиззәт,

Уқы сизыккый, дә ясинмы.
Бу сүрә әл би ғофрандыр,
Бу сүрә кәлби көрәндер,
Бу сүрә әл би рахмандыр,
Уқы сизыккый, дә ясинныт.

Шифа ула камудәрдө,
Бәләләргә була фәрзә,
Шәфәғәт итә мәхшәрзә,
Уқы сизыккый, дә ясинны.

Сәнә йәннәт торақ булһын,
Бәнидән киң торақ булһын,
Ивезәң мәхшәрзә әк булһын,
Уқы сизыккый, дә ясинны.

Китаби күндер күз астына,
Китабың ал да астинә.
Үлөрһәм, кәберем өстөндә,
Уқы сизыккый, дә ясинны.
Ясин әйлә әмәленә,
Шәфәғәт үл кәлебәнә,
Нур була үл кәберенә,
Уқы сизыккай, дә ясинны¹⁰.

Померкли жизни лучи,
Иссякли тела силы,
С верою унеси мой Ходай,
В жизни этой мы пожили.
Залог твой святой пусть будет.
И вера чистая пусть будет.
Коль чиста будет вера наша,
Мучений души уже не будет.
О, Ходай мой, ты же знаешь,
Как жизнь тяжела ведь наша.
Дай нам, Ходай, просим тебя,
Терпение от пророка.
Терпеливому много блага,
Об этом говорит и книга.
Детей терпеливых своих
Ходай признал ведь за святых.
Что же делать — как не терпеть,
Что велено Богом — подождем.
Воздаяние за терпение
От Ходая в надежде ждем.

Очнись ты от равнодушия,
Это ясин — для души молитва.
Хочешь милость Тәңгри
получить,
Читай ясин, ученик мой.
Облегчение для души — эта молитва
Корана душа — эта молитва,
Принесет покой, эта молитва,
Читай ясин, ученик мой.

Лекарство от бед, болезней она.
Покров от бед и войн она.
В судный час — добродетельна она,
Читай ясин — всеильна она.

Жильем твоим рай пусть будет,
Шире, чем этот мир, тот будет.
Лик твой пусть чистым будет,
Читай ясин, мой ученик.

Пошли эту книгу моим очам,
Как открою эту книгу.
Умру коль, над могилой
Читай ясин, мой ученик.
Всегда читай молитву эту,
Душе твоей — милость она,
Лучами засветится могила,
Читай ясин — души молитву.

Молитвословие Ходаю — Хоҗайга Һыгыныу

Хозайыма салауатым,
Рәсүлемә салауытым.
Хозай безгә насип әйлә
Рәсүлебез шәфәгәтен.
Хисап кылма, газап кылма.
Изге йәнемне алганда.
Йөзөбөзнә кара кылма,
Кыямаг көнө булганда,
Ғүмеребез озон булһын.
Көрәнебез кабул булһын,
Шәриф иманыбыз менән
Ғәмәл дәфтәребез тулһын¹¹ .

Вознесу хвалу Ходаю,
Благодетелю хвалу.
Ходай, пошли нам
Пророка добродетель, молю.
Счет грехам и беды не посылай,
Когда будешь душу брать.
Не очерни наш лик,
Когда наступит судный день.
Пусть жизнь будет долгой,
Коран зачтется пусть.
Чистою Верой нашей
Пусть светится книга наших дел*.

Приговоры прощания — Бәхил әйтеу

Бәхил бул, тыныс йоко,
Без бармайбыз әле,
Балалар үстәрәбез әле,
Карттар бар әле,
Бәхил бул!
Сәләм әйт мәкамыма,
Ятаһы тупрағыма,
Барасак яппарыма,
Кайтасак ватаныма,
Сығанак солтаныма!
Тыныс йокла, бәхил бул,
Ауылға йыш кайтма,
Йәш-йөштәрзе алма,
Барыр юлды өзмә,
Сыбарлап йөрәмә,
Төшкә йыш кермә,
Тәһәрәтең теүәл,
Иманың камил,
Бәхил бул!¹²

Прощай, спокойно спи,
Мы не пойдем туда еще,
Мы растим детей,
Есть старики еще,
Прощай!
Привет передай земле,
Почве, куда мне ложиться,
Лону, куда мне идти,
Отчизне, куда мне вернуться,
Творцу, меня родившему!
Спи спокойно, прощай,
Деревню часто не наведивай,
Молодых не бери,
Дороги не рви,
Мысли не путай,
В снах часто не являйся,
Омовение твое совершено,
Молитвы прочтены,
Прощай!

Приветы предкам - Бабаларга сәләм әйтеу

Ерзән килдек,
Ергә китәбез!

Из земли пришли,
В землю уйдем!

* Книга наших дел — по верованиям, все жизненные деяния человека ангелы записывают в особую книгу.

Бөтөбөззө барасак ер!
Сәләм әйтгез бабаларға.
Бәхил бул!
Иманыңды алып кит!
Бәхетенде калдырып кит!¹³

Все в землю уйдем!
Привет передавай предкам
Прощай!
Веру унеси с собой!
Счастье свое оставь!

Слово перед копанием могилы — Кәбер асыу һузе

Кәберстан!
Һинән Ер алырға килдем,
Бер беззән генә түгел,
Минән дә кала донъя,
Бөтөбөззән кала донъя
Ер алам бер мәрхүмгә!¹⁴

Кладбище!
Землю брать пришел,
Вековечно от всех оставалась
И от меня остается жизнь.
От всех уходит жизнь,
Землю покойнику беру!

Ер! Рөхсәт бир!
Бәндәне куйырға, рөхсәт ит!

Земля! Дай согласие!
Положить в тебя человека
дай согласие!

Изгелекле бәндәнән булһын!
Фәрештәләр иптәш булһын,
Ата-инһе каршы алып горһоһ г!
Хәләл бабаһы ултырһын,
Кәбере тулы нур булһын!¹⁵

Пусть будет из добрых людей!
Пусть ангелы его будут рядом!
Родители пусть встретят там!
Предок пусть встретит там,
Могила лучами светла пусть
будет!

Приговоры прощания — һуңзы һузе:

Бәхил бул!
Иманың юлдаш булһын,
Қараңғы гүрең яқты булһын,
Тар ләхетен қиң булһын,

Прощай!
Пусть Вера спутником будет,
Темная могила светлой будет,
Узкий подбой пусть широким
будет!

Ауыр тупрағың еңел булһын,
Беззең вақыт юк,
Анда борырға.
Эштәр, мәшәккәттәр күп,
Анда булғандарға сәләм әйт!
Иман байлығы бирһен!
Без анда барырға
Шайланмағанбыз* әле!
Сәләм әйт! Сәләм әйт!¹⁶

Тяжелая земля легкой будет,
У нас нет времени
Туда идти.
Работы, дел много,
Тем, кто там, привет передай!
Веры много пусть пошлет!
Мы гуда еще не собираемся!
Привет передай!
Привет передай!

Шайланмағанбыз (диал.) — йыйынмағанбыз — не собираемся еще.

Три раза от головы до ног проводя т руками по покойнику и приговаривают:

Бәхил бул!	Прощай!
Бәхетенде безгә биреп куй!	Счастье оставь нам,
Шатлыгыңды биреп куй!	Радости оставь нам!
Рәнийемә!	Не обижайся!
Ғүмеренде безгә биреп куй,	Жизнь свою оставь нам,
Калған ғүмерзәренде безгә биреп куй!	Жизни остаток оставь нам!
Үзен менән алып китмә!	С собой не уноси!
Рухын шат булһын!	Душа пусть будет радостна!
Караңғы гүрләрәң	Темная могила
Якты булһын!	Пусть светлой будет!
Ауыр тупрақларын	Тяжелая, земля
Еңел булһын! ¹⁷	Пусть легкой будет!

Приветствие кладбища — Кәберстанды сәләмләү

Әссәләмәғәләйкүм,	Ассалемагал я й кум * ,
Әһеле көбөр!	Хозяин могилы!
Әссәләмәғәләйкүм,	Ассалам ағалаяйкүм,
Әһеле көбөр!	Хозяин могилы!
Әссәләмәғәләйкүм,	Ассалемагала я ку м,
Әһеле көбөр!	Хозяин могилы!
Якты кәберәң булһын,	Могила светлой будет пусть,
Йомшак тупрағын булһын,	Почва мягкой будет пусть,
Әңкер-Мөңкөзәр ундан килһен,	Ангелы с добром придут,
Яуаптарың әзер булһын,	Ответы готовы будут пусть,
Без белмәйбез әле,	Мы не знаем еще,
Белеүсе бер Хозай!	Знает только Ходай!.....
Аят бағышларға килдем,	Пришла посвятить тебе молитву
Кабул ит! Риза бул ! ¹⁸	Прими их!

Моления Тәңгри — Тәңрегә һыгыныу:

Тәңре — бер,	Тәңгри ☉ один,
Тәңре — бар!	Тәңгри — ест ^к !
Һис нәстәгә бизәнмәй,	Ничем не приукрашивается,
Һис нәстәгә окшамай,	Ни на что не похожий,
Һигез сифут, асифут,	Восемь молитв очищения —

* Ассалемагалекум — приветственное слово мусульман.

" По поверью, считалось, что умершие из могил спрашивают у всех, кто проходит мимо кладбища: «Когда конец света?», поэтому им нужно отвечать: «Мы не знаем!».

Аны белмөк
Бөтөн бәндәгә фазият!
Алла — бер,
Бәйгәмбәр хак,
Үлем хак,
Йәннәт хак,
Йәһәннәм хак,
Соғал хак;
Мин бер үзем тороп калам,
Тар кәберзә ятын калам,
Гонаһымды ғәфү өйлө,
И, илаһым,
И, Тәңрем!
Рәхмәтең бир,
Шәфкәтең бир!¹⁴

Эй, раббым!
Бер Хозайым!
Эй, Тәңрем,
Бер Тәңрем!
Барһың, берһең!
Ерзә лә түгел,
Күктә лә түгел,
Бар ерзә лә бар,
Бер ерзә лә юк!
Тәңрем бер,
Хозайым бер,
Бергеном — Тәңрем,
Белгесе бер — Хозайым!²⁰

Эй, тәңрем тәғәләм!
Эй, тәңрем, алла хәзрәте!
Һиңә өмөт итеүселәрзең,
Теләк теләүселәрзең,
Балаларзың,
Барыһының,
Ир аты, кыз -- бисәләрзең,
Бабаларзың,
Егемдәрзең,

Их каждый человек
Должен знать!
Аллах — один.
Пророк есть — это праведно,
Смерть -- это праведно,
Рай — есть, это праведно,
Ад — есть, это праведно,
Вопросы ангелов есть.
Я останусь один лежать,
В узкой могиле мне лежать.
П рости мои грехи,
О, всемогущий,
О, Тәңгри!
Милости пошли,
Благодетелем будь!

О, великий!
О, Ходай мой!
О, Тәңгри!
Один Тәңгри!
Ты есть! Ты — один!
Ты и не на земле,
Ты и не на небе,
Ты везде,
Ты нигде,
Тәңгри мой — один,
Ходай мой -- один.
Единственный — Тәңгри,
Знает все один — Ходай!

О, великий Тәңгри!
О, Тәңгри, посланник Аллаха!
Тех, кто на тебя надеется,
Кто возносит тебе пожелания,
Детей,
Всех,
Мужчин, дев-женщин,
Дедов,
Сирот,

Карт — карыйзарзың,
Беззең һымак абейзәрзең
Теләген насип әйлә!
Я, раббым, Тәңрем тәгәләм,
Ниәттәрәмде насип әйлә!
Сабый хөкөмдәрәнә ингән,
Бакый хәлдәрәнә ингән
Колдарыңды гәфү ит!
Белмәгәнән гәфүр-рәхим,
Белгәнән кабул ит!
Колдарыңды гәфү ит,
Белмәгәнән гәфүр рәхим,
Белгәнән кабул ит!
Барһың! Берһең!
Тиңдәшең вә
Окшашын юктыр!
Әй, Тәңрем тәгәләм!
Шаһиттарым менән,
Ихлас йөрөгем менән,
һиңә һығынам,
һиңә һығынам!
Гонаһтарымды гәфү ит,
Ғәмәлдәрзең уңын бир,
Теләгемдең барын бир!
Дүшәмбә көнөндә,
Бәйгәмбәр тыуган көнөндә
һинән һорайым,
Ихлас ялбарам
һинән һорайым,
Әй, Хозайым! Әй, Тәңрем!
Изге сәғәттә
Кабул ит!²¹

Старцев, стариков,
Бабушек, как мы, всех —
Исполни желания!
О, великий Тэнгри!
Мечты мои исполни!
Глубоких стариков,
Седых старцев,
Рабов всех прости!
Незнание прости!
Знание прими!
Рабов своих прости,
Незнания прости,
То, что знают, прими!
Ты — есть! Ты — один!
Нет тебе равного,
Нет тебе подобного!
О, великий Тэнгри!
Со свидетелями своими,
С чистым сердцем своим
Тебе поклоняюсь,
Тебе поклоняюсь!
Прости мои грехи,
Дай дела добрые вершить,
Дай мне то, что прошу!
В Понедельник —
В день рождения Пророка
Тебя прошу,
Искренне молюсь,
Тебя прошу,
О, Ходай мой! О, Тэнгри мой,
В добрый час мольбу
Прими!

Затем произносившая моление спрашивает у окружающих ее:

— һез шаһитмы?
Бөгәһе:
— Шаһит!
— һез шаһитмы?
Бөгәһе:
— Шаһит!
— һез шаһитмы?

— Вы свидетельствуете?
Все:
— Свидетельствуем!
— Вы свидетельствуете?
Все:
— Свидетельствуем!
— Вы свидетельствуете?

Бөгәһе:
- Шаһит!
- һез шаһитмы?
Бөгәһе:
- Шаһит!
- Шаһит!

Все:
— Свидетельствуем!
— Вы свидетельствуете?
Все:
— Свидетельствуем!
— Свидетельствуем!

Все произносят «Аминь!»

Обращения к божествам **Илаһтарга морәжгәт**

Эй, Кояш,
Я, Нур! Алиһа Нур!
Көндө кис иттен.
Хәйерле йүн бирзән!
Аллаһы тәғәлә
Әмере менән
Исән-һау сык!
Тағы да сык!
Рәхмәт, кояш!
Кис булды,
Бөгөнгөнө,
Иртәгөнә бар ит!²²

О, Солнце!
О, Луч божий!
День к вечеру отвел,
Добрую долю дал!
Великого Аллаха
Повелением
Вновь взойди!
В благополучии взойди!
Благодарю, Солнце!
Вечер настал.
И сегодняшнее,
И завтрашнее сотвори!

¹ Записано в 1.992 г. от М. Азнагуловой в дер. Худайберды Кутарчинского района.

² Записано в 1999 г. от З. М. Давлетбаевой (1909 г.р.) в дер. Юлык Гафурийского района.

³ Записано в 1994 г. от Г. А. Хасанова (1905 г.р.) в дер. Юмаш Баймакского района.

⁴ Записано в 1995 г. от Ш. Г. Загидуллиной (1925 г.р.) в дер. Сыртлан Мелеузовского района.

⁵ Записано в 1994 г. от Х. Якуповой (1917 г.р.) в дер. Ибракай Стерлибашевского района.

⁶ Записано в 1986 г. от М. Ф. Каримовой (1899 г.р.) в дер. Кунакбай Учалинского района.

⁷ Записано в 1982 г. в Мечетлинском районе.

⁸ Записано в 1995 г. от Б. М. Уразбахтиной (1908 г.р.) в дер. Камбулат Мелеузовского района.

⁹ Записано в 1982 г. от Р. И. Хисамовой (1914 г.р.) в дер. Мулькат Дуванского района.

¹⁰ Записано в 1992 г. от М. Загитовой в дер. Ыуарым Кутарчинского района.

¹¹ Записано в 2000 г. от Б. С. Шарафутдиновой (1926 г.р.) в дер. Алиш Сосновского района Челябинской области.

¹² Записано в 1986 г. от Н. Даяновой в дер. Илтабан Учалинского района.

¹³ Записано в 1999 г. от М. Ш. Шаяхметовой (1918 г. р.) в дер. Мандим Гафурийского района.

¹⁴ Информатор тот же.

¹⁵ Записано в 1995 г. от З. Н. Кунакбаевой (1909 г. р.) в дер. Камбулат Мелеузовского района.

¹⁶ Записано в 2000 г. от А. С. Мухамадеевой (1928 г.р.) в дер. Мамай Сосновского района Челябинской области.

¹⁷ Записано в 2001 г. от Г. Яткуловой (1926 г.р.) в дер. Таныш Бардымского района Пермской области.

¹⁸ Записано в 1995 г. от М. З. Каримовой (1934 г.р.) в дер. Ханыш Мелеузовского района.

¹⁹ Записано в 1992 г. от Р. Сукбаевой в дер. Тукет Кутарчинского района.

²⁰ Записано в 1999 г. от Г. Кабировой (1920 г.р.) в дер. Нижне-Ташбукан Гафурийского района.

²¹ Записано в 1992 г. от Р. Минибаевой (1912 г.р.) в дер. Юлдыбай Кутарчинского района. Варианты обращений Тэнгри были записаны в Альшеевском, Абзелиловском, Гафурийском, Стерлибашевском, Кармаскалинском, Бурзянском и других районах.

²² Записано в 1989 г. от З. Давлетбаевой (1909 г.р.) в дер. Юлык Гафурийского района.



НОТНОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

1

♩ = 204

1. Йом кү-зөң, йом, йом кү-зөң, йон-до-зөм.
 Кис-гән йо-коң, ка-ла ла, йы-лап ү-тә көн-дө-зөм.

2. Әл-ли, бәл-ли көй-лә-рөм, хи-кә-йә-ләр сөй-лә-рөм.
 Һи-кә те-ләк те-лә-рөм, бә-хет-ле бул, ти-е-рөм,
 тәү-фи-к-лы бул, ти-е-рөм.

Йом күзөң

1. Йокла, балам, йом күзөң,
 Йом, йом күзөң йондозом.
 Кистән йокоң кала ла,
 Илап үтә көндөзөн.

2. Өлли, бәлли көйлөрөм,
 Хикәйәләр сөйлөрөм.
 Сиңә теләк теләрөм,
 Бәхетле бул, тиерөм,
 Тәүфиклы бул, тиерөм.

Сомкни глаза

1. Закрой глаза спи, дитя,
 Закрой глазки, звездочка.
 Коли вечером не спишь,
 В плаче проходят дни твои.

2. Баю-бай, — я спою,
 Рассказы тебе расскажу.
 Благопожелания напою,
 Счастлив будь, я скажу,
 Благодетельным будь, скажу.

$\text{♩} = 84$

1. Йокла, йокла, йом күзен, йок-ла, йок-ла, йондо-зом.
 Күзен йонсой йоклар-ға, айыу килмэй урлар-ға.
 Айыу йоклай өңөндә, Назир йоклай ө-йөндә.

2

Йокла

1. Йокла, йокла, йом күзен,
 Йокла, йокла, йондозом.
 Күзен йонсой йокларға,
 Айыу килмэй урларға.
 Айыу йоклай өңөндә,
 Назир йоклай өйөндә.
2. Урманнарза кайындык,
 Төрлө йәнлектәр йөрөй.
 Назир белән иң тәүләп
 Барабыз без күрергә.
3. Без барган сакта йәнлектәр
 Өллә кайза касалар.
 Без кайткас та, төрлө-төрлө
 Коштар найрар урманда.

Усни

1. Спи, спи, закрой глаза,
 Спи, спи, звездочка,
 Глаза устанут опять,
 Медведь не придет тебя красть,
 Медведь спит в берлоге,
 Назир же спит в доме.
2. В лесу березовая роща,
 Разные звери гуляют там.
 И мы с Назиром вдвоем
 Пойдем смотреть на них.
3. Когда придем мы в лес,
 Звери будут убегать.
 Когда же уйдем из леса,
 Птицы будут распевать.

♩ = 180

1. Әли-әли-бәли-ли, бәбкәйем, алтынны, гүзәлкәйем.
Иламай за, көлөп ята ул белә тирбәткәнде.

2. Алла, Алла, йә Алла, мәксүтәнде бир Алла.
Собхан әйтәп иркәнлеккә, догам кабул кыл, Алла.

3

Әли-бәли, бәбкәйсм

1. Әли-бәли, бәбкәйсм,
Алтынны, гүзәлкәйем.
Иламай за, көлөп ята,
Ул белә тирбәткәнде.

2. Алла, Алла, йә Алла,
Мәксүтәнде бир, Алла.
Собхан әйтәп иркәнлеккә,
Догам кабул кыл, Алла.

Баю-бай, птенчик мой

1. Баю-бай, птенчик мой,
Золотце, красавица моя.
Не плачет вовсе, смеется,
Она знает баюканье.

2. Аллах, о, Аллах,
Пошли мне желанное.
Приветствуя волю и просторы,
Прими молитвы мои.

$\text{♩} = 150$

1. Элли-бәлли итәр ул, мәдрәсәгә китәр ул.

8 Мәдрәсәгә укып чыккас, муллалыкка китәр ул.

Элли-бәлли итәр ул

1. Элли-бәлли итәр ул,
Мәдрәсәгә китәр ул.
Мәдрәсәдә укып чыккас,
Муллалыкка китәр ул.
2. Хәләлне хәрәм итмә,
Шайтанга һәм кол итмә.
Бакый иманны разый кыл,
Моразым шул, илаһым.
3. Иртән торсак, бар кайгы
Ашамак, эчмәк өчөн.
Һис юк эхирәт өчөн,
Үзең кисер, илаһым.

Баю-бай, уснет он

1. Баю-бай, уснет он,
В медресе пойдет он.
Как в медресе проучится,
Муллою станет он.
2. Суженую греховой не сделай,
Черта рабом не сделай,
Веру вечную мне пошли.
Только и желаю, о Боже.
3. Встанем утром, одна забота,
Как поесть и как попить.
Не думаем о свете том,
Прости ты нас, о Боже.

♩=192

2. Е-фа-кай зо шаршау, е-фак таҫма,
 Кордорсаң да, кормам, и-нә-кай.
 Ки-тергә лә вак-тым ет-те ни-сә,
 Тор ди-сәң дә, тормам, и-нә-кай.

Ефакай јо шаршау

1. Ике генә өй, ауыл,
 Йырак түгел, аралык.
 Күмәк тә булып үскән инек,
 Таралышып бөтөп барабыз.

2. Ефәкәй зә шаршау, ефәк таҫма,

Кордорсаң да, кормам, инәкәй.

Китергә лә вакыт етте нисә,
 Тор дисәң дә, тормам, инәкәй.

3. Этекәйемнең өйөндә
 Утырганкайларым бер гакта.
 Бер тактакайларың кызганып,
 һатып кына куйзын бер ятка.

Шелковая занавесь

1. Две деревни рядом,
 Недалеко расстояние.
 Росли мы дружно вместе,
 А сейчас расстались.

2. Шелковая занавесь, шелковая
 лента,
 Попросишь затянуть — не сделаю,
 матушка,
 Придет если пора уехать,
 Попросишь остаться — не смогу,
 матушка.

3. В доме отца моего,
 Сидела на дощечке одной.
 Пожалев одну-то дощечку,
 Продал чужому [отец родной].

1. И - мән а - вас кө - йән - тә - не
 э - йел - мәс тә, ти - не - гез.
 Иы - рак ил - гә бир - ге - гез,
 ки - ре йөр - мө - һен, ти - не - гез.

И мин агас көйәнтәне

Коромысло дубовое

1. 1-1 мои агас көйәнтәне
 Эйелмәс те тинегез.
 Йырак илгә бирдегез,
 Кире йөрәмәһен, тинегез.

1. Коромысло дубовое
 Думали, не согнется.
 В далекую страну отдали,
 Чтобы мне не вернуться.

2. Ағайым китге һунарға,
 Төлкө аякыйн тунарға.
 Ағайыма мин килдем,
 Бер һумдыкый тонко һорарға.

2. Братец уехал на охоту,
 Шкуру лисью содрать.
 К братцу-то я пришла,
 Рублевую монетку просить.

3. Төпәр зө төпәр сук сауыл,
 Төпәрзәпкәй кило ел-дауыл.
 Илдән дә китеү бигерәк ауыр,
 Өзөлөпкәй бара әс-бауыр.

3. Шумит береза ветвистая,
 Идет-гудит ветер-буран.
 Тяжело с родной земли уходить,
 Рвется-мечется душа, болит.

№138

Ай-шек-тән сык-тым, кай-рыл-дым,
 кап-ка-нан сык-тым, ай-рыл-дым.
 Хуш бу-лым, тин-дәш, хуш бу-лы-тың,
 ин-де лә кез-зән ай-рыл-дым.
 Хуш бу-лым тин-дәш, хуш бу-лы-тың,
 ин-де лә кез-зән ай-рыл-дым.

7

Ишектән сыктым...

1. Атай за, бесән сабырһың,
 Сапкан да юлың киң булмаҫ.
 Атакай, бала асырарһың,
 Асыраған бала мин булмам.

2. Ишектән сыктым, кайрылдым,
 Капканан сыктым, айрылдым.
 Хуш булың, тиндәш, хуш булыгың,
 Инде лә һеззән айрылдым

Вышла из дома...

1. Сено будешь косить, отец,
 Не будет широка полоска твоя.
 Дитя будешь воспитывать, отец,
 Да не я буду дитем твоим.

2. Вышла из дома, обернулась,
 Вышла за ворота, разлучилась.
 Прощайте, ровесницы, прощайте,
 Вот и я с вами разлучаюсь.

1. [Э.] До-нь-я сүз-лә-рен куйып то-ра-йык,
 Ә-хи-рәт кө-нөн иҗ-кә а-ла-йык,
 Ә-хи-рәт кө-нөн иҗ-кә а-ла-йык.

(II) Аз-ра-иҗ ки-лер, йә-нәм-дә а-лар,
 ал-һуы йөз-лә-рем һар-ва-йып ка-лар,
 ал-һуы йөз-лә-рем һар-ва-йып ка-лар.

Донья сүзләрен...

1. Донья сүзләрен куйып торайык,
 Әхирәт көнөн иҗкә алайык.
 Газраил килер, йөнөмдә Шыр,
 Алһуы йөзләрем һаргайып калыр.

2. Сырхауым сыккан, күкрәгем калккан,
 Ясин укырга вакытым еткән.
 Шатланыр инем атна кис үлсәм,
 Иомғанан алда гүрлөргә керсәм.

Оставим слова...

1. Оставим слова о суетной жизни,
 О мире ином подумать дано.
 Азраил придет, душу возьмет
 Лицо алое пожелтеет.

2. Болезнь одолела, грудь распирает,
 Ясин читать время пришло.
 Умереть бы мне в четверговый вечер,
 И в могилу лечь раньше пятницы.

Кү-зем бә-гә-рәм, ни-зәр күр, - зән,
 ни эй-тер-бәз Ал-ла-га?
 У-кыйык Эл-хәм, Кол-һоу-ал-ла,
 Лә-и-лә-һи ил-лә Ал-ла.

9

Күзем бәгрәм

Күзем бәгерем, низәр күрзән,
 Ни әйтербәз Аллага?
 Укыйык Әлхәм, Колһоуалла,
 Лә иләһи иллә Алла!

Глаза мои, душа моя

Глаза мои, что вы увидели?
 Что же скажем Аллаху мы?
 Почитаем Альхам Колхуалла*
 О великий единый Аллах!

*Колхуалла — сура из святого Корана.

Ф-223

Ра-се-(не)ул-ла Ма-ди-на-де(и)
ба-ла(ы)кып то-ра(и),
ка-бе-рен-де гол-ла(е) го-го-к(е)
а-тып то-ра(и),
мо(в)-мин-на-ре ка-бе-рен-да
ко-топ то-ра(и).
Кем-на(е) о-го-но(в)ки(е)де(не) Ра-сул,
бе-ле)де-го-зе)ме?
Бе-зе)не-не(е) о-го-но(в)ки(е)де(не) Ра-сул,
бе-ле)дек а-ны(ай),
бе-зе)не-не(е) о-го-но(в)ки(е)де(не) Ра-сул,
бе-ле)дек а-ны(ай).

Рәсулупла Мәдинәдә

1. Рәсүлупла Мәдинәдә балкып тора,
Кәберендә гөлләр-чәчәк атып тора,
Мә'миннәре кәберендә көтөп тора.
Кемнәр өчөн килде Рәсүл белдегезме,
Безнең өчөн килде Рәсүл, белдек аны.

2. Рәсүлупла Мәдинәдә балкып тора,
Кәберендә гөллөр-чәчәк атып тора,
Кәберендә йәтимнәре көтөп тора
Кемнәр өчөн килде Рәсүл белдегезме,
Безнең өчөн килде Рәсүл, белдек аны.

3. Рәсүлупла Мәдинәгә балкып тора,
Кәберемдә гөллөр чәчәк атып тора.
Рәсүлупла киәмәтне көтөп тора,
Рәсүлупла мәхшәр көнөн көтөп тора.
Кемнәр өчөн килде Рәсүл белдегезме,
Безнең өчөн килде Рәсүл, белдек аны.

Расулупла в Медине

1. Расулупла' в Медине свет излучает,
На могиле его цветы цветут,
Ученики его в могиле ждут.
Для кого пришел Расуль, знаете ли?
Во имя нас пришел Расуль, узнали
мы.

2. Расулупла в Медине свет излучает,
Па могиле его цветы цветут,
В могиле он сирот ожидает.
Для кого пришел Расуль, знаете ли?
Во имя нас пришел Расуль, узнали
мы.

3. Расулупла в Медине свет излучает,
На могиле его цветы цветут.
Расулупла ждет конца света,
Расулупла ждет судного дня.
Для кого пришел Расуль, знаете ли?
Во имя нас пришел Расуль, узнали
мы.

*Расулупла — светлоликий, великий пророк Мухаммед.

Примечания к нотному приложению*

1. *Йом кузең* (Сомкни глаза) — колыбельная (бишек йыры). Записано в 1986 г. в дер. Уразово Учалинского района РБ от Г. Мухамедъяровой (1919 г.р.).

2. *Йокла* (Усни) — колыбельная. Записано в 1986 г. в дер. Ильчино Учалинского района РБ. .

3. *Дли-бэлли, бэбкэйем* (Баю-бай, птенчик мой) — колыбельная. Записано в 1971 г. в дер. Котан Бурзянского района РБ от С. Алимгуловой (1906 г.р.).

4. *Әлли-балли итер ул* (Баю-бай, уснет он) — колыбельная. Записано в 1990 г. в дер. Сейтяково Балтачевского района РБ от М.Хайруллиной. Колыбельная.

5. *Ефэкэй зэ шаршау* (Шелковая занавесь) — напев свадебных причитаний (сеңләү) учалинских башкир. Записано в 1986 г. в Учалинском районе РБ.

6. *Имән аеас койәнтән* (Коромысло дубовое) — напев свадебных причитаний аргаяшских башкир (первый вид). Записано в 1978 г. в дер. Старо-Соболево Аргаяшского района Челябинской обл. от М.Сисамбаевой.

7. *Ишектән сыгтым* (Вышла из дома) — напев свадебных причитаний аргаяшских башкир (второй вид). Записано в 1987 г. в дер. Масеево Аргаяшского района Челябинской обл. от Г.Бадретдиной (1924 г.р.).

8. *Донья сузләрен...* (Оставим слова...) — песня о смерти (мунажат). Записано в 1977 г. в дер. Масеево Аргаяшского района Челябинской обл. от Х.Хабисултановой.

9. *Күзем бәгерем* (Глаза мои, душа моя) — мунажат. Записано с голоса Р.Султангареевой и нотировано И.Муслимовым. Исполняется во время мусульманских праздников и обрядов.

10. *Рәсүлүлла Мәдинәдә* (Расулулла в Медине) — мунажат. Записано в 1990 г. в дер. Сейтяково Балтачевского района РБ от М.Хайруллиной. Исполняется во время мусульманских праздников Ураза-байрам и др.

* Магнитофонные и аудиозаписи образцов № 2, 5 выполнены Г.Хусаиновой, №1 — Р.Султангареевой, №3 — Р.Сулеймановым, №7 — Р.Нафиковой, №4, 6, 8, 10, а также все нотации, за исключением № 9, и примечания к ним выполнены Л.Сальмановой.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Г л а в а I. ОСОБЕННОСТИ ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА РОЖДЕНИЯ И ПОЛОВОЗРАСТНЫХ ПРАЗДНЕСТВ.....	25
1. Жизнь и ее периоды в представлениях башкир.....	27
2. Культ человека в фольклорном сознании и йола.....	39
3. Дородовой фольклор.....	48
4. Родильный фольклор.....	61
5. Колыбельные песни и первые посвящения.....	75
6. Фольклор имянаречения.....	85
7. Фольклор половозрастных празднеств.....	93
Г л а в а II. ФОЛЬКЛОР БРАЧНОГО СОЮЗА.....	107
1. Фольклорная специфика культа плодородия.....	108
2. Фольклор инициации невесты. Благопожелания.....	120
3. Фольклор инициации жениха.....	135
4. Эротическая символика в семейно-бытовом обрядовом фольклоре.....	146
5. Инициальная символика свадебных причитаний.....	156
6. Магическая символика брачного союза.....	168
Глава III. ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНА ЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР	
1. Идейные истоки погребального фольклора.....	179
2. Фольклор прощания с покойником.....	185
3. Фольклор погребения.....	205
4. Мунаджаты смерти: идейно-функциональные, поэтические особенности.....	211
5. Верования, обрядовый фольклор, связанный с почитанием духа предка.....	224
Заключение.....	238
Литература.....	248
Список сокращений.....	276
Приложения:	
Словарь башкирской народной терминологии по семейно-бытовому обрядовому фольклору (дается по хронологии обрядов).....	277
Образцы поэтического репертуара трех форм туй.....	291
Нотное приложение.....	331
Примечания к нотному приложению.....	342

Научное издание

Султангареева Розалия Асфандияровна

ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА В ОБРЯДЕ

(фольклорно-этнографическое исследование
башкирских семейных обрядов)

Редактор *Е.Р. Мамая*

Корректор *Л.Д. Петрова*

Компьютерная верстка *Г.Ш. Самигуллиной*

Выражаю искреннюю благодарность
генеральному директору ОАО «Башинформсвязь» С.М. Гайсину,
генеральному директору ООО МУП «ТРАЛ» Р.Ш. Исянову, ООО Торговому
дому «ЮжУрал-ойл», за оказание финансовой помощи в издании книги

Подписано в печать 24.03.06.

Формат 60 x 84 Ч₁₆. Бумага офсетная.

Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Уел. печ. л. 19,99+0,47 вкл. Уч.-изд.л. 20,85.

Тираж 500 экз. Тип. зак. № 54

Издательство «Г ил ем».

450077, г.Уфа, Кирова, 15.

Тел.: (3472) 73-05-93, 72-36-82



Отпечатано на оборудовании издательства «Гилем»

450077, г.Уфа, Кирова, 15.

Тел.: (3472) 73-05-93, 72-36-82

Сборка и изготовление тиража осуществлены

в ООО «ДизайнПолиграфСервис»

450005, г. Уфа, ул. Кирова, 65, оф. 102, тел.: (3472) 52-70-88

