

На правах рукописи

Султангареева Розалия Асфандияровна

**СЕМЕЙНО-БЫТОВОЙ ОБРЯДОВЫЙ
ФОЛЬКЛОР БАШКИРСКОГО НАРОДА**

Специальность 10.01.09 – Фольклористика

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора филологических наук

МОСКВА – 2003

Работа выполнена в отделе фольклора и искусств Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской Академии наук

Научный консультант:

доктор филологических наук, профессор

Хусаинов Г. Б.

Официальные оппоненты:

Доктор филологических наук, профессор

Зуева Т.В.

Доктор филологических наук, профессор

Карпухин И.Е.

Доктор филологических наук, профессор

Тимохин В.В.

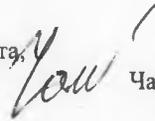
Ведущее научное учреждение – Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии наук

Защита состоится “ ____ ” _____ 2003 г. в “ ____ ” час. на заседании диссертационного совета Д.212.136.01. по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора филологических наук при Московском государственном открытом педагогическом университете им. М. А. Шолохова по адресу: Верхняя-Радищевская, 16-18.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Московского государственного открытого педагогического университета им. М. А. Шолохова.

Автореферат разослан “ ____ ” _____ 2002 г.

Ученый секретарь диссертационного совета,
кандидат филологических наук, доцент



Чапаева Л.Г.

Общая характеристика работы

Актуальность исследования. Башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор еще не изучался в хронологическом комплексе обрядов, посвященных жизни человека и в единстве мифологических основ, вербальных, мелосных, акциональных, отчасти хореографических компонентов. Вне поля зрения оставались проблемы реконструкции, систематизации жанрового состава, хронологической последовательности действ обрядового семейного творчества как школы социализации индивида. Одной из актуальных задач фольклористической науки является освещение путей возникновения, формирования художественных образов, архаической словесной символики, выявление истоков средств поэтизации в народном обрядовом творчестве.

Неизученными являются отношения обрядовых жанров и жанровых форм (приметы, заклинания, иносказательные приговоры, магические словесные формулы и т. д.) к действительности, условным ситуациям, а также вопросы отражения мифов, обрядов в слове и слова в обряде.

Системное восстановление картины жизни в обрядовом творчестве от родового периода до ухода человека в мир предков и становления его 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, культами 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.

Правомерно для докторской диссертации предпринимаемое изучение семейно-бытового обрядового фольклора как комплекса с охватом человеческой жизни в знаковых (ритуальных), этапных формах в целом и в раздельности, 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 характеристикой 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 и истинно народных, духовных ценностей.

Объектом 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 покойника в иной мир) – в их идеологическом, фольклорно-поэтическом, этнографическом, структурно-композиционном, игровом, функциональном единстве и хронологии, а также представления башкир о Человеке, о цикличности жизни, имеющие смысловнесущее, сюжетобразующее значение в формировании семейно-бытового фольклора.

Предмет диссертационного исследования – поэтико-художественное своеобразие обрядового фольклора башкир; мифологические, культово-магические, религиозные воззрения, ритуализованные в функциональные действия; идейно-тематическое, функциональное единство обрядовых действий семейного значения с их поэтическими текстами; состав и художественные особенности основных жанров башкирского обрядового фольклора; система обрядовой социализации индивида.

Цель и задачи исследования – комплексное изучение жанров 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 основы семейно-бытового обрядового творчества башкир, определить функции, место, роль йола (обряда) в жизни человека, в системе традиционной культуры;

- реконструировать традиционную модель семейно-бытового обрядового фольклора и установить наиболее полный состав жанров и жанровых форм, осветить специфику поэтизации быта, функциональную соотношенность обрядовых слов и действий;

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

- изучить трехступенчатый семейно-бытовой обрядовый фольклор в наиболее полной структурной, идеологической, художественной, функциональной целостности, сохраняющейся в фольклорной памяти народа, привлекая архивные, опубликованные, а также выявленные самим соискателем фактические материалы.

Системное исследование семейно-бытового обрядового творчества, выявление и анализ историко-генетических, поэтико-художественных особенностей жанров – многопрофильная и сложная задача. Учитывая

неразработанность проблемы, концептуальную новизну и синтез этнографических и фольклористических дисциплин, определяются и границы исследуемых проблем.

Методологические и теоретические основы исследования. Семейно-бытовой обрядовый фольклор рассматривается в эволюции и диалектической взаимосвязи с историческими, экономическими, культурными изменениями, рассматривается как свод бытовой и духовной жизни башкирского народа с учетом региональных различий, как школа народной традиционной культуры, охватывающая явления разновременного 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, отличный от литературоведческого анализа подход, предполагающий учитывать 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"¹. Обрядовый фольклор как синкретичное творчество обнаруживает в себе все специфические признаки народного творчества – "коллективность творческого процесса как диалектическое единство индивидуального и массового творчества, традиционность, нефиксированные формы передачи произведений, вариативность, полиэлементность, полифункциональность"². 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"³.

¹ Восточно-славянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии/ Редкол.: Кабашник К. П. (отв. ред.) и др. – Мн.: Наука и техника, 1993, с. 377-378.

² Там же, с. 378.

³ Там же, с. 377-378.

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

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

– составление сводных описаний обрядов.

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, мифо-ритуальная связь, обусловившая специфику обрядотворчества;

– выяснены особенности истоков развития мифопоэтики башкирского обрядового фольклора; освещены пути трансформации этнографических единиц в фольклорные, эволюция языческого в эстетическое, магического в словесно-поэтическое; фиксируется совместимость участия и взаимодействия различных религиозных верований (язычество, тенгрианство, ислам) в одной системе обрядового творчества; выявлены и исследованы материнская (женская), эротическая и плодородная символики в обрядовом фольклоре;

– впервые введены в научный оборот новые, редкие (ранее труднодоступные) образцы семейно-бытовых обрядовых действий и словесных форм; обозначена их роль с точки зрения генетической фольклорной памяти, произведен их поэтико-художественный анализ, составлено "Приложение" к диссертации – "Образцы поэтического репертуара трех форм туй";

– реконструирована наиболее полная система народной семейно-бытовой обрядовой терминологии, указаны типологические, локальные, региональные признаки, составлен «Словарь народной терминологии по семейно-бытовому обрядовому фольклору».

Апробация работы. Основные положения исследуемой темы были опубликованы в более сорока пяти работах, в том числе в двух монографиях "Башкирский свадебно-обрядовый фольклор" (Уфа, 1994. – 188 с.) и "Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа" (Уфа, 1998. – 293 с.). Издано пособие для учителей «Мин – тәбиғәт балаһы» ("Я – дитя Природы") Уфа: "Китап", 2001. – 73 с.

В многотомной серии «Башкорт халык ижады» («Башкирское народное творчество») в соавторстве с А. М. Сулеймановым выпущен том «Обрядовый фольклор» (Уфа, 1995 – 556 с.), а также сборник «Башкорт халык йола уйындары» («Башкирские народные обрядовые игры»). Авт.

предисл. Р. А. Султангареева, сосоставитель А. М. Сулейманов (Уфа, 1997 – 118 с.).

Основные выводы исследования были представлены в 28 докладах, прочитанных на международных, всесоюзных, всероссийских, республиканских и зональных конференциях, проходивших в Москве (1993, 2000), Махачкале (1991), Горно-Алтайске (1995), Якутске (1992, 2000), Казани (1992), Стерлитамаке (1999), Баку (1999), Магасе (2000), Алма-Ате (2000), Челябинске (2001), Нальчике (2001), Уфе (1989-2002); научно-методические аспекты исследования представлены более чем в 70 выступлениях-докладах, прочитанных на семинарах учителей, работников культуры и ЗАГСов в городах и районах Республики Башкортостан и за ее пределами.

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

Министерством культуры Республики Башкортостан книги «Башкирский свадебно-обрядовый фольклор» (1994 г.), «Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа» (1998 г.), а также сборники «Зиины» (1995 г.), «Башкирские народные обрядовые игры» (1997 г.) рекомендованы в качестве пособий для научно-теоретического осмысления традиционной культуры и воспроизведения ее в просветительской, пропагандистской и постановочной работах.

Диссертация обсуждена и одобрена на заседании отдела фольклора и искусства ИИЯЛ УНЦ РАН с участием специалистов из отделов литературы и этнографии.

Структура диссертационной работы. Диссертационное исследование включает введение, историографию проблемы, три главы, заключение, список использованной литературы, а также Приложение, которое включает «Словарь народной терминологии по семейно-бытовому обрядовому фольклору» и «Образцы поэтического репертуара трех форм туй».

Во **введении** обосновывается актуальность темы, указывается предмет и объект изучения, выдвигаются цели и задачи работы, определяются методологическая и теоретическая ее основы. В этой же части обозначены основные положения, выносимые на защиту, указываются теоретическая и практическая значимость, научная новизна диссертации, приводятся сведения об апробации результатов исследования.

Специальный раздел **"Историография проблемы"** посвящен аналитической характеристике публикаций и исследований, посвященных семейно-обрядовому фольклору башкирского народа.

Отмечается, что вплоть до начала XIX века семейно-бытовые обряды интересовали ученых как замечательные образцы этнографических, историко-религиозных, бытовых фактов; отмечается также отсутствие исследовательского интереса к словесно-поэтическому компоненту.

Записи образцов семейно-обрядового творчества башкир и исследования, сделанные русскими учеными XVIII в. (П.Рычков, В.Татищев, И.Георги, П.Паллас, И.Лепехин) и XIX веков (П.Кудряшев, В.Даль, П.Размахнин, В.Черемшанский, Л.Берггольц), представляют собой необходимый и важный этап собирания и изучения башкирских обрядов с преобладающим интересом к этнографии и истории. Вместе с тем ученые не задавались целью составления целостной композиционной структуры обрядов. В трудах исследователей XX в. (Д.Зеленин, С.Рыбаков, С.Руденко) башкирские обряды изучаются глубже и шире, но лишь с частичным охватом словесных и мелодических компонентов; в исследованиях обнаруживается системность обрядовой культуры башкир.

С точки зрения открытия обрядового мелодического компонента, по природе своей устойчиво сохраняющего следы архаичного звукоряда, исследования музыковедов Р.Игнатьева, С.Рыбакова, Г.Еникеева, И.Салтыкова (XIX в.), Л.Лебединского, позднее Ф.Камаева, Л.Атановой, А.Кубагушева, Р.Сулейманова, Л.Сальмановой, Г.Галиной (XX в.) являют собой замечательный вклад в башкирскую музыкальную фольклористику.

Первую ступень научно-методологического, целостного изучения (слово и действие в единстве) башкирской обрядовой культуры представляют труды вышедших из национальной среды ученых: П.Назарова, Б.Юлуева, М.Уметбаева (конец XIX в.), затем Г.Вильданова, Х.Курбангалеева, Х.Габитова, Габбаса Давлетшина. Особенно важны для изучения записанные и опубликованные ими в журналах "Яңы юл", "Башкорт аймағы" в 1923-1927 гг. причитания невесты (сенляу), благопожелания (теляк) и свадебные такмаки. Исследования указанных ученых, а также Н.Тагирова, Г.Амантая (их интересовали вопросы классификации фольклорных жанров), М.Бурангулова выявили гражданское историко-культурологическое значение обрядового фольклора. Благодаря их трудам мы имеем представление о тематической, художественно-поэтической специфике, исполнительских, а также языковых особенностях жанров обрядового фольклора.

Системно-аналитический этап изучения обрядов с охватом словесных, мировоззренческих компонентов определяется трудами выдающихся ученых З.Валиди-Тугана, Абдулкадира Инана, творческое и научное наследие которых стало доступным совсем недавно. Ахметзаки Валиди уже в 20-ые годы XX столетия был признан как "выдающийся историк, ученый, автор мусуль-

манских, русских статей"¹. Впоследствии он, привлеченный к активной политической борьбе за суверенность Башкортостана, был вынужден покинуть родину, избежав репрессий. Многочисленные труды всемирно известных ученых З.Валиди, а также А.Инана стали доступны и переводимы с различных языков только по реабилитации их имен.

Материалы, собранные во время экспедиций, организованных Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН, Башгосуниверситетом, пединститутами Республики (СГПИ, БГПИ) за 1960-1990 гг., составили огромный арсенал, характеризующий не только новый уровень фиксации, изучения памятников старины, но и свидетельствующий о возросшем ценностном отношении к ним. Обрядовый фольклор представлен как феномен, сохранивший древние формы народного языка, музыки, словотворчества, символику смысловых телодвижений. Отдельные эпизоды семейно-бытовых обрядов в свете этнографических, исторических и археологических исследований раскрыты в трудах Р.Г.Кузеева, Н.В.Бикбулатова, Н.А.Мажитова, С.Н.Шитовой, Р.З.Янгузина, Ф.Ф.Фатыховой и других. Важный компонент обрядовой культуры – хореографический фольклор изучен в трудах Л.И.Нагаевой в единстве магии, верований и пластики. Глубокое научное этнографическое освещение получили вопросы структурных, этнических, а также эволюционных особенностей семейно-бытовых обрядов в труде Н.В.Бикбулатова и Ф.Ф.Фатыховой "Семейный быт башкир XIX-XX вв." (М., 1991).

Башкирская фольклористическая наука – интенсивно развивающаяся часть мировой научной мысли. Имеются монографические издания, свидетельствующие о системном становлении и высоком уровне исследований по эпосу, сказкам, по паремическому и несказочному, по музыкально-обрядовому фольклору.

Обрядоведение же в силу ряда причин (отрицание, гонение религиозных знаний, революционно-материалистическое порицание старины и т.д.) до сих пор оставалось почти без внимания ученых и, следовательно, одной из неразработанных сфер науки. Имеются интересные исследования по обрядовому фольклору башкир, других народов Башкортостана (И.Е.Карпухин), но в целом национальное обрядотворчество остро нуждается в продолжении целенаправленных научных изысканий. Башкирская фольклористика располагает также рядом трудов, в которых обрядовый фольклор, хотя и не изучается системно, но освещаются некоторые вопросы его функциональной и идейной специфики. Учеными рассмотрены вопросы обрядовой особенности отдельных свадебных песен, причитаний, речитаций (А.И.Харисов), частично освещены генетические истоки некоторых эпизодов календарного и семейно-бытового фольклора (А.Н.Киреев), разрабатываются проблемы классификации обрядового фольклора и систематизации свадеб-

¹ Ахметзаки Вадили Туган. Произведения. Авт. вступ. ст., пер. и коммент. А.Салихов. – Уфа: "Китап", 1996. – С. 14.

ной поэзии (С.А.Галин), исследуется тематико-функциональное своеобразие некоторых жанров как природоведческого обрядотворчества с охватом мировоззренческих пластов (А.М.Сулейманов, М.М.Сагитов), так и семейного – с указанием региональных особенностей бытового, свадебного фольклора (Ф.А.Надршина), а также творчества башкирских бакшы (шаманов) (Б.С.Баимов).

В фонотеке научного архива ИИЯЛ УНЦ РАН хранятся магнитофонные записи свадебных причитаний (сеңләү), благопожеланий (теләк), свадебных песен (туй йырҙары), приговоров, речитаций (һамактар), воссоздающих характер, стиль исполнения обрядового фольклорного репертуара. Благодаря им имеется возможность нотирования напевов, описания лексических особенностей фольклорных обрядовых произведений.

Проблемы классификации обрядового творчества в целом по функциональным (Н.Тагиров), мировоззренческим (Г.Амантай) признакам изучаются фольклористами в 30-40 годы XX в.. А.Н.Киреев, продолжая разработку проблем классификации, разделял обрядовое творчество на три вида (сезонные обряды; семейно-бытовые; лечебно-магические), а С.А.Галин классифицировал обрядовый фольклор по функциональному признаку. В первом томе нового многотомного издания “Башкорт халык ижады” (“Башкирское народное творчество”) обрядовый фольклор нами разделен на три группы: 1) верования, приметы, заговорно-заклинательный репертуар; 2) сезонные обряды, празднества; 3) семейно-бытовые обряды (Сост. А.М.Сулейманов, Р.А.Султангареева. – Уфа, 1995). С лингвистической точки зрения освещены некоторые части обрядового фольклора: имянаречение (Т.Х.Кусимова), магические лечения и верования (Ф.Г.Хисамитдинова). Научный сборник “Башкорт фольклоры: тикшеренүҙәр һәм материалдар” (Башкирский фольклор: исследования и материалы, 1993, 1995, 1999, 2001) стал периодическим изданием, в котором представлены результаты изучения актуальных проблем фольклористической науки, в том числе и обрядотворчества.

Историографический анализ проблемы показал, что башкирский обрядовый фольклор изучен лишь частично, эпизодически и по этой причине полной картины о взаимообусловленности различных компонентов, о генезисе и о синкретичной природе обрядотворчества они не дают. Главная задача в настоящее время состоит в том, чтобы изучить обрядовый фольклор в его хронологической и семантической целостности, учитывая его сложную полимерную природу, многожанровость и взаимообусловленность мировоззренческого, функционального, словесно-поэтического компонентов.

Выдвинутая проблема комплексного изучения предмета в единстве и взаимообусловленности культов, верований, слов, действий, напевов, функций предпринята в целях наиболее полного и системного фольклористического освещения генетических истоков, раскрытия синкретичной сути и мифопо-

этики семейно-бытового обрядотворчества. Особенности обряда как сложной синкретичной формы фольклорного искусства рассматриваются на примере триединства *өс туй* – трех свадеб в жизни человека. Первые опыты комплексного научного изучения и разностороннего освещения обрядовой культуры были представлены в работе соискателя на примере свадебного творчества (“Башкирский свадебно-обрядовый фольклор” (Уфа, 1994).

Первая глава диссертации – “Особенности обрядового фольклора рождения и половозрастных празднеств” – включает восемь параграфов. В первом параграфе охарактеризованы представления, философские воззрения башкир на жизнь, о Человеке, мире и о традиционной периодизации жизни. Обрядовая модель раскрывается как архетип поведения Человека в Природе. Периодизация и поэтическая характеристика жизни в основных знаковых ее проявлениях отражена в тулгау-философского содержания произведениях, а также в песнях, в приговорах и пожеланиях. Тулгау – фольклорное произведение, констатирующее жизненную философию в формульных изречениях, в поэтических повторах. В текстах опеваются ступени развития человеческой личности, смена статуса с указанием назначения, долга и обязанностей в соответствии с возрастом. В башкирских тулгау (жанр в назидательной поэзии ногайцев, киргизов, казахов, алтайцев), посвященных человеческой жизни, отмечается типологическое ее разделение по десяти- или двенадцатипятигодовому циклу, поэтизируются показательные черты каждого возраста.

“Бер йәшемдә бер нәмә лә белмәнем, ти”, В годик еще ни о чем не знал я,
 “Ун йәшемдә уйнап туя алманым, ти”, В десять лет наиграться не мог я,
 “Егермелә елдәй етез булганым, ти”, В двадцать, как ветер,
 быстрый был я.....

Традиции осмысления содержания жизненных циклов ритуализируются в конкретных обрядах, санкционирующих смену статуса человека.

Отмечается, что жизнь, представляемая в форме отдельных образов (промчавшийся конь, протекающая речка, время между восходящим и заходящим солнцем и т.д.), воззрений на нее, обнаруживает у башкир закономерности периодизации по двенадцатипятигодовому летоисчислению жизни (12 лет – один цикл, двенадцать лет жизни человека – первая ступень жизни и переход к юношеству). Жизнь, традиционно обозначенная по двенадцатипятигодичному циклу, восходит у тюрков к астральному культу, а также к древним знаниям об основных магических двенадцати частях тела человека, о двенадцатилетней периодизации летоисчисления (по символике животных). Каждый возрастной период человека обозначается соответствующими правами, долгом, запретами, нормами поведения (послушание, помощь, поклонение старшим и т.д.).

Человеческая жизнь, осмысливаемая у башкир десяти-двенадцатилетними циклами, отображена в своеобразном фольклоре верований, примет, назиданий, пожеланий, где тексты имеют преимущественно

констатирующее и воспитательное значение. В этикете, нормах поведения выделяется знаковое место йола (обычая, обряда) (например, только после 12 лет можно идти на охоту, убить зверя, произносить настоящее имя ребенка и т.д.), регулирующего становление человека.

Возрастные границы регламентируются переходной семантикой и назначением обрядов, становящихся инструментами моделирования существования человека, средствами упорядочения хаоса, установления гармонии в отношениях человека с Природой; каждый возрастной период обозначается функционально соответствующим обрядовым комплексом.

Жизнь обыкновенного человека подчиняется традиционной периодизации (соответствие физиологического и возрастного), тогда как жизнь выдающихся мифических, сказочных героев (Кусяк, Урал, Алпамыша) обозначается глобальными нормами, идеалами людей о чудесном, прекрасном, высоко духовном. Периодизация жизни, идеализированной в чудесных возможностях и способностях культурного героя (батыры, исполины), не совпадает с биологической периодизацией жизни реальных людей. Жизненное созревание фольклорного идеального героя обобщается в формулах: «Ай үсәһен кән үсеп, йыл үсәһен ай үсеп» (Месячный срок за день один растет, а годичный за месяц всего...). Гиперболизация возможностей, возрастных особенностей служит обозначению неординарности, избранности героя. Вместе с тем выясняется, что жизнь исполина также регулируется, координируется обрядовыми установками и нормами (эпос, сказки). Сопоставление биологической и социальной жизни культурного героя с периодизацией жизни ординарного, реального человека дает возможность выявить генетическую обусловленность башкирского йола, его жизненно важное организующее начало, специфику социализирующего, правового и эстетизирующего значений, развивающихся в обрядовом фольклоре трех форм туй.

Во **втором параграфе** рассматривается вопрос об одном из ведущих в башкирском обрядовом фольклоре, в мировоззренческой сфере явлений – вопрос о культе Человека. Почитание человека и человеческого – стержневая идеология всей обрядовой культуры как семейно-бытового, так и сезонного (природного), а также лечебно-магического плана. Идеологический компонент – исходный момент фольклоризации в обрядотворчестве. В нем в целом наиболее полно обнаруживаются первородные истоки мировидения древних, когда человек сливался со Вселенной, а она заменялась человеком. Генетическая взаимосвязь культа Человека и культа Природы отразилась в мировоззренческой сфере. Внешний мир и среду человек создает, отображает, оживляет так, как он воспринимает самого себя, строит по образу и подобию своему: горы имеют лицо (бит), река имеет голову (баш) и т. п.

В этом единении обрядовая норма поведения становится единственно возможной моделью гармоничного бытия, самоопределения человека. Обряд представляется не только как норма общения, но и как форма выживания в Природе. Отсюда в обряде синкретное развитие практического в поэтиче-

ское, магического в эстетическое, канонического в импровизационное, что все это по сути и являет специфику фольклорного творчества.

В диссертации развивается концепция о том, что человеческая ценность в праве (Кеше хақы) – это основа института башкирского человековедения. С учетом принципов демократизма, морали, права, этикета, самоопределения личности, народа это понятие глубоко системно разработано в обрядовом фольклоре. В приговоре "Кеше хақы – Тәңре хақы" [Право (ценность, доля) Человека – это право (ценность) Тэнгри] по сути заключена идея о святости Человека. Идея о ценности Человека, о его долге и обязанностях развивается также во всех других жанрах фольклора, она фактически и обусловила их идейную специфику и функциональное своеобразие. Обрядовая же модель (факт фольклорного творчества) представляется как механизм, сотворенный человеком во имя своей защиты, совершенствования и установления преемственности поколений, времени, культуры; биологическая особь здесь превращается в человека социального, несущего культурные ценности.

В контексте культа Человека с нематериалистической точки зрения прочитываются мифы о чадородном Солнце, Луне, красавице Зухре, живущей на ней, о семи девушках-звездах и понимается семантика небесной символики обрядов, обрядовой атрибутики в свете редуцированных идей о происхождении (астральное, водное, земное) человеческого рода. Йола хақы – право (ценность) обрядовой нормы выделяется как факт народного творчества с символикой человековедения; возникновение же обрядового семейного фольклора связывается с почитанием Человека. Башкирский обряд йола санкционирует неприкосновенность, нормы поведения и высокий статус человека, его творческий потенциал. Выясняется, что именно в обрядовом фольклоре, как ни в какой другой жанровой системе народного творчества, четко смоделированы идеалы-представления о Человеке, о его самоопределении, долге и мире его чувств, которые впоследствии конкретизированы, поэтизированы в причитаниях, песнях, молитвословиях, заговорах и т.д.

Раскрытие человеческой жизни, духовного мира в системе обрядовой культуры предполагает реконструкцию могучих национальных механизмов обеспечения устойчивости этноса, общества во времени. Почитание человека фольклоризуется в назиданиях невесте, ориентируя ее на идеальное: "Будь чище воды! (Ағын һыузан ак бул!)", в пожеланиях новорожденному: "Будь благочестивым, счастливым, дитя!" (Тәуфиклы, бәхетле бала бул!). Идеалы о хорошем Человеке поэтизируются в благопожеланиях молодым: "Ил терәге бул!" (Будь опорой страны!), "Ил бизәге бул!" (Будь красой страны!). В оплакиваниях (причитаниях) восхваляется достойный, любимый всем родом глава, военачальник: "Ил эсендә бер инең, Күктә йондоң һин инең!" (Единственный в стране был, Звездою яркою ты был!)

Йола определяется как ценностный, сложный жанр народного творче-

ства, основным лицом, героем, исполнителем которого является сам человек; изображение его духовного мира, поведение в решающие периоды, отношение к среде, к себе самому составляют стержневую идеологию обрядового фольклора семейного назначения.

В **третьем параграфе** анализируется обрядовый фольклор, относящийся к дородовому периоду жизни человека, освещаются верования, магические меры по обеспечению и защите беременности, материнского плодородия.

Обережение беременности реализуется в специальных нормах поведения, отражено в верованиях, имеющих символику поклонения Природе с ее животворными силами и божествами. Поклонение пещерам, камням, скалам как сакральным местам с детородной символикой обнаруживает мифологические воззрения о лоне земли-прародительницы. Ямы, дуплистые деревья, скальные щели, рассматриваемые соискателем как метафоры материнского лона, маркируют мифологему земля – женщина (дерево) – небо – земля. Обнаружены ее национальная специфика, а также аналогии в международном фольклоре. В заклинательно-заговорных формулах приобретения и выращивания дитя акцентируется обращенность к высшим силам, к Тэнгри, пещерам; мотив утаивания цели просьб обнаруживает следы табуирования (дитя скрывают от злых сил). Пещеры, скалы в фольклорном слове не значатся, место поклонения реконструируется по рассказам. В формулах вымаливания дитя характерны повторы опорных слов, рифмующийся словоряд просьбы, молебственно-повелительный стиль обращений. Катаясь по росе (символика животворной воды), женщина произносит: "Эй, Хозайым, бала бир, Ул бир – уллы булайым, Кыз бир – кызлы булайым!" (О, Худай, дитя дай, Сына дай – сына заимею, Деву дай – дочь заимею!).

Почитание мифической птицы Хумай (Умай, Ымай), созидательницы и покровительницы рода человеческого у тюркоязычных народов, обнаруживает истоки в эпическом сюжете "Урал-батыр". В традициях названия детородного органа "мумый", "омой", в названиях новорожденного "Тэңре кошо" (птица Тэнгри) акцентируется тенгристическая суть Хумай. В традиционном приговоре, существовавшем у древних тюрков – "Умайға табынһа, уллы булыр" (Тот, кто поклоняется Умай, – сына заимеет), – проецируются обряды вымаливания дитя у женского божества Умай. В формулах вымаливания имя Умай исчезает, зачастую действуют Худай, Тэнгри, Алла (органическое сочетание мотивов различных религий). Богиня Умай, возводимая древними тюрками на уровень Тэнгрихана, обозначает первородные истоки культа Матери, материнского родостимулирующего начала "Инэ заты", культа, сыгравшего важную формирующую, движущую роль в этническом самосознании башкир. Отсюда в фольклоре приобретения ребенка традиционно устойчив мотив поклонения сферам с материнской символикой (Ҡыу Инэ, Ер Инэ – Мать-Вода, Мать-Земля). Примечательны идеи веры в могучую охранительную, живительную силу материнского

слова, пищи, действ, благословений, молока: волшебство материнского молока (“Эсэ һөтө”) обозначено в обрядах усыновления, установления мира между людьми, в символизации принадлежности племени к роду, родной земле, в ритуалах со знаком социальной смерти (прощальные слова при провах невесты) или оживления (целительные действия). В заклинаниях вымаливания дитя отображены идеи участия стихий в сотворении человека, имеющих чадородную семантику: это Вода, Солнце, Ветер, Небо, Дерево, земная почва. Знания о природе фольклоризировались в приметах, в обращениях, в функциональных действиях. Бесплодная женщина ловила первые лучи солнца с пожеланиями дитя, поклонялась луне с ее рождения до округления. Примечателен ориентир на внешний мир, где действует магия законов Природы: “Если женщина ела зайчатину – родится ребенок с заячьей губой, если обидела животное – будут тяжелые роды, если муж забивал животное, то дитя будет мучиться хрипотой” и т.д. Предродовой фольклор характеризуют преимущественно приметы, прогнозирующие роды, рождение. Содержание, символика примет соответствуют явлениям внешнего мира.

Обращенность к Тэнгри, властителю над всеми живыми, высшему божеству, определителю судеб, обусловила каноничность, формульность текстов. Молитвы граничат с заговорами, в которых заметны мотивы умоливания, вымаливания, повелительности. Слово в этих текстах тавтологично обряду; в нем акцентируются архаичные истоки заклинаний, заговоров.

Статус беременной женщины – вопрос, освещаемый в контексте культа роженицы как сакрального лица. Мифологические верования, нормы этикета, правила поведения беременной женщины в обществе обнаруживают институт поклонения роженице и ее особый статус. В нормах избегания, в приметах, приговорах фольклоризованы идеи о домашнем божестве, отображены представления о ценности человека, в первую очередь беременной женщины (йөклэ катын хақы). Идеино-тематический ориентир текстов (примет, запретов, норм поведения) специфичен регуляцией образов с положительной или отрицательной, смертоносной или жизнеутверждающей символикой: “нельзя смотреть на срубленное дерево – ребенок хилый будет” или “смотри на чистую текучую воду – дитя здоровый будет”; корректируется поведение будущего отца (он не должен рубить дерево, вить сеть для рыбной ловли, иначе дитя родится мертвым или будут тяжелыми роды), людей, коллектива (нельзя переходить дорогу беременной – захромает человек; нельзя обижать беременную – беда, мор придет). В контексте переходных эпизодов особый период беременности знаменует ступень к материнству.

В четвертом параграфе рассматриваются особенности родинного обрядового фольклора и ухода за ребенком.

Процесс рождения в зависимости от характера родов (тяжелые, нормальные) ритуализировался в двух направлениях: обрядовый фольклор, обо-

значающий естественный ход рождения (пожелания, заклинания, речитации одобрения, приветствия, функциональные действия повитухи), и обрядовый фольклор, обозначающий неестественный ход родов (обережные магические действия, заговоры, слова с охранительной, спасительной семантикой). В последнем обнаруживаются знания предков о волшебстве духов предков, а также мифологические представления о неприкосновенности и сакральности порога (ударяли по нему), дверного косяка, полотенца (укутывали им роженицу), предметов тотемической (когти зверей, птиц), магической символики (ножницы, ножи), употреблявшихся для облегчения родов. Неестественные (тяжелые) роды объяснялись поведением человека против Природы (обида животных, ломка деревьев и т.д.): за этим отклонением от нормы следовало лишение человека покровительства добрых духов. Нечистые, вредные силы изгонялись некогда шаманскими плясками.

Выделение особого пространства – места рождения человека обрядовыми декорациями соотносится с мифологическими представлениями о первотворении, о чудесных превращениях: фиксируется символика цвета (завязывали белые лоскутки на шпиль, убирали черное), огня (топили печь даже летом), воды (освящали ее молитвой), слова и позы. Рожаящая женщина во время схваток держалась за остов юрты (дома) или за полотенце, перекинутое через жердь: символизируется мифологема “дерево – человек – дерево” или “дупло – колыбель – гнездо”, которые традиционно прослеживаются в фольклорных генеалогических сюжетах тюркских народов. Имитация родов мужем роженицы (снятие грехов) – эпизод, относящийся к древнейшему обычаю кувады, санкционирующей отцовство; этот обряд своими истоками восходит к началу формирования моногамной семьи. Заклинательный текст воспроизводит идеи облегчения страданий роженицы, в нем обозначаются мотивы замены дитя на схватки – “Тулғағымды ал, баламды бир!” (Схватки возьми, Дитя дай!). Формулы заклинаний, произносимые женщиной во время тяжелых схваток, вероятно, отголосок древнейших магических действий, имитаций, подразумевающих установление отцовства в моногамной семье. В семейно-бытовом обрядовом фольклоре **заклинания** – это эмоционально-волевые, повелительные формы обращения к индивиду с целью обеспечения желаемого, а также с целью обережения, укрепления, воспитания человека. Слово в заклинании, тавтологичное действие, обнаруживает обрядовое содержание; для текстов более характерен повелительный рассказ о происходящем, нежели поэтическое обобщение. При произнесении заклинаний различительны мотивы симпатической, имитативной магии (быстрые телодвижения, быстрые слова вызывали быстрые роды и т.д.). Дитя выманивали не только сладкими плодами, дарами, ягодами (“Здесь тебя ждет мед и масло, ягоды, Ты выходи!”) (симпатическая магия), но и учили слушаться бабу-повитуху: “Головой иди, давай!” Обрядовые тексты (приговоры, заклинания) пересказывают действия, заклинаниям свойственны описательность, понятийная образность, темпоритмическая соразмерность с

функциональными действиями, лаконичность языка, простота мелодического рисунка. Слово вызывает исполнение желаемого: "На руки возьму, слава Аллаху!", "Будь матери парой, дитя!"

Своеобразный художественно-поэтический репертуар фольклора родового, послеродового цикла – приговоры, приметы, заклинания, благопожелания – это кладезь творчества многогранно талантливых повивальных бабушек. Повитуха действовала как актер, импровизатор, маг, жрец, учитель, лекарь в одном лице. Таинство рождения, процессы потуг, сокращений матки и роды – все эти события подчинены полифункциональному слову, силе и знаниям принимающей роды. Действуют повествовательные, доминируют дидактические мотивы как средства привлечения индивида к этикету, нормам рода ("Меня не донимай!", "Деда "дедом" зови, бабушку "бабушкой" зови, Вырастай благодетельным к родителям своим"). Характерной чертой текстов является заклинательно-заговорный стиль, а также поэтическое пересказывание событий рождения ("Родись, дитя, родись!"). Метафоричны выражения, обозначающие смысл и значение предметов, участвующих при родах. Так, повитуха делает имитации разгрузки мешка и выговаривает это: «Я пришла мешок выгружать»: что значит "матка должна опустеть". Принимая ребенка на руки, повитуха произносит: "Из земли взятое дитя!". В приговорах в целом проецируется обережение новорожденного от воздействия злых сил, а также культовое поклонение и признание детородной силы мифической Земли-Матери.

Повитуха – "кендек эбей" – культовое лицо в обрядовой практике многих народов. Имея различные звучания, слово типологически восходит к семантике второй матери, женщины, идентичной Природе-матери. Институт повитух обозначен нормами, ориентированными на плодородие (повитуха должна быть благополучной, счастливой матерью в прошлом) и на духовное развитие общества (повитуха – почитаемая, талантливая личность).

С момента рождения жизнь человека обозначается в специальных обрядовых действиях, имеющих семантику социализации: первая пища, первая стрижка волос, укладывание в колыбель, купание, затем обряды с первым зубом, словом и шагом. Ритуализация половозрастных периодов достигается применением слов, действий функционального значения и этим утверждается членство нового человека в роду, его ценность. Человеческие обязательства пересказываются в этических нормах, правилах поведения и морали – "Будь благочестивым, дитя, Матери радостью будь, дитя!"

Идея воспитания и формирования личности реализовывалась в обыгрывающих магию первой одежды (впервые одетая рубашка щенка – кәсөк күлдәге – охраняет от дурного глаза), еды (мед, масло обеспечивают подобные себе "сладкий", мягкий язык, благодушие), доброго слова (произнесенное доброе слово обеспечивало желаемое) действиях, "прикрепляемых" человеку хлопками или приложением рук. В благопожеланиях доминируют наставления о благодетели, о чести и достоинстве, препод-

носятся первые уроки по этикету, морали, социальной грамоте (“Старшего отца своего дедом зови, Старшую матери твоей бабушкой зови” и т.д.), обобщаются основные принципы самоопределения личности. Слово в благопожелании имело и магическую (что сказано, то и будет), и назидательную, и эстетическую, и охранительную функции. Отсюда оно имеет свойства заговора. Примечательна в текстах метафоризация, афористичность фраз: “Дүрт күз араһында үҗ!” (Вырастай между четырьмя глазами, т.е. возле отца и матери), “Устан төшөп алға тул!” (С ладони спустись, наполни место передо мной, т.е. сам вырасти, обзаведись детьми!), действуют формулы описания достойного мужчины: “Малайзан ир бул, Илдә бер бул!” (“От мальчика мужчиной стань, В стране таким одним будь!”).

Тема, сюжет и идеи текстов в этом цикле обуславливаются функциями обрядов (к первому шагу – слова о дорогах жизни, к первому слову – благопожелания о красноречии и т.д.). Таким образом, в фольклоре смоделированы благополучные исходы рождения, опозитивированы события родов, а также показаны идеалы хорошего человека.

В пятом параграфе освещаются особенности фольклора колыбельной свадьбы и первых посвящений. Первое укладывание в колыбель соотносимо с первым вводом ребенка в его первое жилище, а также с укладыванием в лодку “жизненной реки”: отсюда в колыбельных приговорах повитух звучат мотивы благословения. Убаюкивание воспринималось как обряд отправления в сон – в мир временной смерти. Отсюда магические и практические особенности колыбельных песен в прошлом.

Колыбельные песни – важная составная часть традиционного обрядового фольклора, духовной и практической культуры в целом. Песни представляют синтез этнографии и фольклора, быта и искусства, единство здравоохранительных целей и поэтико-художественных обобщений о жизни. “Әлли-бәлли, малайым, Туз бишеккә һалайым, Төлкө туны ябайым, Теләк теләп калайым” (Баю-баю, мой сынок, В берестяную колыбель уложу, Лисьей шубой укурю, Пожелания скажу). Слова и мелодии убаюкивания наполнялись идеями обережения и благословения. Таинство проводов в мнимый потусторонний мир предполагало применение магического звука: убаюкивание ранее сопровождалось игрой на кубызе.

Классический образец женского назидательного творчества - колыбельная песня - являет собой наиболее эмоционально насыщенный, лирико-поэтический с элементами фольклорной дидактики жанр, где отображены основные идеи народного института материнства и детства. В некоторых колыбельных песнях содержатся мотивы обругивания дитя вплоть до желания ему смерти. Мы считаем, что это – отголоски архаичных обрядов убаюкиваний-умерщвления и отправлений на тот свет впадших в детство стариков. Колыбельные песни, как и благопожелания, и причитания, в прошлом имевшие магические функции, в течение веков эволюционировали в поэтико-

художественные уроки жизни о человеке, о мире, о добре и зле, о прекрасном будущем: "Станет батыром он, Станет ученым он!" Жанр представляет собой яркий образец фольклорной дидактики, а также поэтического обобщения культов Любви, Женщины, Ребенка, имевших формирующее значение в башкирской духовности. Лиризм колыбельных песен отличает психологичность, чувственная проникновенность при лаконичных формах художественного изображения. Напевы колыбельных песен просты, основной звуко-ряд характеризует собой магический синтез ритмичного убаюкивания и распевности.

Угасание традиций исполнения колыбельных песен связано со снижением статуса языка, занятостью женщин и ослаблением культуры обрядового воспитания поколений.

В посвятительных обрядах большое место занимает родинная баня. Родинная баня – сакральное пространство превращения и обновления статуса, перехода, происходящего в магическое время (на подъеме солнца), при специальном назначении (бэпэй мунсаһы – баня для дитя) и декорированном месте (баня с кистями). Обрядовый фольклор первого купания раскрыт как сложный комплекс тотемических представлений, архаических верований (культ водной стихии, камней, пшеница, веника и т.д.), магических слов и выражений (обережные иносказания, плодородная и охранительная семантика специальных формул), функциональных действий (похлопывания, легкие удары, поглаживания снизу вверх в знак роста), в единстве мотивов обновления, укрепления, приобщения дитя к внешнему миру. Основной поэтический жанр здесь – заклинания. Специфику банных речитаций и заклинаний представляют тотемические, мифологические воззрения, трансформированные в устойчивые поэтические образы и символы. Человек помещается в мир Природы различными поэтическими средствами: отсюда в банных заклинаниях применяются сравнения, метафоры, параллелизмы. Создается яркий, образный, характеризующий мифопоэтику обрядовых заклинаний стиль. "Как медведь сильным будь!", "Дитя волка, дитя медведя!", "Как дуб, крепким будь!" – так тотемическая символика трансформируется в обережные формулы утаивания истинного происхождения дитя; в текстах закодированы также знания о магическом пространстве ("это не та баня, что мать затопила, не те дрова, что отец твой наколол!), о священных родовых предках ("дитя волка, медведя"), о сакральности целительных сил мусульманских святынь ("не мои руки, а руки Гайши и Фатимы" - т.е. руки жены и дочери Мухаммада пророка) и матерей-прародительниц ("руки матерей, плававших на Иртыше и на Белой), Земли ("Не на свою мать, а на землю-мать похожее дитя").

Стрижка волос как средство посвящения в новый статус исследован в контексте древних верований, представлений о сакральности волос (символы нити жизни; связующие звенья мира живых с хтоническим миром; средства обозначения вечного ухода одного из членов рода).

В шестом параграфе исследуется фольклор имянаречения. Имянаречение – способ санкционирования статуса, жизненной силы человека, обозначения его места и роли в обществе. Генетические истоки назначения имени восходят к верованиям об имени как о самостоятельной части человека, о коде, знаке-предопределении судьбы. Обозначающее как у всех тюркоязычных народов статус, заслугу (его давали как почесть после совершения достойного поступка), у башкир имя стало также еще и символом, зашифровывающим плодородные, обережные (имена со словами “жизнь”, “богатство”), целительные меры (появление новых родинок ”останавливали” наречением имени со словом-приставкой “миң” – родинка), а также мотивы поклонения предкам (по смерти деда его имя дают родившемуся в этот день). Многогранна фольклоризация имени как 1) средства утверждения желаемого; 2) повторения внешнего мира, Природы (давали имя, соответствующее времени, событиям, мечте и т.д.); 3) способа поклонения духам предков; 4) способа приумножения положительного в мире; 5) обережения дитя, обмана смерти; 6) моделирования и улучшения судьбы.

Антропонимический фольклор имеет два направления: 1) фольклор, санкционирующий естественный ход жизни: все обрядовые комплексы, констатирующие переходы, обозначают эту группу (имена повторяют мир, желания родителей, предков); 2) фольклор, предназначенный для отвращения бед, болезней и хвори: это имена-обереги с устрашающей или с культовой семантикой: Эттеймәс (Собака не тронет), Бүребай (Волк + богатство). Сюда же относятся семантические действия: усаживания перед стадом ребенка, имитации разрезания невидимых “пут” с ног дитя, если он не мог ходить, разламывание хлеба над его головой, если не мог долго говорить. Инсценировка “продажи” собственного дитя “чужому” – передача его через окно действует как способ обмана злых сил и смерти, затем обновление имени и сути ребенка (ему давали имя Һатыбалды – Купленный). Сюжет о новорожденном, которого ”ни птица, ни рыба, ни земля не берут – поэтому нужно продать”, выстраивается в смысловом диалоге. Магический словоряд, относящийся к отрицанию явлений с целью обмана злых сил, возможно, имеет отношение к формулам поэтического усиления эффекта через противопоставление, а также к афористическим жанрам.

В пословично-поговорных изречениях об Имени обобщены нравственные идеалы и выражено избирательное отношение народа к человеку, его поведению в жизни: “Үзең исеменде күтәр, Исеменде халык күтәрер” (Свое Имя восславь сам, имя твоё народ поднимет), “Яман атлы булма” (Имя не позорь!). В имени запечатлены идеи о тотемных предках (“Айыубай” – Медведь + богатство), о твердости духа – “Булат”, о красоте “Һылыубикә” – Красавица, а также мотивы поклонения и приобретения у умерших предков своих покровителей (новорожденным давали имена усопших, при жизни имевших добрую славу).

В фольклоре имянаречения акцентированы народные принципы воспитания и обучения. Антропонимика башкир раскрыта как свод верований, знаний об Имени как самостоятельно существующей силе, знаке.

В **седьмом параграфе** освещаются вопросы поэтапной социализации индивида, ритуализации половозрастных изменений. Знаменательные изменения в половозрастном развитии (первый зуб – шаг – слово – охота – хождение по воду и т.д.), а также обрезание (суннат) обозначаются специальными обрядовыми комплексами (обильные трапезы, одаривания, благословения, увеселения). Слово, относящееся к функциональному действию, оказывается на уровне жертвоприношения: произнесение его обеспечивает желаемое, облегчает переживание, усиливает потенции. Содержание, тематику фольклорного слова в обряде соединяют морализующие, обережные и фиксирующие факт цели: “Мышке – зубы из теста, а дочери – из железа” – при первом обнаружении зуба; “Ходи, ходи – и бегуном стань, всех обгоняй, ловким стань!” – при первых шагах; а первое слово приветствуется пожеланиями: “Язык твой пусть сладкий (добрый) будет!”. Половозрастной факт примечается социальным знаком: появление первого зуба означает приобщение к родовой еде (ырыу ризыгына эйэ), первого слова – к статусу человека (экэм булды), а первый шаг знаменует выход на дорогу жизни (юлга сыкты).

Биологическое социализируется и специальными уроками по развитию языка. В поэтико-словесных текстах обучения языку обнаруживается народный опыт по постановке языка и речи, знания по психологии и логопедии. В текстах примечателен синтез поэзии, эстетики и практических упражнений по развитию навыков речи. Игра созвучных слов, соседство ассоциирующих, консонирующих звуков выстраиваются в информативном ряду: “Ап-апай тип эйт!” (в прямом переводе: “Се-сестра скажи!”).

В текстах поскакушек запечатлены магия любви, подбадривание (күңел күтәреү): “Һәтес-һәтес-һәтес бы! Инәһенең ниһе бы? Аҡык йөзөк кашы бы! Атаһының ниһе бы? Асыл эйәр кашы бы!” (Оп-оп, оп-оп! Кто же он для матери? Колечко агатовое! Кто же он для отца? Да седло дорогое!). Через бытовые предметные образы обобщается родной мир и трепетное отношение к ребенку. Перечисление положительных качеств внешнего мира действует как метафорическая мысль (Дитя – как кольцо агатовое...). Примечательны формулы нарочитого охаивания в целях обережения: “Тьфу, тьфу, ямакай, Күз тейерлек ере юк!” (Тьфу, некрасивый(-ая), И сглазить не за что!). Специфичную атмосферу музицирования создают скандирования, монотонные повторы, чередующиеся с распевками.

Художественную основу образов характеризует понятливость, предполагающая почти отсутствие эпитетов, но наличие символов. “Ходи на двух ногах, а когда постареешь – на трех!” – означает дожить до глубокой старости и ходить с палкой; “тебе – жених, а мне – подарок!” – приговаривает ба-

бушка при заплетании косичек девочке, имея в виду ее замужество и обрядовый подарок себе.

Обряд обрезания (суннат) рассматривается в свете посвячительного, инициального значения. Выявлены его архаичные реалии, имеющие не только религиозную исламскую символику, но и более древние международные аналогии посвячительного значения. Истоки обрезания связаны с древними посвячительными обрядами, верованиями о жертвоприношении божествам (кровопускание). Башкирское обрезание бытовало в своем сложном комплексе, включающем избегания, изоляции мальчиков от общества, женщин и матерей, а также периоды поста и воздержания от мясной пищи. Суннат осмысливается как включение в клан сексуально зрелых людей, посвящение мальчика в мужчины¹; он имел родовой характер и совершали его деда (бабай) или мулла. Иносказательные названия обрезания “бабаға ултыртыу” (досл. посадить деду) или бабалатыу (отдать деду) подсказывают роль и участие основного исполнителя культового посвящения. Баба – дед, культовое лицо, истоки его происхождения восходят к архаическим дорелигиозным поклонениям этому божеству.

Пожелания, произносимые ребенку в обрядовых эпизодах, имеют характер констатации действ, назидательных формул. Половозрастной обрядовый фольклор имеет выраженную символику санкционирования периода роста и жизни, семантику обережения, посвящения, благословения, заручения покровительством духов родовых предков и небесных божеств.

В восьмом параграфе рассматриваются особенности фольклора периода юношества. Словесно-поэтический материал этого цикла обозначен скудно, в разделе рассматриваются обрядовые действия в их переходной сути. Статус юношества констатировался в собраниях молодежи, молодежных игрищах, в хождениях на лоно Природы, а также в ритуальных фикциях брачного союза. Акцентируется семантика посвящения, испытания девушки как культового (в прошлом) лица (символ плодородия, будущего рода). Девочка посвящалась в класс женщин прокалыванием ушей – “колак тишеу” и вдеванием сережек – һырга. В устраивании свадебных фикций 12-16-летних юношей и девушек имеются мотивы укрепления человеческой устойчивости. Брачные фикции в международном фольклоре обозначаются как средства повышения плодородия (В.Ерёмина) или отвращения несчастья (М.Андреев).

С выраженной эротической символикой коллективные молодежные игрища, танцы и увеселения имели древние функции умилостивления божеств, покровительствующих плодородию. Наполнение игровых эпизодов элементами поиска брачной пары обусловило место молодежных увеселений, смотрин “кыз күзләу” как предсвадебных обрядов. Девичьи

¹ Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М., РАН, 1999. – С. 83.

игры “кыззар уйыны” (или молодежные игрища) генетически связаны с редко фиксируемыми ныне в фольклорной памяти обрядами “Кыз карау” (досл.: осмотреть девушку): в период весеннего цветения пожилые женщины устраивали на лоне Природы осмотр тела девушек, проверку знаний ими легенд, обрядов и т.д. Природопоклонческие “осматривания девушек” и “девичьи игры” обнаруживают генетические связи с культами плодородия и незамужних девушек. Мотивами имитативно-сексуальной магии обозначены традиционные раскачивания на качелях, игры в догонялки; символику вечности несут круговые хождения (түңэрэк йөрөтөү), восхождения на гору “тауга баруу” – на места, близкие по народным представлениям, к миру Тэнгри. Идеи поклонения воскрешающей Природе, а также незамужним девушкам сохранились в названиях гор – “Девичьи горы” (кыззар тауы) при наличии их собственных географических имен. Обрядовой игровой фольклор сохранил следы первобытного эротизма: к концу игр следовали совместные ночевки егетов (парней) и девушек с сохранением чистых отношений (параллели с древнеславянскими традициями “свального греха”).

В танцах, исполняемых молодежью, прочитываются следы культовых действий эротического, плодородного содержания (соревнования в танце, прыжки, погони, раскачивания на качелях, объятия и т.д.). Любовная магия, способствующая, по представлениям древних, благополучию рода, запечатлелась в характерных действиях (догонялки, подтанцовки), словах (признания в любви, идеализация избранниц). Композиции и идеи игр, хороводов подразумевают выбор пары, а также иносказательные, но прилюдные признания в любви. В игрищах акцентируется особый этап зрелости – нареченности жениха и невесты (йэрэшелгэндэр), превращая их в основные, центральные лица событий. Жизненный сюжет выбора пары обуславливает функции обрядовых игр, хороводов, а затем и идейно-тематическое своеобразие песен и такмаков. Иносказательные образы (птицы, выющие гнездо, голубка, потерявшая свою пару), а также откровенное восхваление избранницы (-ка) составляют художественную специфику хороводных песен.

Такмаки (частушки) – основной жанр молодежных игрищ: они сопровождают танцы, указывают на функции игр, помогают изъясняться влюбленным, в темпоритмической, эмоциональной динамике описывают события. Традиционные средства поэтизации: символические параллелизмы, сравнения и гиперболы определяют художественный арсенал игровых такмаков и песен. Для них свойственна тенденция к идеализации окружения и избранника (-цы) или же едкого высмеивания неудачников: “С ногами как хомут, лучше бы не выходил ты в круг”. Эмоционально-экспрессивный жизнерадостный пафос, восклицательность интонаций обусловлены функциями, назначением обрядовых игр любовной и природной магии.

В аспекте хронологии, композиционной целостности молодежные игрища знаменуют ступень к брачным торжествам.

Вторая глава “Особенности обрядового фольклора брачного союза” посвящена второй свадьбе – “калым туй” и “калын туй”, санкционирующих зрелость девушки и парня, становящихся невестой и женихом, затем женой и мужем, а значит – полноправными представителями рода и родопроизводства.

В первом параграфе исследуется культ плодородия (идейная основа брачного союза) и его символика, отразившаяся в вербальном и акциональном фольклоре свадьбы. Палка как рудимент древа жизни, мужского символа (фаллоса) трансформирована в обрядовый знаковый предмет, имеющий особый плодородный, соединяющий два мира смысл (в руках яусы, невесты, плясуна, провожающего гостей, мальчишек, провожающих жениха к невесте), в средства портретизации (“С палкою в руках, куда направился, сват?”), в символы обозначения новой земли (“Бросила палку на землю, да пусть будет знаком!”).

В вертикали палка соединяет небесные и земные начала (в руках яусы во время сватовства, в центре праздничной площади коллективных увеселений), а в горизонтали – заменяет человека (укладывается возле невесты для замены мужа). Плодородная магия отражена и в акциональном фольклоре: размахивание палкой, куда привязываются свадебные дары – имэлтэ, опирание невестки на домашнее животное, обрядовое угощение новобрачной традиционной пищей бал (мед) и май (масло), коллективные обильные трапезы и т.д. – все они маркируют идею плодородия, изобилия. Слово “туй” (досл.: насыщайся), восходящее к магии обильной еды, способствует смысловой организации брачных (также и сезонных) празднеств.

Появление свата (коза) с палкой в руках и с метафоричной речью – прелюдия к свадебным обрядам. В образных бинарных оппозициях обобщается идея обмена ценностями между родами, проявляется как и в русских свадьбах¹, символика плодородия: “Һиндә – балык, Миндә – балыксы. Һиндә – тауар, Миндә – тауарсы” (“У тебя – рыбка, у меня – рыбак. У тебя – товар, у меня – покупатель”). В иносказательной речи свата семантически формулы, понятийные образы: “Выдай дочь и будет человек, подающий воду с перышка”, что означает намек на старость и ухаживание невестки за родителями жениха в смертный час.

Идея культа плодородия активно отображена в благопожеланиях невесте (образы рыбки, перепелки, зайчихи акцентируют детородность в будущем) и молодым. Словесные формулы, как ключевые, знаковые, обобщающие идеи плодородия и достойного поведения, используются во всех эпизодах благопожеланий, посвящений: “Бүллә бул, түллә бул, Бүзәнэлэй түллә бул!” (Делись, делись, будь плодovитой, как перепелка, будь плодovитой!). Магия плодородия способствует смысловой ор-

¹Карпухин И. Е. Русская свадьба в Башкортостане. – Стер.-к: Стер.-к. гос. пед. ин.-т, 1999. – с. 41.

ганизации обрядовых действий, обрядовому применению предметов (расстилание шерсти, шкурки на брачное ложе молодых, угощение маслом молодых и т.д.) и слов. Специальные формулы, приметы, заклинания плодородия идут от магических действий, реалий, древних знаний о смысле предметов и явлений.

Во втором параграфе рассматривается обрядовый фольклор, санкционирующий инициацию невесты, переход ее в новый статус – статус женщины. Действия переходного значения (заплетание кос, ряжение, опоясывание, причитание, эпизоды первой брачной ночи, первого вступления в дом жениха, первого хождения за водой и т.д.) обнаруживают идейно-функциональные параллели с традициями различных народов. Языческие верования, мифологические представления о магизме волос, круговых хождений, воды, ритуального плача, смены головного девичьего убора на женский приобретают в переходных обрядах символику обновления: женская прическа в две косы, круговое хождение-отторжение от родного места, прощальное оплакивание девичества и т.д. Примечательна специфика трансформации магических реалий, предметов в поэтические образы и символы. Так, обережный пояс в приговоре опоясывания осмысливается и как символ нового рождения, и как украшение "тонкой талии" невесты, и как "привязывающий" жизненную силу: "Тебя я пеленаю, талию нежную пеленаю, удачу и счастье завязываю!"

Обрядовый переход невесты реализуется в семантических действиях (переменные шаги с остановками, зигзаги служат для перехода или для запутывания следов, а похлопывания по плечам невесты – для закрепления сказанного) и в напеве (скандирующие, сочетающие волевое воздействие, магизм и лиризм звукоряды). Смена головного убора, а также благопожелания, оплакивания девичества исполнялись в кругу. Круговое хождение означало архаичный способ оберега и приобщения к Вселенной, в единстве со словами оно было призвано обеспечивать устойчивость, укрепить силы или отторгнуть от старого, приобщить к новому месту, а также оно имело семантику соляренного, плодородного культов. Переменный шаг в кругу, символизируя ступенчатость перехода, оформляется стихом, где слово, ритм, напев действуют в едином целом. Обряды посвящения фольклоризовались, органично трансформируя компоненты культовых действий, слов: "За занавесью тебе сейчас место, волосы теперь в одну косу плести" – означает замужество и женское заплетание волос; "Провожать невесту – одев на голову кашмау – обычай древних есть такой." – так поэтически интерпретируется обряд одевания женского головного убора. В функционально различных обрядах посвящений благопожелания имеют одинаковую идею благословения и назидания. Констатация смены статуса непосредственно морализуется в приговорах, плачах и изречениях: "Ты стала девушкой, кому уйти суждено от нас!", "Страну покидаешь – род наш не позорь!". Напутствия, произносимые уходящему члену рода – невесте, характеризуют мотивы прощания, жалоб.

Исполняемые во время семейно-бытовых обрядов благопожелания представляют собой фольклорные произведения, основанные на магии доброго слова, темпоритмически, эмоционально организующее жизнеутверждающую идею в стихотворных тирадных строфах, использующих положительную символику явлений внешнего мира, Природы и жизни. Слово в посвящениях объясняет обряды, указывает человеку на его место и роль в жизни, на его обязанности и права. Отсюда благопожелание как основной жанр, констатирующий обряды перехода и обновления. Благопожелание, сопутствующее каждому факту перехода, по представлениям предков, должно было обеспечивать внедрение и утверждение нового уровня духовных ценностей и знаний. В поэтической его природе действует традиционный художественный метод слияния мира человека с миром Природы: "Будь, как Солнце, светлоликой!", с миром духов предков: "Обычай отцов и дедов есть такой!". Фольклорная поэтизация в благопожеланиях обеспечивается ассоциативной взаимосвязью предметной, цветовой и числовой символики с человеческим миром: "Род на роду дети, пусть деревнями живут!" – пожелание плодородия, "Пусть волосы белыми, зубы желтыми станут!" – пожелание долголетия. Идейно-эстетическая суть поэтизации сводится также и к прямому переносу желаемых качеств на объект: "Как тулпар, будь ловкой и быстрой!", и к перечислению положительных явлений жизни для усиления, например, благополучия и плодородия: "Юлың тәңкәле булһын, Өйөрөң тәкәле булһын!" (Дорога пусть будет усеяна монетами, стадо будет пусть с баранами!), и к числовому обозначению множественности: "Шестерых девочек, семерых мальчиков роди!".

В благопожелании создается идеал невесты, женщины, будущей матери. Слово лаконично и эффективно связывает желаемое и действительное, применяя формулу "пусть будет!" (булһын!). Внешний мир со всеми его позитивами, добрыми признаками и реалиями фольклоризируется в яркие образы и художественные символы. В такой специфике обрядового творчества наиболее полно обнаруживаются истоки формирования фольклорной поэтики.

В **третьем параграфе** рассматривается обрядовый фольклор вступления невесты в новую социальную группу и приобщения ее к роду жениха: "открывание лица" (бит асыу), функциональные действия с символикой принятия в чужой род (бросание подушки, камня под ноги, угощение обрядовой пищей, подведение дарственной скотины и т.д.). Закрытие же лица в своем доме и обрядовое снятие покрывала с лица в чужом роду символизируют временную смерть и оживление – "рождение невесты" в новом качестве. Обновление и в этом цикле закрепляется благопожеланием (теләк, алгыш) – обязательным элементом санкционирования нового статуса женщины.

Понятийность образов – основная поэтическая специфика благопожеланий: "Рукава огнем не подпали" – означает: будь расторопной возле костра (вообще в жизни); "Думая, что дома нет свекрови, на место ее почетное не

проходи, сноха!” – означает: знай всегда свое место дома и статус, будь прилежна. Благопожелания обнаруживают яркую этничность, национальный колорит художественной мысли. Ориентирами женской красоты являются ласочки, лани, цветы, а знаки духовной чистоты – это текущая вода, роса, парное молоко и т.д. Повторы повелений, выраженных словами “бул” (будь), “булһын” (пусть будет), закрепляют пожелания и мысли, организуют поэтический текст, усиливают и устанавливают связь мира природы с человеческим; по сути слово создает единение человека с внешним миром, с Природой, ассоциативно умножая лучшие женские качества: силу, ловкость (как птица, будь быстрой), красоту (как луна, будь лучистой), плодородность (будь белее яйца!) и т.д.

Обрядовое слово пересказывает действие, выделяя основное свойство предмета-участника: “Как камень, песок, утони в этом доме, сноха!” – приговаривают, бросая ей под ноги камень. Действие с камнем, символизирующим в международном фольклоре устойчивость, оберег, в момент встречи невесты означает ее поселение навечно в доме жениха. При “открывании лица” возникает обережная символика: “О, красавица, дурной глаз на камень наткнется пусть!”.

Поэтическое слово, произносимое в переходные, значительные моменты жизни, имело функциональную принадлежность, магическую семантику особого воздействия: отсюда его лаконичность, крылатость, интонационная выразительность. Художественный образ иносказателен, изобразителен, тавтологичен тому действию, предмету, идее, цвету, которые подразумевает функциональный контекст.

В благопожеланиях поэтически обобщены принципы народной школы воспитания женщины, достойной стать Матерью. Посвятительный обрядовый фольклор обнаруживает выразительную доминанту женской символики, культа материнского начала. В тенденциях идеализации женщины, во включении ее в мир природы, в создании атмосферы коллективного сопереживания и благословения невесты проецируются отголоски высокого статуса и культового почитания женщины в прошлом. В текстах воссоздается облик женщины-воительницы, ловкой и смелой защитницы и продолжательницы рода, с одной стороны, и покорной, терпеливой, смиренно несущей долг женщины-хозяйки, жены, чужеродки, – с другой (Служи свекрови, Не сиди сложа руки – скажут, что ленивая). Благопожелание граничит с заговором в том смысле, что в момент его исполнения оказывается волевое, эмоциональное воздействие словом на среду с целью привлечения добрых, жизнотворных сил.

Ступенчатое вступление невесты в чужое пространство и приобщение ее к родовым культам и обрядам регламентируются обрядовым действием, ритуальным поведением, а также назидательным, заклинательным словом, в жизнеутверждающем пафосе декларирующим право и самоценность человека.

В четвертом параграфе рассматривается специфика фольклора инициации жениха. Переход жениха в статус мужчины совершается в основных трех этапах: 1) получение согласия на брак и первый приезд к невесте; 2) первая брачная ночь и период пазушных посещений (визиты молодого мужа к жене) – кейәүләп йөрөү; 3) выплата калыма и привоз невесты в дом своего отца.

Особое внимание жениху, отдаривания, а также благопожелания, произносимые в адрес жениха, акцентируют его новый ранг временного домашнего божества. Период первый более ярко обозначен в акциональном фольклоре, нежели в вербальном: жениха оберегают, одевают в особые одежды, опоясывают, произносят пожелания, в молодежных играх дают новое имя, учат нормам поведения, собирают дары по всей деревне в знак родового благословения на общение с чужеродцами.

Второй этап – основной в цепи переходов. Посвящение в мужчины через соитие с женщиной, – обряд, имеющий древние инициальные традиции, соотносится с поклонением в лице жениха божеству, новому покровителю. Подобно тому, как в древнеиндийском и буддийском религиозных учениях и в международном фольклоре соитие с женщиной возводит мужчину в высшую сферу духовности, башкирский обряд “кыз кушыу” (досл.: “соединить девушку”) имеет значение посвящения и обыгрывается в действиях. Эпизоды брачной ночи квалифицируются как центральные в разрешении мнимого конфликта сторон, в них жених возводится в ранг зрелых, как бы рождается заново.

Прощание с девственностью символизирует разрыв женихом ткани, перегораживающей дверь в брачный дом. Утрата девственности, имеющей магическое плодородное значение, обыгрывается в шумных увеселениях, плясках, песнях, способствующих возбуждению производительных сил. Обрядовая агрессия здесь воспринимается как обыгрывание наказания за нарушение табу и компенсация утраты жизненной силы в лице одного члена рода – невесты. Нормы жестоких наказаний за отсутствие девственности невесты маркируют меры за оскорбление духов предков, а также идеи почитания жениха-чужеродца.

Действуют запреты и нормы сроков посещения невесты-жены. Они ритуализованы и подчинены правилам поведения рода невесты: за нарушение их следовало наказание. Нормы йола, как гаранты упорядочения событий, обнаруживают особенности народных принципов личностного самоопределения: подавление эгоистических желаний во имя блага общины, предпочтение полезного желаемому.

В поэтическом репертуаре цикла выделяются благопожелания, такмаки, сакрального содержания диалоги, песни, приговоры. Дверь брачного домика открывается (подобно в сказке) при произнесении магических иносказательных ключей: “Мы путники, пустите переночевать!” – “А сколько заплатите?” Инсценировки, по сути имеющие цель обмануть злые силы, выпол-

няют также функции выкупа права на женщину. Диалог, воссоздавая реальность происходящего, обыгрывает сюжеты поисков потерявшейся тёлки, овечки, остановки на ночлег и т.д. Выразительны иносказательные образы: "Мы охотники... Но на полу спать не станем", – здесь подразумеваются претензии всех мужчин на брачное ложе невесты (память полигамных отношений). Примечательно соседство восхваления в одном лице достойного, сильного мужчины и нарочитого охаивания слабого, ленивого и скупого человека. Охаивание имело магические цели отпугивания злых сил.

Идея нового рождения, перехода жениха в новый статус ритуализируется в обряде "серге кагыу", в опоясывании жениха поясом "кэмэр билбау". Слово материализует счастье, благополучие, честь и как бы "завязывает" их жениху: "Будь силен, стране опорой стань, род наш не срами!" Аксакал ритуализирует, по выражению ученого, идею "наставник совершает зачатие"¹. Мотивами эротической, плодородной магии обозначена идейная специфика приговоров, сопровождающих брачное ложе. Констатируется социальное предназначение брачного соития во имя благополучия рода. В формульности выражений обобщены мотивы заклинания лучшего, желаемого плодородия молодым: "Ложитесь вдвоем – вставайте втроем!" и др.

Во время пазушных посещений были традиционны исполнение песен молодоженами друг другу. Песни пазушного цикла обнаруживают идейную, эмоциональную, лирико-драматическую общность и родство с народными необрядовыми песнями о судьбе, о любви молодых людей друг к другу. На основе анализа зафиксированных редких песен-диалогов между женихом и невестой отмечается, что эти жанры, восходящие истоками к первобытному эротизму, любовной магии, за время сложных трансформаций приобрели выразительные эстетические, поэтико-образные качества. Яркий символизм образов, тонкий психологизм и откровение в интимных чувствах передаются через изображение мира природы и живых существ. Признания в них сдержанны, иносказательны.

Песни – поэтический рассказ о встречах, о чувствах. Различительны мотивы соединения восхищения любимой с описаниями красоты ее родной стороны: "Йэйрэп кенэ йэмле булып ята, Кэлэш кейэүлэгэн ерзэрем" – Красивы эти места, где я за пазуху к жене ходил"...

Песенный диалог новобрачных рассматривается как один из самых эмоционально насыщенных, лирико-поэтических эпизодов в свадебной композиции. Умение петь песни и проникновенно выражать свои чувства – традиционный компонент испытательных мер как жениха, так и невесты, – становится показателем поэтического состязания представителей двух сторон. Любовные песни пазушного цикла символизируют собой миролюбивое раз-

¹ Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов /Пер. с франц. – М., РАН, 1999. – с. 98.

решение условных конфликтов и в общей атмосфере свадебной драмы отличаются жизнеутверждающим эмоциональным колоритом, мотивами эротической магии. Привоз невесты в дом отца (третий этап перехода) в основном обозначен в действиях (проводы из дома невесты, выкупы, встреча на своей территории).

В пятом параграфе освещаются вопросы места, роли эротической символики, ее обрядовой функции и особенностей отображения в семейно-бытовых обрядах. Основную суть, назначение эротизма генетически составляют культ плодородия, обряды возбуждения производительных сил. Идея эротизма главенствует в обрядах избегания, поисков невесты и в эпизодах брачной ночи, а также в песенных состязаниях новобрачных, в благопожеланиях, в собраниях молодых мужчин (сер айтеу), одновременно проходивших пазушные циклы, в хождениях супружеских пар на лоно Природы с целью любовного уединения (“Хозурға сығыу”, “Суклы кайын” и т.д.). В названии обрядов хождений на лоно Природы обнаруживается их суть и назначение: любовные уединения у табынцев называются “Иркэ асып кайтыу” (досл.: открыть, т.е. обновить чувства ласки, любви). Любовная магия, как продуцирующая, читается в традициях ночевки супружеской пары в чужом саду, если их отношения охладевали (действует идея замены среды, обновления пространства). Чувство притяжения полов оберегалось, почиталось на уровне обрядов; реальные жизнотворные потенциалы Любви осознавались как культовые.

В контексте плодородной магии воспринимается культ фаллоса. Башкирское название фаллоса “кутата” впервые зафиксировано соискателем у минских башкир; выявлено не только продуцирующее, плодородное назначение, но и магическое охранительное свойство изображения мужского полового органа: кутата читается как редуцированная форма башкирского названия полового органа и как “отец жизненной силы” (кот + ата).

Идейную основу хореографического фольклора молодежных игрищ составляют любовного содержания танцы-состязания (“кара-каршы” – “Друг против друга”), символические иносказательные жесты (кружения, игра бедрами, пощелкивания пальцами и т.д.). С эротической символикой хороводные танцы “Сылбыр” (Цепочка), “Кыпандак” (Кокетка), “Үткес” (Ручеек) и другие квалифицируются как любовные игры в предсвадебный период.

Специфика поэтического, эмоционального мира свадебных песен, такмаков и речитатив обусловлена любовной магией. Отсюда яркая метафоричность мысли, художественность изображения интимных чувств (“Молодец и не заметит, как ночь бурная пройдет”), натуралистических описаний красоты возлюбленной (“Груди – как молочная пена”, “Лицо – как белая Луна”, “Волосы – как шелк черный”), образность иносказаний о чувстве и притяжении двух полов (“К гусыне плывет гусь...”). Продуцирующее значение эротизма обозначено и в приговорах брачной ночи, а также в пословицах и по-

говорках. “Если сват со сватьей заигрывает – рожь уродится” (“Ко́за менэн козаса шаярһа – арыш уң”). Корень слова *kosia* (ко́за) проецирует идеи эротизма (в финно-угорском, ханты-мансийском языках этимология слова означает половое влечение, дары). Брак двоих в древности, видимо, давал права сожителства также и родственникам сторон: представители брачующихся сторон называются “ко́за”, “козаса” (сват, сватья).

Таким образом, эротизм, имевший архаические функции возбуждения производительных сил, в обрядовом фольклоре присутствует как жизнотворный смыслонесущий мотив, как способ эмоционально-романтического, поэтико-эстетического, художественного акцентирования гарантов благополучия и плодородности.

В шестом параграфе исследуется обрядовый фольклор общения-приобщения сторон. Брачный союз официально санкционирует семейно-родственные отношения родов и в связи с этим являет собой уникальный образец обрядового творчества с символикой объединения, общения противоположных сторон. Многочисленные торги, выкупы, обмены местами, предметами, хождения в гости (кунак күрһәтеү), собирания угощений, напитков (һаба йыйыу), коллективная трапеза сторон в поле перед началом брачных торжеств, погони за опредмеченным в белом лоскуте счастьем “кот”, продажа и выкуп нагрудников – “түшелдерек һатыу”, проведение “чая снохи” на стороне жениха, “чая зятя” на стороне невесты, отдаривание лоскутками йыртыш, отрываемыми от одной большой материи ткани – все они в единстве с поэтическим репертуаром имеют значение фольклора общения-приобщения.

Обязательное пение песен, отдаривание певцов во время хождений в дома родственников новобрачных стали условиями фольклорного творчества с его импровизацией и театрализацией на основе как старинных, так и новых по времени ситуаций. Характерно выделяются иносказания, поэтические речитации. Стихотворный пересказ действий составляет сюжетную основу песен, сопровождающих эпизоды собирания угощений. Песня здесь – цена, выкуп гостинца: “Песенки уже все свои пропел – не дашь ли, хозяин, гостинцев ты нам?” Получение даров оформляется в обрядовые поэтические приметы (“Масло дашь – ребрам мягко будет”). Построение по принципам психологического, предметного параллелизмов обусловили как эмоциональную, так и историко-этнографическую насыщенность обрядовых песен (уличных, застольных).

В действиях общения-приобщения запечатлены древнейшие представления о контактах с предками и “кормлении их” (собрание даров, угощения происходят ночью), традиции инициальной, эротической магии (переодевание участников в одежды противоположного пола), верования в культ пищи (собранная по домам пища имела магическое производительное и обережное значение), металла (серебряную монету клали в чашу с напитком для угощения). Все они получили отображение в форме поэтических

рассказов. Обрядовый предмет, действие в фольклорном произведении лишь констатируются, но тем самым и создается оригинальность словесно-поэтического репертуара. Описательность приобретает эстетическую суть: "Монету в чашу положил: когда выпьешь, возьмешь, сват!" (Кэсэңэ мин тэңкэ халдым, эсеп бөткэс алырһың!), "Собрание по домам хаба – обычай предков есть такой" (Өйзэн-өйгэ хаба йыйыу – борондан калған йола!). Для песен характерны сравнительные формулы типа "Мы – вы", "У нас – у вас" с установкой на сопоставление двух сторон, а также на идеализацию хозяев, давших угощения.

Обрядовый фольклор единения, общения ярко выражен акционально (коленипреклонение невесты дому жениха, поклоны воде, огню, очагу бросанием монеты, мяса) и вербально (обращения, молитвы к духу Земли, Всевышнему, просьбы прощения и клятвоприношения духу животворной стихии воды – "Һыу инәһе" и т.д.). Слово констатирует обряд или объясняет ("Такой уж обычай есть"), доносит условие благополучия ("Пусть воду тратит с мерой, не проливает зря, детей растит всегда"), обучает гармонии и выживанию в чужом мире ("Заскучаешь – к горе обратись, деточка! Затоскуешь – к воде обратись, деточка!").

Обрядовый фольклор с символикой приобщения жениха к чужой стороне сохранен в меньшей мере, чем фольклор приобщения невесты. Сказались особенности выделения личности в экзогамном браке, а также мотивы патриархальных традиций, когда усиленный акцент на матриархальное начало действует в контексте этикета, использования устойчивой женской символики ради укрепления рода и новых родовых отношений. Фольклор единения обобщил характер народной дипломатии, идеи содружества, отразил особенности этикета, обрядового и бытового поведения, например, "Кто бы видел, кто бы знал, какие свадьбы мы справляем!", "Кто обидится на такмак, тому – блины из легких барана" и т.д.

Такмаки, песни, пожелания фольклора общения-приобщения характеризует повелительно-ласкательное, миролюбивое эмоциональное начало; текстам свойственна повествовательность, описательность свадебных событий.

В седьмом параграфе анализируются идейно-тематические и художественные особенности **свадебных причитаний** – сеңләү в контексте их переходного содержания. Обряд причитаний, как санкционирующий вечный разрыв невесты с родным домом и переход ее в новый статус, располагает некоторыми особенностями. Генетические его корни восходят к магии плача, эволюционировавшего в глубоко психологические и поэтические откровения души невесты и в очистительное обновление. Умение причитать становится позднее проверочным обрядом инициального содержания. Переходной семантикой обряда прощания обусловлены в причитании мотивы поэтического сопоставительного отражения двух брачующихся (своей и чужой)

сторон, а также оплакивания девичества во имя перехода в новый статус и обыгрывания смерти во имя рождения заново.

Верованиями в магию обрядового плача, как и смеха, обусловлены первородные истоки причитаний. Слова о плаче – “илайым” (плачу), “Мин иламай, кем илаһын” (Кому же плакать, как не мне), “Илай-һыктай торам” (Плача-сетуя стою), устойчиво действующие в текстах, указывают на жанровую специфику, обрядовую функциональную направленность причитаний. Словесное обозначение жанра в самом жанре – типично показательно в заговорном, лечебно-магическом, песенном, религиозно-молитвенном репертуарах.

Горестное оплакивание девичества, разлуки с родной стороной превращается в поэтическое изображение мира чувств невесты. В плачах присутствует глубокая эмоциональность, натуралистическое описание человеческих страданий с тенденцией к духовному очищению. Плач как компонент прощания, разрыва с родной стороной маркирует социальную смерть невесты, переход ее в новый статус. Природная, предметная, цветовая, числовая, временная и пространственная символики активно используются в плачах, усиливая сенялю. В образной системе выделяются тематические стереотипы: “гнуся березы – гнется (меняется) судьба невесты”, “разбивается чаша – разбита душа невесты”, “скошены травы – скошена жизнь девичья”. Противопоставления чужой и родной стороны в переходной их семантике акцентируются в образах – антонимах: “родная сторона – алая кольбель”, “чужая сторона – ада огонь”, “матушка родная – сердечко, свекровь – злая судьба”. Девичество материализуется в такии – головном уборе, “что остается висеть на березке родной”, замужество – это ад, “куда идти невесте одной”, это “смерть, черная дорога” и т.д.

Мастерство причитывания, становясь показателем поэтического дарования, мудрости и достоинства невесты, предопределило устойчивые традиции исполнения, особенности художественности, образности куплетов. Причитание как элемент архаических ритуальных голошений и устойчивый компонент инициальных испытаний, со временем становится частью нормы поведения новобрачной, показателем ее знаний и умения.

В причитаниях (действие + слово + мелодия) ярко обозначена линия отделения от родной социальной группы, племени, но не от пола. Отсюда девичество – период, материализуемый в девичьем головном уборе; девичество – это жизнь, цветенье Природы, а замужество – смерть, холодная клеть, старение. Разрыв с девичеством как разрыв с Природой, жизнью – это тот мотив, который усиливает переходную семантику причитаний. Природа унифицируется с родителями: “Что не увидит, что не переживет дева, когда расстанется с родителями она?”. Свекровь – персонифицированный облик чужого, устрашающего края: “Она, говорят, злая, узнавайте вести обо мне”. В сенялю поэтически обобщены идеи “своего”, родного, и чужого – “враждебного” (в обрядовой поэзии допускается художественное обобщение

реальных эмоций, тогда как в бытовой норме поведения недопустимо было пренебрежение к матери, отцу мужа или обругивание представителей чужой стороны).

Мотив ухода в вечность, видимо, отобразил отголоски архаичных ритуалов отторжения, отрыва от определенного половозрастного периода. По совершении перехода невесты в дом молодого мужа причитания заканчиваются. Обновление, "оживление" невесты санкционируют благопожелания. Они констатируют основные нормы поведения, показатели статуса замужней женщины – детородность, умелое хозяйничанье, материнское поведение невестки, снохи. Поэтическое соседство восхваления облика хозяев и обругивания гостей отражает символику обрядов переходного значения, а также усиливает плодородную символику функционального слова.

Мир переживаний невесты, время, художественное пространство в причитаниях представляются на фоне летней и осенней Природы, выражая символику жизни и смерти, бытия и ухода. Инициальная семантика причитаний обыгрывается в трехкратных прощальных объятиях невесты с близкими, в укрываниях лица, подношениях-подарках ей, в коллективном хождении по домам родственников с прощальным визитом. Плачевое самовыражение невесты подводит черту перед социальной смертью, переходом ее в новое качество.

В восьмом параграфе освещается магическая символика брачного союза. Отмечается, что праздник союза двух начал (отцовского и материнского) олицетворяет основной половозрастной, брачный этап перехода в класс взрослых. Брачный союз обыгрывается как союз Неба и Земли в соответствии с мифологемой "Атабыз – Эзэм", "Инэбез – Гауа" ("Отец – Адам, Мать – Небо"). В этой логике действуют культы плодородия, парности, первобытного эротизма, Природы, предков, воды, огня, земли, незамужних девушек, Матери и т.д. Жених и невеста во времени, месте, пространстве возводятся на уровень земных божеств и небесных двойников. Во имя их и в центре с ними происходят события брачных действий, обыгрывающих жизнь, разрешаются конфликты, устанавливается мир сторон.

Божественность брачной пары акцентируется отдариванием, почитанием, особым ухаживанием, а также запретами, избеганием, участием всей родовой общины в действиях. Идея союза молодых, способного возродить мир, обнаруживает параллели как в семейно-бытовом, так и в эпическом обрядовом брачном сюжете (эпос Урал-батыр). Акционально, вербально констатируемая священность жениха и невесты (с доминирующим первенством последней) обусловлена культом рода, плодородия. Сакральное слово (благопожелания, наставления, описания) произносится как условие благополучия, родовой устойчивости. Существует приговор о магии парности, в которую веровали башкиры: "Ике кеше – бер кешенең тәдрәһе" ("Двое – это Тэнгри одного"). В этой связи все свадебные приветствия, увеселения,

песни, благопожелания, а также акциональные действия с обыгрыванием союза, единения направлены на реализацию положительной магии парного.

Божественность обуславливает систему обережения пары: укрывания (жениха – занавесью, невесты – платком), прятания невесты, оплакивания, наличие около жениха и невесты защитников, обеспечивающих покой молодых. Благопожелание действует как элемент первотворения и как жертвоприношение (“Снохой стала – счастье в дом принеси”).

Солнечная, лунная ориентации, категории времени, пространства, места участвуют в реализации как обрядов благословения, приобщения, так и обрядов отторжения, используются в целях эффективности функциональных действий.

Категории времени, пространства и места имеют обрядовое содержание, связанное с функциональными действиями. Слово, произносимое в условленном времени, пространстве и месте обретает особую значимость и силу воздействия. В свадебных песнях, благопожеланиях, причитаниях свадебное пространство разделено на “свое” и “чужое”, на “человеческое” и на “природное”. Вместе с тем, все эти условности отражают свадебно-обрядовую целостность. Закон свадебного места (любого обрядового!) действует как точка опоры, залог благополучного разрешения конфликтов, гарант локализации и усиления функций обрядов и воздействия слова.

Художественное обрядовое пространство связано с обрядовым временем. Категория времени также фольклоризирована условными играми, поэтическими состязаниями, причитаниями, благопожеланиями. Действо, исполненное вне обрядового времени, не имеет значения или даже наказуемо (жениха избивают, если он нарушал срок прихода к невесте). Слово, сказанное в свое, обрядовое время, магично, эффективно, эстетично. По истечении обрядового времени действующие лица (сваты, хозяева, новобрачные и т.д.) и события теряют свой игровой обрядово-условный характер.

Башкирский свадебный обряд в его традиционной форме – это мифологический спектакль, обыгрывающий брак, союз мужского и женского божеств в лице жениха и невесты; институт жизненной культуры, этикета, любви, норм бытового и обрядового поведения; модель жизнедеятельности общества с Человеком в центре. В свадебном фольклорном творчестве символизированы, обозначены идеи праздника во имя изобилия, благополучия, коллективных умиловителений божеств и сил плодородия; обозначены принципы школы самоопределения человека, его роли в целостности жизни. Мелос свадебного обрядового фольклора прост, лаконичен, выразителен. Магизм и архаика звукоряда проецируются в примитивном типе голосоведения, в напевах, где действуют циклические квартовые формы, повторы, простота мелодических фраз.

Свадебный обрядовый фольклор представляется как сюжетное санкционирование союза двух противоположных полов для воспроизводства жизни.

Третья глава “Особенности фольклора погребально-поминального обряда” посвящена исследованию последней свадьбы в жизни человека – үлемтуй в единстве верований, мифов, акциональных, вербальных, отчасти мелосных компонентов.

В первом параграфе представлены истоки, первородные формы обрядового фольклора погребения. Генетические истоки погребального фольклора восходят к представлениям о потусторонней жизни, вечности души, тленности тела, бренности бытия, о могучей возрождающей, созидательной силе Земли. Үлемтуй обыгрывается как праздник в честь возвращающегося в свою обитель (Ватан), в истинный мир (сындонъя): отсюда сочетание несовместимых слов үлем (смерть) и туй (свадьба), в единстве обозначающих одно целое.

Культ человека, как часть обрядовой идеологии, в погребальном фольклоре акцентируется особо: “пассивный участник” – покойник возводится на уровень божества; в его лице почитается будущий покровитель, родовой предок, святой дух; отношение к нему строится на уровне выполнения обязательных обрядовых норм. В истории развития погребального обряда древних тюрков существовали формы кремации, наземного хоронения, отправления в долину смерти, ритуальные умерщвления, поедания тела покойника¹. Нами зафиксированы сказки, былички, приметы, верования, песнопения, магического содержания словесные формулы, прощальные диалоги, в которых читается информация об архаичных реалиях. В фольклоре погребального периода содержатся не только трансформации обрядовых свидетельств (сакральное отношение к золе, воздвигание идолов предков, запреты жевать при покойнике и т. д.), но и философское осмысление бытия, а также древнейшие знания о человеческой психологии и душе.

Погребальный фольклор традиционно делится на три основных периода: 1) предсмертный (подготовка дома, чтение ясин, функциональные слова и действия по уходу за умирающим); 2) период охраны и ухода за покойником (бдение, прощальные молитвословия, а также действия и слова с переходной семантикой: обмывание, ряжение, погребение); 3) поминальный послепогребальный фольклор (вознесение молитв, произнесение мунаджатов в третины, седмины, сороковины, годовщины, а также паломничества в “зыярат” – кладбище).

По своему типу башкирский погребальный комплекс относится к древнетюркскому, но с заметными индо-иранскими, финно-угорскими, доминирующими собственными этническими и исламизированными чертами.

Во втором параграфе исследуется фольклор предсмертного периода. В представлениях, предсказаниях башкир смерть материализуется, она ос-

• ¹ Мажитов Н. А. Южный Урал в VII-XIV вв. М., 1977. С. 90-92; Бируни. Избранные произведения. – М., 1957. II. С. 478; Инан А. Шаманизм в прошлом и настоящем. – Уфа, 1998. С. 180-190 (на башк. яз.).

мысливается листочком, падающим от Древа жизни, от макрокосма Природы, уходом от человека "нур" – луча, дарованного Небом. Древние знания, реалии, религиозные верования о смерти, фольклоризованные в правила поведения и нормы отношений (они составляют большинство по сравнению с вербальным фольклором), определяют специфику обрядотворчества. Умиравшему смазывали водой губы, чтобы в муках жажды бес (шайтан) не выменял душу за глоток воды; белым полотном закрывали рот, "чтобы душа вылетела на белое". Пространство смерти выделяется, декорируется согласно представлениям о реинкарнации, переходе души на предметы, а также в целях обережения.

Фольклоризация представлений о Смерти, о Душе, самостоятельно существующих, предопределила особенности высказываний, рифмованных словесных текстов, примет, формул, имеющих характер сопровождения события умирания. Слово, обращенное к покойнику, – это монолог прощающего, разговор, сакральный смысл которого функционален; слово – как жертвоприношение, мера и сила которого соотносимы и применимы к явлению смерти. Оно не объясняет, не поэтизирует обряд, а выражает сопереживание, ритуализирует печаль, речь в пространстве покойного. Тексты прощальных формул просты, но глубоко понятны и лаконичны: "Иман менэн үтһен" ("Пусть человек пройдет через смерть с верой"); "Еңел үтһен!" ("Пусть легко пройдет душа через эту черту"). Вымаливание прощения от имени покойника, слова прощания, призывы к терпению обращены к покойнику как живому, санкционируя его уход в вечность ("Ангелам смерти привет неси!"). Редкие образцы представляют тексты завещаний (бәхил эйтеү), заученных живыми в свое время из уст умирающих в момент их смерти. В завещаниях примечательна магия последнего слова, мудрость, лаконизм ритуальной речи: "Жизнь оставляю вам, веру беру с собой"; для них характерны и бытовые наставления: "Отдай деньги прочитавшему ясин..." и т.д.

Статус покойника определяется характером смерти, а также возрастом или занимаемым при жизни его положением. Погибшие на войне, умершие в месяц Рамазан, во время родов, а также повитухи, служители ислама превращаются, по представлениям людей, в святых и попадают в рай, а колдуны, воры, убийцы, самоубийцы, непристойного поведения люди попадают в ад или становятся злыми духами.

Правила поведения живых около покойника ритуализируются согласно народным знаниям о Природе, о контактах разных сфер жизни, миров: глаза покойника закрывают монетой, чтобы тот вернулся в Небо, к Генгри; кладут камень под покойника для того, чтобы был покой в его новом мире. Прилет голубей в час смерти принимался за вести от ангелов, поэтому птиц запрещали гнать и т.д.

В прощальных текстах примечательны мотивы вечного ухода, прощания, обращения живых к покойнику с просьбой простить. Доминируют мо-

литвенные волеизлияния, призывы к терпению, очищению от грехов при жизни.

В **третьем параграфе** исследуются особенности фольклора ухода за покойником. В фольклоре этого периода доминирует исламская символика: двухдневная охрана покойника, прощение-прощение, приношения в знак умилоствления духа, обмывание, ряжение (облачение в саван) и т. д. Древние традиции погребения в день смерти, сопровождающиеся обильной трапезой (аш), оплакиванием и молитвами, в современный период скорректированы исламом, а также жизненными ситуациями (погребение производят на второй или третий день после смерти). Магические действия, нормы поведения существуют как ритуализация древних языческих анимистических воззрений: поддержка негаснувшего огня, света, запреты на приготовление пищи, веселье и громкие разговоры в доме покойника. Это предусматривалось для почитания духа, во избежание его оскорбления. Акциональный фольклор – это материализованные в функциональные действия древние верования, мифологические знания людей о мире. Символику связи двух миров и долгой памяти несут раздаваемые обрядовые нити (үлек ебе); модели контакта с потусторонней жизнью запечатлены в обратном ходе зашивания савана, в набирации для омывания покойника воды по ее течению. Ритуализуются идеи о переносе лучших качеств покойника (у покойника "просят" благословения, берут части одежды, применяют в лечении мочные рукавицы). Соблюдается магия времени обмывания (до полудня, непосредственно во время подготовки могилы), числа (моют семь или пять человек), места (на лавке или на носилках) и меры (использовалось три литра воды – соответственно околородным водам). В отношении к воде мертвеца наблюдаются мотивы избегания и почитания. Это обусловлено сочетанием языческих и религиозно-исламских представлений. Языческое природопоклонческое отношение к воде корректируется исламскими запретами, обусловленными представлениями о ритуальной нечистой воде обмывания покойника.

Слово в обрядах выполняет не столько эстетическую, сколько сопроводительную и поясняющую функции. В традиционных формулах прощений-просаний, молитвенных просьбах, обращениях к Аллаху за утешением и с заверениями ему в верности акцентируется мотив преддрешённости судьбы. Слово акционально выражено: прощение выкупается, прощение обозначается подношением дара, действие у покойника оглашается и санкционируется словом ("Мое подаяние тебе. Пусть Аллах примет"). Применение слова в прощании регламентируется знаниями о Духе, о потусторонней жизни. Поэтико-словесный материал составляют также тексты, пересказывающие исламские каноны и правила поведения личности перед богом. "Аллах Великий, пошли терпенье, не лишай своей помощи, благодетели! Прости за незнания, помоги применить знания!" (Аллаһым бер, сабырлык бир, ярзамындан, шэфкәтендән айырма! Белмәгәнәмде гәфү эйлә, белгәнәмә ярзам бир!). Благословения, констатации о выплаченных

долгах, прощальные тексты с пожеланиями возвращения в истинный мир (сындонъя) обусловлены верой в магию слова, произношение которого уже предполагало исполнение желаемого ("Долги уплачены, омовение совершено, прощай!"). Прозаическое слово в этих эпизодах представляется как сакральный "разговор", как "общение" с покойником, отличаются мотивы покаяний, а также наставлений.

Специфичную форму народной погребальной поэзии представляют собой завещания – способы ритуализации прощального слова. В завещаниях сочетаются собственно-фольклорное и исламское, индивидуальное и коллективное, традиционное и импровизационное начала. Это жанр фольклорной дидактики, где основным лирическим героем является умерший, наставления живым преподносятся от его имени в особо эмоциональном тоне. Поэтические переложения религиозных знаний передаются из рук в руки, наполняются описаниями индивидуальных личностных переживаний и чувств. Эмоционально-экспрессивный мир, лиризм переживаний в завещаниях сродни погребальным причитаниям ("Над головой моей камень поставьте, имя мое напишите").

Обрядовый фольклор ухода за покойником обнаруживает идеологические и функциональные сходства с фольклором по уходу за ребенком, а также за невестой перед ее проводами к жениху. В эпизодах соприкасаются мотивы "встречи возвращенного покойника – ребенка" и вечных проводов в другой мир будущего покровителя рода.

В **четвертом параграфе** рассматривается фольклор обряда проводов в потусторонний мир. Собственно погребальными фольклорными текстами здесь являются погребальные причитания (хыктау), диалоги, приветия (сэлэм), передаваемые через покойника на тот свет.

Погребальные причитания – обязательный компонент в обрядах проводов покойника почти у всех народов мира, в том числе и у башкир. Плач по умершему – это катартическое очищение и коллективное переживание трагедии, горя; это умиловивление божеств и прощание, дань любви и признания покойнику, а также санкционирование смерти члена рода и вечного ухода его в мир иной. Погребальное причитание – поэтико-импровизационное изображение скорби, разлуки с умершим, образец единства реальных и условностей, импровизации и индивидуального творчества. Обрядовый словесный плач, фиксирующий переход в новый статус (вызывание плача ребенка после родов, плач невесты, плач при проводах в иной мир), в записях сохранен фрагментарно. Свидетельства об обрядах погребальных причитаний – хыктау отчасти сохранились и в верованиях, преданиях, эпических сказаниях (плач мифической женщины-птицы по умершему Уралу в эпосе "Урал-батыр", плач по смерти главы тамьянского рода башкир Шагали). По наличествующим образцам обнаруживаются основные особенности жанра.

Глубокая эмоционально-экспрессивная насыщенность, драматизм интонаций при изображении скорби, разлуки с умершим, соседство оплакивания и восславления, мотивы обращения к покойнику как к живому – типологические черты башкирских погребальных причитаний хыктау. Мы полагаем, что происхождение кубаиров – эпических сказаний восславления батыров, погибших за родину (Баязит-батыр, Сукем-батыр, Каранай-батыр), связано с погребальными причитаниями. Кубаиры и хыктау сродни в изображении славы и горя, любви и тоски по герою, для них характерно сочетание драматизма и оптимизма, предопределенных анимистическими воззрениями о неумирающей душе.

Горестное прощальное восхваление обуславливает использование таких приемов, как поэтические иносказания, метафоры (“белый кречет”, “отец рода”), сравнения (“ты тулпар на земле”). Интересна фраза «Күз өстөндө каш инең» (досл.: брови над глазами). Так метафорично передается образ ярко обозначенного, незаменимого человека (фраза означает «незаменимая часть как брови над глазами»). Сравнения часто применяются без слов “как”, “такой”. Уподобление умершего главы рода небесным светилам – отражение древних воззрений о царях, главах рода как об избранных Тэнгри, о единственных победоносцах, души которых превращаются в покровителей рода и страны: “Ҡин күктәге кояш инең, Ҡин төндәге Ай инең!” (Ты был солнцем в Небе нашем, ты был Луною в ночи! Эй! Эй! Эй!). Заключительные подвывы “Эй! Эй!” – характерные элементы свадебных и погребальных причитаний; они – свидетельства архаических традиций коллективных плачей, голошений, религиозных молитвенных обращений. Подвывы, повторы фраз и скандирования, призванные усилить воздействие слов и мелодий – устойчиво сохраняются в структуре молитв, в обращениях к Аллаху. Башкирские причитания по усопшему имеют четко выраженную композицию. Нами выделены три части: 1) зачин – обращения к покойнику, вопросы недоумения по поводу случившегося (“Почему ты нас покинул?”); 2) кульминация – надрывные оплакивания, восхваления, наивысшего эмоционального накала горестные волеизлияния (“Белый наш кречет, Шагали! Ты единственный был в стране, кому же плакать, как не нам?!”); 3) концовка – просьба, обращенная к духу покойника за покровительством, клятвоприношение его памяти (“Не забывай нас, наведывай!”, “Вечно будешь с нами ты!”). Плач Хумай по Уралу-батыру композиционно близок к такой схеме.

Обращенность к покойнику, благословение его в путь в лучший мир – поэтико-философские, генетические признаки, общие как для погребальной причеты, так и для прощальных приветов. Вместе с тем, в погребальных причитаниях оплакивается разрыв с умершим, но не его смерть.

Идея связи мира живых с миром мертвых запечатлена в формулах приветов, посылаемых живыми через покойника предкам – умершим родственникам. Мотивы умилоствления истиной отчизны, прародительницы земли акцентируются в специальных словах. Они воспринимаются как сакральные

ключи для входа умершего в подземный мир и как формы контакта с миром умерших; характерна для приветов построчная рифмизация, что обеспечивает каноничность фраз: "Сығанаҡ солтаныма, Барасаҡ мәкамыма, Ятасаҡ яппарыма – Сәләм әйт!" ("Создателю - творцу, Святому месту, где мне быть, Светлому лону, где ложиться, - Привет передай!").

Передача приветов на тот свет восходит к культу земли, предков и обнаруживает международные аналогии. Языческий поклон Земле трансформировался в исламизированные обращения к последнему пристанищу – могиле. Тексты приветов "мәйт сәләме" представляют единообразные для всех этнических групп башкир формулы, произносимые в молитвенной напевной речитации. Имеющиеся вариации текстов обусловлены традициями локального значения. Зачин приветов магичен, отсюда действуют нормы для их произнесения (не зная их, нельзя передавать); заговорно-заклинательный стиль проецирует функционально древний характер слов как формы контактов с потусторонним миром. Ритуальное очищение покойника совершается в специальных диалогах снятия грехов – "дәурет итеү": опредмеченный "грех" передается над покойником его родственниками из рук в руки, при соответствующих словах о передаче и принятии долгов, непощенных обид.

Фольклор прощания-разрыва с покойником отразил горе разлуки в поэтизации скорби (причитания), в инсценировках духовного очищения умершего (диалоги снятия грехов), а также в формулах-умиловивлениях земли-матери (приветы).

В пятом параграфе освещаются вопросы особенностей фольклора периода погребения покойника. В обряде подготовки могилы отображены идеи освящения, очеловечивания земли (у нее спрашивали разрешения копать могилу), соблюдения правил по геомантии (уточняли удобство, благополучие родового места); запечатлены мотивы мифологических знаний о почве-прародительнице (копали до красной глины), молитвенно очищали первую горстку почвы, произнося специальные слова, а также называя имя покойника, адресовывали ему эту землю. Учитывалась символика действий отторжения, разъединения (лопату не передавали из рук в руки, а бросали на землю, запрещали приветствовать друг друга пожатием руки и т.д.).

Слово, произносимое во время эпизодов погребения, опосредовано: оно сопровождает или обыгрывает событие. Мотивами поклонения земле, святым ангелам смерти и верой в потустороннюю жизнь предопределен специфичный репертуар цикла погребения: это диалоги, приговоры, благословения, принесения "вестей" с того света. На вопрос: "Хороший ли был человек?" – дается ответ трехкратным повтором слов-формул: "Хороший был человек!" или "Да, живой покойник!". Этими словами-формулами утверждалась заслуга умершего быть погребенным в чистое лоно земли: по верованиям народа, живой покойник тот, за кем остается добрая память. Сымпровизированные с исламских вероучений прощальные формулы, обращенные к

покойнику, имеют строгие ориентиры на положительное, на лучшее в идеале верующих: “Ете ожмахтың түрендө бул! Яткан ерең йомшак булһын!” (Будь в седьмом раю! Место твое пусть спокойным будет!). Магией положительной символики слова обозначены “добрые вести” с могилы, “приносимые” муллой. Вести имели форму тирадного восхваления пространства усопшего: для них характерны описательность, метафоричность, а также восклицательные, утвердительные интонации (“Дом его без окон светел, широк!”). Традиции принесения “вестей” с могилы, утверждение заслуг покойника, всегласное объявление о выплаченных им долгах и т.д. действуют в рамках магии инсценировки контактов с иным миром. Обыгрывание коранических сюжетов, сказаний о судных днях в форме сакральных вопросов, “задаваемых” на том свете ангелами смерти, импровизации “разговоров” с умершим обеспечили своеобразие поэтического репертуара цикла. Личность умершего устанавливалась всегласной констатацией веры, пророка, религии перед силами хтонического мира. По сути, фольклоризованы коранические знания, учения ислама о человеке и его душе. Сюжеты о человеческой благодетели, о праведности и неправедности, о святости земли инсценируются в форме “проверки” знаний покойника перед преданием его земле, тем самым всегласно санкционируется переход умершего в другой мир; воссоздается облик достойного, чистого человека, праведника, заслужившего возвращение в чистое лоно Земли-Матери.

Органичное сочетание языческих мотивов (освящение земли, испрашивание у нее разрешения копать, возложение сопутствующих предметов в могилу и т.д.) с исламской символикой (вознесение молитв, устраивание “суда”, раздача хаир-подаяний мулле, провожающим и т.д.) ярко характеризует обрядовый погребальный комплекс, запечатлевший стадиальные реалии и изменения.

Вербальный и акциональный компоненты обряда погребения выразительны, многогранны в плане культа, поклонения Человеку, духам предков, Природе. Народная терминология отражает древние традиции наземного погребения “куйуу” (положить), а также идеи приобретения умершим последнего своего пристанища – земли: “ерләү” (досл.: наделить землей). Идеологию культа земли и вечной жизни души провожающие обыгрывают в действиях (бросания горстки земли, ограждение могилы, освящение почвы могил, указывание дороги за водой и т.д.) и в сопровождающемся их словесном материале (санкции ритуальной чистоты и заслуг покойника). Ступенчатый переход на “тот свет” ритуализирован в обрядовых шагах с остановками в селе, за селом, перед воротами в зыярат – кладбище.

В целом фольклор этого периода отличает повествовательность, драматургичность, обыгрывание, ритуализация и поэтизация исламских религиозных знаний. Образцы погребального обрядотворчества, запечатлев древние знания о культе земли, о потусторонней жизни, уже редко фиксируемых

в фольклорной памяти, сохранились в канонизированных формульных выражениях прощаний.

В **шестом параграфе** исследуется фольклорно-обрядовый комплекс послепогребального периода, представленного в преобладающем большинстве верованиями, традициями проведения третины, седмины, сороковины, годовщины умершего.

Традиции огораживания могил (более позднее явление, чем установление каменных стел, миргэ – столбов) основаны на верованиях в потустороннюю жизнь, приобретение покойником своей земли, жилища (их названия идентичны с названиями жилищ живых). В культуре надмогильных сооружений характерно отображены идеи антропоморфизации деревьев – посредников между миром живых и мертвых, носителей и мест обитания душ умерших. Региональные различия в высаживании деревьев зависят от родового характера тотемов-деревьев. Установление каменных стел, восходящее к культу камня, знаку устойчивости, регламентируется мифологическими представлениями о происхождении человека из глины (камня, скал). Языческими верованиями в потустороннюю жизнь вызваны традиции возведения надмогильных строений – высоких курганов в честь выдающихся личностей рода: их души восходили на Небо.

В силу олицетворения обиталищ духов предков высокие курганы становились местами поклонений, паломничеств, святынями и хранителями благополучия земли. Горы, холмы заменяли героя, символизируя его выдающийся образ, воспринимались как памятники (Масем-гора в Бурзянском, Ханайхары – в Альшеевском, Нарыс-гора – в Миякинском районах и т.д.), а надмогильные построения – как знаки поклонения, паломничества и места общения-обращения к духам могучих предков (дом-могила Бэндэбикэ – в Кугарчинском, могила Туйыш баба в Мишкинском, стелла-сооружение над могилой Мужавира-хазрата, провидца и целителя, – в Баймакском районе) и т.д.

В традициях норм поминовения умерших (3, 7, 40, 51-ый день или 52-ой день, год) обнаруживаются древние верования, знания людей о душе, о состоянии погребенного в землю тела. Эти знания фольклоризованы таким образом: третины – это поминовение в честь появления нового хозяина могилы на кладбище (кэбер эйһе булды, йэн оскан көн), седмины – уход семи душ из тела (ете кат йэне сыкты); сороковины – окончательный уход духа из дома своего (йэне өйзэн киткэн көн); пятьдесят первый день (или 52) – день отрывания костей от мяса (һөйэге иттэн айырылган көн): в этих случаях все молитвы направлены на облегчение страданий покойника. Годовщина смерти санкционирует появление нового покровителя – духа рода. Дни поминовений (искэ алыу, укыту) проводятся по традиционным нормам ислама.

Обрядовое блюдо, называясь соответственно числу от дня смерти (семь блинов – ете йэймэ, сорок блинов – кырк белен), маркирует веро-

вания в умилоствление души и причащение к телу покойника и к “тому” миру. Обережными целями обозначены традиции забвения имени покойника, скрывание истинного возраста. Запреты резать ножом блины, рубить кости жертвенного поминального животного и т.д. связываются с представлениями об “ощущениях” усопшего, который на себе “чувствует” все действия, характерные для его мира в этот период. Сакральная плодородная сила костей забитого животного акцентируется в обряде захоронения их в поле или в огороде.

Послепогребальный фольклор, посвященный духам предков, более всего обозначен в ритуализации верований, древних представлений о потусторонней жизни, о возможностях общения живых с духами родовых предков. В поклонении живых мертвым обозначены традиции исконно гуманистических принципов жизневедения, следы культа умирения и воскрешения.

В **седьмом параграфе** освещаются поэтические и функциональные особенности мунаджатов смерти, которые исполнялись с момента смерти до седмины (а иногда до сороковины) усопшего, затем в дни поминовений. **Мунаджат** – жанр книжного происхождения, в нем поэтически отражены традиции обращений к Всевышнему, а также молений, покаяния, констатаций различия мира бренного от мира вечного. Устойчивые мотивы обращенности к Тэнгри свидетельствуют о генетическом сходстве с шаманскими кличами, обращениями к силам Природы за помощью. **Мунаджаты смерти** – произведения религиозного содержания, посвященные оплакиванию ушедшей жизни и приходу смерти, слезно-молитвенные обращения к Всевышнему с раскаянием, исполняемые в плачевой и одновременно назидательной интонации.

Истоки мунаджатов связаны с руническими надгробными каменными надписями. Характерная проповедческая, прощально-молитвенная сущность текстов, изображение личностных переживаний, призывы к благодетели – общие черты эпитафической поэзии и мунаджатов. Фольклоризованные мунаджаты (исполняемые по памяти, заученные по книгам, но с элементами импровизации, художественных дополнений) представляют интересные образцы сочетания народного и литературного языков. Исполнение мунаджатов функционально: имеет обрядовый характер в силу содержащихся в них мотивов прощания, вымаливания грехов покойника, обращений к Аллаху с раскаяниями. Потусторонний мир в мунаджатах представлен в реальных картинах как поэтическое переложение религиозных знаний о мире усопших (“Ангелы смерти придут, вопросы тебе зададут, что же ты ответишь?”).

В мунаджатах смерти образно отобразены уход на тот свет (мотивы путей-дорог, уносящих в другой мир), иносказательно описан “тот” мир, предметы, ситуации, одежда уходящего в вечность (“кони без головы” – носилки, “рубашка без рукавов” – саван, “дом без окон, без дверей” – могила и т.д.). Реалистично поэтизируется физиология смерти (“Руки-ноги похолодеют, кровь перестанет течь в жилах, вот такое время настанет”).

Проповеди о милостях Аллаха при условии покаяния, нагнетание страха перед неминуемой смертью и призывы к очищению от грехов, преподносимые в плачевой, молитвенной интонации, характеризуют суть драматизма, психологизма жанра. Центральный образ в мунаджатах – Смерть и ее действия (“Не жалеет и старшего, не жалеет и младшего, богатого и молодого, вот что такое смерть”). В отличие от погребальных причитаний, где оплакивается герой и его уход в иной мир, в мунаджатах смерти лирический герой – покойник, зачастую от его лица опеваётся Смерть, рок; если в первых отображена скорбь по утрате члена рода, семьи, то во вторых – покаяния, жалобы от имени умершего в связи с его смертью.

В мунаджатах возвеличивается сила человеческого духа, веры, благодеяний. Вера (иман) возносится на высший уровень достоинства, при наличии которой смерть и страх отступают (“С верою живущего да благосклонно простит Аллах”). Выявляется психологизм жанра, когда вначале нагнетается жуткий страх перед уходом в небытие, натуралистически изображаются картины пыток за грехи, а затем опеваётся спасительное условие. Покаяние – тәубә итеү – основное условие и для духовного очищения, и для достойного суда, и для получения милостей от Всевышнего (“Закроются ворота ада, покайся, душу очищай ты”).

Молитвословие, выражающее мир горестных переживаний и раскаяний; возымело выразительное звучание в проникновенной, глубоко лиричной, информативной в своей магической монотонности и лаконичности мелодии. Звукоряды как причитаний, так и мунаджатов обнаруживают ярко обозначенные особенности интонирования скорби, печали, а также имитации всхлипов, подвывов, скандирований; всё это действует в органическом единстве с песенностью, мелодичностью. Магия плача, как первородная идеология ритуальных оплакиваний, в мунаджатах трансформирована в религиозного содержания слезные покаяния, обращения-мольбы к Аллаху. Словесно-поэтический репертуар послепогребального фольклора (мунаджаты, завещания, приговоры, приметы) проявляет семантику эстетического, поэтико-философского обобщения мира мертвых. В мунаджатах смерти – в религиозного содержания поэтизациях скорби, смертных мук, фольклоризированы верования в потустороннюю жизнь души, идеи о нравственном очищении. Религиозные верования и знания, а также коранические сказания, пережив сложную трансформацию, фольклоризацию, обусловили своеобразие словесного репертуара погребального фольклора: в нем в целом отмечается литературность, привнесение книжной лексики.

В **восьмом параграфе** рассматривается фольклор, связанный с почитанием духов предков. Почитание духа предка санкционируется проведением специальных обрядов-обращений к нему, жертвоприношениями, вознесениями молитв в честь нового покровителя рода. Ритуальные обращения имеют свое время (четверговые вечера, дни религиозных празднеств, годовщины смерти), способы (“встречи”, затем “кормления”, “угощения” духов

специальным блюдом). В нормах ритуального этикета сконцентрированы идеи поклонения духам (обязательное ухаживание за могилами, вознесение во имя духов молитв и т.д.), мотивы помощи и соучастия их "жизни" (в течение 40 дней в доме сохраняют огонь для прилета души домой), а также идеи заручительства покровительством духов (паломничества, получение благословения перед сельскохозяйственными хлопотами, празднествами). Нормы бытового и ритуального поведения представляются как формы контактов живых с духами предков.

Дух предка – могучий хранитель, покровитель рода, благополучия. Статус святого духа обусловлен смертью проповедника, доброго человека, незаурядного героя. Знаниями такого рода предопределены не только этические обряды общения, обращения к духам, но и корректируются уровень жизнедеятельности, а также нормы и стиль художественного творчества. "Чем больше вспоминать умерших родителей, тем больше будут они помогать тебе", "Чем больше и лучше петь, восславлять погибших батыров, тем ближе они будут к земле и защитят род свой" и т.д. В таких изречениях заключены верования в магическую силу духа предка, а также нравственные, художественные, жизненно-философские ориентиры древних.

Отголоски идолопоклонства сохранены в традициях изготовления кукол из могильной почвы святых, в хранениях предметов, одежды умерших, камней от погребальных сооружений. Языческие реалии поклонения идолам, сделанным из войлока или дерева "төс", трансформированы в обрядовые нормы хранения одежды и предметов, также называемых "төс" и воспринимаемых как память, как часть облика покойного.

В культуре почитания духа предка особо выделяется культ деда – "бабай". Святое лицо обнаруживает аналогии с традиционными верованиями древних тюрков и скифов о Папай и восходит к единственному могучему божеству-покровителю. В сюжетах о духах-покровителях Бабай – это спаситель, верховный родовой мудрец, наставник. В дальнейшем слово "бабай" стало означать возраст, почитаемость и присоединялось к личным именам пожилых.

Поклонение духу предка отображено в сюжетах быличек и преданий, повествующих о чудодейственной силе слова и могильной почвы святых, провидцев, религиозных служителей. В них выделяются мотивы завещаний, сделанных самими святыми духами об исцелении болезней, оказании пришедшим помощи в жизни ("Заболеете, придите на могилу, вылечу"), а также наставлений, нравочений беречь и ухаживать за последними пристанищами предков ("Не оставляйте без присмотра кладбища. Осиротеют они – осиротеет страна ваша").

Ритуализация почтительного отношения живых к умершему действует как показатель духовности, этничности народа, как условие сохранения морали, этикета. Паломничество в зыярат совершалось по традиционным нормам: громкое трехразовое произнесение приветствия хозяину могилы, возне-

сение молитвы-посвящения его духу, название своего имени и цели прихода, трехкратный обход вокруг погребения и прощение.

В фольклорной культуре почитания духов акцентируется нравственно новый уровень взаимоотношений человека с человеком – с соплеменником, ушедшим в другой мир. Обрядовое творчество почитания предков квалифицируется как школа этикета, духовного могущества народа. Обрядовый фольклор, посвященный духам предков (приветствия, молитвословия, кормления, паломничества), замыкает круг ритуализаций основных ступеней жизни человека.

Характерными традициями современности стали вознесения молитв во имя духов мифических персонажей: Урала-батыра, Акбузата (чудесный белый конь), а также во имя духов реальных героев – Салавата батыра, Кахымтура, Ахметзаки Валидова и других, занявших вечную обитель в памяти башкирского народа. Некогда отрицаемая материалистическим мировоззрением почитание духов переживает сейчас период возрождения.

В заключении диссертации излагаются основные выводы, обобщаются результаты исследования. Изучив башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор, мы пришли к следующим выводам.

Триединая система башкирских "туй", санкционирующих человеческую жизнь, представляет собой целостный взаимосвязанный и взаимообусловленный фольклорно-этнографический игровой комплекс верований, культов, слов, действий и мелоса. Башкирское семейно-бытовое обрядовое творчество являет собой многосоставный, полижанровый памятник народной жизни и духовной культуры, а также обнаруживает идейно-функциональные, структурно-композиционные параллели с обрядами и традициями многих, в первую очередь тюркоязычных народов.

Башкирское обрядотворчество определяется комплексной системой идеализации человека и его возможностей, механизмом обеспечения его устойчивости в обществе и школой социализации индивида. Все это нашло отражение в фольклорной обрядовой поэтике.

Различные сферы древнего мировоззренческого пласта, культовые воззрения, древние реалии, пережив сложную трансформацию, обусловили оригинальность и самобытность мифопоэтики обрядового фольклора. На примере семейно-бытового обрядотворчества более ярко и органично обнаруживаются особенности формирования, совершенствования средств художественного изображения действительности, средств поэтизации, являющихся непосредственными производными от архаичных реалий, верований, культовых воззрений.

Башкирская обрядовая словесность примечательна как устойчивостью мотивов архаической символики (эротическая, плодородная, материнская, предметная, цветовая и т.д.), так и функциональной соотнесенностью и выразительностью образов, художественных средств изображения, ярко сохранивших стиль, особенности, колорит национального мышления и языка.

В репертуаре семейно-бытового обрядового фольклора различаются две группы жанров: 1) к первой мы относим яркие в художественном отношении жанры, где преобладает поэтичность, образность. Это погребальные и свадебные причитания, благопожелания, колыбельные и пазушные песни, а также мунаджаты;

2) ко второй группе относим жанры, в которых превалируют магизм, понятийность в ущерб поэтичности, тавтологичность слова и действия. Это заговоры, заклинания, приговоры, семантические формулы-клише и изречения.

Все названные жанры сосуществуют в едином фольклорно-этнографическом комплексе. Их объединяет эстетическая выразительность и оригинальность метафор, аллегорий, понятийность образов, параллелизмов, а также такие приемы стихотворства, как повторы опорных слов, формульность, темпоритмическая соразмерность стиха, напева и действия. Стилеобразующими приемами в обрядовом фольклоре являются трансформации магического в эстетическое, слияние природного и человеческого, интерпретации функциональных действий, а также соответствия эмоционального и словесного компонентов.

Превращение жизненных реалий в художественные сюжеты как конструктивная основа семейно-бытового обрядового фольклора предопределило тематическую, функциональную, эмоционально-экспрессивную самостоятельность, а также временную, пространственную и исполнительскую соотнесенность, поэтическую выразительность жанров *өс туй* – трех форм свадеб в жизни человека.

Многогранность, процессуальность, драматургичность и художественно-стилевое многообразие обрядового фольклора связаны с ролевой дифференциацией как персонажей, так и исполнителей: повитух, знахарок, сватов, дружек, снох, аксакалов, жениха, невесты, родителей, мулл, молитвословцев, мастеров религиозных песнопений.

Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа представляет большую историко-культурологическую, правовую и художественную ценность.

Основные положения диссертационного исследования изложены в следующих публикациях соискателя:

I. Книги и брошюры:

1. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Монография. – Уфа, 1994. – 188 с.
2. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Монография. – Уфа, 1998. – 241 с.

3. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. I том. Төз., башһүз, англ. авт-ры: Ә.Сөләймәнов, Р.Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 1995. – 556 б. (Обрядовый фольклор. I том из серии "Башкирское народное творчество". Сост., авт. предисл. и коммент.: А.Сулейманов и Р.Султангареева. – Уфа, 1995. – 556 с.)

4. Башкорт халык йола уйындары. Төз., Ә.Сөләймәнов, Р.Солтангәрәева. Башһүз авт.: Р.Солтангәрәева. – Өфө, 1997. – 118 б. (Башкирские народные обрядовые игры. Сост. А. Сулейманов, Р.Султангареева. Авт. предисл. Р.Султангареева. – Уфа, 1997. – 118 с.)

5. Йыйындар. Башкорт халкының йола байрамдары, йыйындары, һүрәтләмәләре/Инеш һүз авторы Ә.Сөләймәнов, төз-әр. Ә.Сөләймәнов, Р.Солтангәрәева. – Өфө, 1995.– 96 б. (Народные собрания, празднества. Сост.: А.Сулейманов, Р.Султангареева. – Уфа, 1995. – 96 с.)

6. Мин – тәбиғәт балаһы (Я – дитя Природы. Пособие по фольклору для учителей. - Уфа, 2001 г. – 80 с.)

7. Хәтер көйө. Өфө, 2003. – 92 б. (Мелодии памяти народной. – Уфа, 2003 г. – 92 с.)

II. Статъя в научных сборниках и журналах (указываются основные):

8. Башкирская свадебная обрядность в записях М.Бурангулова // Сказительское и литературное творчество М.Бурангулова: Сб. науч. ст. — Уфа, 1992.— С. 38-50.

9. Култ предков в обрядовом фольклоре башкир // Башкирский фольклор: исследования и материалы: Сб. науч. ст. – Вып. I. – Уфа, 1993. – С. 83-95.

10. Башкирский погребальный обряд в фольклорном сознании // Башкирский фольклор: исследования и материалы: Сб. ст. – Вып. II. – Уфа, 1995. – С. 82-103.

11. Обрядовый фольклор как предмет реконструкции личности, функций и творчества багымсы // Башкирский фольклор: материалы и исследования. – Сб. ст. – Вып. III. – Уфа, 1999. – С. 84-107.

12. Башкорт туйы һәм уның үзенсәлектәре // Шоңкар, – 1997. – № 3. 138-145 бб. (Специфика башкирского свадебного фольклора.//Шункар. – 1997 – № 3. – С. 138-145).

13. Мөнәжәттәр//Ағизел. – 1996. – № 3. – 149-164 бб. (Мунаджаты//Агидель*. – 1996. – № 3. – С. 149-164).

* Агидель – журнал. Кроме него, журналы «Бельские просторы», «Учитель Башкортостана», «Ватандаш» (Соотечественник), Шункар (Кречет) – вошли в международный каталог. «Ватандаш» – выходит на трех языках – русском, английском и башкирском.

14. Албаҫты (Оборотень). Игры народные башкирские. Зарипов Н.Т. Зеленин Д.К. Хыктау (Погребальные причитания). Сенляу (Свадебные причитания). Махмут-сэсэн.//Башкортостан. Краткая энциклопедия. – Уфа, 1996. – С. 113; С. 289; С. 276; С. 386; С. 524; С. 629; С. 629.

15. Башкирские обряды как фольклорно-этнографические свидетельства древних религий (тенгрианство, язычество, ислам) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность: Труды междунар. конф. в 3-х томах. – Т. 2 (июнь 9-13, 1992, г. Казань). – М., 1997. – С. 130-133.

16. Арбаузар // Ватандаш. – 1999. – № 8. – С. 47-54. (Заговоры //Ватандаш. – 1999. – № 8. – С. 47-54).

17. Хәтерә ныктың – илә нык // Ватандаш. – 1999. – № 11. – С. 14-18. (Анализ устно-поэтического творчества башкир Альшеевского района)//Ватандаш (Соотечественник). – 1994. – № 11. – С. 14-18.

18. Башкирский туй и его семейные формы // Ядкяр. – 1999.– № 20. – С. 11-22.

19. Башкирские обряды как школа обучения и образования // Башкортостан укытыусыһы. – 2001. – № 5. – С. 54-57. ("Учитель Башкирии". – 2001. – № 5. – С. 54-57).

20. Башкирская лечебная магия в записях С.И.Руденко // С.И.Руденко и башкиры. – Уфа, 1998. – С. 99-105.

21. Алыш бармы, көрәш бармы? // Ватандаш. – 2001. – № 6. – С. 34-39. (Идейные истоки башкирской национальной борьбы – курэш. // Ватандаш. – 2001. – № 6. – С. 34-39).

22. Зауығың затлы, һыуың татлы // Ағизел. – 1992. – № 3. – 91-93 бб. (О кубairaх – эпических сказаниях.)/Агидель. – 1992. – № 3. – С. 91-93.

23. Категория йола в эпосе “Урал-батыр” // Башкирский фольклор: Исследования и материалы. – Вып. IV – Уфа, 2000. – С. 111-122.

24. Эротическая символика в башкирском обрядовом фольклоре // Бельские просторы. – 2001. – № 3.– С. 143-151.

25. Башкирская женщина и обрядовая культура // Башкирская женщина в современном обществе. – Уфа, 2001. – С. 103-113.

26. К вопросу о культе материнства и девичества у башкир//Мать и дитя у народов Башкортостана. – Уфа, 2001. – С. 245-250.

27. Женская символика башкирских обрядовых норм йола//Бельские просторы. – 2002. – № 3. – С. 158-163.

III. Материалы конференций и тезисы докладов:

28. Отражение семейно-бытовых обрядов в романе Ж. Киекбаева “Родные и знакомые”. // Профессор Дж.Киекбаев и проблемы алтаистики.

Тез. докладов и сообщений науч. конф. – Уфа. – 1991. – С. 77-78. – на башк. яз.

29. Мифопоэтические особенности башкирских обрядов. // Востокведение в Башкортостане: История. Культура: Тез. докл. междунар. науч. конф. по проблеме “История и культура народов Евразии: древность, средневековье и современность (Первые Валидовские чтения). – Уфа, 1992. – Т. IV. – С. 30-33.

30. Особенности башкирского свадебного творчества // Восток: прошлое и будущее народов: Тез. докладов и сообщений IV Всесоюзной конференции востоковедов в IV томах. т. 2. (октябрь 1-5, 1991, г. Махачкала). – М., 1991. – С. 189-191.

31. Башкирские обряды как этнографические свидетельства древних религий // Традиционные культуры и среда обитания: Тез. докл. и сообщ. Междунар. конф. – М., 1993. – С. 180-182.

32. Башкирский шаманизм и его отражение в обрядовом фольклоре // Шаманизм: генезис, традиции: Тез. Междунар. конф. // “Шаманизм, традиционная культура”. Сентябрь. – Якутск, 1992. – Т. 2. – С. 48-50.

33. Башкирский баксы (шаман): целитель, провидец, поэтимпровизатор. // “Алтай и тюрко-монгольский мир”. Тез. ст. – Горно-Алтайск, 1995. – С. 50-53.

34. Свадебный обряд башкир (типологичность и этничность). // Семья. Брак. Традиции: Тез. докл. науч.-практ. конф. – Уфа, 1997. С. 56-58.

35. Эротическая магия в башкирском фольклоре // Проблемы изучения и преподавания филологических наук: Тез. Всерос. науч.-практ. конф. (Май 1999 г.). – Стерлитамак, 1999. – С. 30-33.

36. Культ человека в башкирском фольклоре // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира: Тез. докл. Междунар. науч. конф. (7-8.09.2000 г.). – Якутск, 2000. – С. 68-70.

37. Фольклорная дидактика в башкирской обрядовой поэзии // Тез. Междунар. конф. (18-20 октября). – Магас, 2000. – С. 98-101.

38. Кеше хақы – “Ценность человека в праве” как основа морального сознания башкир // Философская и общественно-политическая мысль Башкортостана в XX столетии. – Уфа, 2001. – С. 151-152.

39. Башкирский свадебно-обрядовый фольклорный комплекс как модель мира. // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Тез. докл. (Нальчик. 20-23 сентября 2001 г.) – М., 2001 г. – С. 292-293.

40. Генетическая память народа – хранительница сакральных знаний. Первые Лазаревские чтения. Тез. регион. науч.-практ. конф. (21-23.XI. 2001 г.) – Челябинск, 2001. – С. 95-98.

А. Сулейманов

Подписано в печать с оригинал-макета 14.03.2003.

Формат 60x84_{1/16}. Бумага офсетная.

Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Тираж 100 экз. Заказ № 7



Отпечатано с готовых диапозитивов в ГП «ПРИНТ»
450054, г. Уфа, Пр. Октября, 71