

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**  
Ukrainian National Academy of Sciences  
**ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРІСТИКИ**  
**ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО**  
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology  
**МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ**  
International Association of Ukrainian Ethnologists

---

# **НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОЛОГІЯ**

**FOLK ART AND ETHNOLOGY**

**№ 1, 2014 (347)**  
**січень-лютий**

---



**Київ – 2014**

ISSN 01306936 Рік заснування 2010

Індекс 74328 Виходить раз на два місяці

**Засновники журналу**

Національна академія наук України

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

**Головний редактор**

Ганна СКРИПНИК

**Заступник головного редактора**

Анатолій ІВАНИЦЬКИЙ

**Відповідальний секретар**

Галина БОНДАРЕНКО

**Редакційна колегія**

Іслам САДИГ, Лідія АРТЮХ, Василь БАЛУШОК, Валентина БОРИСЕНКО, Олена БОРЯК, Леся ВАХНІНА, Олег ГРИНІВ, Софія ГРИЦА, Віктор ДАВИДЮК, Іван ДЗЮБА, Роман КИРЧІВ, Олександр КУРОЧКІН, Наталія МАЛИНСЬКА, Оксана МИКІТЕНКО, Микола МУШИНКА, Леся МУШКЕТИК, Всеvolod НАУЛКО, Тетяна РУДА, Григорій СЕМЕНЮК, Мирослав СОПОЛІГА, Михайло ТИВОДАР

*Рекомендовано до друку вченю радою Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України  
(протокол № 1 від 14.01.2014 р.)*

*Включено до переліку фахових видань України з історичних дисциплін  
(Наказ МОН України № 1609 від 21 листопада 2013 р.)*

**Народна творчість та етнологія : № 1 / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2014. – 156 с.**

**Координатори**

Наталя ДЖУМАЄВА, Раміз МАМЕДОВ, Олена ЩЕРБАК

**Редактори**

Надія ВАЩЕНКО, Наталя ДЖУМАЄВА, Лариса ЛІХНЬОВСЬКА, Людмила ТАРАСЕНКО, Лідія ЩИРИЦЯ

**Редактори англомовних текстів**

Павло РАФАЛЬСЬКИЙ, Дмитро ШЕВЧЕНКО

**Оператори**

Ірина МАТВЄЄВА, Наталя МАРШЕВА, Тетяна МИКОЛАЙЧУК, Ельвіра ПУСТОВА

**Комп'ютерна верстка**

Людмила НАСТЕНКО

**Редакція не завжди погоджується з авторами статей**

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4

тел. 279-45-22

E-mail: [etnolog@etnolog.org.ua](mailto:etnolog@etnolog.org.ua)

<http://www.etnolog.org.ua>

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації

Серія КВ. № 17404–6174Р від 24.12.2010

Формат 60×84/8, 205×290мм

умов. вид. арк. 11,2

Наклад 320 прим.

© Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

# Зміст

## Contents

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика  
та етнографія: минуле і сьогодення**

**Issue's Special Topic: Azerbaijani Folklore Studies and Ethnology:  
the Past and the Present**

- 7 **Мухтар Казимоглу.** Мифологическая пародия. Правитель и шут  
*Muhtar Kazimoglu.* Mythological Parody: A Ruler and a Fool
- 14 **Ислам Садыг.** Шумерское начало в тюркской эпической традиции  
*Islam Sadig.* Sumerian Origin in Turkic Epic Tradition
- 21 **Фузули Баят.** Фольклор в социально-экономической и культурно-экологической  
парадигме XXI века  
*Fuzuli Bayat.* Folklore in the XXIst Century Social-Economic and Cultural-Ecologic  
Paradigm
- 29 **Илхами Джасарсой.** Герои тюркских эпосов как сыны бога в мифах Древнего  
Египта и Передней Азии  
*Ilhami Jafarsoy.* Heroes of the Turkic Epics Regarded as the God's Sons in the Myths  
of Ancient Egypt and Western Asia
- 34 **Рафаэль Ахмедли.** Мифологическое мировоззрение Мирзы Казем-Бека  
*Rafael Ahmedli.* Mythological Outlook of Mirza Kazem-Bek
- 38 **Адиль Джамиль.** Отражение общих мотивов тюркского эпического творчества в  
«Манас»  
*Adil Jamil.* Reflection of Turkic Epic Creation's General Motifs in *Manas*
- 44 **Афзаладдин Аскер.** «Огузнаме» Фазлаллаха Рашид-ад-Дина  
и «Родословная туркмен» Абу-л-Гази хана Хивинского об истории огузов  
*Afzeleddin Asger.* *Oghuzname* by Rashīd al-Dīn Fadhl-allāh Hamadānī and *Shajare-i Türk*  
(Genealogy of the Turks) by Abu al-Ghazi, a Khan of the Khanate of Khiva, on History of the  
Oghuz
- 49 **Агаверди Халилов.** О проблеме архаического ритуала в огузском эпосе  
*Agaverdi Halilov.* On the Problem of Archaic Ritual in Oghuz Epic
- 53 **Перванэ Исаева.** Мифологические элементы в повести Мовлуда Сулейманлы «Черт»  
и их функциональные особенности  
*Pervane Isayeva.* Mythological Elements in the Narrative Devil by Movlud Suleymanli
- 59 **Нубар Хакимова.** Традиционная народная медицина  
(народная медицина *turkeçare* и фольклор)  
*Nubar Hakimova.* Traditional Folk Medicine (*Turkeçare* and Folklore)
- 62 **Гюльсюмханым Хасилова.** Обычаи и традиции Новруза в исследованиях Азизы  
Джафарзаде  
*Gulsumhanim Hasilova.* Customs and Traditions of Novruz in the Aziza Jafarzadeh Studies
- 68 **Малейка Мамедова.** Популярные анатолийские турецкие народные игры  
и представления  
*Meleyka Memmedova.* Most Common Anatolian Turkish Folk Games and Performances
- 73 **Тагир Насибли.** Историко-духовные особенности происхождения мотива коня в  
фольклоре урало-алтайских народов, его отражение и единство в эпосах «Гесер» и  
«Короглу»  
*Tahir Nasibli.* Historical and Spiritual Peculiarities of a Horse Motif's Origin in Folklore of  
Ural-Altaic Peoples, Its Reflection and Unity in *Epic of King Geser* and *Epic of Körögölü*
- 77 **Ройя Тагиева.** Азербайджанские ковры  
*Roya Tagiyeva.* Azerbaijani Carpets
- 82 **Асад Алиев.** Краткий обзор истории, этнографии и фольклора  
азербайджанского племени *текле* в Республике Грузия  
*Asad Aliyev.* Abstract of History, Ethnography and Folklore of the Azerbaijani Tribe *Tekle* in  
the Republic of Georgia

- 87 **Периназ Садыглы.** «Диван Лугат ат-Турк» Махмуда Кашгари как источник изучения материальной культуры тюркских народов  
*Perinaz Sadigli.* Mahmud Kashgari's *Divanii Luğat-it-Türk* as a Primary Source of Material Culture of the Turkic Peoples
- Гуцульщина: регіональні етнографічні дослідження**  
**Hutsulshchyna: Regional Ethnographical Research**
- 91 **Сушко Валентина.** Уявлення про смерть і похованальні звичаї гуцулів  
*Sushko Valentyna.* Conceptions on Death and Exequies of the Hutsuls
- 98 **Буйських Юлія.** Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень гуцулів у вимірі сучасності  
*Buiskykh Yuliya.* System of the Hutsul Traditional Mythological Beliefs and Notions in Contemporary Discourse
- 108 **Гайова Євгенія.** Характерні риси обладнання житлових приміщень та господарських будівель Верховинського району Івано-Франківської області  
*Hayova Yevheniya.* Characteristics of the Ivano-Frankivsk Region Verkhovyna District Premises' Outfit
- 117 **Курінна Марина.** З історії танцювальної культури Гуцульщини: друга половина ХХ – початок ХХІ століття  
*Kurinna Maryna.* From the History of Dance Culture on Hutsulshchyna: Second Part of the XXth – Early XXIst Centuries

**Трибуна молодого дослідника**

**A Tribune of Young Researcher**

- 123 **Онуфрійчук Катерина.** Міська проблематика в етнографічних дослідженнях кінця XVIII – початку ХХ століття: історіографія питання  
*Onufriychuk Kateryna.* Urban Subject Matter in the Late XVIIIth – Early XXth Centuries Ethnographical Studies: Historiography of Problem
- 129 **Головко Олександр.** II Міжнародні наукові читання пам'яті Костянтина Федоровича Поповича  
*Holovko Oleksandr.* The Second Academic Readings in Commemoration of Kostiantyn Popovych

**Персоналії**

**Public Figures**

- 132 **Мушинка Микола.** Бандурист, загартований у Сибіру (до 85-ліття з дня народження Богдана Жеплинського)  
*Mushynka Mykola.* A Bandura Player Who Has Hardened in Syberia (Commemorating the 85th Anniversary of Birthday of Bohdan Zheplynskyi)
- 136 **Ровенко Олексій.** Син Карпатської землі (до 80-річчя з дня народження Петра Арсенича)  
*Rovenko Oleksii.* A Son of the Carpathian Land (Commemorating the 80th Anniversary of Birthday of Petro Arsenych)

**Рецензії**

**Reviews**

- 138 **Стишов Олександр.** Фундаментальна праця з історії української культури  
*Styshov Oleksandr.* Solid Work on History of Ukrainian Culture
- 144 **Борисенко Валентина.** Особливості трансформацій українського селянства (1929–1939)  
*Borysenko Valentyna.* Peculiarities of the Ukrainian Peasantry Transformation (1929–1939)

**Некролог**  
**Obituary**

- 145 Йосип Юхимович Федас  
Yosyp Yukhymovych Fedas

## Автори:

**Мухтар Казимоглу** — доктор філологічних наук, директор Інституту фольклору НАН Азербайджану. Автор багатьох монографій, книг та брошур, понад 200 наукових статей. Коло наукових зацікавлень: азербайджанські героїчні епоси та романтичні дастани; творчість ашигів; народний гумор в анекдотах, казках, баяти, загадках, народних піснях тощо.

**Іслам Садиг** — кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу фольклору та писемної літератури Інституту фольклору НАН Азербайджану, завідувач кафедри мови і літератури тюркських народів Бакинського евразійського університету, відомий азербайджанський поет. Автор близько 30 книг, у тому числі 4 монографій, і понад 200 наукових статей. Коло наукових зацікавлень: тюркські героїчні епоси, шумерські епічні тексти, азербайджанська творчість ашигів, вплив усної народної творчості на писемну літературу, зокрема на сучасну азербайджанську поезію.

**Фузулі Баят** — доктор філологічних наук, завідувач відділу сучасного фольклору Інституту фольклору НАН Азербайджану. Автор понад 10 монографій, книг та брошур, 200 наукових статей. Коло наукових зацікавлень: тюркські героїчні епоси, епічні та ліричні фольклорні твори, казки, баяти, загадки, народні пісні.

**Ілхамі Джафарсой** — доктор філологічних наук, головний науковий співробітник Інституту мовознавства імені Насімі НАН Азербайджану. Автор

3 монографій і близько 100 наукових статей. Коло наукових зацікавлень: урартські, еlamські, хетські клинописні тексти.

**Рафаель Ахмедлі** — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії, соціології та права НАН Азербайджану. Автор кількох монографій, книг та брошур, понад 100 наукових статей. Коло наукових зацікавлень: філософія національної державності.

**Аділь Джаміль** — кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник НАН Азербайджану, заступник головного редактора «Әdəbiyyat qəzeti» («Літературна газета»), відомий азербайджанський поет. Коло наукових зацікавлень: дослідження епосу «Манас», переклад цього епосу азербайджанською та киргизькою мовами.

**Афзаладдин Аскер** — кандидат філологічних наук, завідувач відділу фольклору тюркських народів Інституту фольклору НАН Азербайджану. Коло наукових зацікавлень: дослідження огузноме.

**Агаверди Халілов** — кандидат філологічних наук, доцент, завідувач відділу «Лабораторія фольклору» Інституту фольклору НАН Азербайджану. Автор 3 монографій і близько 100 наукових статей. Коло наукових зацікавлень: давні азербайджанські обряди та ритуали.

**Перване Ісаєва** — кандидат філологічних наук, доцент Інституту літератури імені Нізамі НАН Азербайджану. Коло наукових зацікавлень: дослідження проблем усної і писемної літератури, вплив усної народної творчості на писемну літературу, зокрема на сучасну азербайджанську прозу.

кових зацікавлень: дослідження проблем усної і писемної літератури, вплив усної народної творчості на писемну літературу, зокрема на сучасну азербайджанську прозу.

**Нубар Хакімова** — кандидат біологічних наук, старший науковий співробітник Інституту фольклору НАН Азербайджану. Коло наукових зацікавлень: народна медицина.

**Гольсюмханим Хасілова** — здобувач Інституту фольклору НАН Азербайджану, науковий співробітник відділу фольклору та писемної літератури Інституту фольклору НАН Азербайджану. Коло наукових зацікавлень: зв'язок писемної літератури з народною творчістю.

**Малейка Мамедова** — докторант Інституту фольклору НАН Азербайджану. Коло наукових зацікавлень: походження і типологія народних ігор, поширеніх серед тюркських народів.

**Тагір Насіблі** — науковий співробітник Інституту фольклору НАН Азербайджану. Коло наукових зацікавлень: дослідження міфологічних сюжетів, мотивів та образів у тюркських героїчних епосах.

**Роя Тагієва** — доктор мистецтвознавства, професор, директор Азербайджанського державного музею килима і народного прикладного мистецтва імені Лятіфа Керімова. Автор кількох книг, у тому числі монографій, і брошур. Коло наукових зацікавлень: історія килимарства та

розвиток виробництва килимів в Азербайджані.

**Асад Алієв** — кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту археології та етнографії НАН Азербайджану. Автор кількох монографій і наукових статей. Коло наукових зацікавлень: культура й побут азербайджанців, які проживають у Грузії.

**Періназ Садигли** — докторант Інституту археології та етнографії НАН Азербайджану. Коло наукових зацікавлень: дослідження книги Махмуда Кашгарі «Диван Лугат ат-Турк» як джерела етнографії тюркських народів.

**Сушко Валентина** — кандидат історичних наук, старший викладач Харківської державної академії дизайну та мистецтв. Коло наукових зацікавлень: духовна й матеріальна культура українців, історія та культура Слобожанщини.

**Буйських Юлія** — кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: народна міфологія українців.

**Гайова Євгенія** — керівник Науково-дослідного відділу «Наддніпрянщина та Південь України» Національного музею народної

архітектури та побуту України. Коло наукових зацікавлень: народна архітектура, українська національна кухня, український народний одяг.

**Курінна Марина** — кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: традиційна культура, міжетнічні взаємопливи, фольклорний танець.

**Онуфрійчук Катерина** — аспірантка другого року навчання відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: громадський побут та звичаєво-обрядова культура міського населення.

**Головко Олександр** — аспірант другого року навчання відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: міжкультурні взаємопливи, матеріальна та духовна культура українсько-молдовського пограниччя.

**Мушинка Микола** — доктор філологічних наук, професор, іноземний член НАН України, супільнотворчий діяч. Ініціатор і засновник видавничої

діяльності Музею української культури у Свиднику. Коло наукових зацікавлень: україністика, український фольклор Пряшівщини, післявоєнні міграційні процеси, життя й діяльність західноукраїнських учених та української еміграції міжвоєнного періоду в Чехословаччині, українське «шістдесятництво».

**Ровенко Олексій** — краєзнавець із с. Горохолина Бородянського р-ну Івано-Франківської обл. Коло наукових зацікавлень: історія Прикарпаття, видатні особистості Прикарпаття, народна мудрість.

**Стишов Олександр** — доктор філологічних наук, професор кафедри української мови Гуманітарного інституту Київського університету імені Бориса Грінченка. Коло наукових зацікавлень: проблеми філології та порівняльно-історичного і психологочного мовознавства, лінгвокультурологія.

**Борисенко Валентина** — доктор історичних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, завідувач відділу «Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: традиційна культура українців, історія української етнології, усна історія про Голодомор 1932–1933 років, повсякденна культура населення Чорнобильського Полісся.

# МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРОДИЯ. ПРАВИТЕЛЬ И ШУТ

Мухтар Казымоглу

УДК 82-7(479.24)

Как известно, пародия в литературе является комическим подражанием художественному произведению или группе произведений. Мифологические пародии, проводившиеся в виде обряда, естественно, построены на юморе, и этот юмор создан на основе коллизии темы и стиля. Но в мифологических пародиях юмор не направлен на критику подражаемого. В раскрытии нюансов бинарности фигур короля и шута опозиции *посуда и домовой*, *Году и богиня солнца* (*дождя*), *лжебогатырь* и *канатоходец* играют вспомогательную роль. Но все они берут начало из одного мифологического источника. В статье исследован источник мифологических раздвоений.

**Ключевые слова:** мифологическая пародия, раздвоение, правитель, шут.

As it known the parody of the literature is the comic imitation of piece of art or group of arts. The mythological parody conducted as a form of ritual had being traditionally built on humour and this humour was based on collision of theme and style. But in mythological parody the humour isn't directed to the criticism of subject of imitation. For revealing nuances of bifurcation the ruler and the jester such double faced as kitchen utensils and evil spirit, Godu and the goddess of Sun (rain), false-hero and rope-dancer play the auxiliary role. But all of them take their beginning from the mythological sources. This article is dedicated for some sources of mythological bifurcation.

**Keywords:** the mythological parody, double-faced, jester.

В художественной литературе пародия — это комическое подражание художественному произведению или группе произведений, основанное на нарочитом несоответствии стилистических и тематических планов художественной формы [4, с. 268].

Современные пародии берут начало в древних обрядах религиозного содержания, оказавших влияние на народную культуру и оставивших свой след во многих фольклорных образах.

Для отчетливого понимания отличия мифологической пародии от современной в качестве ключа может быть взята комическая фигура, которую мы назвали лжебогатырем. Лжебогатырь является одним из традиционных образов ряда народных представлений и, в частности, сценки «*Kəndirbaz*» / «*Кендирбаз*» («Канатоходец»). Г. Сарабский, давший интересные этнографические картины старого Баку, так описал это представление: «В это время <...> на просторных площадях города молодежь давала представления для публики... Один юноша, взвя в руки длинный гладкий шест для равновесия (балансир), поднимался на канат и под ритм зурны плясал на нем. Танцы, исполняемые на канате, —

*qaytağı* / гайтагы, *təkçalma* / текчалма и др. Танцующего называли *rustambaz* / рустамбаз (канатоходец). У него мог быть и шут. Он надевал чуху [мужская верхняя одежда из сукна. — М. К.] наизнанку, на шею и на руки вешал колокольчик, на лицо надевал кожаную маску, проказничанием и передразниванием собирая деньги. Шут, обращаясь иногда на верх, спрашивал: «Душа моя, брат мой, для кого отвага? Отвага для тебя. Если ты на канате станцуешь гайтагы, собравшиеся здесь господа подадут нам на карманные расходы. Мастер, настраивай *balaban* / балабан!» [музыкальный инструмент, схожий с дудуком. — М. К.]» [19, с. 136–137]. На представление шут выходил на площадь вместе с канатоходцем. Перед глазами зрителей представляла интересная картина: выше каната — тревога, страх, напряжение, драма, трагедия; ниже каната — внутреннее спокойствие, игривость, жизнерадостность, комедия. На первый взгляд казалось, что «низ» и «верх» представляют два разделенных, не имеющих друг к другу никакого отношения, мира. Но, в действительности, они были ничем иным, как разделенным надвое единым целым. Шут был зеркальным

отражением канатоходца, который показывал не только внешность, но и поступки человека в крайне смешной форме. Зеркальное отображение существовало для вдохновения канатоходца, защиты его от дурных взглядов. Писатель А. Хагвердиев особо акцентировал функцию лжебогатыря по обереганию канатоходца: «Канатоходец <...> совершает на канате очень опасные действия: прыгает, ложится, танцует, двигается по канату, сидя в медной посуде, привязав к ноге несколько острых кинжалов, прохаживается по канату. В это время *keçərapaq / кечепапаг* (войлочношапочный) [лжебогатырь. — М. К.], ведя себя вызывающе, в смешной форме имитирует действия своего мастера и этим защищает канатоходца от дурных взглядов» [15, с. 390]. Функция лжебогатыря в народных игрищах может быть сравнима с функцией клоуна в современном цирковом искусстве. Клоун, возможно, единственная комическая фигура, которая отображает в наглядной форме элементы архаичного смеха. Мы не ошибемся, если в этом контексте назовем цирковых клоунов лжебогатырями наших дней. Как и у лжебогатырей, основная цель клоунов заключается в том, чтобы рассмешить зрителей.

Одной из фундаментальных характеристик пародии является ее бинарность. Комическая и серьезная формы освещают один и тот же образ с разных сторон, дополняя друг друга. Мифологические источники этого явления, считающегося характерным для пародии, О. Фрейденберг искала в знаменитом обряде инициации. В этом ритуале она расценивает бинарность как условие изменения через прохождение стадии «временной смерти». Для превращения, в конечном итоге, в обладателя непобедимой силы правитель (в облике слуги) вступает в стадию «временной смерти». Из функции правителя, находящегося в переходной стадии, который приобретет новую сущность, пройдя инициацию, рождается особый образ. Это образ его «двойника». Правитель серьезен, а слуга, являющийся его «двойником», — смешон. Этот смех предназначен не

для свержения правителя, а для его возрождения [7, с. 82–83, 246, 283]. Главная цель такого раздвоения — защита правителя от зла и увеличение его животворной силы. Слуга, будучи его подобием, вторым «экземпляром», дарует ему (правителю) новую жизнь. Эта идея находит свое наглядное выражение и в древних тюркских письменных источниках. История об Арслан хане и слуге из «Огузнаме» Ф. Рашидаддина (Рашид-ад-Дин) может послужить примером сказанному нами: у Арслана был слуга по имени Сувар. Сувар, очень храбрый и отзывчивый, был очень близок Арслан хану. Настолько близок, что мог прошептать что-то на ухо Арслан хану в присутствии беков и визирей. Все при дворце завидовали Сувару, и хотели избавиться от него; нашептали хану, что Сувар хочет убить его и завладеть троном. Арслан хан отправил Сувара куда-то по делам и, притворившись мертвым, лег в гроб. Посчитав Арслан хана мертвым, хаджибы завладели его имуществом. Когда Сувар возвратился из поездки, то устроил большие поминки. Он плакал и говорил, что убьет себя. Услышавший его плач Арслан хан, взломав гроб, встал на ноги. Чувства и волнения, испытанные Арслан-ханом в эту минуту, в «Огузнаме» переданы так: «Арслан крепко-накрепко обнял и расцеловал Сувара. Его душа была полна радостью и удовлетворенностью: “Всевышний вновь подарил мне бытие и вернул к жизни”» [18, с. 53–54]. Можно предположить, что в истории скрыты намеки на древний обряд инициации, главной целью которого было возрождение правителя, приобретение им новых сил с помощью слуги. Не имеющую элементов юмора историю Арслан хана и Сувара нельзя назвать пародией. Но в этой истории есть почва для пародии. Она заключается в раздвоении правителя — в его появлении в обликах правителя и слуги. Сувар своей храбростью в действительности выражает Арслан хана. Иными словами, в отваге Сувара Арслан хан видит и себя, отвага Сувара превращается в воплощение отваги Арслан хана. Независимо от наличия или отсутствия комичного содер-

жания, исследование историй типа истории Арслан хана и Сувара, то есть историко-мифологических фактов, связанных с двойственностью правителя, помогает раскрыть сущность мифологических пародий.

Образ правителя, занимающего особое место в мифологических пародиях, не должен вызывать удивление. Необходимо принять во внимание, что, согласно древнему мировоззрению, правитель в обществе является символом плодородия, жизни в целом. Обожествление правителя, считающегося символом жизни, оберегание его от зла и желание ему сил, представляет собой совершенно естественный процесс. Согласно древнетюркскому мировоззрению, каган является представителем Неба (Творца) на земле [17, с. 573]. Как и другие каганы, веровал в то, что является представителем Творца на земле и Чингисхан, и эту веру он наглядно представил в своем Древнем Законе: «Отправляя письмо или посланника к мятежникам, не надо пугать их мощью армии и преданностью кагану. Просто надо донести до них, что, если они подчинятся, то увидят доброжелательность и мир. Если окажут сопротивление, откуда нам знать, что будет? Только Творец знает, что вас ждет» [21, с. 18]. Таким образом, Чингисхан каждый свой поступок связывал с именем великого Создателя, лично сделанное дело считал повелением Всевышнего. В тюркском мировоззрении вера в связь между правителем и Создателем существует на протяжении столетий. Это подтверждают и слова из «Огузнаме» Ф. Рашидаддина, превратившиеся в идейное направление: «Трона правителя достойны только люди, избранные Творцом» [18, с. 47].

В русских религиозно-политических представлениях, опирающихся на византийские обычаи, также проявляется вера в то, что «правитель является Богом земли» [3, с. 83]. В годы правления Петра I царь становится и главой церкви, при этом в семиотике русского этикета произошли изменения. В отличие от прежних времен, теперь патриарх целует руку царя, а не

наоборот. Это изменение этикета происходит как результат еще большего обожествления царя и его приближения к Богу [3, с. 100].

Научному миру давно известно, что в ряде народов правителя считают и главным жрецом. Согласно верованиям, он должен был быть физически абсолютно здоровым, чтобы оказывать воздействие на восход солнца, выпадение дождя, устранение врагов, зверей, защищать посевы от болезней, то есть основательно влиять на плодородие. В отличие от других людей, главный жрец не должен болеть и умирать в постели от болезни. Если выявлялись какие-то расстройства, пусть и незначительные, в здоровье главного жреца, например, выпадение зуба, поседение волос, ослабление половой способности, то тогда правитель должен был быть убит, чтобы отправиться на тот свет здоровым и, таким образом, «сохранить до конца» свою бодрость [8, с. 307]. Дж. Фрэзер, подробно изучавший эту проблему на основе многочисленных материалов, взятых у разных народов, останавливался на различных путях оберегания правителя. Несомненно, конечным решением является путь замены правителя ложным (вымыщенным) правителем. Вера в сохранение с помощью смерти здоровья, иными словами — моши и силы правителя, продолжает оставаться и в варианте с вымышленным правителем. Разница в том, что на этот раз убитым оказывается не сам правитель, а его двойник. Например, в древнем Вавилоне раз в год проводили пятидневные праздники. В те праздничные дни господа и слуги менялись своими местами: слуги повелевали, а господа выполняли данные приказы. На одного из осужденных на смерть преступников надевали наряд правителя и усаживали на трон. Ему давали право есть блюда и пить напитки, которые употреблял правитель, устраивать оргии с его наложницами. По окончании праздника пятидневного правителя смещали с трона — с него снимали роскошные наряды и убивали. Наличие в пятидневного правителя полномочий правителя истинного, вплоть до половых связей с наложницами

ревнивого владельца трона, служило лишь одной цели: временного правителя должны были убить вместо истинного [8, с. 317]. Говоря о замене правителя на несколько дней лжеправителем, Дж. Фрэзер затронул также произошедшую в 1591 году историю шаха Аббаса и Юсифа. Это та самая история, на основе которой М. Ахундов написал повесть «Обманутая звезда». Естественно, что великий просветитель обратился к истории шаха Аббаса и Юсифа для критики мракобесия, невежества и подлости. Азербайджанские литературоведы, учитывая это, посчитали нужным коснуться и мифологических корней исторического факта. Такие литературоведы, как А. Эмрахоглу [13] и М. Сеидов [20, с. 39], увидели в истории шаха Аббаса и Юсифа в «Обманутой звезде» выражение убеждения в защиту от смерти посредством замены лжеправителем правителя истинного.

Это убеждение и по сей день сохраняет свои следы в народном представлении «Хан бəзəтə» / «Хан бəзeme» («Украшение хана»). В одном из вариантов, записанном в Нахчыванской (Нахичеванской) зоне Азербайджанской Республики, представление происходило так: «В день *yeddiləvin* / йеддилевин<sup>\*</sup> с раннего утра все собираются на большой площади. Начинается веселье. Звучит дженги, сооружаются т. н. *zorxana* / зорханá – площадки для атлетов. После того, как борцы закончили бороться, ристалища убирают. На площадке появляется Коса. После этого [представления «Kosa-Kosa» / «Коса-Коса». – M. K.] один из аксакалов обращается к собравшимся на площади:

— Люди, мы сегодня должны выбрать одного хана. Хан должен быть хмурым, с надменной речью. Выберите для него одного визиря, одного векиля, трех слуг, одного палача.

\* *Yeddiləvin* – от слов *yeddi* / йедди (семь) и *ləvin* (*löyün*) / левин (лойюн) (вид). Этим днем считается последняя *çərçəpə* / чериенбе (среда) года. В этот день украшают стол семью праздничными обрядовыми блюдами.

Люди предлагают с мест:

— Пусть ханом нашим станет сапожник Мардан.

...Хана с почестями усаживают на трон, установленный в верхней части площади. Визирь с векилем также усаживаются по бокам от трона. Вооруженные слуги стоят перед ханом в ожидании приказа. Палач, одевшись в красное, с топором в руках ждет в нижней части площади. Хан отдает неожиданные приказы, и его люди с воодушевлением исполняют его повеления. Коса с шутом часто выходят на площадь и стараются рассмешить хана. После многократных затей, рассмешив хана, спускают его с трона и ведут к воде, чтобы бросить» [11, с. 18–21]. Эта народная игра со звучна с зафиксированным в разных странах обрядом лжеправителя. Как и обряд лжеправителя, «Хан бəзeme» также проводят в особый день года. Упомянутый в тексте термин «йеддилевин» является обозначением праздника, времени окончания старого и наступления нового года. Таким образом, и в одном из других вариантов, записанных А. Шамиловым, в «Хане бəзeme» наложен запрет на смех фальшивого хана [9, с. 165]. В выше приведенном нами тексте особое указание на «сумрачность, надменность» человека, который должен быть выбран ханом, заключается именно в перечислении признаков, соответствующих запрету. Заметим, что в народной культуре существует образ неразговорчивой девушки, на смех которой, как и на смех хана, наложен запрет. Этот образ мы встречаем на торжествах, проводимых накануне Новруза или в первый день этого праздника. М. Хакимов об обряде «Dan atma» / «Дан атма» («Встреча восхода») пишет так: «По окончании обряда “Дан атма”, то есть при переходе на новогоднюю ночь, распорядитель, выбрав двух молчаливых девушек, отправляет их с большой посудой за проточной водой... Молчаливая, за время похода за водой, не должна никому и слова сказать. Согласно обычаю, если она заговорит, вода не будет считаться чистой, и в той воде нельзя будет гадать при

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

помощи кольца. Молчаливая девушка станет освобожденной от заклятия, как только принесет и поставит воду перед старейшиной» [16, с. 143]. Молчание девушки и несмешливость хана в «Хане безземе» в разгар веселья, весьма возможно, берут начало из одного мифологического источника. Однаковость мифологического источника проявила себя в качестве главной причины сходства между двумя обрядами. Запрет на смех хана в «Хане безземе» и речь молчаливой девушки в «Дан атма» можно объяснить по-разному. На наш взгляд, вразумительный ответ таков: несмешливость хана и молчаливость неразговорчивой девушки является символом серьезности, умениявести себя как истинный обладатель власти. На фоне празднеств, забавных игр, смеха, реплик выполнение ложным ханом своих обязанностей очень напоминает присвоение полномочий истинного правителя пятидневным правителем в вавилонском обряде. Пятидневный вавилонский правитель, рассмеявшийся и не рассмеявшийся, все равно приговорен к смерти. А не рассмеявшегося главного героя «Хана безземе» нет нужды наказывать. Наверное, поэтому и нет надобности, чтобы хан показывал свое могущество, оставаясь хладнокровным к безумно смешным историям. А подобная решительность вымыщенного хана, согласно верованиям, сообщает о силе настоящего хана. А разве не эту цель преследовали люди, проводя обряд? Разве не было целью участников обряда видеть хана сильным? Если это так, то действительно не имеет смысла наказывать хана, который, удержавшись от смеха, не нарушил запретов.

Различные игры, организованные для того, чтобы увидеть правителя сильным, можно найти и у русских [2, с. 155; 21]. Как и в ханских, так и в царских играх основной идеей является не критика правителя, а придание ему силы.

Для защиты правителя (тем самым и общества) надо приносить жертвы Богу. В древние времена правителя умертвляли, считая, что таким образом его силы передадутся следующему правителю. Или же умертвлялся ложный

правитель, что служило толчком силе настоящего правителя. Впоследствии нашлись пути «цивильного» жертвоприношения. Утопление в воде ложного правителя в «Хане безземе» может считаться воплощением мер «цивилизованного» жертвоприношения. Разумеется, есть и другие варианты. Например, «наказание» вместо человека чучела или какого-либо иного предмета. Вспомним сезонное представление, называемое «Qodu-Qodu» / «Году-Году». В текстах представления, собранных в различных регионах, говорится об украшении дерева, ветки или половника как невесты. В этом представлении, проводимом в период обильных дождей, предмет, наряженный невестой и названный Году, на наш взгляд, является подобием («двойником»), символом богини природы. Это подтверждают и азербайджанская игра «Çötçəhatun» \* / «Чомчехатун», и керкукская игра «Çəmçələ qız» / «Чемчеле гыз». В отличие от «Году-Году», игры «Чомчехатун» и «Чемчеле гыз» проводят для того, чтобы вызвать дождь: «На дерево надевали одежду и пели песни:

*Çəmçələ qızım aş istiri,  
Allahdan yağış istiri...  
Ver, Allahım, ver,  
Yağmurunan sel...  
Çəmçələt yağış istər,  
Dam-divarı yaş istər.*

*Дочь моя Чемчеле плов хочет,  
От Всеышнего дождя хочет...  
Дай, мой Аллах,  
Ливень с селем...  
Чемчеле дождя хочет,  
Крышу-стены мокрой хочет.*

Зачастую Чемчеле гыз была не деревом, а человеком. Голову человека покрывали бязью, на уровне шеи рисовали рот, нос, брови, глаза.

\* Çötçəhatun – от слов çötçə / чомче (половник) и hatun / хатун (женщина). Обряд наряжения половника как девушку-госпожу, символизирующую богиню солнца.

На шею накидывали веревку и, держа за веревку, заставляли плясать» [11, с. 78].

Мы считаем, что и Году, и Чомчехатун, и Чемчеле гыз представляют собой образы, связанные с богиней природы. Согласно верованиям, эта богиня влияет как на дождь, так и на восход солнца. Весьма вероятно, что в конце всех трех игр чучело — вымыщенную богиню, говоря метафорично, — умертвляли. Это отчетливо показывает одна из песен «Году-Году»:

*Qodu gəldi, dindirin,  
Qodunu ata mindirin.  
Qodu gün çıxartmasa,  
Virun onu sindirin.*

*Году пришел, заговорите с ним,  
Усадите Году на коня.  
Если Году солнце не призовет —  
Бейте и ломайте его.*

Краткого сравнения с фольклором других народов достаточно, чтобы поверить в небезосновательность предположения о ломке Году, то есть об «умерщвлении» ложного бога в конце представления «Году-Году». Но прежде, чем перейти к сравнению, надо отметить, что там, где говорится о раздвоении образа правителя, мы должны считать естественной и речь о раздвоении образа богини. Поскольку образ правителя неразрывно связан с космогоническими мифами, в том числе с проходящими через эти мифы материнской линией образами Творца или же образами богинь. Благодаря этой связи, мы встречаем в мифологии разных народов мира архетипы Творца и человека, которые очень напоминают архетип правителя и шута. Не случайно, что и Дж. Фрэзер в качестве продолжения темы вымыщенного и действительного правителя уделил большое внимание вопросу вымыщенного и истинного Бога. Обративший внимание на украшение чучела на народных празднествах, исследователь связал эти чучела с культом природы, например, с божественным существом, именуемым Лесным царем. Дж. Фрэзер привел

много примеров из европейской мифологии о центральном месте, занимаемом чучелом, являющимся символом божественной сущности, на природных празднествах. Один из примеров относится к празднику Масленица, проводимому в Италии: под звуки веселой музыки народ стекается на площадь, где располагаются префектура и другие государственные учреждения. В центре площади стоит со всех сторонувешанная разноцветными букетами цветов большая повозка, запряженная четырьмя лошадьми. На повозку помещается чучело высотой более двух метров с красным и улыбающимся лицом. Толпа с большим воодушевлением двигается вокруг повозки. Богатые вместе с бедными пляшут с громкими криками. Вскоре в ряды участников вливаются и работники префектуры, суда и другие чиновники. Проехав по всем центральным улицам города, повозка вновь возвращается на площадь, где под крики народа статую сжигают [8]. Подобные этому примеры празднования Масленицы исследовал и В. Пропп. В центре его внимания находится связанное с культом природы «убийство и захоронение» чучела [5, с. 72–73]. В действительности, жертвоприношение в различных формах (в прямом и переносном смысле) вымыщенного правителя и сокрушение или же сжигание чучела представляют собой события одинаковой сущности. Согласно убеждениям, при убийстве заменителя правителя к правителю приходит новая душа, и его ослабевшее тело вновь возрождается. Схожая ситуация проявляется и в отношении к культу природы. При крушении или сжигании заменителя Лесного царя, либо какого-нибудь иного культа природы, приходит конец старению природы, и божественный дух дает ход очередному этапу омоложения в природе. Эти слова, само собой, можно отнести и к семантике наших игр «Году-Году», «Чомчехатун», «Чемчеле гыз». Фигуры Году, Чомчехатун, Чемчеле гыз должны быть сломаны для того, чтобы все невзгоды природы отступили, и природа могла круглый год

показывать силу в порождении, когда надо, солнечного или дождливого дня. Отметим, что по сей день в нашем быту сохраняется вера в воздействие на природные силы при помощи разбивания предмета. В день свадьбы под ногами у невесты разбивают посуду. Или, при случайном выпадении из наших рук посуды, родители утешают фразой: «Ничего страшного, она забрала все невзгоды». Наши родители верят, что разбитая посуда является жертвой, данной покровительствующим духам (например, домовому). Жертвоприно-

шение увеличивает к нам любовь и уважение домового, с разбитой посудой уходят наши беды, в наш дом приходит достаток.

Несомненно, что такие бинарные оппозиции, как посуда и домовой, Году и богиня солнца (дождя), лжебогатырь и канатоходец, так и правитель, и шут берут начало из одного мифологического источника. Так как источник одинаков, в раскрытии нюансов раздвоения «правитель и шут» перечисленные нами примеры других оппозиций играют вспомогательную роль.

1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://azeribooks.narod.ru/poezia/sabir/sabir\\_izbrannoe.htm](http://azeribooks.narod.ru/poezia/sabir/sabir_izbrannoe.htm).
2. Белкин А. Русские скоморохи. – М. : Наука, 1975. – 191 с.
3. Живов В., Успенский Б. Царь и бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. – М. : Наука, 1987. – С. 47–153.
4. Литературный энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
5. Пропп В. Русские аграрные праздники. – Ленинград, 1963. – 144 с.
6. Успенский Б. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. – М. : Наука, 1982. – С. 201–235.
7. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. – М. : Лабиринт, 1997. – 448 с.
8. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М. : Изд-во политической литературы, 1980. – 831 с.
9. Azərbaycan dastanları : 5 c. – Bakı : Lider, 2005. – C. 1 / tərtibçilər : M. Təhmasib, Ə. Axundov. – 392 s.
10. Azərbaycan Folkloru Antologiyası. – Bakı : Sabah, 1994. – Kitab I : Naxçıvan folkloru / tərtibçilər : T. Fərzəliyev, M. Qasimli. – 388 s.
11. Azərbaycan Folkloru Antologiyası. – Bakı : Ağrıdağ, 1999. – Kitab II : İraq-Türkmən folkloru / tərtibçilər : Q. Paşayev, Ə. Bəndəroğlu. – 468 s.
12. Bayat F. Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufizminin bəzi məsələləri. – Bakı : Ağrıdağ, 1997. – 101 s.
13. Əmrəhoğlu A. «Aldanmış kıvakib» də mifoloji dünyagṛüşü // Azərbaycan. – Bakı, 1987. – N 12. – S. 26–30.
14. Hacıyev T. Sabir: Qaynaqlar və sələflər. – Bakı : Yaziçi, 1980. – 175 s.
15. Haqverdiyev Ə. Azərbaycanda teatr // Seçilmiş əsərləri : 2 c. – Bakı : Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1957. – C. 2. – S. 388–404.
16. Xalqımızın deyimləri və duyumları / toplayıb tərtib edəni M. Həkimov. – Bakı : Maarif, 1986. – 392 s.
17. Ögel B. Türk medeniyyətinin inkişaf merheleleri. – İstanbul, 1988. – 790 s.
18. Rəşidəddin F. Oğuznamə / tərcümə edəni R. Şükürova. – Bakı : Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1992. – 72 s.
19. Sarabskiy H. Kohnə Bakı. – Bakı : Yazaça, 1982. – 253 s.
20. Seyidov M. Yaz bayramı. – Bakı : Gənclik, 1990. – 96 s.
21. Vernadskiy Q. Çingiz xanın Böyük Yasasının tərkibi haqqında / tərcümə edəni Ə. Əsgər. – Bakı : Ağrıdağ, 2001. – 39 s.

# ШУМЕРСКОЕ НАЧАЛО В ТЮРКСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ислам Садыг

**УДК 801.81(=341.1=512.1)**

Тюркские народы имеют очень богатые традиции устного творчества. Количество только героических эпосов составляет более ста. Этот факт позволяет нам утверждать, что тюркское эпическое творчество уходит корнями в древнюю историю.

В данной статье произведения тюркского народного творчества изучены в сравнении с шумерскими эпическими текстами. В них выявлены многочисленные идентичные и сходные сюжеты, мотивы и образы. Многие из них не встречаются в фольклоре других народов. Первоисточниками универсальных мотивов, широко распространенных в фольклоре ряда народов мира, являются шумерские эпические тексты. В результате данного исследования выяснено, что так называемые универсальные сюжеты, мотивы и образы попали в фольклор некоторых народов мира посредством тюркского фольклора.

**Ключевые слова:** шумерский фольклор, тюркский фольклор, эпическая традиция, сюжет, мотив, образ.

Turkic peoples has a very reach oral folk traditions. Only heroic eposes quantity creating by turkic peoples much than a hundred. So this fact gives reason to assert that the Turkic epic creativity is rooted in ancient history.

In this article Turkic folk art were learned in comparison with Sumerian epic texts. There were found out a lot of the same and similiar plot, motifs and characters. A lot of them are not meeting in the other world people folklore. The primary sources of the universal motifs that are common in a number of folklore of the world are Sumerian epic texts. In the result of investigation was explained that, these kinds of plot, motif and characters were passed to the most peoples oral art by the using of turkic folklore.

**Keywords:** Sumerian folklore, Turkic folklore, epic tradition, plot, motif, image.

Тюркские народы, как известно, имеют очень богатые традиции устного творчества. Количество только героических эпосов составляет более ста. Это позволяет утверждать, что тюркское эпическое творчество уходит корнями в древнюю историю. Чтобы создать такой высоко художественный, неповторимый, самобытный эпос, как «Книга моего деда Коркута», несомненно, требовалась опыт и традиции многих столетий дастанного творчества. Поэтому можно уверенно утверждать, что тюркское эпическое творчество достигло нынешнего уровня, развиваясь на базе богатейшего опыта и традиций. Знакомство с шумерским фольклором и литературой способствовало раскрытию некоторых темных, неизученных вопросов. Выяснилось, что тюркское эпическое творчество берет свое начало из шумерского фольклора. Между шумерскими и тюркскими героическими эпосами явно прослеживается схожесть формы, содержания, а также идеиной и сюжетная аналогия. Более того, очень много однотипных характер-

ных элементов мы находим в художественных и изобразительных средствах, в тонкостях поэтического стиля.

В первой главе «Книги моего деда Коркута» повествуется, как Бугадж сражается с быком Байандыр хана и убивает его. Именно после этого дед Коркут назвал сына Дирсе хана Бугаджом [22, с. 23].

Сцена столкновения героя с диким быком встречается и в другой части эпоса «Гантуралы — сын Ганлы Годжи». Гантуралы прибывает к Такуру, мечтая жениться на его дочери Сельджан хатун. Такур ставит условие: смельчак, желающий взять в жены его дочь, должен убить дикого быка, льва и разъяренного верблюда. Условия очень трудные, не каждый герой решится на это, но и Сельджан хатун — красавица, отказатьсь от нее не к лицу огузскому герою:

*Сельджан хатун в желтом одеянии  
глядит из шатра,  
На ком остановит взгляд, тот  
сгорит от любви [7, с. 95].*

Гантуралы пылает любовью, у него нет чувства страха перед быком, львом и верблюдом. Прежде всего на него напустили дикого быка. Сначала он ударил быка кулаком в лоб. Однако внезапно в его голову пришла мысль: «Мудрецы правили этим миром умом!» И он поступил разумно: «Подошел к быку сзади. Бык встал на рога. Он трижды закрутил его хвост. Хрустнули кости животного. Бык, не стерпев боли, опустился на колени. Гантуралы прижал быка к земле, схватил за шею, ножом полоснул по шкуре, мясо бросил на арену, а шкуру разложил под ногами Такура» [7, с. 100].

Что мы знаем о появлении мотива борьбы героя с диким быком? Откуда этот мотив берет начало? Эти вопросы давно волнуют коркутоведов, но так и остаются без ответов. Такую же сцену мы наблюдаем и в шумерском героическом эпосе «Билгамыс и небесный бык». Шумерское божество любви, продолжения рода и плодородия Инанна любит царя города Урук — полулегендарного героя Билгамыса, мечтает выйти за него замуж, но получает отказ. Разгневанная Инанна (Иштар) взлетает в небеса, жалуется своему деду Ану и просит его сотворить одного быка, чтобы тот убил Билгамыса:

*Иштар уста открыла и молвим,  
Ану, отцу своему вещает:  
Отец, быка создай мне, пусть убьет  
Билгамыса,  
За обиду Билгамыс поплатиться  
должен!* [20, с. 42]

Божественный Ан (в дастане Инанна обращается к нему как к отцу, поэтому многие приходят к выводу, что Инанна — дочь Ана, но по сути Инанна — внучка Ана, она дочь божества Луны Наннара) исполняет желание Инанны, создает быка и передает ей. Вот как этот бык изображен в дастане:

*Спустился к Евфрату, в семь  
глотков его выпил, —  
река иссякла;  
От дыхания быка разверзлась яма,  
Стол мужей Урука в нее свалились*  
[20, с. 43].

Сила, устрашающая мощь быка убедительно переданы такой характеристикой: «он способен семью глотками осушить воды Евфрата, дыханием вырыть семь ям в земле, и в каждую из них падут сто героев Урука». Энкиду также трижды закрутил хвост быка, хрустнули его кости. Бык, не стерпев боли, опустился на колени. Билгамыс и Энкиду убили быка кинжалом, сняли шкуру и бросили под ноги Инанны.

В шумерском и тюркском эпосах следует обратить особое внимание на два мотива: 1) Гантуралы трижды закрутил хвост быка. Хрустнули его кости. Бык, не стерпев боли, опустился на колени. Билгамыс и Энкиду во время борьбы с небесным быком тоже использовали этот прием; 2) Гантуралы убил дикого быка, снял с него шкуру, бросил под ноги Такура, который был уверен, что его дикий бык убьет Гантуралы. Билгамыс и Энкиду убивают небесного быка, снимают с него шкуру и бросают под ноги Инанны, которая была уверена, что ее небесный бык одолеет Билгамыса. В обеих ситуациях жизни героя угрожает дикий бык.

Эти мотивы не встречаются в фольклоре других народов и поэтому вышеуказанную идентичность нельзя оставлять без внимания.

Одна из лучших и наиболее интересных глав «Книги моего деда Коркута» — «Дели Домрул». Она выстроена на двух сюжетных линиях: 1) не бояться смерти, бороться с ангелом смерти (Азраилом), убить его, раз и навсегда избавить от него народ; 2) спастись от смерти можно, отдав жизнь за жизнь. Каждая из этих линий сюжета оригинальна и представляет немалый интерес. Во-первых, данный мотив настолько древен, что Домрул не понимает, что такое смерть. Из текста ясно, что Дели Домрул далек от осознания понятия смерти. Вплоть до гибели своего друга Энкиду Билгамыс не знает, что такое смерть. Только после смерти Энкиду он понимает, что и сам когда-то умрет. Поэтому он ищет причины смерти и пути спасения от нее. После долгих поисков он находит цветок бессмертия, но его крадет змея. Все произошедшие с Билгамысом

события имеют аналогию в «Книге моего деда Коркута». В нижеследующих формулах мож-

но четко проследить идентичность сюжетов этих двух произведений:

«Билгамыс и Гора бессмертных»	«Книга моего деда Коркута» [22]
Энкиду умирает	Умирает огузский смельчак
Билгамыс оплакивает друга	Огузы оплакивают своего героя
Билгамыс сожалеет о смерти людей	Дели Домрул сожалеет о смерти людей
Билгамыс задумывается о поисках путей спасения от смерти	Дели Домрул решает убить Азраила
Билгамыс осознает, что люди рождаются смертными	Дели Домрул осознает, что избежать смерти невозможно
Билгамыс находит цветок бессмертия, но его крадет змей	Дед Коркут не желает умирать. Он засыпает; Во сне его жалит змей и он умирает

По сути кражи змеей найденного Билгамысом цветка бессмертия и смерть деда Коркута от укуса змеи — семантически близкие мотивы. В обоих случаях совершенно ясно, что смерть — это предначертание судьбы, человеку не дано бессмертие. Окончания сюжетов также схожи. Всевышний даровал Дели Домрулу сто сорок лет жизни. Билгамыс прожил примерно столько же. Он царствовал сто двадцать шесть лет, добавив к ним четырнадцать его юношеских лет, получаем сто сорок.

Мотив неприятия смерти, просьбы у Всевышнего вечной жизни и неосуществление этой мечты встречается и в книге шумерского поэта Лудингирра. В ней рассказывается, что поэт замечает, как его друг Шешдада страдает, он спрашивает у него, что случилось, отчего он грустен. И тот отвечает, что просит богиню Баба избавить его от смерти:

Спасающейся от ястреба птице подобен я,  
Жизнь свою хочу спасти.  
Сбежав от смерти, на груди твоей хочу прикорнуть,  
Вырви меня из лап смерти!  
Я молод, причитаю по поводу смерти.  
Жизнь отдаляется от меня.

*Береги меня,  
Как корова бережет и охраняет  
своего теленка!  
Пожалей меня, как мать, родившая  
меня [23, с. 78–79].*

Этот мотив просьбы у Всевышнего даровать жизнь совершенно идентичен мотиву просьбы у Бога Дели Домрулом. Помимо сказанного, в текстах прослеживаются отношения человек — Всевышний, мать — дитя. В тексте параллели Шешдада — дитя и Баба — мать трансформируются в выражение отношений мать — дитя.

В башкирском эпосе «Урал-батыр» одну из основных сюжетных линий составляет мотив не только избежания смерти, но и битвы с Азраки, чуть ли не отождествляемым с Азраилом. Урал-батыр, подобно Дели Домрулу, также не может смириться со смертью, желает спасти человечество от страха смерти, вступает в битву с Азраки и убивает его [15, с. 36].

Второй мотив сюжета главы «Дели Домрул» — продолжение первого, его естественное ответвление. Имеется в виду мотив «отдать чью-то жизнь, чтобы остаться в живых». В эпосе «Книга моего деда Коркута» Дели Домрул отправляется за Азраилом с целью

убить его. Однажды Азраил появляется перед ним, пугает его коня. Конь сбрасывает Дели Домрула, тот падает на землю. Азраил взбирается ему на грудь, чтобы забрать душу, но тот просит пощады. Азраил говорит:

*Чего ты меня умоляешь? Моли Всевышнего Бога!*

После этих слов Дели Домрул обращается с мольбой к Всевышнему, которому это понравилось. И Бог говорит Азраилу:

*Он осознал мое Божественное единство, вознес молитву. Эй Азраил, пусть душа Дели Домрула будет свободна, пусть он вместо своей жизни отдаст другую* [22, с. 92].

Идея отдачи чужой жизни вместо своей появляется в эпосе именно здесь. Однако ни отец, ни мать не желают отдавать свою жизнь вместо Дели Домрула. Он не просит жизни у своей жены, прощается с ней:

*Пусть царские кони в конюшнях  
Служат тебе!  
Пусть дома мои и хоромы  
Укрывают тебя!  
Пусть караваны верблюдов моих  
Ношу твою перевозят!  
Пусть белая овца моя  
Будет тебе подспорьем!*

[22, с. 92]

Жена Дели Домрула, услышав эти слова своего мужа, поступает самоотверженно:

*Пусть земля и небо станут  
свидетелями!  
Пусть Всевышний будет  
свидетелем!  
Да будет моя душа жертвой за  
твою душу!*

[22, с. 93]

Впервые мотив «жизнь за жизнь» встречается в шумерском фольклоре. Этот мотив запечатлен в тексте «Снисхождение Инанны в подземный мир». В нем рассказывается о том, как богиня любви шумерского пантеона Инанна отправляется в подземное царство, где ее убивает сестра Йерешкигал и подве-

шивает на вилы. Однако бог мудрости Энки оживляет ее и возвращает в мир света. Так происходит возрождение Инанны и возвращение ее в этот мир. Два порожденных Энки существа — Кургар и Галатур — отправляются в подземный мир, снимают труп Инанны с вил, один прикасается к ее телу «травой жизни», а другой — «водой жизни». Инанна оживает и выходит в светлый мир. Но из текста видно, что и подземный мир имеет свои суровые законы:

*Инанна встает.  
Инанна из подземного мира выходит.  
Ануунаки ее хватают:  
— Кто из спускавшихся в мир  
подземный  
выходил невредимо  
из мира подземного?  
Если Инанна покинет «Страну без  
возврата»,  
За голову голову пусть оставит!*

[9, с. 147]

В двух последних строках ясно говорится: чтобы выбраться из подземного мира живым, здоровым, каждый должен «вместо своей головы голову оставить». Интересно и то, что стражи подземного царства не отстают от Инанны, требуют «жизни вместо жизни», несмотря на то, что она имеет божественное происхождение и уже вернулась в царство света. Инанна решает принести в жертву своего мужа Думузи. Указывает на него демонам-«галам». Семь демонов хватают Думузи прямо на троне в городе Кулаб и, наконец, убивают его. Но и здесь мы видим, что к нему проявляется снисхождение, так как он божество и муж Инанны. Думузи разрешают шесть месяцев жить в царстве света, а шесть месяцев — в подземном царстве. Ежегодно он умирает 21 сентября по нынешнему стилю, а оживает 21 марта. У шумеров также новый год начинался с этой даты, что совпадает с нашим новогодним праздником Новруз.

Совпадение еще одного мотива встречается в шумерском эпосе «Билгамыс и Гора

бессмертных» и тюркском эпосе «Книга моего деда Коркута». В шумерском эпосе герой Билгамыс не намерен мириться со смертью, желает найти секрет вечной жизни. С этой целью он готовится отправиться к Горе бессмертных. Но перед этим он обращается к солнечному богу Уту, который обещает помочь ему:

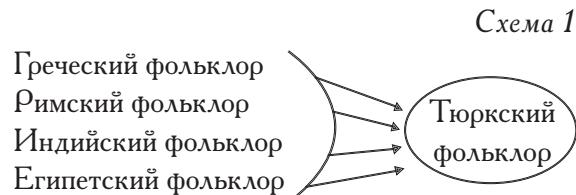
Для ног твоих, малых ног,  
Оковы малые сделаю я.  
Для ног твоих, больших ног,  
Оковы большие сделаю я  
[1, с. 133; 11, с. 211].

Здесь слово «ноги» символизирует препятствия, ожидающие Билгамыса, а слово «оковы» — силы, которыми Уту наградил Билгамыса для преодоления этих препятствий.

В эпосе «Книга моего деда Коркута» Басат приходит к одноглазому великану Тэпэгезу, чтобы убить его. Великан ловит Басата и прячет в своей обуви.

В шумерском эпосе Хумбаба является препятствием для Билгамыса, поэтому Уту вручает ему маленькие и большие оковы, чтобы герой с их помощью мог победить своего противника. В тюркском эпосе, наоборот, Басат является реальной угрозой для одноглазого великана и он, схватив героя, прячет его в обуви. Как видно, эти мотивы идентичны.

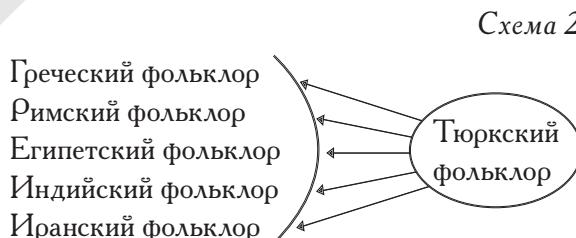
В шумерских и тюркских эпосах имеются десятки идентичных и сходных сюжетов, мотивов и образов. Многие из них встречаются в фольклоре и других народов. Поэтому их происхождение интересует многих фольклористов, этнологов, историков, языковедов. В результате многолетних наблюдений и исследований в науке сформировались две позиции относительно этого вопроса: по мнению сторонников первой позиции, первоначальными источниками этих сюжетов, мотивов и образов являются греческие, римские, индийские, египетские, иногда даже иранские мифы. Эта позиция условно отражена в схеме 1:



Как видно из схемы 1, в данном варианте линии разных объектов (под объектом здесь мы подразумеваем фольклор каждого отдельного народа) направлены к одному объекту (фольклору одного народа). По нашему убеждению, это предположение маловероятно.

Сторонники второй позиции, не обращая внимания на все догмы и преобладающие мнения, меняют направление. В этом варианте внимание акцентируется на тюркском фольклоре, и возникает иная картина. Получается, что первоначальным источником вышеуказанных универсальных сюжетов, мотивов и образов является тюркский фольклор.

Вторая позиция не принимается единодушно, поскольку сторонники первой позиции стараются ставить ее выводы под сомнение. Возражают в основном те, кто следует антитурецким настроениям. Вторая позиция условно отражена в схеме 2:



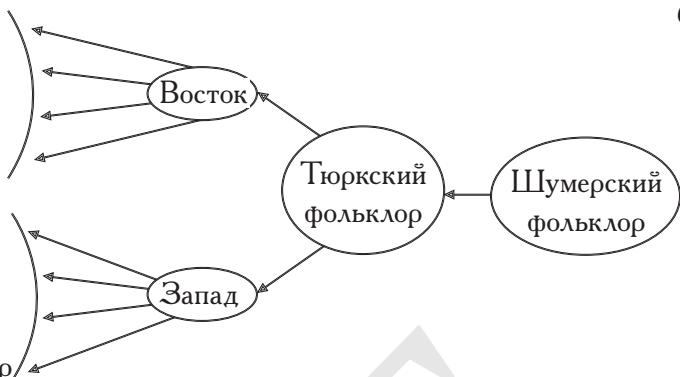
Не учитывая все существующие поныне выводы, в том числе выводы, сделанные сторонниками и первой, и второй позиций, мы предлагаем третий вариант. Не создавая плодотворной почвы для возможных возражений, в этом варианте в качестве изначального объекта избран шумерский фольклор, предшествующий всем вышеназванным источникам на две тысячи лет. Если, учитывая направления исторической миграции тюрков, направленность, общую географию и относительную давность распространения их эпосной традиции на другие народы,

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

условно выделить понятия «Восток» и «Запад» как обособленные фольклорные группы, то наш

вариант можно условно отразить в следующей схеме 3:

Китайский фольклор  
Египетский фольклор  
Индийский фольклор  
Иранский фольклор  
Греческий фольклор  
Римский фольклор  
Германский фольклор  
Скандинавский фольклор



*Схема 3*

Как видно из последней схемы, египетский, индийский, китайский и иранский фольклоры питаются из единого первоисточника — Востока. В то же время Запад питает греческий, римский, германский и скандинавский фольклоры. Источником народного творчества Востока и Запада является тюркский фольклор, который выступает в качестве соединяющего звена между восточным, западным и шумерским фольклорами. Шумерский фольклор приобретает статус первоисточника для всех остальных. Выводы последнего варианта подтверждаются историческими фактами и результатами ряда исследований. Ниже мы приводим некоторые из них:

1. На территории нынешних Египта и Эфиопии первое в истории государство создало племя кушчу, племя тюркского происхождения.

2. Племя кушчу в Индии создало Кушанскую империю, долгое время управлявшую Индией.

3. После шумеров племя кушчу (в ассириевавилонских источниках называется кассии, кашшу, кушшу) в Месопотамии взяло власть в свои руки, удерживая ее 570 лет [24, с. 295–302].

4. Племя кушчу создало государство Кушан в Средней Азии.

5. Племя кушчу (китайские источники называют их юечжи) долгое время сохраняло в Китае свою гегемонную позицию.

6. Большинство фольклорных сюжетов, мотивов и образов были привезены в Рим

этрусками. Легенда о Реме и Ромуле — яркий пример этого. Тюркское происхождение этрусков доказано в исследованиях Чингиза Гарашарлы.

7. Германские и скандинавские народы заимствовали первые эпосы у гуннов. Герой их первого эпоса — Аттила, гуннский полководец. Исследования показывают, что первые варианты эпосов не были созданы самими германскими и скандинавскими народными певцами, они переняли их в готовом виде у гуннов, только спустя долгие годы на базе тюркских эпосов они сочинили свои национальные варианты. Это говорит о том, что германские и скандинавские народы до гуннов не имели собственной эпической традиции [3; 18].

8. Многочисленные фольклорные сюжеты, мотивы и образы были привезены в Грецию до Александра Македонского, в его время и после него. Многие из них были заимствованы греками у скифов. В последнее время в науке укрепляется позиция ученых, подтверждающих тюркское происхождение скифов [2; 10; 12; 13; 16; 17; 21].

9. Персы сами не создали фольклорной культуры. В VII в. и в первой половине VI в. до н. э. Мидия была центром нынешней иранской материальной и духовной культуры, которую заимствовали и позже развили персы [4, с. 67, 86, 264, 270, 296].

10. Названия трех великих восточных государств — Misir (Египет), Çin и Kitay (Китай)

и Іран (Іран) — имеют тюркское происхождение [5, с. 332–333; 14, с. 141; 25, с. 306].

11. Армия Наполеона в 1799 году в Египте не обрела победы. Однако его вторая «армия», состоящая из ученых, успела собрать сотни научных, художественно-литературных и других произведений. Поэтому Наполеон считал себя победителем и с гордостью говорил своим полководцам, что он везет с собой во Францию богатый, ценный материал для 26-ти томов книг и 12-ти атласов [6; 19].

12. Самуэль Ной Крамер, говоря о происхождении широко распространенных у многих народов фольклорных сюжетов, мотивов и образов, уверенно писал, что «вряд ли воз-

можно, чтобы литературная форма, столь индивидуальная по стилю и средствам, как повествовательная поэзия, создавалась и развивалась независимо и в разные временные эпохи в Шумере, Греции, Индии и Северной Европе. Поскольку повествовательная поэзия шумеров оказывается все же самой старшей из всех четырех, есть вероятность того, что эпический жанр берет начало именно в Шумере, откуда затем распространился в соседние земли» [8, с. 210].

Таким образом, выводы, сделанные после анализа схемы третьего варианта, можно уверенно считать достоверными и научно обоснованными.

1. Билгамыс и Гора бессмертных // Антология Шумерской поэзии. – С.Пб., 1997.
2. Граков Б. Н. Скифский Геракл // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – 1950. – № XXXIV. – С. 7–18.
3. Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. – М. : Наука, 1979.
4. Данадаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика Древнего Ирана. – М. : Наука, 1980.
5. Ильин Г. Ф., Дьяконов И. М. Индия, Средняя Азия и Иран в первой половине 1 тысячелетия до н. э. // История древнего мира. – М. : Наука, 1982. – С. 331–352.
6. Керам К. В. Боги, гробницы, ученыe. – М. : Наука, 1986.
7. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос / пер. акад. В. В. Бартольда ; издание подготовили В. М. Жирмунский и А. Н. Кононов. – М. ; Ленинград, 1962.
8. Крамер С. Н. Шумеры / пер. с англ. А. В. Милосердовой. – М., 2009.
9. Нисхождение Инанны в подземный мир // Антология Шумерской поэзии. – С.Пб., 1997. – С. 139–152.
10. Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. – С.Пб., 1899.
11. Поэзия и проза древнего Востока. – М., 1973.
12. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. – М., 1985.
13. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. – М., 1977.
14. Степугина Т. В. Первые государства в Китае // История древнего мира / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой. – М. : Наука, 1982.
15. Сулейманов А. Особенности интерпретации международного эпического мотива «поиск секрета вечной жизни» в башкирском народном эпосе «Урал-батыр» // Ortaq Türk Keçmişindən Ortaq Türk Gələcəyinə Uluslararası Folklor Konfransının Materialları. II kitab. – Bakı, 2004. – S. 35–41.
16. Тамара Т. Райс. Скифы / пер. с англ. Л. А. Карповой. – М., 2009.
17. Турсынов Е. Д. Тюрко-монгольские версии сказания об ослеплении циклопа // Советская Тюркология. – Баку, 1975. – № 3. – С. 36–43.
18. Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о nibelungах. – М., 1960.
19. Эберс Г. Уарда / пер. с немецкого Д. Е. Бертельса ; предисловие В. В. Струве и Д. Е. Бертельса. – М. : Правда, 1987.
20. Эпос о Гильгамеше / пер. с аккадского И. М. Дьяконова. – М. ; Ленинград, 1961.
21. Həsənov Z. Çar skiflər. – Bakı, 2005.
22. Kitabi-Dədə Qorqud // Gənclik. – Bakı, 1978.
23. Muazzez İlmiye Çığ. Sumerli Lüdingirra. – İstanbul, 2000.
24. Sadıq İ. Şumerdə izim var. – Bakı : Azərnəşr, 2008.
25. Yusifov Y. Qədim Şərq tarixi. BDU nəşriyyatı. – Bakı, 1993.

# ФОЛЬКЛОР В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И КУЛЬТУРНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ ХХI ВЕКА

Фузули Баят

УДК 398(=512)“20”

В статье анализируется фольклор, соединяющий духовные миры так называемого настоящего и будущего, который остается не только литературно-эстетическим текстом, но и формирует идеологию и политику государства, мировоззрение человека, показывает образ жизни нации. Указывается путь частичного предотвращения растворения и исчезновения нашего фольклора в быстро глобализирующемся мире, а также процесс замедления темпа появления антисоциальных индивидуумов.

Кроме того, фольклор рассматривается в контексте понятий устного и письменного текста в глобализирующемся мире. Также указываются основные задачи, стоящие перед тюркским фольклором, и определяются темы для исследований (например, ритуал перехода, религиозные рассказы, связанные с местами паломничества, жанр меморат, календарные обряды или ритуалы, народные верования, базарный фольклор). В статье названы некоторые старые методы исследования, а также говорится о необходимости применения нового метода исследования фольклора тюркских народов — «перформанс».

**Ключевые слова:** тюркский фольклор, жанр, сказитель, слушатель, глобализация, метод исследования, устная культура.

This article analyzes folklore, connecting the spiritual world so the called present and future, which is not only a literary and aesthetic text, but at the same time forms the ideology and policy of one state, human world, shows the life of one nation. It shows the way to prevent a partial dissolution and disappearance of our folklore in a rapidly globalizing world and the process slowdowns in the rate of appearance of anti-social beings.

In addition, folklore is considered in the context of the concepts of verbal and written text a globalizing world. This article outlines the main challenges facing the Turkic folklore and identifies the following research topics (for example, a rite of passage, religious stories relating the places of pilgrimage, the genre of memoir, calendar rites or rituals, folk beliefs, store folklore). The article also discusses some aspects of the old methods of research and the need to use a new method of performance in study of the Turkic peoples' folklore.

**Keywords:** Turkish folklore, genre, narrator, listener, globalization, the method of research, verbal culture.

Концепция модернизации является естественным следствием глобализации. Эта концепция, начиная с 1980-х годов, сформировалась в условиях однополярного мира в американских школах и постепенно превратилась в мировую идеологию. В западном мире, и особенно в США, чувствуется моральный упадок среди молодежи. В стремительно глобализирующемся мире растет необходимость в слове, коллективе, который является источником устной культуры, семье, которая служит ядром коллектива. Молодежь, выросшая на устной культуре, позже используя все достижения письменной и информационно-электронной культуры, становится полезной для семьи, общества и нации. В противном случае нравственный распад и безнравственность, аморальность приведут к

уничтожению всех условий человеческой сущности. В появлении антисоциальных людей большую роль играет воспитание ребенка не как социального, а как биологического существа. Сегодня главной проблемой для психологов, социологов, религиозных историков является то, как замедлить темп появления антисоциальных индивидуумов. Решение этой проблемы видят в интеграции культур западного мира и Америки.

В процессе однополярного управления миром происходит также скопление богатства в одних руках. В такой ситуации на повестку дня выходит интеграция (или экспорт) культуры как одной из главных опор в управлении миром. Культурное сообщество, являющееся третьим фактором глобализации вместе с экономическим и политическим, было выдвину-

то евроцентристским сознанием и составляет неотъемлемую часть плана единой культуры, открытого общества. На самом деле под лозунгом единой культуры, по сути, вводят в сознание греко-римскую культуру и тем самым страны третьего мира сталкиваются с угрозой духовного исчезновения. Это исчезновение осуществляется не только с точки зрения экономической зависимости, но и в нравственной сфере. Как показатель духовного единства фольклор в широком смысле охватывает всю устную культуру, а в узком — народное знание с народной литературой.

Европейские ученые, хорошо знающие роль фольклора в формировании национальной личности и собственного достоинства, в условиях глобализации мировых процессов создают для фольклорных текстов новые теории и методы исследования. Основной причиной этого является позднее появление на Западе, по сравнению с Востоком, политического и культурного самоопределения. Будучи показателем духовной личности, создание с прошлых веков открытых фольклорных музеев в развитых европейских странах является признаком серьезного отношения Запада к этому вопросу. В Европе нет такой страны, в которой не было бы фольклорных музеев. Однако в республиках тюркских народов, которые, как и Азербайджан, богаты фольклорными текстами, наряду с записью и хранением их в архивах, опубликование этих материалов выдвигается на передний план.

Охрана фольклора в развитых западных странах находится под эгидой государства. ЮНЕСКО внесла на повестку дня создание музеев культурных наследий, запланировала защиту иувековечивание устной культуры в глобализированном мире. На повестку дня даже был поставлен вопрос об охране нематериального наследия, в том числе фольклора. У нас не охраняются надлежащим образом и не уделяется достаточного внимания на государственном уровне не только устной культуре, но и памятникам материальной культуры. Это побуждает Запад в условиях глобализа-

ции к созданию планов по сохранению материальной и духовной культуры.

Сегодня пришло время подать сигнал тревоги для сохранения нашей устной, письменной, материальной культуры и духовного наследия. Основной причиной этого также является предотвращение кражи и искажения наших духовных и материальных памятников культуры со стороны соседей.

На протяжении всей истории больше всего нашу устную культуру, которая путем перевода и изменений присваивалась нашими соседями, старались преподнести мировому сообществу под названиями армянской, грузинской, лезгинской, курдской и др. Сегодня, переводя наш фольклор на английский, русский, французский, немецкий языки, мы хотя бы частично можем предотвратить его растворение и исчезновение в быстро глобализирующемся мире. Однако пока не разработана национальная идеологическая концепция, все индивидуальные инициативы, несмотря на благие намерения, не могут считаться достаточными.

**Наш фольклор в контексте понятий устного и письменного текста в глобализирующемся мире.** Мир вошел в так называемый новый период — век электроники. Как писал В. Онг, век электроники — второй век устной культуры: век устной культуры с использованием телефона, радио и телевизора, существующей на основе письменной и печатной технологий [8, с. 15].

В результате развития технологии при переписывании текста, существующего в устном виде, слова, составляющие текст, превращаются в конкретный предмет, приводятся в состояние видимого предмета. В устной речи текст и его элементы: жесты, мимика, движение рук, пауза и прочее очень важны. Такой текст в записи теряет элементы, которые невозможно отразить в письменном виде. Как говорит В. Онг, текст (*text*) на английском языке означает «вязать», то есть соединять, связать слово со словом [8, с. 26].

В отличие от любых письменных литературных произведений виды устной культу-

## Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія: минуле і сьогодення

ры — не продукт знаний и опыта, таланта и способности одного человека, а продукт, опирающийся на тысячелетнюю практику и знание народа. Даже когда очевиден конкретный автор этих продуктов, они создаются на консервативных традициях. Например, в структуре ашыгского (с азерб. *aşıq* / ашыг, но в русском языке традиционно используют слово «ашуг») стихотворения, в том числе и в структуре любовных эпосов, наряду с традиционной единицей измерения, важно еще и рождающееся от таланта ашыга умение использовать выбранные слова по размеру стиха. В словесной сокровищнице ашыга слова все время повторяются. Если в письменной литературе повторы или шаблоны считаются недостатком, то очень большая часть ашыгского стихотворения состоит из множества шаблонов. Любовный дастан, как и героический эпос, состоит из повтора таких шаблонных стихов, сюжетов и событий. Несмотря на документализацию информации в письменной литературе, роль таких оформленных выражений в сохранении космического знания все еще велика. Потому что *форма, не нарушая структуру стиха или прозы для выражения известной мысли, является сочетанием слов и художественным кодом эзотерических знаний*. Секрет передачи тысячелетиями космических знаний заключается в этом. *Повторы нужны для того, чтобы эта информация сохранялась и не была забыта.*

Фразеологизмы и пословицы являются лучшими комбинациями форм слов или слово-сочетаний. На самом деле фольклорная мысль состоит из устойчивых фразеологизмов, клише, формул. Сегодня сбор и исследование фразеологизмов очень нужны для моделирования механизма тюркского мышления.

*Устная культура, опираясь на память и повторы, представляет мысль в другой форме. Так как в письменной культуре нет места повторам и заучиваниям наизусть, сознание очищается от лишних слов, особенно от клише, которые характерны для*

*живой речи.* Если для носителей устной культуры определяющими являются запоминание и повтор, то для письменной литературы характерно забывание. Ведь в слове есть внутреннее знание, и это знание важно и возможно только с возвращением человека в себя и воспоминаниями. В письме же знание основывается на каком-то источнике, то есть на каком-либо документе или материале. *Приязанность к тому или иному источнику в определенной мере ослабляет память носителей письменной культуры, иными словами, людей, умеющих писать и читать.* Несмотря на это, письменность открывает дорогу восприятию и изучению новых вещей и, не нарушая, передает тысячелетнюю практику будущим поколениям. В этом смысле нельзя отрицать самобытное превосходство письменности.

В психодинамике устной культуры основным вопросом является сильное освоение способности заучивания наизусть с постоянным повтором. Но здесь имеется в виду заучивание наизусть не полного текста, а заучивание текста шаблонами, то есть это отличается от словной зурбажки. В изучении наизусть роль эпитетов, формул, готовых шаблонов очень велика. Эпитет не только определяет событие или человека, но в то же время в качестве шаблонных слов приобретает функциональную особенность, обуславливает форму эпического произведения.

Как известно, *сказитель говорит не обо всем, а только о правде, которую желает знать, слушать и слышать слушатель, или о прошлом, особенно о том, что соответствует вкусам слушателя.* Устаревшие или неинтересные для слушателя стихи и события снимаются с репертуара. Из-за этого фольклор со временем что-то теряет и в то же время приобретает что-то новое. Несмотря на это, фольклор смог сохранить свою философскую и онтологическую основу на длительное время. Вообще можно сказать, что меняется и обновляется не только сюжет и композиция, но и информация.

В процессе этого обновления и изменения мы должны иметь в виду относительную самостоятельность сказителя. Однако самостоятельность сказителя безмерна в создании все новых мотивов и сюжетов. Эта самостоятельность зависит также от взаимоотношения, которое устанавливается между сказителем и слушателем во время рассказывания. Сказитель, чтобы удерживать внимание слушателя, чтобы ни на минуту не уменьшать интерес, превращает аудиторию в часть темы, иными словами, направляет слушателей к участию в эпизоде событий. Благодаря этому новая аудитория исполнителя служит поводом для новой сюжетной связи. Поэтому в устной культуре вариантов одной сказки, одной легенды, как и их повторов, очень много. В устной культуре создание сказителем близких и эмоциональных связей между известным и знающим, и объяснение с большим удовольствием неизвестного служит причиной в укреплении связи со слушателем [7, с. 145–146].

**Основные задачи, стоящие перед тюркским фольклором.** Европа, восстановив мертвую культуру за счет развитых цивилизаций, хочет обновить прогнившую этнокультурную систему. Тюркские народы, имеющие богатое фольклорное наследие, чтобы не исчезнуть и занять свое достойное место в развивающемся мире, должны разработать национальную концепцию на основе этнической культуры. Для этой цели опять-таки должны быть использованы фольклорные материалы. Побежденный технологией классический фольклор быстро исчезает, его аудитории уходят в прошлое. Основной путь выхода из этой ситуации с наименьшим ущербом возможен при условии сохранения национальной личности, создания новых, соответствующих времени методов и теорий. В этом случае остается единственный выход — не теряя времени, в оригинальной исполнительской среде зафиксировать материалы, которые еще не полностью вытеснены технологиями. Используя преимущества электронного века, необходимо

димо запечатлеть на видео способ исполнения и мимику сказителя.

Одной из главных задач, стоящих перед тюркским, в том числе и азербайджанским, фольклором, является в изменяющемся мире вовремя определить вхождение фольклора в третий этап и выяснить цель и задачи сбора во время перехода устной культуры в письменную, оттуда в электронную культуру, а также выяснить ареал его распространения. В Азербайджане работа над полевыми фольклорными материалами сильно отстает по сравнению с работами, проведенными над письменными фольклорными текстами. В Турции же соотношение иное: большинство магистерских и докторских диссертаций были написаны на основе собранных в экспедициях текстов. В Азербайджане большинство диссертаций, написанных в последние десятилетия, составляют объекты исследований, которые опираются на письменные тексты, в особенности на ашыгскую литературу или литературу, подобную ашыгской. Книжная культура вызывает определенное изменение как в мышлении, так и в исполнении. Будучи живым, фольклор всегда останется фольклором. Фольклорная мысль сохранилась в письменных текстах, утратив особенность кодированного обновления и изменения. Таким образом, для живых фольклорных материалов параллельно можно определить примерно следующие исследовательские тематические группы:

1. Темы, связанные с ритуалом перехода. Этот пробел восполнят диссертации, которые будут написаны на материалах, собранных в регионах, сохраняющих архетипическую структуру с учетом подзаголовков каждого обряда (рождение, обрезание, брак и смерть).

2. Религиозные рассказы, связанные с местами паломничества (святые места, гробницы и др.), причины паломничества к святым местам (болезнь, желание иметь ребенка и прочие желания) должны быть оценены с этнопсихологической точки зрения. Азербайджан, Турция и страны Средней Азии богаты па-

## Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія: минуле і сьогодення

ломническими местами. При советском режиме с атеистической целью были написаны многочисленные статьи и монографии о святых местах и гробницах. Отбросив атеистическую риторику, их можно использовать. О святых местах, до сих пор не потерявших свою этно-культурную функцию, можно собрать достаточно обширный фольклорный и этнографический материал.

3. После принятия ислама прослеживается тяготение демонологических мифов (демонология) к новой культуре. Сегодня существуют десятки тысяч мифических верований, связанных с джинами, привидениями, домовыми. В мировой фольклористике это называется меморатом. В Азербайджане эта тема, как и другие, была забыта.

4. Календарные обряды — тоже одна из таких тем, которые после исследований в 1930—1940-х годах были отданы в архив. Календарные обряды или ритуалы могут быть изучены под двумя заголовками: а) особые календарные праздники, к которым можно отнести праздник чабанов (пастухов), *holavarlar / холаварлар* (песни земледельцев), *sayaçı / сайачы* (песня скотоводов); б) общие календарные праздники: сюда входит, в частности, праздник *Nouruz / Новруз* и связанные с ним ритуалы *Çərşənbə / Чершенбе*, *İlaxır çərşənbə / Илахыр чершенбе*, *Xızır-Əlləz / Хызыр-Элlez*, *Böyük cillə / Бойук чилле*, *Kiçik cillə / Кичик чилле* и др.

5. Одна из забытых или малоизученных тем — народные верования. Сюда входят темы, начиная от следов астрономических мифов до всех сфер социальной жизни.

6. Необходимо изучать жанры словесной культуры, основанной на фразеологизмах ремесленников и торговцев, работающих в больших торговых местах и базарах. Сегодня базарный фольклор занимает особое место благодаря современному и богатому материалу.

Вследствие краха советской власти увеличилась доля частной собственности в Азербайджане и вообще в постсоветском пространстве, в результате чего произошло

возрождение ремесел и коммерческой деятельности, приведшее к новому витку развития фольклорных жанров.

7. Сбор материалов (частично ставших фольклорными), относящихся к близкой истории, и изучение их под названием устной истории может быть одной из самых важных проблем. Однако до сих пор в Азербайджане в этой области ничего не было написано<sup>1</sup>.

Часть фольклорных образцов, которые станут материалами для данных тем, приведена в Антологии азербайджанского фольклора (18 томов), которая печатается с 1994 года. Некоторые примеры можно встретить в собраниях фольклорного материала 1930-х годов. Но в целом образцы вышеупомянутых сфер не были достаточно собраны и самое главное, что до сих пор они не были темой для отдельного исследования и диссертации.

**Фольклор XXI века.** Сегодня фольклор в классическом смысле этого слова исчезает, забывается под влиянием стремительно развивающихся технологий. Электронные устройства, CD, DVD, компьютеры, глобальные информационные сети, вошедшие в нашу жизнь в XXI в., призывают нас, не теряя времени, собирать, исследовать и представлять фольклор, который формирует наше национальное сознание и отличает нас как народ от других народов. В противном случае в стремительно развивающемся мире технологий мы как нация можем исчезнуть. А это для нас будет опаснее, чем наши потерянные земли. Вышеуказанные важные темы должны быть исследованы не только фольклористами, но и этнографами, культурологами. Однако все исследования должны координироваться. В большинстве стран мира министерства культуры, оказывая помощь в таких вопросах, в то же время проводят конференции, симпозиумы, собрания, а также материально поддерживают научные исследования. Поскольку национальная культурная политика и культурная идеология в Азербайджане не в полной мере разработаны, Министерство культуры не уделяет должного внимания данным проблемам. Со времени

появления термина «фольклор» и до сих пор полностью не раскрыт его смысл.

В Советском Союзе науку, изучающую народную литературу, называли фольклористикой, а науку, исследующую народные верования, убеждения, — этнографией. В Европе под понятием фольклора изучали этнографию (этнографию) и народную литературу, а в Турции фольклор изучался в двух самостоятельных направлениях: как народное знание и народная литература. Согласно мнениям европейских ученых последнего времени, фольклор, сама по себе устная культура, считается разговором между двумя людьми, который распространяется в устном виде без участия какого-либо письменного и электронного аппарата. В этом случае область фольклора еще больше расширяется и в настоящее время сюда входят такие новые понятия, как «туристический фольклор», «базарный фольклор», «фольклор домохозяек», «семейный фольклор» и пр. Несмотря на укрепление взаимоотношений с Европой, в Азербайджане все еще доминирует концепция классического советского фольклора. Таким образом, проведение исследований письменных текстов, таких как «Книга моего деда Коркута» и «Короглу» («Кёрглы»), со средоточение на ашыгской литературе все еще составляют основное тематическое «богатство» фольклорных структур.

**О некоторых аспектах методов исследования.** В глобализированном мире понятие фольклора находится на неопределенном уровне интеграции культуры и современных методов исследования. Как устарело понятие фольклора, так и исследовательские методы не в состоянии отвечать требованиям времени. В XIX–XX вв. ведущим был традиционный историко-географический финский метод исследования. Он продолжает существовать до сих пор и большинство монографических трудов написаны именно с его помощью. Начиная с 1970-х годов, в Европе к фольклорным материалам успешно применялись структурные и структурно-семиотические методы исследования. Со временем были созданы методы,

игнорирующие структурные и структурно-семиотические методы, как и эти игнорировали методы постструктурализма и деконструктивизма. Но тексты, к которым применялись эти методы, как правило, были короткими и религиозными, поэтому следует не слепо, а внимательно использовать методы в работе с текстами с богатой информацией, принадлежащими нации с иным социально-экономическим, этнокультурным уровнем, историческим развитием, иной этнопсихологией [см.: 1]. Кроме этого, как структурный, так и семиотический методы, придающие значение только тексту, не учитывают социально-культурную, социально-экономическую среду, то есть среду исполнения, игравшую главную роль в создании текста.

Текст исследуется как обособленный феномен и десятки основных принципов, создающих текст, остаются не привлеченными к исследованию. В такой ситуации текст изучается наполовину, как оторванный от истоков.

Сегодня акцент исследования азербайджанского фольклора смешен на исследователей текстов. Еще надо сказать, что исследование ведется не над собранными материалами, а над опубликованными фольклорными текстами. Любой фольклорный текст является фольклором только во время исполнения в устной форме. В противном случае, ведется работа над письменным текстом, где отсутствуют ценные для фольклорного искусства интонация, обращение, порядок слов. Здесь не учитываются исследованные структурным и структурно-семиотическим методами движения рук, мимика, жесты, общение с аудиторией словами или без слов, реплики сказителя, музыкальное сопровождение и другие важные элементы. Искусственные схемы, моделирование, насиливо вводимые готовые шаблоны не помогают, а мешают читателю в восприятии духа фольклора. Как известно, с записью фольклорных текстов психологическая обстановка и историческое пространство теряют свое

## Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія: минуле і сьогодення

значение. Полная информация не теряется, но фольклор — это не только информация, но и космическое знание, устная история, живой образ жизни, а также этнокультурное «Я», этническая психология.

В 1990-х годах возник новый метод — «перформанс» (исполнение), с помощью которого проводили исследования таких сложно обозначенных текстов, как фольклор. Несмотря на то, что принципы этого метода были основаны в 1960-е годы, его плодотворным периодом считается время после 1990-х годов. Основным принципом «перформанса» является текст, эпизоды, формирующие текст, или сюжетная канва и среда исполнения (контекст). Сегодня восприятие текста отдельно от звука, жеста, психодинамики словесной культуры перестало быть доминирующим в исследованиях. Давно пришло время применить к фольклору тюркских народов «перформанс». Немногочисленные исследования, проведенные в этой области, если и не восполняют пробел, то все же представляют собой определенную ценность [см.: 2; 3; 5]. Изъятые из исполнительской среды семантическая функция и роль, миссия фольклорного текста остаются в стороне. Социальная среда, этнокультурная среда, географические условия, социально-экономическое положение, одним словом, контекст, формирующий текст, очень важны. Иначе говоря, фольклорные тексты меняются, обновляются сообразно с формирующимся мировоззрением масс. Без этого не представляется возможным раскрыть суть мудрости фольклора, а также раскрыть механизм передачи космического знания из космической памяти.

В наши дни исследовательские методы группируются в рамках текста и контекста; предпочтение последнего не субъективно, а определяется самой природой фольклора. Для богатого фольклорного творчества тюркских народов самой приемлемой теорией и методом исследования может стать метод, который сам диктует текст. Для этого исследователи фольк-

лора, в данном случае фольклора тюркского мира, должны работать скоординированно. В противном случае, теория и метод, принятые в одной тюркской стране, будут считаться ненаучными и неприемлемыми в другой.

Таким образом, фольклор, увековечивающий прошлое и формирующий взгляды будущего, соединяющий духовные миры так называемого настоящего и будущего, не только остается литературно-эстетическим текстом, но и одновременно формирует идеологию и политику государства, мировоззрение человека, показывает образ жизни нации. Фольклор — единственный критерий, который может стереть границы и различия между живыми и мертвыми. В фольклоре нет мертвых индивидуумов и мертвых наций. В фольклоре преобладает такая философия: все, что рождается, остается, живет и процветает. В фольклоре любой герой или несуществующий сегодня народ, несмотря на то, что жил сотни веков назад, в каждый момент исполнения снова оживляется, переносится в одно пространство, в один отрезок времени со слушателями. Благодаря этой особенности фольклор обладает большой оптимистической силой, которая несравнима с другим видом этнической культуры.

Ни один фольклорный текст не предназначается только для создания функции эстетического удовольствия. Фольклор передается для воспитания молодежи, развития чувства единства и равенства в коллективе, поднятия пассионарного духа, и, самое основное, поддерживания истории, общественного, природного, биологического, охотничьего, животноводческого и религиозного объединения этноса и передачи будущим поколениям. Поэтика фольклора должна изучаться именно в этом контексте.

Никакой фольклорный текст не может быть самостоятельным вне среды рассказывания. Все основные изначальные условия, готовящие словесный текст, не должны оставаться без внимания в фольклорной поэтике и в целом в исследовании.

<sup>1</sup> Подробно о том, что означает устная история и что она охватывает см. нашу статью «Sözlü tarih kavramı: geçmişin anlamlandırılması, geleceğin kurulması» [4, s. 85–93].

1. *Bayat F.* Folklorda çağdaş araştırma metodlarının bazı yönleri hakkında // Milli folklor, 57. – Ankara, 2003.
2. *Bayat F.* Korkut Ata. Mitolojiden gerçekliğe Dede Korkut. – Ankara, 2003.
3. *Bayat F.* Koroğlu, şamandan aşağı, alptan erene. – Ankara, 2003.
4. *Bayat F.* Sözlü tarih kavramı: geçmişin anlamlandırılması, geleceğin kurulması // Folklor / Edebiyat. – 2009/1. – Sayı 57. – S. 15.
5. *Çobanoğlu Ö.* Aşık tarzı kültür gelenegi ve destan türü. – Ankara, 2000.
6. *Dundes A.* Texture, text and context // Southern folklore quarterly. – 1964.
7. *Havelock E. A.* Preface to Plato. – Cambridge, 1963.
8. *Ong J. W.* Sözlü ve yazılı kültür. Sözün teknolojileşmesi. – İstanbul, 2003.

# ГЕРОИ ТЮРКСКИХ ЭПОСОВ КАК СЫНЫ БОГА В МИФАХ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА И ПЕРЕДНЕЙ АЗИИ

Илхами Джадарсой

УДК 82-13:82.091(3+5)

В статье рассмотрены параллели и совпадения в топонимах, этнонаимах и теонимах тюркоязычных народов Кавказа, а также мифологии древних народов Передней Азии.

**Ключевые слова:** Тор, Тур, Тир, Тата, Тете, Туман, Манас, эпос, теоним, эпоним, этнос.

The article discusses the parallels and similarities in toponyms and ethnonyms theonyms Turkic peoples of the Caucasus, as well as the mythology of the ancient peoples of Southwest Asia.

**Keywords:** Tor, Toor, Tyre, Tata, Tete, Fog, Manas, epic, theonym, eponym, ethnos.

Героические эпосы, созданные тюркскими народами, являются не только литературными памятниками, но также и историческими источниками. Можно провести множественные параллели между эпонимами тюркских эпосов и мифами Передней Азии.

Такие сходства в большом количестве встречаются в пантеонах Шумера, Елама, Хаттии и Урарту. Кроме этого, есть множество тюркско-коптских этнолингвистических сходств в священных книгах Древнего Египта, в «Книге Мертвых» и «Книге священных коров». Было бы неверно рассматривать эти сходства как простые совпадения. В течение тысячелетий древние этносы Передней Азии переселялись вверх по побережью реки Нил, неся с собой свои обряды, обычаи и, естественно, этнические и теофорные имена.

Английский археолог Флиндерс Петри еще в начале XX в., основываясь на материалах исследований египетских пирамид, пришел к выводу, что египетская культура берет свое начало с Кавказа и Передней Азии. И. Мещанинов, придерживающийся таких же взглядов, писал, что переселение народов Передней Азии в долины Нила началось задолго до шумеров и продолжалось намного позже них [11].

Богом весны в Древнем Египте был Тор. По мнению многих исследователей, название города Троя происходит от теонима *Tor*. В то же время Тор являлся одной из двенадцати областей Трои.

*Тур* — название тотемическое. В клинописных источниках Урарту словом *tur* называли козленка или теленка. В тюркских языках оно употреблялось в том же значении. В одних тюркских языках слово *tur* означало «козленок», а в других так называли детеныша быка, самца, еще не дошедшего до определенного возраста.

По древнеегипетской мифологии, записанной жрецом Манефоном в III веке до н. э., бог Тор имел двух священных козлов. Так же, как и в пантеонах Египта и Эллады, в тюркском фольклоре козел олицетворял противника зимы и являлся символом весны.

В Авесте Тура, а в персидском фольклоре — Тур, представлялся как предок туранцев, первый вождь племени. А в верованиях троянцев Троил (тотемическое божество Тур) был сыном царя Приама. Все это позволяет нам выдвинуть такую гипотезу, что этнос Тур, поклонявшийся богу весны, играл определенную роль в этнической и политической истории как Передней Азии, так и Эллады.

В 1864 году Никита Эмин написал, что эпитеты, употребляемые для описания бога Тура и бога весны Аполлона, очень близки. В то же время он считается учителем жрецов и летописцев [19, с. 25; 15, с. 270].

Довольно сильное государство Тир в 1200—700-х годах до н. э. после падения стало столицей Финикии. В более ранних источниках название города упоминается как Тур.

Одними из первых, кто переделал название Тур в Тир, были армянские мхитаристы (пояснения Н. Эмина к книге Асохика [15, с. 269]). А в дохристианский период в Восточной Анатолии в городе Багаран были установлены идолы бога Тура.

Исследование исторических источников указывает на то, что купцы финикийского племени Тур основали город на территории, где река Днестр впадает в Черное море, создали там торговую колонию [7, с. 5].

Упоминающийся в эпосе «Книга моего деда Коркута» деде в источниках Элама, Хаттии и Уарту зафиксирован в форме *Tata*. В самом же начале *Tata* в шумерском пантеоне был богом урагана [9]. Считается, что культ *Tata* был принесен в долину Нила в 23 веке до н. э. гиксосами. По мнению В. Струве, одна из столиц гиксосов носила название *Tete*.

В то же время одним из могущественных царей Элама был *Tete*. Он был посажен на трон в 1635 году до н. э., после победы над ассирийцами [20, с. 52, 71–72]. Помимо этого, на одной из глиняных дощечек, относящихся к 1570 году до н. э., упоминается имя *Tata*, одного из высокопоставленных правителей Элама [17, с. 100, 179].

В хеттской летописи, найденной при раскопках на границе Сирии и Турции, слово *tata* употреблено в значении «отец». На чувашском языке есть аналогичное слово *tete*. Чуваши называют деда по отцу и старшего брата по отцу *tete*.

По мнению многих ученых, слова *дед* и *дядя* в славянских языках заимствованы из тюркских языков, это термин родства [16, с. 336; 1, с. 108]. Они не являются словами арийского происхождения [16, с. 334, 346].

В Венгрии находилась историческая область *Tata*. Помимо этого, в Крыму было село *Деде*, а также горы под таким названием. Можно считать, что этнические группы *Tata*, *Деде* мигрировали в Украину и Венгрию с Передней Азии.

В «Огузнаме» есть эпоним *Туман хан*. После смерти у Кайи Инал хана рождается

сын. Дед Коркут дает ему имя Туман. Люди с *Дивана* возражают ему, объясняя это тем, что туман \* охватывает все вокруг, скрывая окрестность от глаз. Такое имя не подходит сыну хана.

Коркут возражает, что хотя туман и скрывает все вокруг, но приносит земле драгоценную влагу. Туман рассеется, зазеленеет трава, которая будет служить кормом для живности. Туман является символом изобилия [14, с. 71]. В другом отрывке говорится, что Туман хан знал язык животных. Будто бы Инал хан отрезал языки каждого из убитых животных и скал их в один сосуд. Их сварили и накормили ими ребенка. После этого ребенок стал понимать язык животных [14, с. 71].

В этой легенде можно заметить влияние культа природы. Культ тумана ранее был распространен в Древней Анатолии и Эламе. В клинописных текстах Кюл тепе II тыс. до н. э., найденных при раскопках неподалеку от Кайсери в Турции, встречается имя Туман. Это один из этнических патриархов [6, с. 102].

В сузских исторических документах, летописях, относящихся к I тыс. до н. э., имя Туман было зафиксировано как Теуман. Туман в 663–653 годах был правителем Элама, и его убил царь Ассирии Ашшурбанипал [20, с. 86].

На хеттских глиняных дощечках, датируемых серединой II тыс. до н. э., страна этноса Туман показана в двух вариантах — *Думанна* и *Тумания*. Центральный город этого этноса был расположен недалеко от страны племени кашкайцев [4, с. 128]. На той же территории, близ города Арзинджан, находилась могила шаха Чобани Кор *Думана*.

Двоякое отношение людей к туману выражается также в этнонаимах *Думан* и *Кор Думан*. Люди, полностью зависящие от природы, относились с любовью к туману, символизирующему изобилие, а Слепому туману приносили жертвы, чтобы он не скрывал все вокруг.

\* В тюркских языках — *duman* (думан) / *tuman* (туман).

Н. Баскаков так трактує проісхождение русской фамилії Туманский: она проісходить от древнього болгарського слова, означаючого изобилие [1, с. 199–200]. Правда, в тюркських языках цифра 10 000 такоже обозначена словом *тумен* або *туман*. Но проісхождение слова *туман* свя зано с поклонением туману. Люди назвали его туманом из-за множества частичек, из которых он состоял.

В епосе «Книга моего деда Коркута» есть эпоним *старец Илег*. Это отец Алп Эрена. Ему соответствует божество Илах, которое встречается в урартских клинописных источниках. В определенное время в жертву ему приносили одного быка, двух баранов [13, с. 273].

Илаха означает «имеющий тотем илек». В семитских языках окончание -a образует этненимы от тотемических названий [4, с. 22, 57; 2, с. 195; 9; 10].

По мнению К. Босфорта, *илек* — титул, который давали караханидским правителям. Этническое название *илек* имеет тотемическое проісхождение. Тюрки и многие другие этносы Передней Азии поклонялись *илек* (оленю) и, в связи с этим, называли себя *илеки*.

Чокан Валиханов писал, что киргизы-кайсахи называли горного козла *илек* [3, с. 327]. Башкиры же называли самца оленя *илек*. Большинство тюркских народов называло самого крупного самца оленя *илек*, что означало *илк* — первый, по той простой причине, что он всегда шел впереди стада.

В епосе «Манас» встречается эпоним *Aptal doğan / Аптал доган*. Он — дядя неродного сына Манаса [21]. А один из мудрецов, живших в I в. до н. э., носил титул *Абдалион*. Он принадлежал роду ассирийского царя Синахериба, принял иудейскую веру. Но это не значит, что род Абдал имеет семитское проісхождение. По мнению большинства семитологов, первые ассирийские правители не были семитского проісхождения.

Другой мудрец из того же рода именовался *Абдаламин* [5, с. 89]. После взятия Сидона Александр Македонский с почестями принял Абдаламина, даровав ему корону и казну.

Значеніе імені Абдаламін — «раб бога Абдала» [8, с. 316–318].

В древности Абдал считался кумыкским богом охоты. Даже после распространения ислама некоторые народы Дагестана приносили богу Абдалу жертвы. Теофорное имя Абдал образовано от слов *аб* (охота) и *дал* (спина), оно означало — «защищающий диких животных». Этносы, поклонявшиеся Абдалу, верили, что он находится среди облаков и пасет свои стада, играя на волшебной флейте. Те, кто нарушал сезон охоты, ловили брошенные им стрелы и сразу же их ломали.

Одним из исторических городов огузов являлся город Карнак. Он был заложен на берегу реки Сыр Тенгиз. Помимо этого, на территории Азербайджана стояла крепость Карнакаш. В 928 году эта крепость была захвачена армией Бабека.

Этносы Кам и Куш принесли с собой в долину Нила и культ Карнак. Сначала Карнак был одним из эпитетов бога Амона. Позже он стал божеством города Фивы, а затем — и всего Египта. После того, как культ Карнак был официально признан всеобщим культом, город Карнак переименовали в Золотой Карнак. Это произошло по причине того, что в храме Карнак был установлен идол быка, отлитый из чистого золота. В двух главных религиозных центрах, Мемфисе и Илиополе, народ поклонялся идолам быка. В Мемфисе — черному быку, а в Илиополе — белому.

В некоторых источниках эти идолы упоминаются как *апис*, а в других — *тана*. Соответственно, в тюркских языках есть зооними *дана* и *буға*.

Преследуя политические цели, фараоны периодически превращали храмы Амон и Атон в главные храмы страны. Фараоны, происходившие от гиксосов, изменили статус храма Карнак и стали управлять страной по азиатским законам. По этой причине многие семитологи считают правителей из рода гиксосов несемитскими.

Этнос Карнак также разместился в Финикии и Сирии. В XIV в. до н. э. они основа-

ли государство, столицей которого стал город Астарот. Правителями этого государства, согласно ассирийским источникам, относящимся к I тыс. до н. э., были представители рода Карнакуш. Муса Хоренский отмечал, что в египетских письменах имя патриарха, одного из этого рода, фиксируется как Карнак [18, с. 102, 630].

«Манас» — знаменитый киргизский эпос. Главным героем этого эпоса есть Манас. Также Манас являлся одним из древнейших государств, существовавших на территории Азербайджана. Но по ошибке название этого государства в учебниках по истории фигурирует как *Манна*. В летописях ассирийского царя Салманасара III ясно написано: «Покинул страну Манас, приблизился к городу Н'арнали. Манали Удаки спасся бегством» [20, с. 343–344].

В летописях Ассирии и Урарту теофорное название «Манас» подано как «Манаш», «Манна» и «Манак». Однако среди топонимов Кавказа и Передней Азии мы не встречаем варианта *Манна*.

До монотеизма Манас (встречается также вариант Манес) был одним из высших богов Иудеи. Люди же, поклонявшиеся ему, называли себя «Манасия», то есть «поклоняющиеся богу Манасу». Одного из известных царей иудеи звали Манас. Некоторые исследователи читали это имя как Манасия, а некоторые — Манасе. Манас был побежден вавилонским царем Асархаддоном, пленен, но после выплаты огромного выкупа золотом — освобожден из плена.

В книге «История Грузии», вышедшей в свет в 1946 году, отмечено, что город Манас керт и церковь Панак, размещавшиеся на территории Северо-Восточной Турции, — продолжение страны Манны. Часть этноса

1. Баскаров Н. А. Русские фамилии тюркского происхождения. — М. : Наука, 1979. — 279 с.

2. Блейхштейнер Р. Субары древнего Востока в свете изучения Яфетидов. Язык и история. — Ленинград, 1936. — Т. 1.

3. Валиханов Ч. Собрание сочинений. — Алма-Ата, 1984. — Т. 1. — 431 с.

Манаса, проживавшая на территории Азербайджана, в IV в. приняла христианство. Епископ Кабалы Манасе участвовал в албанском церковном служении, проведенном в 488 году.

До последнего времени название «Манас» встречалось среди топонимов Южного Кавказа и Восточной Анатолии. В начале XX в. в районе Борчалы Тифлисской губернии было село Манас [12, с. 167]. В то же время древнее название монастыря Алаверды, стоявшего в грузинской Кахетии, было Манас.

Имя Манас осталось среди имен хазарских правителей даже после того, как они приняли иудаизм. Один из хазарских каганов, проповедующих иудаизм, носил имя Манассия.

*Манас* — этническое название тотемического происхождения. В произведении Тикмедашлы Гасым с редифом «Приди, Сенем» есть такие строки:

*Xəstə Qasim deyər hənək-hənəkli,  
Ağ üzündə qoşa xallar bənəkli.*

*Хесте Гасым говорит шутя,  
На белом лице родинки парочкою.*

Словом *bənək* / бенек в тюркских языках называют родинки на лице, находящиеся рядом друг с другом. Так же называли и пятнистых оленей. По нашему мнению, тотемическое название этнонима *Манас* / *Панак* связано с поклонением оленю.

Можно провести множество параллелей между тюркским фольклором и мифами Передней Азии. Их сравнительное исследование прольет свет на многие, еще не полностью разъясненные моменты в тюрко-каптских, тюрко-еврейских, тюрко-иберских этногенетических связях.

4. Капанцян Гр. Хаяаса-Колыбель армян. — Ереван, 1947. — 290 с.

5. Кекелидзе К. С. Этюды по истории древне-грузинской литературы. — Тбилиси, 1961. — 308 с.

6. Клинописные тексты Кюл тепе в собраниях СССР / пер., коммент. и глоссарий Н. Б. Янковской. — М. : Наука, 1968. — 306 с.

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

7. Кулаковский Ю. Прошлое Тавриды. – К., 1914. – 154 с.
8. Курций К. История о Александре Великом. – С.Пб., 1750. – Т. 1. – 602 с.
9. Mapp H. Я. Иштаръ // Яфетический сборник. – Ленинград, 1927. – С. 109–179.
10. Mapp H. Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. – Пг., 1922. – 39 с.
11. Мещанинов И. И. Древневанеские имена богов // Яфетический сборник. – Ленинград, 1927. – С. 82–101.
12. Пагирев Д. Д. Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказского края. – Тифлис, 1913. – 530 с.
13. Пиоторовский Б. Б. История и культура Урарту. – Ереван, 1944. – 364 с.
14. Рашид-ад-Дин Ф. Сборник летописей. – Ленинград, 1957. – 361 с.
15. Степаниос Таронский (Асохик). Всеобщая история. – М., 1864. – 335 с.
16. Филин Ф. П. О терминах родства в древнерусском языке. Язык и мышление. – М. ; Ленинград, 1948.
17. Хинц В. Государство Элам. – М. : Наука, 1987. – 192 с.
18. Шопен И. И. Исторический памятник Армянской области в эпоху ее соединения к Российской Империи. – С.Пб., 1852. – 1234 с.
19. Эмин Н. О. Очерк религии языческих армян. – М., 1864. – 72 с.
20. Юсифов Ю. Б. Элам. Социально-экономическая история. – М. : Наука, 1968. – 407 с.
21. Ögel B. Türk mitolojisi c. 1. – Ankara, 1971. – 496 s.

# МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ МИРЗЫ КАЗЕМ-БЕКА

Рафаэль Ахмедли

**УДК 7.01+801.81(479.24)(092)**

В статье исследуется мифологическое мировоззрение видного мыслителя Мирзы Казем-Бека, занимающее особое место в его философских взглядах.

Также в статье даются некоторые разъяснения художественно-философского творчества М. Казем-Бека. Подробно говорится об успехах, которых он достиг в области языкоznания, истории, востоковедения, литературоведения, педагогики и пр.

**Ключевые слова:** Мирза Казем-Бек, мифология, философия, легенды, мифы, сказки, история.

The article investigates the mythological world of eminent thinker Mirza Kazem-Bek, played a special role in his philosophical views.

Also the article gives some explanation of artistic and philosophical oeuvre of M. Kazem-Bek. Detailed about his progress in linguistics, history, orientalism, literary studies pedagogy and etc.

**Keywords:** Mirza Kazem-Bek, mythology, philosophy, legends, myths, fairy tales, history.

Известный азербайджанец, ученый-востоковед, лингвист, историк, литератор, педагог, мыслитель-просветитель и общественный деятель Мехеммед Али Гаджи Гасым оглу Мирза Казем-Бек (Мирза Казымбей) (1802–1870) является одной из уникальных личностей, которых вырастил парадоксальный XIX век.

Когда его отца выслали в Астрахань, девятнадцатилетний М. Казем-Бек был вынужден покинуть свою родину Азербайджан и всю свою дальнейшую сознательную жизнь провести в России. Благодаря врожденному таланту, умению, интеллектуальным способностям и природному усердию, М. Казем-Бек, наряду с родным азербайджанским, в совершенстве изучил персидский, арабский, русский, английский, немецкий, французский языки, светские и религиозные учения и, не учившись ни в одном высшем учебном заведении, за короткое время из ученика медресе поднялся до университетского профессора, а в свои 33 года был избран членом-корреспондентом Петербургской академии наук. Начавший свою педагогическую деятельность в 1826 году с чтения лекций, М. Казем-Бек в скором времени выдвигается на такие ответственные должности, как заведующий кафедрой тюрко-татарских язы-

ков (1828), декан первого отдела философского факультета (1845). Одновременно он работал на должности инспектора частных пансионов и школ, а с 1855 года и до конца своей жизни был первым деканом факультета востоковедения Санкт-Петербургского университета, а также руководил кафедрой восточного языковедения в этом грандиозном высшем образовательном очаге столицы царской империи. Следует отметить, что в целом «у Казем-Бека были большие заслуги в организации высшего образования в России, а также в написании учебных пособий и в подготовке профессорско-преподавательского состава» [4, с. 213].

Основоположник казанской школы востоковедения, создатель и первый заведующий кафедрой арабского и персидского языков и литературы, заслуженный профессор высших учебных заведений и создатель факультета востоковедения в Санкт-Петербургском университете, М. Казем-Бек вовсе не случайно получил прозвище «патриарха русского востоковедения». Ученый М. Казем-Бек, посвятивший более 45 лет своей жизни науке и проповеди, имел большое влияние в общероссийском академическом пространстве, шел во главе создания и формирования востоковедения в России. В. Бартольд по этому поводу

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

написал: «Сеньковский и Казем-Бек своими лекциями создали русское востоковедение: можно сказать, что все дальнейшее поколение востоковедов были или учениками одного из этих ученых или студентами их студентов» [1, с. 22–23].

Неопровергимым доказательством этого утверждения является и то, что еще при жизни М. Казем-Бек завоевал мировую славу, многие его произведения были переведены на английский, французский и немецкий языки, изданы и распространены в странах Европы и Азии, вызвав глубокий интерес со стороны всего научного сообщества. Именно по этой причине, кроме Петербургской академии наук, он также был избран членом академий и научных обществ Великобритании, Германии, Франции, Дании, Соединенных Штатов Америки и ряда других стран. Впечатляет то обстоятельство, что М. Казем-Бек, свободно говоривший и писавший на восьми иностранных языках, за свои бесценные исследовательские труды в области филологии, языковедения и истории, обогатившие мировую науку востоковедения, первым среди русских востоковедов был удостоен такого высокого ученого звания, как «доктор восточной философии» и трижды удостоен «Демидовской награды» Петербургской академии наук, а также бриллиантового кольца королевы Великобритании, награжден орденом иранского шаха.

Неоценимый вклад ученый внес и в область лексикографии. Так, вместе со своими учениками В. Михайловым, М. Навротским и А. Смирновым он начал готовить большой по масштабу словарь, охватывающий арабский, тюркский, французский и русский языки, однако из-за нехватки финансовых средств работы над этим словарем были свернуты. М. Казем-Бек работал над словарем терминов восточной мифологии, но по неизвестным причинам этот словарь также не был завершен, и в личном фонде ученого, который находится в Национальном государственном архиве Татарстана (далее — НГА Татарстана) сохра-

нились лишь первые страницы этого словаря, охватывающие букву «А» [3, д. 1–6].

М. Казем-Бек серьезно изучал как восточную, так и западную мифологию, внимательно исследуя мифические образы и сюжеты в восточной и западной философиях. Наряду с исследованием причин возникновения мифических представлений и их влияния на классические восточные и западные философии, прокомментировав свои взгляды на фольклор, он отмечал: «Не существует народа без легенды, не существует страны без мифа: у кочевых народов они передаются из поколения к поколению в виде сказок и сказаний; для полукультурных народов эти легенды и мифы являются основным смыслом их веры, письменности, литературы и истории; а для культурных народов они являются самой лучшей пищей для воображения и моральной ценностью» [2, с. 306].

Ученый, указывавший на зависимость мифов и легенд от истории, литературы, быта, образа мышления и на их отражение в литературных памятниках, подчеркивал: «В истории и литературе народов, легенды и мифы занимают не самое последнее место. Сказки и сказания о событиях, произошедших в древнейших временах, дают нам историческую информацию в виде фактов, комментируют некоторые вопросы. История часто использует эти образцы устной народной литературы в качестве ключа для объяснения загадок различных периодов в жизни человечества, а литература украшает себя драгоценными камнями этой богатой сокровищницы» [2, с. 306].

М. Казем-Бек научно доказывал, что мифы и религиозные взгляды древних народов имеют единые гносеологические корни и между ними существует тесная внутренняя взаимосвязь и зависимость, но, несмотря даже на смысловую близость, мифология одного народа отличается от мифологии другого народа. Это различие прежде всего исходит из отличия художественного вкуса, культурного уровня различных народов. По мнению

автора, мифология «возникает тогда, когда у первобытного человека появляется желание объяснить окружающие и возбуждающие его чувства вещи и природные явления», но из-за ограниченности знаний «он вынужден прибегнуть к разным предположениям» [2, с. 307]. М. Казем-Бек объяснял происхождение мифов и представлений о сверхъестественных силахискажением материального существа в человеческом сознании и, рассматривая причину выдумок о них в образе жизни первобытного человека, в его беспомощности перед ужасными природными явлениями, отмечал: «Любопытство, выходящее за рамки понимания, вынуждает человека прибегнуть к разным выдумкам, что уже является началом дороги, ведущей к созданию мифов» [2, с. 308].

Исследовав легенды и мифы различных народов в сравнительном порядке, М. Казем-Бек пришел к заключению, что влияние мифологии на письменную литературу у персов не было таким долговечным, как у греков и римлян. Причину этого он видел в распространении ислама и в том, что ислам не позволял восточным поэтам свободно использовать традиции народного творчества в своих произведениях. Упоминая о том, что восточная литература и мифология подверглись серьезным изменениям под влиянием исламской религии, он писал: «Как мы сумели определить, мифология должна была служить постоянным и богатым источником для безграничного воображения восточных поэтов, но, учитывая воздействие ислама, а также воздействие меча и огня на персов, мы приходим к совершенно противоположным выводам... Древние остатки памятников уничтожались с помощью воды и огня — часть из них выбрасывалась в реки, а другая в огонь. Между тем, под мощным влиянием ислама, верования захваченных стран принимали религиозное направление» [2, с. 316–317].

Подводя итог своим рассуждениям о происхождении, сути и главных образах персид-

ской мифологии, М. Казем-Бек указывал, что в то время, когда литература была слабо развита и нельзя было достичь полной свободы, мифы выступали в качестве литературы, истории и философии. В дальнейшем в результате художественного и общественного прогресса мифология полностью потеряла свою универсальность и превратилась в сырье, в информационный источник пищи для письменной литературы [2, с. 315–316].

Обобщив свои мысли по поводу происхождения источников, создания и сути восточной мифологии, о роли и значении мифологии в процессе человеческого познания, о влиянии мифологии на литературу, М. Казем-Бек показал, что для украшения искусства и литература взяли ценные материалы из народных легенд, из древних сказаний. Народные верования, основывающиеся на обычаях и традициях, тем или иным образом открывают путь в область мифологии, а это в разной форме находит свое отражение в искусстве и литературе. Верования и суеверия играют важную роль в мировосприятии народа. Не сумев уничтожить народные верования, даже имеющие богатую литературу народы вдоволь находят пищи и материала для создания своих бессмертных образов. По мнению ученого, вообще мифология не могла не оказать сильное влияние на литературу.

«Мифология персов по Фирдоуси» стала последней статьей М. Казем-Бека в столичной прессе в качестве профессора Казанского университета. В 1849 году он вместе с семьей отправился в Петербург как профессор и как прославившийся во всем мире ученый-востоковед. Второй основной период научного творчества ученого связан с Петербургом.

Педагогическую деятельность в Петербургском университете М. Казем-Бек начал в качестве заведующего кафедрой персидской литературы. Эту кафедру около двадцати лет возглавлял другой известный азербайджанский ученый — Мирза Джадар Топчибашев, который по состоянию здоровья вышел на пенсию в 1849 году и продолжил свою педаго-

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

гическую деятельность в Институте восточных языков Министерства иностранных дел.

В первое время, наряду с персидским языком, ученый преподавал арабский язык, до 1854 года в связи с финансовыми трудностями

он также работал инспектором частных пансионов и школ Санкт-Петербурга. В 1860 году его избрали действительным членом Русского географического общества, а также ординарным членом Французско-азиатского общества.

1. Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и России. – 2-е изд. – Ленинград, 1925. – 430 с.

2. Казем-Бек М. Избранные произведения. – Баку : Элм, 1985. – 424 с.

3. НГА Татарстана. – Ф. 1186, д. 1–8.

4. Энциклопедический словарь по философии. – Баку : Азербайджанская энциклопедия, 1997. – 560 с.

# ОТРАЖЕНИЕ ОБЩИХ МОТИВОВ ТЮРКСКОГО ЭПИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА В «МАНАСЕ»

Адиль Джамиль

УДК 82-13:82.091(=512.1)

В статье сделан анализ общих мотивов в тюркских дастанах, рассмотрены их генезис и типология, которые берут начало с родственных культур, а также отмечена их схожесть с киргизским эпосом «Манас».

**Ключевые слова:** дастан, эпос, «Манас», «Билгамыс», «Короглу».

The article provides an analysis of common motifs in the Turkic dastans. Considers their genesis and typology, which have originated from related cultures. Also noted their similarity with the Kyrgyz epos *Manas*.

**Keywords:** dastan, epos, *Manas*, *Bilgamis*, *Köroğlu*.

Исследуя общие мотивы тюркских сказаний, мы не имеем права не затронуть параллели, исходящие из мифического мышления. Тождественное мышление, встречающиеся в наших легендах культуры деревья, воды, горы, цвета, чисел, а также другие онгоны, свидетельствуют о духовно-моральном и психологическом мире нации со схожим мировоззрением.

«По убеждению народов древнего Азербайджана, Алтая и других тюркоязычных народов, и гора, и дерево — покровители, отец и мать; они защищают страну, народ» [9, с. 258]. С мифическим взглядом на гору, на дерево, с верой в них как в предков, мы встречаемся в эпосах «Книга моего деда Коркута», «Урал-батыр», «Маадай Гара», «Манас», «Алпамыш», «Короглу» («Көрөглы»). В этих сказаниях гора — не только пристанище героев, но и святой покровитель.

В сказании «Короглу» преследуемые врагами Алы-киши и Короглу в последний момент направляются к горе. По совету отца Короглу выбирает своим пристанищем похожую на не-проступную крепость гору Ченлибел. Обратим внимание на эпизод в связи с этим выбором:

«Алы-киши спросил:

— Сын мой, а что это за место?

— Отец, — ответил Ровшан (Короглу), — тут повсюду отроги да скалы и горный хребет, окутанный туманами.

— Посмотри, сынок, а по обе стороны его нет ли еще более высоких гор? — спросил Алы-киши.

— Да, отец, есть. Одна — направо, другая — налево, и вершины их в снегу.

— Ровшан, — сказал Алы-киши, — это самое место я и ищу. Я хорошо знаю эти края. В молодости не раз мчался я здесь на коне, стрелял из лука в джейранов, добывал немало косуль. Называется это место Ченлибел. Тут мы и останемся. Построим себе дом, а коням — конюшню.

Ровшан построил дом и конюшню. Отец и сын стали жить в Ченлибеле» [4, с. 14].

Как видно из этого отрывка, Ченлибел всегда был окутан туманами. Слово *Çənlibel* / Ченлибел состоит из двух частей — *Çənli+bel* (*Çənli* — туманный и *bel* — перевал) и на азербайджанском и других тюркских языках означает *туманный перевал*. Значение слова Ченлибел полностью совпадает с поданным в вышеуказанном диалоге описанием местности. Топонимы *Азоо-Бель*, *Гара-Бель*, с которыми мы встречаемся в эпосе «Манас», свидетельствуют об общих мотивах обще-туркского мировоззрения. Как известно из сказаний, в сражениях с китайцами, калмыками Джакыпбай расстается со своими братьями. Поселившийся в горах Джакып начинает собирать свой рассеявшийся народ:

Притеснения калмыков терпя  
Мучился Джакып, плача и причитая.  
Те, кто голоден был и раздет,  
Кто ушел навсегда от матери и  
отца,

Те, что были из разных мест,  
 Все вместе собрались —  
 Стало у него (в ауле) семьдесят  
     семей,  
 И поехал с прошением (Джакып),  
 Стал добиваться получения земли.  
 Эки-Арал, что в верховьях Или —  
 Земли эти в пользование получил.  
 Сейчас летняя стоянка его  
 На перевале Азоо-Бель

[6, s. 244].

Именно в этом месте раскрывается мифическое и семантическое родство между топонимами *Азоо-Бель* и *Ченлибел*. *Азоо-Бель* означает мучительный перевал, что близко со значением *Ченлибел*. Использованное в этом отрывке число «семьдесят», как и число «семь», — священные числа общетюркской мифологии. А. Фарзали, исследующий к какому именно региону Азербайджана относятся топоним *Ченлибел*, а также названия других местностей, упоминаемых в легенде «Короглу», пишет: «Взгляните, как схожи названия и местности XVI в. [речь идет о топонимах в эпосе “Короглу”. — А. Дж.] с местностями в сегодняшнем Келбаджерском районе — Ченлибел — нынешний Башлыбел, горы Делидаг и Гараченли; Аг Гая — нынешнее село и скала Аг гая, Агъятағ и Гялин гаясы совпадают с этими адресами» [2, s. 82].

Ислам Садыг в фундаментальных исследованиях об эпосе «Короглу» выдвигает еще более вероятную версию о расположении Ченлибела. Он приводит более двадцати серьезных совпадений азербайджанских топонимов с топонимами, названными в эпосе «Короглу». По Исламу Садыгу, Ченлибел был названием конкретного пристанища Короглу, которое охватывало очень огромную территорию, куда входили такие регионы Азербайджана: город Гянджа, Шемкирский, Гедебейский, Дашкесенский, Келбаджерский, Тертерский, Товузский, Газахский, Гёйгёлский районы, Борчалы, Гарагойунлу, Гёйче и другие районы. На этой территории сегодня сохраняются многие

названия, встречающиеся в эпосе «Короглу». Ислам Садыг перечисляет из них следующие: Ченлибел — село в Шемкирском районе, Гошибулаг — село в Гедебейском районе, Аг гайа — местность в Шемкирском районе, Короглу галасы («крепость Короглу») между Гёйче и Гедебейским районом, Караван йолу («караванная дорога») — нынешняя шоссейная дорога Баку — Гендже — Газах — Тбилиси, Гырхдэйрманлар («сорок мельниц») в Шемкире, Короглу дагы («гора Короглу»), Короглу гайасы («скала Короглу»), Короглу загасы («пещера Короглу»), Короглу дузу («долина Короглу»), Короглу дереси («ущелье Короглу») в Кедабекском районе, Бабакер, Йастыгар, Деведойен — горы в Газахе и Борчалы и др. [3, s. 38–64].

И по Исламу Садыгу, и по А. Фарзали пристанище Короглу — Ченлибел находится в хребтах Малого Кавказа.

Одним из интересных фактов является то, что некоторые из топонимов, с которыми мы встречаемся в эпосе «Манас», используются на территории Азербайджана. Обратим внимание на это родство: *Ала ѿль* в «Манасе», *Алагёлляр* — в Келбаджере, *Аг Гая* в «Манасе», *Аг Гая* — в Шемкире и Келбаджере, *Алмалы* в «Манасе», *Алмалығ* — в Келбаджере, *Алмалы-тала* в Товузе и т. д. Остановимся на одном из этих топонимов — *Алмалы*. Широко распространенный в Средней Азии и Казахстане *Алмалы* — это название местностей, путей, гор, сел, а также городов. В Азербайджане это название также часто встречается во многих топонимах и оронимах. По нашему убеждению, топонимы и оронимы, содержащие слово *Алмалы*, связаны с называнием тюркского племени. Недалеко от реальности и то, что название села Туркешвенд в Келбаджерском районе, сёл Алпоут и Гушчулар во многих районах Азербайджана связаны с называнием могущественных тюркских племен — *türkeş / түркеш, alpoit / алпоут, qızçı / ғышчу*. Именно из таких связей вытекает необходимость поиска общетюркских параллелей не только в эпическом мышлении,

сказочно-эпическом творчестве, но и в этнографии, этнотопонимии рассеявшись по миру соотечественников. Хотя мы имеем достаточно оснований для того, чтобы с разных сторон подойти к параллелям между «Манасом» и «Короглу», но считаем важным остановиться на важнейших элементах этого сходства.

Одна из характерных особенностей тюркских сказаний — герой и его конь — и в «Манасе», и в «Короглу» привлекает особое внимание. У Манаса два коня: Аггула и Гамбарбоз. У Короглу тоже два коня: Гырат и Дурат. Волей-неволей приходится искать ответ на вопрос, почему именно два. Ответ таков: «Для того, чтобы показать, что нет коня, который бы сравнился с Аггулой своей энергичностью, гибкостью и скоростью, появляется необходимость влить в сюжетные события Гамбарбоза, который не обладает необыкновенной силой, энергией, бегом». Сказители умышленно придумали это, чтобы продемонстрировать отличие Аггулы от Гамбарбоза, сильного от слабого. Таким способом они стремятся сохранить в памяти образ коня, такого же любимого, как и сам герой. Привязанность между героем и его конем красной линией проходит по тюркскому эпическому мышлению. Согласно С. Орозбаеву, «Манас и его конь рождаются в один и тот же день. Когда Чыйырды в муках рожает Манаса, ее муж Джакып приводит к черногривой кобыле только что родившегося буланого стригуна — Аггулу. Таким образом, прекрасные отношения между богатырем и его конем основываются на их общем дне рождения. В тюркских эпосах этот древний мотив широко распространен. Например, в азербайджанской версии “Короглу” в одно и то же время рождаются сын героя Гасан и рыжий стригун от коня богатыря Гырата» [3, с. 57].

Лагерем для удальцов (делилер) Короглу является Ченлибел, а чоро Манаса — Талас. Один регулирует образ жизни в Ченлибел, а другой — в Таласе. Сабля (*misri qilinc / мисри ғылыңдј*) Короглу, такая же острыя, прочная и упругая, как и сабля Манаса [5, с. 231]. Короглу — чистосердечный, далекий от хитрости и коварства храбрец. Манас до-

веряет людям, чистосердечно относится ко всем. Но наивность обоих героев ставит их перед хитростью и коварством. Только благодаря своему мужеству и отваге они смогли выйти из трудного положения.

И Короглу, и его удальцы, перед тем как выйти в путь, выслушивают советы Нигяр ханым. Манас и его сорок чоро перед сражением не садятся на коней, пока не услышат слов и благословений Каныкей... И Нигяр, и Каныкей иногда снятся события, которые могут произойти, поэтому они предупреждают об этом своих мужей.

Один из подобных мотивов в духе «Короглу» и «Манаса» — тоска по ребенку. Он широко распространен в тюркском эпическом творчестве. В самом начале эпоса «Манас» отец будущего Манаса Джакып бай стонет:

Без потомства я умру —  
Как же без копыта (из мира) уйду.  
Одинок я, бездетный старик,  
До кого дойдет стенание мое?  
Ни днем, ни ночью не зная покоя,  
В хлопотах богатства копья.  
Если однажды смерть настигнет,  
Уйду я в мир иной, — он говорил. —  
Если не останется копыта после  
меня,  
Что делать мне с изобилием добра?

[6, с. 216].

Короглу тоже не имеет наследника, он бездетный. Эта бездетность пугает Нигяр ханым. Если в эпосе «Манас» скорбящий Джакып бай упрекает в этом свою жену Байбике, то в эпосе «Короглу» Нигяр ханым упрекает Короглу:

Нигяр больна печалями своими,  
Умру от них, расстанусь с дорогами,  
Кто в мире Короглу воспримет имя?  
Потомка нет, бойца второго нет

[4, с. 81].

Как видно, в обоих эпосах бездетность изображается как трагедия. В эпической ли-

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

тературе, «вышедшей» из исторических войн, эту скорбь возвысили до трагедии потому, что ребенок — продолжатель рода, в особенности сын — защитник чести и достоинства семьи, народа. Сын — это также наследник годами накопленного материального наследства. Сущность скорби Джакыпа и Короглу в основном выражают общий мотив.

Также отметим ту особенность, что между используемыми в тюркском эпическом творчестве, в том числе и в «Манасе», эпитетами *böz / боз* (Гамбарбоз, Агбоз — кони) и *qır / гыр* существует тематическая связь. «А. Эльбрус с помощью обоснованных аргументов сделал вывод, что слово *гыр* — синоним слова *боз*» [10, с. 38]. Из этого следует, что Гырат на самом деле означает Бозат. С этой точки зрения интересна расшифровка и употребляемого сегодня в общетюркском лексиконе слова *bözqır / бозгыр*. Тюрки, называющие серые степи, пустыни бозгыр, вероятно, объединив имеющие по отдельности общий смысл компоненты *боз* и *гыр*, получили единое слово.

Согласно М. Сеидову, слово *гыр* — многозначно в тюркском языке. Оно имеет такие значения, как горный хребет, горный перевал, холмистая степь, высота [9, с. 281]. В большинстве регионов Нахчыванской (Нахичеванской) Автономной Республики слово *гыр* используется как вышеуказанный эпитет. В народе говорят: «Веду скот в гыр». Здесь *гыр* означает степь, пастбище.

Являющиеся тюркским народом кумыки тоже используют слово *гыр* в значении степь. Для подтверждения этого обратим внимание на одну кумыкскую пословицу: «Эренлер уйде тувар, гырда олер» (мужчины рождаются в доме, а умирают в степи).

Одной из характерных особенностей тюркского эпического творчества являются мотивы сновидения. Эпические герои заранее во сне видят происходящие события, затем с помощью умных и рассудительных людей стараются разгадать этот сон и, не теряясь, готовят себя к предсказываемой ситуации. В «Билга-

мысе», «Книге моего деда Коркута», «Манасе», «Алпамыше», «Чора-Батыре», «Короглу» и во множестве других, не названных нами тюркских сказаний имеются связанные со сновидениями запоминающиеся интересные эпизоды, помогающие основному сюжету эпоса.

Герой легенды «Билгамыс» (правитель города Урук и непобедимый богатырь Билгамыс) сначала видит Энкиду (храброго сына дикой степи) во сне. Человека, который станет его другом и братом, Билгамыс видит во сне и рассказывает об этом матери:

Мать моя, сегодня мне приснился  
сон,  
Увидел звезды на небесах.  
Словно камень свалился с неба на  
мою голову,  
Взял его с земли, увидел, что он  
тяжелее меня.  
  
Хотел потрясти, не сдвинулся с  
места,  
Поднялся на него весь край Урук.  
Люди вместе пошли к нему.  
Храбрые сыны окружили его со всех  
сторон.

Мудрая мать так разгадывает этот сон:

Человек, которого ты поднял с  
земли, который тяжелее тебя,  
Которого хотел потрясти, но не  
смог сдвинуть,  
Которого обнял, как любимую  
женщину,  
Которого ты привел ко мне,  
Твой сильный союзник, друг,  
спаситель  
[1, с. 15].

Через некоторое время Энкиду приводят в «огражденный Урук» — к Билгамысу. Сон Билгамыса сбывается. С этого момента начинается несокрушимая дружба между Энкиду и Билгамысом.

Такой же мотив встречается в эпосе «Манас». Принявший ислам Алмамбет, не выдержав преследования и давления со стороны отца, вынужден бежать из родного края. Сначала он останавливается у Храброго Гёкчо, сердечно привязанного к исламу. Гёкчо дает Алмамбету целостную информацию о Коране, об исламской религии и пророке этой религии — почтеннейшем Мухаммеде. Алмамбет, с любовью принявший Ислам, не перестает молиться, но из-за охлаждения отношений между ним и Гёкчо Алмамбет хочет любым путем познакомиться с Манасом. В то время, когда Алмамбет отправляется в путь в поисках Манаса, последнему снится сон о его приходе. «Манасу снится острый кинжал. Он ударяет этим кинжалом по камню, камень раскалывается. Когда он привязывает кинжал к поясу, тот превращается в большого льва. Лев вдруг превращается в змею, а змея превращается в птицу и садится на руку Манаса. Кинжал, лев, змея и птица, севшая на руку Манаса, — это храбрый Алмамбет» [8, с. 272].

Приход Алмамбета очень радует Манаса, Каныкей и сорок чоро. Мать Манаса Чыйырды дает отважному и непобедимому Алмамбету свое грудное молоко. Таким образом, Манас и Алмамбет становятся молочными братьями...

Сон Нигяр в «Короглу» и сон Каныкей в «Манасе» также изображены запоминающимися эпическими красками. В главе «Поход Короглу в Баязид» Нигяр снится, как Эйваз попадает в плен. Сон Нигяр ханым описывается так: «Среди ночи она [Нигяр. — А. Дж.] уснула. Как только закрыла глаза, ей приснилось море крови, а Алайпозан, Тохмагвуран, Эйваз в этом море. Но Эйваз чуть ли не тонет. Нигяр в страхе вскакивает с постели и идет к Короглу. Она говорит ему:

*Все прошли назначенные сроки,  
Не вернулся мой Эйваз.  
Напились враги Эйваза кровью, —  
Не вернулся мой Эйваз.*

*Тонет в море крови. В Ченлибеле  
Траур по нему уже надели.  
Все мечты, как листья, отлетели, —  
Не вернулся мой Эйваз*  
[4, с. 193].

Интересно то, что Нигяр стихами передает толкование сна Короглу: строки «Напились враги Эйваза кровью» или «Тонет в море крови» — это приснившееся Нигяр ханым «море крови». На самом деле этот сон сбывается, и Короглу приходится в краю Баязид освободить из темницы попавших в плен к Халилу паше Эйваза, Алайпозана и Тохмагвурана.

В эпосе «Манас» после смерти Манаса никто даже не предполагает, что он может воскреснуть. Но преданной жене и сподвижнику героя Каныкей снится сон, и она верит, что Манас воскреснет. Сон изображается так: «Однажды Каныкей снится, что темной лунной ночью за холмом восходит луна, темным солнечным днем за холмом восходит солнце и за костром возвышается тополь. Одна из ветвей дерева наклоняется и закрывает луну, другая наклоняется и закрывает солнце. Солнце до захода покрывает тенью. Каныкей, улыбаясь, отдыхает под прохладой этой тени. Одна из ветвей наклоняется и закрывает небесный свет. Джакып бай, виднеющийся как лысая гора, спит в этой тени. Одна из ветвей наклоняется и покрывает всю землю. Когда земля не видна, при солнечном свете появляется Байдевлет Байбике» [8, с. 272].

После того как Каныкей снится этот сон, ее свекор Джакып оповещает народ о воскресении Манаса, а также сообщает об этом его жене, которой приснился сон о возвращении мужа.

В общем, сновидения и правильное толкование снов, предвидение, предчувствие будущего тесно связано с религиозными представлениями тюркских народов. В корне этих связей более всего стоит шаманизм — первонаучальные религиозные представления. Тополь, описанный во сне Каныкей, свидетельствует о

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

периоде мифологических верований — о древе жизни, изображенном на бубнах шаманов.

В тюркском эпическом мышлении явно видны и продолжают существовать элементы

шаманского мировоззрения. Это подтверждают наши сказания, схожие и общие особенности которых мы попытались исследовать.

1. Bilqamış dastanı // Azərbaycan Ensiklopediyası. – Bakı : NPB, 1999.
2. Fərzəli Ə. Dədə Qorqud yurdu. – Bakı : Azərnəşr, 1989.
3. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974.
4. Koroğlu. – Bakı : Gənclik, 1975.
5. Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – M., 1983.
6. Манас. – M. : Наука, 1984.
7. Sadıq İ. Koroğlu kim olub. – Bakı : Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1998.
8. Sebahat D. Manas dastanında rüya. – 1995.
9. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. – Bakı : Yaziçı, 1989.
10. Vəliyev V. Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanları. – Bakı : ADU, 1980.

# «ОГУЗНАМЕ» ФАЗЛАЛЛАХА РАШИД-АД-ДИНА И «РОДОСЛОВНАЯ ТУРКМЕН» АБУ-Л-ГАЗИ ХАНА ХИВИНСКОГО ОБ ИСТОРИИ ОГУЗОВ

Афзаладдин Аскер

УДК 801.81(=512.164)

В статье обосновывается мысль о том, что труд Абу-л-Гази хана Хивинского «Родословная туркмен» был написан на основе цикла «Огузнаме» об истории огузов. По мнению автора, Абу-л-Гази в этом произведении изложил краткое содержание дастанов об огузской истории. Вместе с тем Абу-л-Гази сопроводил текст множеством комментариев, связанных с религиозным и политическим мировоззрением, а также знаниями автора об истории.

**Ключевые слова:** Абу-л-Гази хан Хивинский, Фазлаллах Рашид-ад-Дин, «Огузнаме», Огуз, «Родословная туркмен».

The article substantiates the idea that the work of Abu al-Ghazi Khan of Khiva *Genealogy of the Türk* was written on the basis of the series *Oghuzname* about the history of the Oghuz. According to the author, Abu al-Ghazi in this work presented an outline of the Oghuz's dastans history. However, Abu al-Ghazi escorted text a lot of comments related to the religious and political outlook, as well as his own knowledge about the history.

**Keywords:** Abu al-Ghazi Khan of Khiva, Rashīd al-Dīn Fadhl-allāh Hamadānī, *Oghuzname*, Oghuz, *Genealogy of the Türk*.

Явление устного народного творчества, получившее название «огузнаме», возникло в этнической среде, в которой народ свою историю осознавал по законам устного художественного мышления и в этой же форме ее выражал. «Огузнаме» Рашид-ад-Дина (Рашидаддина) является продуктом именно такого типа мышления.

Часть огузнаме посвящена непосредственно истории огузов. При этом этническая история делится на периоды, выраженные в форме смены династий, и сменяющие друг друга огузнаме посвящаются этим периодам.

Профессиональные эпические сказители, называемые *ozan* / озаны, исполняли огузнаме, повествующие об огузской истории. Исследования текстов, записанных непосредственно с устного исполнения и известных как «Книга моего деда Коркута», «Атала́р созу» («Пословицы»), «Огузнаме» (экземпляр, который хранится в музее «Топгапы» в Стамбуле), свидетельствуют, что огузнаме построены, главным образом, на основе ритмико-синтаксического параллелизма [3, с. 615–627; 2, с. 3–24]. В этом контексте цикл огузнаме, повествующий об огузской истории, не составляет исключения. Впрочем, в отличие от вышеупомянутых огузнаме, огузнаме об огузской истории суще-

ствующей устной традиции в своей естественной форме, к сожалению, до нас не дошла. С их содержанием мы сталкиваемся в исторических (и родословных) сочинениях средневековых авторов, которые, для сообщения об огузской истории, описывали в них содержания огузнаме, используя их в качестве источника. Именно таким образом эти огузнаме и дошли до нашего времени. Однако, в отличие от других источников, цикл огузнаме, повествующий об огузской истории, полностью отображен в труде Фазлаллаха Рашид-ад-Дина «Сборник летописей» и Абу-л-Гази хана Хивинского «Родословная туркмен».

Как известно, Рашид-ад-Дин был vizирем государства Илханидов и свой труд по истории «Сборник летописей» написал по заказу правителя Газан-хана между 1300/1301–1310/1311 годами. Текст об истории огузов в «Сборнике летописей» представлен в двух вариантах. Так, рецензированный внутри сочинения первый текст довольно короткий, поскольку дан в сокращенной форме. В отличие от него, второй вариант как дополнение к «Сборнику летописей» по своему объему значительно превосходит первый. Абу-л-Гази же, являясь ханом Хивы, был правителем туркмен и свое сочинение «Родословная туркмен»

(1660/1661) написал по просьбе самих туркменов [4, с. 36].

Как известно, Рашид-ад-Дин повествование об истории огузов начинает со сведений о родословной своего главного персонажа Огуза и старается при этом соединить вариант устной традиции с библейским сказанием о Ноe и его сыновьяx. Используемое автором следующее предложение является следствием этой попытки: «Иафет, согласно тюркскому выражению, получил лакаб Олджай» [6, с. 25]. Далее автор, не делая никаких изменений в устной традиции, перечисляет представленную им родословную. В отличие от Рашид-ад-Дина, Абу-л-Гази уделяет особое внимание истории пророков и продолжает от Адама до Иафета. В родословной перечисляются следующие дети Иафета: Тюрк, Хазар, Саклаб, Рус, Минг, Чин, Кемери, Тарых. Отмечается, что, согласно завещанию отца, их правителем становится старший сын Тюрк. После этого приводятся имена детей Тюрка — Тутега, Джекела, Берседжара, Эмлака — и сообщается о передаче власти Тутегу. После Тутега власть перешла к Амулдже-хану [4, с. 37–39].

Нет особой необходимости обращать внимание на то, что часть текста об истории пророков носит чисто литературный характер. На наш взгляд, часть текста до Амулджа-хана также имеет литературный характер. Подобные родословные можно часто встретить в источниках, относящихся к средним векам [1, с. 578–579; 5, с. 84–89]. Что касается Амулджа-хана, то это имя знакомо нам из текста Рашид-ад-Дина. Известны монголизация имени огузского героя «Огузнаме» Бульджи в виде Олджая или же арабизация в форме Амулджи в других экземплярах [10, с. 145–148]. Имя Амулджа является искаженным вариантом арабизированной формы эпонима Амулджа [4, с. 82]. Далее упоминаются имена Бакуй-Диб-хана, его сына Гёй-хана, его сына Алынджи, его сыновей Татара и Могола, сыновей Могола Кара-хана, Гюр-хана, Ур-хана, а также сообщается о рождении Огуза — сына

Кара-хана. Рождением Огуза и начинается развитие эпического сюжета.

Отметим, что названные в родословной Алынджа, Татар и Могол не являются героями, присущими огузнаме. Они наблюдаются исключительно в произведениях, написанных в чагатайской этнополитической среде и были связаны с определенными политическими соображениями.

Как известно, эпос, называемый «Эргенекон», и эпос об Огузе выполняли параллельную функцию. Первый из них — о предках монголов, второй — о предках туркман<sup>1</sup>. Государство Тимуридов, как и Узбекское государство, опиралось на монгольские традиции. Поэтому династии обеих этих государств начинают свою генеалогию с «Эргенекона». Вместе с тем оба государства претендовали на политическую власть над туркменами. Туркмены же, опираясь на эпос о предке-предводителе, полководце, то есть «Огузнаме», не принимали их политического господства. Во дворцовых кругах Тимуридов и Узбеков прекрасно знали: источник страсти политической борьбы у туркменов против них. Поэтому в произведениях, написанных в упомянутой политической среде, между генеалогией героя «Эргенекона» Ил-хана и генеалогией Огуза выстраивались «родственные связи». С этой целью в родословную Огуза вводятся имена Татар и Могол, миф об «Эргенеконе» прививается к эпосу об Огузе. Подобным путем демонстрировался переход политической власти от потомков Огуза к потомкам Ил-хана [8; 9]. Однако Абу-л-Гази хан в своем произведении монголизировал эпос об Огузе в более глубокой форме.

В тексте Рашид-ад-Дина эпические события происходят в Туркестане. Огуз вместе со сторонниками, получившими название *үйгур*, преследует до Каракорума своих сородичей, не признающих единства Господа. Огуз называет их *тювал* / *мовал* и приказывает им не появляться больше в Туркестане [6; 7]. Абу-л-Гази же переносит центр эпических событий из Туркестана в Монголию. Введя Мо-

гола в родословную Огуза, автор представляет его как монгола и описывает его борьбу в духе монгольской истории. Согласно автору, Огуз, объединив монголов, побеждает татар [4, с. 42–43]. Далее Огуз покоряет мир не войском, собранным из 99 краев и называемым *on toqiz oğuz / он тогуз огуз* (девятнадцать огузов), как на это указывает Рашид-ад-Дин [6; 7], а войском, собранным из монгольских и татарских народов [4, с. 45]. Часть авторского повествования, рассказывающая о покорении Средней Азии, напоминает походы Чингисхана. Заметки о том, что правители Ташкента, Самарканда и Бухары «заперлись в больших городах и в сильных крепостях» [4, с. 45], отражают реальность, что соответствует приведенным историческим данным.

Случай смешения сведений, поступивших из различных исторических источников, с огузном наблюдаются и в других местах текста. Например, автор, понявший, что огузном о Бугра-хане повествует о государстве Карабханидов, добавляет в эпос сведения о политической истории государства Карабханидов. На наш взгляд, заметка в тексте о захвате Бугра-ханом Самарканда, Бухары, Хорезма [4, с. 62] основана на сведениях источников об истории Карабханидов.

В произведении встречаются и попытки эмпиризации эпической истории. Вместе с тем наблюдаются явления придания историчности устной информации. Автор, указывающий на то, что поход Огуза на Иран пришелся на период после смерти Каюмарса и не прихода еще к власти Хушенка (отсутствия в Иране единого государства), пытается историзировать поход Огуза на Иран на основе «Шахнаме» Фирдоуси [4, с. 47]. Попытки подать эпическую историю на основе «Шахнаме» или же исламской истории наблюдаются и в других частях произведения [4, с. 55–56, 70–71].

В авторском повествовании есть и исторические вставки, не имеющие связи с эпосом. Например, после сведений из дастана об отправке Огузом Кипчака на мятежных урусов,

мадьяр, олак и башкортов автор описывает подробности покорения Чингисханом государства Хорезмшахов, рассказывает о поражении кипчаков, нанесенном им Джучи-ханом, о судьбе самих кипчаков и их родных земель. После описания мотива о калацах, идущих из «Огузноме», автор сообщает о государстве, образованном в Индии Мухаммедом Бахтияром, родом из племени калач [4, с. 46–47].

Согласно «Огузноме», Огуз ведет борьбу не ради Ислама, а ради веры в единого Господа. Принятие огузами ислама происходит после появления Пророка Мухаммеда. Этот период является временем одного из потомков Огуза Кайи Инал-хана (за Рашид-ад-Дином), Байандур-хана (согласно «Книге моего деда Коркута»). Таким образом, «Огузноме» представляет национальную версию истории пророков. Из того, что Рашид-ад-Дин историю Огуза начинает с пророка Ноя и его сыновей, видно, что автор не понял историю ислама по версии «Огузноме». Несмотря на это, он сохранил в неприкословенности представленную устной традицией картину. Абу-л-Гази же, в отличие от Рашид-ад-Дина, представил Огуза как борца за исламскую религию и тем самым исказил национальную версию истории пророков.

Абу-л-Гази, в отличие от Рашид-ад-Дина, отказался дать более полное и подробное описание сказания об Огузе. В произведении он даже в краткой форме не передал событий о покорении Огузом мира. Автор прошел мимо описанных в тексте Рашид-ад-Дина эпизодов похода в темный мир, покорения Ширвана и Шемахи, Аррана и Мугани, Грузии, Диарбакра, Сирии, Курдистана, Такфур-хана и франков, Египта, Багдада, Басры, Исфагана, а также описания событий, связанных с Карабрюлюк и Йуши Ходжа.

Во времена Абу-л-Гази огузноме все еще жило в устной народной традиции. Не случайно, что в нескольких местах произведения повествование передается из уст знатоков огузноме, что еще раз свидетельствует о его бытовании среди народа [4, с. 52, 53, 70, 78].

Вместе с тем в произведении сообщается о рукописях «Огузнаме», характеризующихся как «каждый из них в своем роде», то есть в различных вариантах [4, с. 36]. Возможность использования автором таких рукописей не исключена. Любопытно, что он, представляя вариант предания о происхождении племени ички-салуров, свое повествование начинает в форме «...а еще в одном сочинении так сказано» [4, с. 73]. Несомненно, что многие различия в произведении, отличные от текста Рашид-ад-Дина и связанные с устной традицией, вытекают из вариантов огузнаме, существовавших в туркменской среде. Подобные различия наблюдаются на уровне мотива и сюжета, а также в названиях героев, племен и пр. Отметим, что вариантные различия имеют особое значение с точки зрения наблюдения процессов, происходящих в устной традиции.

В тексте Абу-л-Гази можно встретить также мотивы, идущие из устной традиции и не существующие в тексте Рашид-ад-Дина. Например, о существовании мотива о золотых и серебряных курицах, отображенных в «Огуз кагане» в уйгурской версии сказания и в сказании об Огузе в «Огузнаме», мы узнаем из текста Абу-л-Гази. Автор описал его в следующей форме: «По правую сторону приказал поставить шесть белых палаток. И еще по правую сторону велел установить шесть в сорок кулачей, на вершине которого приказал укрепить золотую курицу. И еще по левую сторону велел установить шесть в сорок кулачей, на вершине которого приказал укрепить серебряную курицу. По приказу хана, мчась на конях, бузуки [боз ок. — A. A.] со своими ну-

керами стреляли в золотую курицу, [а] учухи [уч ок. — A. A.] со своими нукерами стреляли в серебряную курицу. Тех, кто попал в курицу, он щедро одарил» [4, с. 50].

Выше уже отмечалось о ритмико-синтаксическом параллелизме как поэтической форме «Огузнаме». Абу-л-Гази называл его *secik / седжик* (рифмованная проза) и, объясняя причину своего отказа от поэтической формы сказания, писал: «Да будет известно всем, что те, кто слагали до нас историю тюрок, чтобы показать народу свой талант и искусство, приносили арабские слова, а также добавляли персидские слова, а тюркскую речь превращали в рифмованную прозу. Мы не делали ничего подобного, ибо тот, кто будет читать или слышать [чтение. — A. A.] этой книги, конечно, будет тюрок, а с тюром надо говорить по-туркски, чтобы каждому было понятно» [4, с. 36]. Несмотря на это, автор все же был вынужден внести в текст некоторые отрывки, построенные на синтаксическом параллелизме. Из них особый интерес вызывают восхваления деда Коркута, посвященные Алп Салур Казану, и *tartim / тартым* (песня), воспетый от имени Огурджик [4, с. 71–73]. В тексте Абу-л-Гази отрывки, переписанные непосредственно из эпоса, не ограничиваются изложенным. На наш взгляд, часто встречающиеся в тексте диалоги и речи героев были также переписаны непосредственно из текста эпоса.

Данная статья посвящена вопросу изложения «Огузнаме» об истории огузов в «Родословной туркмен» Абу-л-Гази, а также некоторым заметкам об особенностях авторского повествования. Безусловно, этот вопрос требует более глубокого исследования.

<sup>1</sup> Под этнонимом «туркман» подразумевается народ, вышедший на историческую арену в VIII в., сформировавшийся в X в. благодаря вхождению огузских племен в их состав и разложившийся в начале XVI в. в результате потери этнической системы. Современные туркмены, азербайджанские и турецкие тюрки являются потомками этого народа [8; 9].

1. Бартольд В. В. История Туркестана // Бартольд В. В. Сочинения. – М., 1963. – Т. II.
2. Жирмунский В. М. Ритмико-сintаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха // Вопросы языкоznания. – 1964. – № 4. – С. 3–24.
3. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974.
4. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. – М. ; Ленинград, 1958.
5. Короглы X. Огузский героический эпос. – М., 1976.
6. Рашид-ад-Дин Ф. Огуз-Наме. – Баку, 1987.
7. Рашид-ад-Дин Ф. Сборник летописей. – М. ; Ленинград, 1952.
8. Өsgər Ə. Monqol-türkman siyasi qarşidurması kontekstində «Oğuz» və «Ergenekon» dastanları // Elmi axtarışlar. XXXIII. – Bakı, 2007. – S. 120–123.
9. Өsgər Ə. Oğuzlar və türkmənlər (etnogenez prosesi) // Azərbaycan Arxeologiyası və etnoqrafiyası. – Bakı, 2009. – S. 123–134.
10. Ögel B. Türk mitolojisi. – Ankara, 1989.

# О ПРОБЛЕМЕ АРХАИЧЕСКОГО РИТУАЛА В ОГУЗСКОМ ЭПОСЕ

Агаверди Халилов

УДК 39:801.81(=512.1)“14”

Одним из источников изучения архаического ритуала есть эпос. Многие архаические ритуалы или же ихrudименты сохранились в средневековом огузском эпосе «Книга моего деда Коркута». Каждая отдельная часть эпического текста (сказ) связана с определенными ритуалами, в частности с сойлама, бойлама, йум и огузнаме (огузлама), которые коррелируют с социальной структурой огузского общества.

**Ключевые слова:** Огуз, эпос, ритуал, жанр, архаика.

The epos is one of the sources that kept the archaic ritual. There are many rituals or their rudiments of the ancient period belong to the medieval Oghuz epos. The materials of Oghuz epos (*The Book of Dede Korkut*, *Oghuznameh* and so on) give the possibility to describe these archaic rituals. The fundamental archaic ritual elements are the important source to clear the content, names and structure of this genre up. Ritual archetype component which is structured in the first part of *«The Book of Dede Korkut»* is reconstructed at the article. Also in context of ritual-folklore relationship, the transformation of ritual into folklore is defined in this article.

**Keywords:** Oghuz, Epos, Ritual, Genre, Archaic.

Героический эпос азербайджанского народа «Книга моего деда Коркута» относится к V–VII вв. и есть итогом длительного развития устной народной поэзии. По своему идеино-тематическому и художественному богатству, по языковым особенностям этот замечательный эпос выходит далеко за рамки азербайджанской литературы. Именно поэтому он еще с начала XIX в. привлекал внимание зарубежных, в том числе российских, ученых, которые ставили его в один ряд с народными сказаниями, снискавшими всемирную славу.

«Книга моего деда Коркута» состоит из вступления и двенадцати сказаний (песен), каждое из которых имеет самостоятельный сюжет; связывают их некоторые общие персонажи, в частности хан огузов Байандур хан и его главный полководец Салур-Казан со своими богатырями. Сказания объединены под общим названием («Книга моего деда Коркута»), потому что Коркут выступает как бы их автором. Но при анализе можно установить, что они сложены разными озанами (ашугами) и в разное время. Большинство песен отражает патриархально-феодальную жизнь огузов на Кавказе.

«Книга моего деда Коркута» хорошо отражает жизнь ранних огузов, является своего рода документом их социальной и культурной истории. Эпос кажется настолько правдоподобным, что некоторые читатели считают его полностью историческим произведением.

При этом, отсутствие в «Книге моего деда Коркута» описаний в отношении фактов участия огузов в исторических событиях X–XI вв., в частности в делах династии Газневидов, в битве при Дандаркане (1043) и т. д., на что обращают внимание некоторые авторы, свидетельствует о большей древности этого эпоса. Огузские тюрки составляли **конфедерацию 24 племен**, разделенных на две большие ветви: *Боз Ок* (серые стрелы) и *Уч Ок* (три стрелы).

*Боз Ок* составляли такие племена: *кайы*, *байат*, *алка-эвли*, *кара-эвли*, *йазыр*, *дугер*, *додурга*, *йапарлы*, *авшар*, *кизик*, *бей-дили*, *каркин*.

*Уч Ок* включали такие племена: *байандир*, *печенеги*, *чавулдур*, *чепни*, *салур*, *эймир*, *ала-йунтулу*, *йурегир*, *игдыр*, *букдуз*, *йива*, *гыныг*.

В эпосе *Боз Ок* названы огузами *Таш* (внешними), а *Уч Ок* – огузами *Иг* (внутренними). Каждое из 24 племен имело собственную территорию, во главе которой стоял

**правитель** (*бей*). Каждая из двух ветвей управлялась **высшим беем и советом**. Деятельностью всей конфедерации руководил общий совет, *Divan / Диван*, чьей главой был **бей беев** (*бейлербей*). Бейлербей стоял сразу после **султана** (или хана) и совмещал в себе обязанности военного вождя и великого визиря. Хотя две ветви часто упоминаются в эпосе, различия между «внешними» и «внутренними» огузами не так существенны.

В Баку были проведены коллоквиумы, посвященные «Книге моего деда Коркута»: «СССР – Турция» (1988) и «Азербайджан – Турция» (1998). А в декабре 1997 года в Баку состоялся научный форум, приуроченный к 1300-летию «Деда Коркута». Постоянный организационный Комитет международного центра эпоса (США), учрежденный в честь лорда Бейтса, и его Санкт-Петербургский филиал, совместно с Институтом литературы им. Низами АН Азербайджана, провели VI Международную конференцию эпоса, в работе которой приняли участие эпосоведы из 27 стран, сделавшие в трех секциях 54 доклада.

Исследователи огузского эпоса сходятся во мнении о том, что существовавшие до VII в. язык, лексикон, историко-географические реалии, этнопсихологическая память и моральный кодекс нашли свое широкое отражение в раннесредневековом огузском эпосе.

Традиции морали и образа жизни древних тюрков в быту, явно ощущимые отголоски шаманизма, антропоморфические образы света, воды, птицы, дерева, культуры оружия, коня и волка, глаголы типа *бозламаг* (реветь), *улышимаг* (выть), антропонимы *Дирсе*, *Алл Аруз* – все это, конечно, свидетельствует о тюркской старине. Мифологическая символика, содержащаяся в тексте эпоса, возводит «Книгу моего деда Коркута» к архаической структуре; функционально-семиотические особенности поведенческого характера в манерах Коркута связывают его с шаманством, а характеристические штрихи исторической личности сближают с этнокультурной системой средневекового Среднего

Востока. В греческих, арабских, персидских и тюркских источниках нередко говорится об эмире, полководце, визире, пророке, озане, называемых Коркут.

В тексте чередуются ритуал и фольклор. Конфликт в одном решается в другом. Отсюда видно, что мифологическая модель действует и управляет. Такая специфика, скорее всего, вытекает из архаичности текста, в котором реализуется наиболее активное мифологическое мышление. В той или иной мере в эпических текстах отражены все огузские архаические ритуалы. Каждая отдельная часть текста – сказ (*боу / бой*) – связана с определенными ритуалами, в частности с *сойлама*, *бойлама*, *йум* и *огузнаме* (*огузлама*). В тексте наблюдаются разные формы высказывания, которые могут выступать в роли вспомогательного способа для определения жанров:

*Сойламыш* (Говорил). *Деде Горгут сойламыш* (Дед Коркут говорил).

*Айдыр* (Говорит). *Озан айдыр* (Говорит певец (озан)).

*Сойлама* (Рассказывание). *Айдыр* (Говорит).

*Бой бойлады, сой соилады, дузду гошды, деди. Дедем Горгут бой бойлады, сой соилады, бу огузнамайи дузду-гошды, боуле деди* (Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово: эту былину он сложил, он составил. Так он сказал).

*Йум верейин. Йум верейин, ханым* (Я дам прорицание, хан мой).

В «Книге моего деда Коркута» отдельные сказы имели название *бой*. В этом значении термин *бой* в других огузских памятниках не употреблялся. Нам известен *бой* как единица социальной структуры древнеогузского общества. А как единица жанра он функционирует только в этом эпосе. Исходя из совокупности соответствующих фактов данной книги, можно обнаружить бинарно-оппозиционную модель

народного творчества природа — культура. *Бой* (в социальном контексте) состоит из групп *сой*, а *сой* в свою очередь — из групп *ой*. Для того, чтобы изучать огузский фольклор (поскольку социальная жизнь отражается в фольклоре, в том числе в эпосе), необходимо знать структуру и архаического ритуала, и староогузского общества. Человек (в ритуально-мифологическом контексте — неофит) рождается никем. Проходя определенный ритуал «перехода», он становится членом огузского общества — *бэгом*, или *бейем* (от *bəg*, *bəy*). *Бей* — огузский индивид. Для приобретения статуса *бэя* он проходит обряд «имянаречения». Процесс реализуется, исходя из двух принципов — храбрости и доблести. Например, Коркут как исполнитель ритуала представляет юношу и говорит: «О Дирсе хан! Дай юноше бекство, дай престол, он храбр! Дай <...> коня с длинной шеей, пусть он ездит на нем, он доблестен!» [4, s. 22]. Таким образом, слова «храбрость» и «добрость» (как этическая норма в староогузском обществе) повторяются трижды в разных комбинациях, что, несомненно, имеет ритуальное значение. *Ой* — огузская семья; *сой* — отдельные огузские роды; *бой* — огузское племя (их общее число — 24, это инвариантно мифологическая схема). Огуз — это народ, который, как было указано, составляют две большие ветви (*ок*). В каждой ветви — 12 племен (*бой*). Центральные (властвующие) — *боз оки*, периферические (вассалы) — *уч оки*. На военно-политическом уровне имеется еще одно разделение. *Ич огуз* — внутренняя, центральная власть, *Дыш огуз* — внешняя, подчиняющая часть, оброняющие силы, субъект конфедерации. А вместе *Калын огуз* (объединенный огуз) — это огузская конфедерация.

В ритуале *сой* (рождение; в тексте видим разные уровни рождения: физическое, социальное, духовное) сакрализуются огузские индивиды (неофиты). Дед Коркут выступает медиатором между верховным божеством Тенгри и огузом. Именно он восхваляет, воспевает и прославляет огузского человека, са-

крализует его божественной славой (*Тенгри алгышы*) и манифестирует решение главы общества (хана). В этом ритуале *сой* воспевается рождением сына каждого *бейя* как продолжателя рода. А *бой* — ритуал племени. Праздничная часть этих ритуалов — *той* (буквально — сырый). *Той* имеет две формы по масштабу его проведения. Если *той* относится к конкретному *сойу* или *бойу*, то он просто *той*, а если носит всеогузский характер, то он — *улуг той* (большой праздник). Жертвоприношение у огузов тоже проходит под названием *той*, а не *курган байрам*. Таким образом, в ритуале *сой* рассказывается о роде; тип текста носит название *сойлама*, а в ритуале *бой* соответственно — *бойлама*. По этой системе общеогузский ритуал должен был бы сопровождаться текстом *огузлама*. Однако в «Книге моего деда Коркута» данная система нарушается, и логичность не выдерживается, вероятно, *огузлама* со временем было изменено на *огузнаме*.

В текстах встречается древнетюркская ритуальная речь и стихотворная форма — *айдым*. Его главный поэтический элемент — гармония звука, аллитерация и повторы; стихотворный ритм обеспечивается именно этим путем. Одним из архаических ритуальных элементов, встречающихся в текстах, является *йум*. Он, скорее всего, — элемент архаического ритуала *йуг* (ныне — *йас*). Нам известны *йуговские* тексты *сагу* или *агы*. По своему содержанию в «Книге моего деда Коркута» *йум* соответствует прославлению (*алгыш*). А ритуальная функция соответствует исламской *фатихе*, которой закрывается ритуал (ныне — меджлис, собрание).

В «Книге моего деда Коркута» прослеживается связь с исламом, в частности, в определенных высказываниях. В рассматриваемых нами концовках сказаний их не столь много, но они достаточно регулярны. Можно перечислить основные: *Qadir / Гадир* (всемогущий), *fani dünья / фани дүнья* (тленный мир, человеческая жизнь), *bi dünья* (земная жизнь), *axır dünья / ахыр дүнья* (пусто-

ронний мир), *dua / дуа* (молитва), «*Quran*» / «*Гурган*» («Коран»), *əsəl / эджел* (смерть, кончина), *vaxt / вахт* (время). Все они входят в устойчивые словосочетания, некоторые из них заимствованы непосредственно из «Корана». Так, противопоставление земной жизни, то есть тленного, бренного, преходящего мира, и потусторонней жизни, находящее выражение в словосочетаниях *фани дүніа* или *бу дүніа* и *ахыр дүніа*, очень распространено в «Коране». В прорицаниях Коркута, как мы уже заметили, понятие *дүніа* встречается неоднократно в обоих значениях.

В некоторых прорицаниях Коркута присутствуют явно мусульманские по своему происхождению образы или метафоры. Такова, например, метафора жизни как каравана: «Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово; эту былину он сложил, он составил. Так он сказал: они пришли в этот мир и прошли; так караван останавливается и снимается; их похитила смерть, скрыла земля; за кем остался тленный мир?».

И все же, объекты и реалии культуры, упомянутые в прорицаниях Коркута (а именно в центральной их части, обрамленной формулами мусульманского характера), отсылают к традиционной картине устройства мира и социума древних тюрков. В то же время в целом по-новому реконструируется эсхатологическая модель древней тюркской мифологической системы.

Что же касается формул мусульманского вероисповедания, то часть из них также может быть объединена в группы на основе ритмической организации, которая прослеживается, например, в следующих строках прорицаний:

*Qani dediyim bəy ərənlər?*  
*Dünya tənim deyənlər?*  
*Əcəl aldi, yer gizlədi,*  
*Fani dünya kimə qaldı?*  
*Gəlimli-gedimli dünya,*  
*Son ucu ölümlü dünya... [4, s. 86].*

Где те воины-беки, кого я прославил,  
 Кто говорил: [весь. – А.Х.] мир — мой?  
 Их похитила смерть, скрыла земля;  
 За кем остался тленный мир?  
 Земная жизнь, ты приходишь  
 и уходишь;  
 Последний твой конец — смерть,  
 земная жизнь!

По мнению исследователей, источники этих образов различны, но большинство восходит к письменной книжной литературе — хадисам, моралистической литературе [3, с. 89]. Эта же метафора жизни как каравана встречается в «Родословной туркмен» Абу-л-Гази: «Подлинно, этот мир похож на караван-сарай, [а] чада Адамовы похожи на караван: одни кочуют, другие останавливаются на стоянку» [3, с. 45]. Жизнь и поступки человека трактуются как преходящее, тленное, в то же время неизменной представляется вера во всемогущего Бога.

1. Тернер В. Символ и ритуал. – М., 1983.
2. Байбурин А. К. Фольклор обрядовый // Народные знания, фольклор, народное искусство. – М., 1991.
3. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. – М. ; Ленинград, 1958.
4. Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtib edəni Həmid Arash). – Bakı, 1978.

# МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ПОВЕСТИ МОВЛУДА СУЛЕЙМАНЛЫ «ЧЕРТ» И ИХ ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Перванэ Исаева

**УДК [82-31+2-169]:808.1(479.24)**

В статье исследованы мифологические образы и их функциональные особенности в повести М. Сулейманлы «Черт». В этом произведении отражены характерные черты образа сатаны, закодированные в архаической памяти. На основе повести «Черт» рассматриваются пронизанные «неомифологическим» сознанием мифические образы и мотивы различных художественных произведений азербайджанской литературы XX в.

**Ключевые слова:** Мовлуд Сулейманлы, образ сатаны, чёрт, мифологический образ, мотив, мифическое сознание.

The work deals with research of the characteristic features of the character *Satan* encoded in archaic memory. Based on this story the mythological characters and motives of different literary works of Azerbaijan literature of the 20<sup>th</sup> century are investigated as those that are influenced with the neo-mythological consciousness.

**Keywords:** Movlud Suleymanli, Satan's image, devil, mythological character, motive, mythological worldview.

В мировой, в том числе азербайджанской, литературе XX в. наблюдается весьма частое обращение к мифическим текстам, образам и мотивам. Если в начале указанного столетия использование писателями мифических сюжетов и образов выражалось в описании их первичных функций, то последующие периоды характеризовались уже дистанцированием писательских позиций от использования мифических мотивов лишь как элементов раскрытия авторской идеи. Каждый мифологический образ и сюжет становились своеобразным зеркалом взаимоотношений автора и общества. В трагедии «Иблис» («Дьявол») Г. Джавида посредством мифического образа Иблиса выражены протест автора против обуявших человеческое общество бесправия и социальной несправедливости, его стремление отразить проявления обреченности человечества, объятого страстью к золоту, серебру.

Кардинальные изменения, начавшиеся в азербайджанской литературе с 50–60-х годов XX в., были отражением общественных процессов. Обращение в эти годы ряда писателей к мифическим текстам было далеко от политических интересов. В произведениях М. Сулейманлы, Элчина, Анара и других азербайд-

жанских прозаиков мифический мотив входил в сюжетно-художественную ткань произведения на системном уровне. Данный этап отличался от периодов, характеризовавших начало века, своими специфическими особенностями.

В свете отмеченного представляется целесообразным проследить ряд мифических образов и мотивов в структуре художественного текста на материале творчества М. Сулейманлы, отличающегося определенными проявлениями мифологического мышления. Если в некоторых случаях писатель использует в произведении ряд образов с мифологической структурой, то в других случаях мифические образы пронизывают всю художественную систему произведения. Здесь речь идет о том, что образы с мифологической структурой не играют роль какого-либо элемента, либо детали. В подобных случаях напрашивается ассоциация с взаимообусловленным молекулярным движением внутри одной системы. В повести «Черт» М. Сулейманлы подспудно ведет речь о черте, «поселившемся» в традиционных представлениях, а также о нечистоте отношений между людьми, их взаимной животной жадности и зависимости к собственности друг друга.

Благодатной почвой для проявления дьявольских козней являются места, лишенные

святости. М. Сулейманлы в воплощении темы борьбы дьявола с человеком, подобно Г. Джавиду, в этом извечном противостоянии проводит человека через различные испытания. Если Г. Джавид в «Дьяволе» изображает пороки, в которых погрязло общество, и коварство человека, то М. Сулейманлы, описывающий в романе «Кочевые» трансформации в отношениях людей в рамках небольшого художественного пространства, в этой как бы своеобразной проекции более глобальных искажений нравственности, нарушения устоявшихся вековых обычаяев и традиций, характеризуемых как результат проделок дьявола, акцентирует внимание на релевантности человеческого фактора, стоящего за всеми этими процессами.

В тюркской мифологической системе отсутствует образ дьявола. Этот персонаж был введен в тюркское мировоззрение посредством исламской религии. Что касается образа черта, то он считается исконным в мифическом мышлении как символ сил зла. «Согласно традиционным представлениям, он (черт) бессловесен и невидим, этот дух толкает людей на нечистые дела. По тюркским верованиям, черт появляется там, где нет святых, благодаря чему там начинают господствовать нечистые силы, злодеяния, злой дух» [1, с. 341]. М. Сулейманлы, который отдает предпочтение национальным ценностям в своей опоре на генетическую память, реализуемую, в частности, в мифологических образах и сюжетах, отложившихся в национальном сознании, как бы дает возможность читателю заново осмыслить большой исторический путь, пройденный народом, к которому он принадлежит. Вот как начинается повесть «Черт»: «Черт явился как горсточка пепла, появившаяся из мельничного дымохода. И с его появлением вдруг изменилась погода, все заледенело, как-то волшебно зашелестела трава-мурова. Потом возникла духота, завертевшаяся от самой земли и дохнувшая до вершины гор. При входе в деревню она закружила все вокруг, спускаясь от головы и находя выход у самых ног. Курицы, загого-

тав, как жеребцы, спрятались куда подальше» [5, с. 143]. Первые же страницы повести отдаляют читателя от реальной действительности. Эпизод повести, в котором черт в виде горсточки пепла вылезает из дымохода мельницы, можно объяснить первобытными верованиями народа. Этот пепел, развеявшийся по селу, поставил все с ног на голову, а жеребячье ржание кур уже означало нарушение устоявшегося порядка. Значит, здесь обязательно должна была произойти смена соотношений. И если вначале автор передает это изменение порядка в виде разницы в цвете облаков, то далее он отслеживает это состояние в деформациях, происходящих в отношениях между людьми, в их поведении, нравственности.

В ассоциативном ряду мифологического мышления важное место занимает цветовая символика, антитеза белого и черного цветов. М. Сулейманлы изображает изменение цвета облаков, холмов именно в данном контексте. И баяты, которую поет Фаты гары (старуха Фаты)..., — это намек, знак нарушения нравственных норм в обществе. Писатель сталкивает это неизвестное село с нарушенным порядком, поменявшейся погодой, изменившими свой цвет облаками, холмами, что в целом символизирует образ черта, как бы подвергнув их испытанию. На самом деле равновесие в этом селе было нарушено давно. В нем «был один молла, один казий. Молла исполнял обязанности казия, а казий — моллы. Они позабыли обо всем на свете. Никто не приходил сюда и не уходил отсюда» [5, с. 143].

Следовательно, здесь уже была создана благодатная почва для сил зла, тяжелых испытаний для людей. Первой из старожилов села, с кем встречается читатель, была старуха Фаты. Вместо того чтобы наставлять молодых девушек, она злословила обо всех, кто попадался ей на глаза, «на головы женщин лился ливень сплетен» [5, с. 143].

Прежде всего М. Сулейманлы сталкивает черта с мельником, хлебопашцем, то есть с самыми честными жителями села. Когда конь

пахаря Бекира громко заржал, по смеху среди пахарей можно было понять, что зло, творимое горстью пепла, вырвавшегося из дымохода мельницы, еще впереди. Да еще Бекир, пытающийся успокоить коня, приговаривает: «Тыфу тебя, черт слепой!». Представление в тюркском мифологическом сознании образа черта слепым на один глаз связано с подземным миром. По заключению Дж. Бейдили, «именование подземных духов чертом после принятия ислама стало традицией. Среди верований азербайджанских тюрков встречается такое: вроде бы когда случается ураган, говорят, что черт увозит невесту» [1, с. 41].

Первым местом с нарушенным порядком является мельница. Отношения между мельником и Фатимой — это первый пример нарушенной нравственности. Писатель использует в романе имена образов из дастана «Книга моего деда Коркута», слабости их характеров. Нравственные ценности, исповедуемые Фатимой в этом дастане, остаются таковыми и в романе. Фатима хотела выйти замуж за Бекира, который не женился на ней из-за того, что она выросла при бековском дворе либо по какой-то другой причине. «Но черт нашел дорогу к сердцу Фатимы, вошел в ее сны, обманул ее. Обманывал ее одну ночь, две, три... наконец, Фатима претворила сон в явь, почва под ее ногами стала скользить, куда ни ступала она, все скользила» [5, с. 156].

Вот как описывает автор Фатиму, которая возвращалась с мельницы: «Румянец еще не сошел с ее щек. Если бы старуха Фаты увидела этот румянец, сказала бы: «Фатиму черт сбил с пути, на ее лице был чертов цвет» [5, с. 145]. Несколько позже писатель знакомит читателя со старухой Фаты: «Старуха Фаты была еще та... В таком возрасте черт забрал ее душу. Она могла сшить мешочек самому черту (то есть могла перехитрить самого черта), да еще оставить в ней дыру, которую и сам черт бы не заметил» [5, с. 146]. В народе о тех, кто портит отношения между людьми, разносит обо всех сплетни, принято употреблять выражение, примерно означающее: «та, у кото-

рой язык всех достанет». В азербайджанских народных сказках, дастанах встречаются несколько иные образы старух. Если некоторые из них отличаются добродушием, готовностью помочь ближнему, то в отношении других говорят как о ведьмах. В дастане «Книга моего деда Коркута» мы встречаем, условно говоря, четыре типа старух: «И сказал ашыг (с азерб. *aşıq* / *aşığ*, но в русском языке традиционно используют слово «ашуг»): «Старухи бывают четырех типов: те, кто разрушают дом людей, те, кто радушно встречают гостя, но потом сплетен не оберешься; те, кто являются опорой семьи, дома; те, кто вечно недовольны и вечно жалуются» [3, с. 35]. В дастане «Короглу» (Кёрглы) каждая из «шелковых» и «кобыльих» старух выполняет соответствующую функцию [4, с. 28, 133]. В повести «Черт» Фаты гары ведет себя как ведьма, которая несет всюду смути и вражду. Выражение «старуха в ступе» (ведьма) в азербайджанских сказках связано с сущностью образа, связанного с потусторонним миром, силами зла. В повести Фаты гары олицетворяет зло. Вот как она злословит об Агдже: «Здесь дело рук черта. Как знать, может, она слукавила и давно уже сыграла свою свадьбу» [5, с. 146]. В процессе анализа отзывов старухи Фаты об отдельных персонажах все больше убеждаешься в том, что она лучше и больше знает о черте, чем о людях и лучше нее никто не ведает о том, кого этот черт сбьет с пути. На свадьбе Бекира она, уловив взгляды мельника и Фатимы, приходит к выводу, что «черт попутал Фатиму», с чем трудно не согласиться. В повести есть два персонажа, которым не страшен черт: это Фаты гары и пахарь Бекир. Сила Бекира в том, что зло не может найти путь к его сердцу. «В этом селе единственным человеком, которого побаивался черт, был Бекир. Как он ни старался, не мог проникнуть в его сердце. Даже бога он так не боялся, как Бекира. Сколько раз он пытался настроить против него людей, желая его гибели! Но никто не сумел посеять раздор на свадьбе...» [5, с. 146].

Не сумев посеять раздор на свадьбе Бекира, черт воздействует на его коня. Эпизод оседлания чертом коня на свадьбе Бекира ассоциируется с образами и сюжетами мифических представлений. В азербайджанских мифологических текстах мифический персонаж как бы реализуется в эпизодах сплетения конской гривы либо оседлания ночью крупа коня всадника, скачущего в пустынных местах. Согласно народным поверьям, черта можно было бы поймать, намазав киром круп коня. Хотя М. Сулейманлы в своем произведении конкретно указывает на образ черта, последний аккумулирует в себе и свойства джиннов, оборотней как мифологических персонажей. «В традиционных представлениях джинны близки к черту, и в демонологических воззрениях они часто отождествляются. В этом ряду свойства, присущие одному из них, в некоторых случаях одновременно могут относиться как к джиннам, так и тоническим демонам, называемым албасты» [1, s. 149]. М. Сулейманлы как бы выравнивает на одном уровне черта с джинном, демонами: «Шейтан оседлал гнедого, вытянув и скрестив ноги под его брюхом. Гнедой даже не почувствовал, когда выехал из закрытой двери конюшни. Лошадь понеслась во весь опор в темную ночь» [5, s. 149].

Образ черта дан в повести в традиционном облике; видны даже рожки черта, в гневе и зависти грызущего свой хвост. В мифологическом сознании этот образ представляется со своими неотъемлемыми атрибутами: рогами и хвостом. В традиционных мифологических представлениях мусульманских тюрков черт был одноглазым, хромым, рогатым. «В тюркской этнокультурной традиции понятие “рожки / рога” представляет собой ритуальный мифологический элемент как один из параметров соответствующей образной системы. Данный элемент по своей мифологической семантике олицетворяет власть, силу» [1, s. 71]. Ввиду сверхъестественной сущности черта его рожки являются знаком не власти, а связи с подземным миром.

М. Сулейманлы в описании бессилия тех, кто стремится к близости с чертовщиной, обращается к интересным приемам. «Мельник ли, Фаты гары ли, молла ли, казий ли... Если б не эти люди, что за дела были бы у черта на этой земле? Бесконечная ложь и лжецы — вот источник жизни черта» [5, s. 157].

Данная константа повести вызывает ассоциацию со словами Ханнаса из произведения А. Шаига «Перед лицом дьявола»: «По-моему, после этого их [людей. — П. И.] можно совершенно свободно отпустить, потому что сплетенные нами сети так запутали руки и ноги людей, что они забыли свою честь и достоинство. Если даже веками не кружить вокруг них, они не в состоянии отказаться от обретенных привычек. И без нас внутри них созрело столько дьявольщины, что они спокойно могут занять наше место» [6, s. 204].

Если в произведении А. Шаига эти слова произносит близкий сподручный иблиса (дьявола) Ханнас, то в «Черте» М. Сулейманлы мы слышим подобные суждения из уст самого писателя. Здесь черт, который не в состоянии справиться с землепашцем Бекиром, видит выход в перевоплощении в Бекира. И это ему удается, поэтому даже Агджа верит в такую уловку черта и такой двойственный Бекир изгоняется односельчанами, которые избивают его камнями. Черт делает свое «чертовское» дело. Саяд Аран так объясняет эту двойственность: «Наиболее кульмиационный момент драматизма в повести находит выражение в своеобразном перевоплощении — человеческом облике. И если бы черт смог делать то, что под силу человеку, занялся бы посевом, косьбой, выращиванием добра, жил бы по совести, то его господство имело долгую жизнь» [5, s. 25].

Над селом, в котором нарушился привычный порядок и равновесие, все больше сгущаются тучи, предвещая грядущие несчастья. Черту, который не в состоянии даже запрячь быков, тем не менее удается перевернуть с ног на голову всю жизнь этого села. В связи с этим заслуживает внимания следующий эпизод из повести:

«Выйдя во двор, Агджа увидела, что черт неправильно запряг быков. Захотела было заплакать, да не смогла. Собственно, для быка-кастрата не имело значения, как его запрягли. Другой же бык из страха перед чертом бился головой о хомут. А затем, страшно замычав, свалился. Черт не понял, что он умер» [5, с. 168].

В приведенном фрагменте основной сюжетный элемент, привлекший наше внимание, был связан с тем, что черт неправильно запряг быков. Согласно популярным в народе преданиям, при обращении черта в человека нижние части его ног стоят вкось. Видимо, под влиянием этих поверий у казахов, киргизов и каракалпаков обратное расположение ног у детей считалось плохим признаком. Односельчане Бекира из-за того, что дышали «чертовым воздухом», не смогли распознать по этому признаку зло [5, с. 169]. Быки Бекира как-то напоминали жителей села. Для быка-кастрата, как и для сельчан, не было разницы между чертом и хлебопашцем Бекиром. Другой же бык, подобно Бекиру, не может оставаться в этой атмосфере зла. После этого события даже смех, обувший жителей села, кажется ненормальным, носит иной характер. Причем он не связан с идеей рождения, прибавления, свойственной мифопоэтическому мышлению. Скорее он свидетельствует о единении человека с другими существами, олицетворяющими зло. «Между смехом как джинна, так и других сил зла, есть общая черта: нас не должно удивлять то, что, наряду с добром, и зло извлекает пользу от смеха как источника силы и мощи» [2, с. 169]. Смех, обувший людей, напоминает шабаш джиннов из народных поверий.

В мифологических текстах повествуется о том, как некто, идя ночью по горам и долам, встречает на своем пути группу пирующих и веселящихся людей. Если путник распознает среди этих людей шабаш чертей и джиннов и призовет бога, то шабаш мгновенно исчезнет. Однако никто из односельчан пахаря Бекира не смог призвать бога, а, возможно, эта свя-

щенная фраза («бисмиллах») давно стерлась из их памяти. Сельские жители, собравшиеся на голос Агджи, «корчились от хохота», но в этом смехе был и какой-то страх. А черт Бекир, хохотавший вместе со всеми, получил новое имя: «Он с ума сошел, ведь на голове сумасшедшего не растет дерево». Это новое состояние еще как-то успокаивает народ. Для людей, не привыкших видеть одного человека в двух ипостасях, сумасшествие Бекира было более удобным событием, состоянием. «Селу не нужен был один человек в двух лицах, но сумасшедший был нужен, и потому люди хохотали».

Одним из моментов в приведенном выше эпизоде было обращение детей к небесам со словами, которым их научили родители: «О черт, о черт, дай нам гостинец назло Аллаху, дай к заработанному нами еще заработок, а в тендир наш хлеба дай». На самом деле из этой сценки следует вывод, что люди понимают и видят причину свалившихся на голову Бекира проблем в чертовых проделках. Следовательно, колесо судьбы этого села давно вертелось вспять. Если бы было иначе, они просили бы для себя наущного хлеба не у черта, а у Бога.

В finale повести черт слепнет в результате попадания в его глаза косточек, брошенных одним из зарвавшихся слуг Божьих. В мифологических текстах черт всегда представлен слепым. Однако его слепота по причине людей, описанная в произведении, показывает, что среди людей развелось столько чертовицы, что теперь уже черт слепнет от их руки. Любопытно, что эпизод попадания слепого черта в очаг, где он заживо сгорает, и рождение у Агджи девочки с желтыми волосами совпадают по времени. Здесь не случайно то обстоятельство, что у ребенка желтые волосы. Это, согласно мифологическим представлениям, знак его связи со старухой Алbastы.

Мнение Саяда Арана о том, что возвращение Бекира в село в finale произведения означает победу добра над злом, представляется нам недостаточно обоснованным, так как в дан-

ном селе еще не восстановлено прежнее равновесие, являющееся условием победы добрых сил над злыми. Опыт современной литературы, в особенности прозы, показывает ее довольно частое обращение к мифологическим сюжетам и текстам. В этом смысле и использование в произведениях М. Сулейманлы мифических образов и мотивов является одним их релевантных способов реализации авторской идеи. В романе «Кочевье» мифические образы выступают не

в виде не связанных друг с другом элементов сюжета, а на уровне системного отражения национального художественного сознания и этнической памяти. Здесь мифическое сознание не производит впечатления лишь реликта, отголосков исторического прошлого. Самобытность и релевантность мифического «внутреннего» текста, проникающего в художественную ткань произведения, придает произведению сюжетно-поэтическую завершенность.

1. *Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü*. – Bakı, 2003.
2. *İmanov M. Gülüşün arxaik kökləri*. – Bakı, 2005.
3. *Kitabi-Dədə Qorqud*. – Bakı, 1988.
4. *Koroğlu / tərtib edəni M. H. Təhmasib*. – Bakı : Azərnəşr, 1982.

5. *Süleymanlı M. Seçilmiş əsərləri*. – Bakı, 2006.

6. *Şaiq A. Seçilmiş əsərləri*. – Bakı : Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1936.

# ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА (народная медицина *туркечаре* и фольклор)

Нубар Хакимова

УДК 398+615.89](560)

Известно, что фольклор в древних устойчивых выражениях выступает как наследие традиционной медицины. Это связано с особенностями, свойственными фольклору. В исследованиях, посвященных народной медицине, эта форма (*туркечаре*) обрела важное место.

**Ключевые слова:** фольклор, традиционная медицина, *туркечаре*.

It is known that the folklore in the most ancient and steady forms (plots, eposes, proverbs etc.) acts as heritage of the traditional mytho-poetical era. It should be noted one important point in studying of traditional medicine. In researches devoted to traditional medicine this term covers more wide range of folklore traditions, such as sorcery, plot, signs, spells, ceremonies etc.

**Keywords:** Folklore, Traditional medicine, *Turkeçare*.

Как известно, фольклор в наиболее древних и устойчивых своих формах выражения (заговоры, эпосы, пословицы и т. д.) выступает как наследие в традиционной мифопоэтической эпохе. Традиционная мифопоэтическая эпоха отражается как в фольклорных текстах, так и в отдельных фольклорных жанрах. В устной народной традиции классификация жанров отличается от жанровой классификации в литературоведении. Это связано прежде всего с особенностями, свойственными фольклору. Фольклор — не только поэтический текст, но и совокупность таких сложных элементов, как слово, действие и музыка. И поэтому некоторые жанры в азербайджанском фольклоре классифицируются и включают ряд фольклорных жанров, несмотря на то, что в них отсутствует поэтический оттенок и эстетика. Но это вполне объяснимо. В частности, Г. Петров писал, что «фольклор — совокупность знаний народа, подытоживает его многовековой опыт, выявляет его отношение к природе, к человеку». Самую лучшую оценку этому процессу еще в 1960-х годах дал великий русский фольклорист В. Пропп: «В литературоведении определение жанра этим и ограничивается. В фольклористике дело обстоит иначе. Хотя совокупность поэтической системы — один из основных критериев для определения жанра, но необходимо учитывать и ряд других при-

знаков, которых нет в литературе. В фольклоре есть жанры, характеризующиеся своим бытовым применением, которое и должно служить вторым критерием. Так, есть песни, которые поются только на свадьбах или на похоронах, или во время известных праздников. Указание на бытовое применение для некоторых жанров является основным их признаком и должно быть изучено. Это положение очевидно для всякого фольклориста, но нужно напомнить о нем при рассмотрении вопроса о классификации» [2].

Следует отметить один важный момент в изучении народной медицины. В исследованиях, посвященных народной медицине, этот термин охватывает более широкий круг фольклорных традиций, таких, как знахарство, заговор, приметы, заклинания, обряды и т. д.

Народная медицина, нетрадиционные формы медицины в азербайджанском фольклоре собираются, издаются и изучаются под названием *türkəçarə* / *туркечаре* (простонародное лечение). Азербайджанское *туркечаре* в большей степени относится только лишь к знахарству и лечению растениями, оставляя при этом заговоры, заклинания вне поля своего влияния. Заклинания (заговоры) и приметы — это отдельный фольклорный жанр в азербайджанской устной народной традиции. Также изучаются архаические или первичные фольклорные

жанры. *Туркечаре* считается полноправным фольклорным жанром азербайджанского фольклора. Фольклор — устно передаваемый простонародный опыт и знания. При этом имеются в виду все формы духовной культуры, а при максимально расширенном толковании — и некоторые формы материальной культуры. Вводится только социологическое ограничение («простонародные») и историко-культурные критерии — архаичные формы, господствующие или функционирующие в качестве пережитков (К. Чистов). Именно *туркечаре* больше всех других фольклорных жанров сохраняют и устно передают простонародный опыт и знания. Однако *туркечаре* отличаются от других традиционных фольклорных жанров по некоторым своим качествам:

1. Как известно, традиционные фольклорные жанры, как эпические, так и лирические, обладают эстетической функцией. В настоящее время эстетическая функция доминирует, так как фольклор воспринимается как один из разделов филологии, изучающий устную народную (вербальную) традицию. Но нельзя забывать, что фольклор также является бытовой формой народной культуры и многие его архаичные жанры обладают также утилитарной функцией. И в древние времена именно утилитарная функция доминировала, потому что такие жанры фольклора, как заговоры, заклинания, приметы и др. жили и реализовались среди простонародья не для удовлетворения эстетических потребностей человека, а напрямую для решения разных бытовых проблем.

Азербайджанские *туркечаре* в настоящее время обладают лишь утилитарной функцией, время от времени используя методы народной и нетрадиционной медицины. Эта особенность отличает *туркечаре* от других фольклорных жанров.

2. Как известно, в настоящее время все фольклорные жанры классифицируются и разделяются на три основных вида: эпический фольклор, лирический фольклор и драматический фольклор. Но есть много фольклорных

явлений, которые под эту классификацию не подходят. Например, азербайджанские *туркечаре* не могут классифицироваться по этим критериям, так как в *туркечаре* отсутствует какой-либо лиризм, нет повествования, свойственного эпическому фольклору, и нет драматизма. Однако если подойти к этой проблеме с позиции классификации, тогда через понятия фольклора и обрядового фольклора все фольклорные явления, такие, как ритуалы, обряды, архаичные фольклорные жанры, остающиеся вне этой классификации, входят в обрядовый фольклор. *Туркечаре* также занимают своеобразное место в обрядовом фольклоре, так как все обряды в той или иной степени включают в себя методы народной медицины и связанные с ней поверья.

3. Азербайджанские *туркечаре* не отвечают требованиям фольклорной поэтики, у них нет определенной поэтической формы.

Для носителей традиционной культуры, как говорится в простонародии, часто характерно принципиальное неразличение традиционных и научно-профессиональных методов лечения. Многие из них не противопоставляются лечению травами, заговорами, а воспринимаются как равные методы, как часть единого целого. Традиционные методы лечения для жителей деревни, впрочем, чаще всего более доступны, поэтому и используются шире. Одним из таких способов лечения являются *туркечаре*. Практически каждый представитель традиционной культуры знаком в той или иной мере с народной медициной (*туркечаре*) прежде всего как пациент. Это касается лечения наиболее распространенных болезней: зубной боли, заболеваний ушей, детских болезней и т. д. В Азербайджане также широко распространено лечение и профилактика от глаза. Практикуют такие лечения с *туркечаре* в основном женщины, чаще всего пожилые. В большинстве своем они не воспринимают себя в качестве профессионалов-целителей и относятся к числу обладающих некоторыми знаниями, переданными им родителями, старшим поколением. Такие носители знаний *туркечаре*

по своему статусу ничем не отличаются от обычных людей.

Еще одна важная особенность восприятия подобных знаний *туркечаре* их носителями заключается в том, что далеко не все выделяют собственно медицинские обряды из общего ряда обрядов, связанных с бытовой магией. Это видно и по содержанию *туркечаре*, в которых хранятся тексты и описания связанных с ними обрядных действий: рядом с медицинским *туркечаре* могут быть записаны тексты, произносимые для защиты дома, домашнего скота, для поиска пропажи, для защиты от глаза, то есть заклинания и заговоры.

Существуют общие, известные практически всем носителям, правила передачи *туркечаре*: воспринимающий их должен быть моложе передающего, желательно родственник. Часто они передаются от матери к дочери, от свекрови к невестке, иногда через поколение — от бабушки к внучке. Это, впрочем, соблюдается далеко не всеми: многим информантам передать свои знания просто некому, поэтому они охотно делятся ими с собираителями. Способствует этому и распространенное представление о том, что любое сакрально-магическое знание, не перешедшее от его

носителя к кому-нибудь другому, отягощает смерть первого, мешает ему спокойно и безболезненно умереть.

В Азербайджане, кроме непрофессиональных целителей, есть и профессиональные знахари. Только последних называют *türkəçarəçi* / *туркечаречи*. В отличие от «непрофессионалов», люди, сознающие себя в статусе *туркечаречи*, относятся к своим знаниям и соответственно их передаче совсем по-другому. Такого рода информанты встречаются нечасто и в разговор с собираителями вступают неохотно. Важно, что они, с одной стороны, воспринимаются как профессиональные целители своими односельчанами, а с другой, сами считают себя таковыми.

Существуют особые методы контактирования с *туркечаречи*-знахарями. Проще всего начинать работу с ними с просьбы о лечении. Так, во-первых, появляется, хотя и не всегда, возможность зафиксировать процесс лечения (при этом многие информанты, как профессионалы, так и непрофессионалы, запрещают записывать свои действия на диктофон или видеокамеру), с другой стороны, иногда информанты сами через некоторое время решают передать собираителю свои знания.

1. *Vəliyev Vaqif*. Azərbaycan folkloru. – Bakı : Maarif, 1985.

2. *Propp V.* Принципы классификации фольклорных жанров [Электронный ресурс] // Советская этнография. – 1964. – № 4. – Режим доступа : <http://kaflit.tltsu.ru/hrestom/stat9.html>.

3. *Ramazanova A.* Folklor ənənəsində türkəçarənin janr müəyyənliliyi haqqında // «Azərbaycanda tibb elminin tarixi problemləri» konfransının Materialları. – Bakı, 2005. – S. 104–106.

# ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИИ НОВРУЗА В ИССЛЕДОВАНИЯХ АЗИЗЫ ДЖАФАРЗАДЕ

Гюльсюмханым Хасилова

УДК 398.332.1+394.2]:82.091(479.24)

Народная писательница Азербайджана Азиза Джаджарзаде, обращаясь к различным этапам нашей истории, создала богатые с художественной точки зрения произведения — романы, повести, рассказы, сыграла важную роль в сохранении и передаче будущим поколениям обычайов и традиций, присущих нашему народу. В статье исследуются фольклористические взгляды А. Джаджарзаде, анализируются ее исследования обрядовых и календарных песен, народных праздников и т. д. Автор статьи приходит к выводу, что исследования профессора о Чилле, Хызыр Неби, Новрузе дали направление и толчок системному изучению обрядового фольклора.

**Ключевые слова:** обрядовый фольклор, Азиза Джаджарзаде, календарная обрядность, песни.

People writer of Azerbaijan Aziza Jafarzadeh addressing to the different stages of our history has created a highly artistic works — novels, short stories played major role in the preservation and transmission to future generations of customs and traditions inherent in our people. This article explores folklore views of A. Jafarzadeh reviews its research and ceremonial calendar songs, folk festivals etc. With the article the author comes to the conclusion that *Chille, Hizir Nabi, Novruz* gave the direction and impetus to the systematical study of ritual folklore.

**Keywords:** ceremonial folklore, Aziza Jafarzadeh, calendar rites, songs.

Творчество выдающегося писателя, литератора, общественного деятеля, доктора филологических наук профессора Азизы Джаджарзаде характеризуется тесной связью с народной литературой. Писательница, обращаясь к различным этапам нашей истории, создала богатые с художественной точки зрения произведения — романы, повести, рассказы, сыграла важную роль в сохранении и передаче будущим поколениям обычайов и традиций, присущих нашему народу.

В фольклористическом творчестве профессора А. Джаджарзаде исследования обрядовых и календарных песен, народных праздников занимают важное место. Статьи профессора о *Çillə / Чилле, Xızır (Xıdır) Nəbi / Хызыр (Хыдир) Неби, Novruz / Новруз* дали направление и толчок системному изучению обрядового фольклора. По мнению автора, в народном мышлении были широко распространены календарные обрядовые песни, посвященные празднованию Новруза. В действительности, начинаясь с последних зимних месяцев, они охватывали период до Новруза. В этом контексте особо привлекают внимание обряд пахоты, обряд *Saya / Сайя* и сопровождающие их песни. В народе песни, известные под названием «Преднов-

рузные песни», подразделяются на три части — «Песни Чилле» («Çillə nəğmələri» / «Чилле негмелери»), «Песни Илахыр чершенбе» («İlahır çərşənbə nəğmələri» / «Илахыр чершенбе негмелери») и «Песни Хызыр Неби» («Xızır Nəbi nəğmələri» / «Хызыр Неби негмелери») [1, s. 162].

А. Джаджарзаде в статье, посвященной Хызыр Неби, повествуя о ритуальных основах и формах празднования, пишет: «В очень-очень далеком прошлом ритуал Хызыр Неби проводился в Азербайджане в последний день, когда завершалась *Kiçik çillə* / Кичик чилле (Малая чилле), то есть 25–28 февраля, и носил своего рода подготовительный к Новрузу характер. У этого ритуала были свои своеобразные обычай, игры, блюда» [1, s. 162].

Влюбленная в фольклор Азиза ханум в статьях, посвященных Хызыр Неби, Новрузу и т. п., подает сведения об обычаях и традициях, этнографии Азербайджана. Исследовательница отмечает, что *Xızır-Əlləz / Хызыр-Эллэз* — один из самых древних обрядов нашего народа. Также указывает, что он связан с желанием народа соединиться с весной, выйдя из зимы, снега и морозов, метелей, трудностей. Хызыр-Эллэз является «братьем-близнецом»

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

праздника *Новруз*, его началом. Сразу после *Xızır-İlyas / Хызыр-Иляс* идут çərşənbə / чершенбе<sup>\*</sup>, начинается подготовка к *Новрузу* [1, s. 165].

Как известно, ритуал *Хызыр Неби* обладает древней историей, его отмечали в отдельных регионах Азербайджана с особой торжественностью. О времени его проведения существуют различные версии. А. Джадафзаде в статье «Из забытых дорогих нам дней» этому ритуалу уделила особое внимание, дала подробную информацию о его характерных особенностях, сущности, значении. Автор акцентирует, что *Хызыр Неби* проводится до праздника *Новруз*. В действительности же весь канун *Новруза* вместе с ритуалами *чершенбе* связан с именем пророка *Хызыра*. Народ, верящий в связь *Хызыра* с приходом весны, с четырьмя элементами — водой, огнем, землей, воздухом, настолько его обожествлял, что связывает элементы, призванные начальниками жизни, именно с его именем.

*Bahar gəlir, görgünən  
Xıdır Nəbi, gəlginən,  
Bışırırıq səməni  
Halallığın verginən* [1, s. 165].

*Весна идет, смотри  
Хыдыр Неби, приди  
Готовим сэмени  
Дай благословение.*

А. Джадафзаде в вышеуказанной статье так выражает свои взгляды на проводимый в канун праздника *Новруз* ритуал *Çillə yola salma / Чилле ѹола салма* (Проводы чилле), временную последовательность этих чилле: «Ритуал Чилле ѹола салма связан с природой. В самую длинную ночь — в ночь *Şəbi-yelda / Шеби-йелда* — рассказывали загадки, скороговорки, предания, развлекались, читали стихи. 40-дневная *Böyük Çillə / Бойук*

\* «Чершенбе» — на сегодня дословно переводится как «среда», но исторически как ритуал отмечается по вторникам, вечерами перед средами.

чилле (Большая чилле) начинается 21 декабря и завершается 31 января, затем начинается 20-дневная *Кичик чилле* [1, s. 160].

Проводы чилле — это празднования по случаю завершения Малой чилле, спасения от холода, трудностей зимы. Исследовательница отмечает наличие в народе таких выражений, как «проводить чилле», «попасть в чилле», «предотвратить чилле», и указывает, что Чилле ѹола салма является обрядом прощания с трудной и тяжелой Кичик чилле, радости от приближения весны, *Новруза*. Продолжив исследование, А. Джадафзаде описывает этот обряд в основном как проводящийся среди девушек и женщин, а ночь Чилле ѹола салма в большей степени как выполнение обета, данного по случаю исполнения какого-то желания. Автор так записала обряд Чилле ѹола салма: «Давшая обет хозяйка дома приглашала на ночь гостей, в доме не оставалось никого из мужчин. Резали одного барана и из его мяса всю ночь готовили разные блюда. Все танцевали, веселились, пели песни, рассказывали анекдоты, загадывали загадки, скороговорки, гадали на кольцах, горохе. Засыпать нельзя было. Для обряда Чилле ѹола салма хранили арбуз, в тот день нарывали большой стол, разрезали арбуз:

*Qovub qışlı, ayazı,  
Kəsdik çillə qarpızı* [1, s. 161].

*Прогнав зиму, заморозки,  
Разрезали чилле арбуз.*

Интересны мысли автора об этих чилле. А. Джадафзаде отмечает, что человек создан из четырех элементов: воды, огня, земли и ветра. Создавший нас Творец сотворил человека из смеси земли с водой — грязи, дал ему дыхание — огонь, приказал ветрам пробудить его. Поэтому эти четыре элемента священны. Каждому посвящена одна из четырех *чершенбе* перед Новрузом. Таким образом, в действительности есть четыре *чершенбе* (четыре настоящих *чершенбе*). Однако, кроме этих четырех, в народе соблюдаются ритуалы еще двух *чершенбе* — *Yalançı çərşənbə /*

**Яланчы чершенбе** (Ложная чершенбе) и *Müjdəçi çərşənbə / Муждечи чершенбе* (Чершенбе-Предвестница). Эти чершенбе связанны с приходом весны.

В разные времена выдвигались различные взгляды относительно последовательности видов чершенбе. Эта последовательность вызывала среди ученых полемику. Каждый из них в своих исследованиях видов чершенбе, отмечаемых накануне праздника *Новруз*, основывался на народных верованиях, различных мифах. Одной из исследователей была и А. Джадафарзаде. Предоставление ею отдельной информации о каждой из четырех чершенбе нашло широкое отображение в статье. Она подчеркивала, что первая настоящая чершенбе — это *su çərşənbəsi / су чершенбеси* («водная» чершенбе). В горах снег начинает понемногу смягчаться. В этот день, взяв из источников и рек чистой воды, ее ставят посередине хончы (*xonça* — традиционный поднос со сладостями, подарками и т. д.). Начиная с этой чершенбе, зажигали свечи, готовили плов, красили яйца, разжигали костер. Накрыв посуду с водой, гадали на кольцах:

*Dəyirmən arxına bax!  
Su gəlir, çarxına bax  
Ay çərşənbə, xoş gəldin!  
Qızlarda axına bax!*

*На мельничный ручей посмотри!  
Вода идет, на колесо посмотри  
Эй, чершенбе, добро пожаловать!  
На женщин поток посмотри!*

Пожилая женщина, отведя больного к чистой воде, брызгала на его лицо воду, слегка массируя горло, говорила:

*Səlam əleykum suciğaz  
Dərmanındı buçığaz [1, s. 171].*

*Здравствуй водица,  
Пусть исцелением будет больному.*

При этом особое место отводилось древним народным верованиям, соблюдаемым

в дни отмечания чершенбе. Говорится, что, начиная с первой чершенбе, соседям вечером не давали сито, дрожжи, огонь, а давая по необходимости, предварительно забирали у просительницы косынку. В дни отмечания чершенбе дом не подметали, не шли на поминки, в траурные места, баню, не навещали больных [1, s. 171].

Вторую чершенбе А. Джадафарзаде называет *od çərşənbəsi / од чершенбеси* («огненная» чершенбе). В это время «для каждого зажигались свечи, везде разжигались костры. Дыхание огня нагревало воздух, очищая человека от грехов. Во всех чершенбе присутствует обычай разбивать яйца (ударяя яйцом об яйцо). Парни и девушки, загадывая желание, прыгали через костер».

*«Ağırlığım-ığurluğum tökülsün»  
Pilən bəri, baxdı bəri, bəxtim açılsın.*

*Пусть все беды мои уйдут  
Пусть все у меня будет хорошо.*

*Atıl-batıl çərşənbə,  
şəkərə qatıl çərşənbə!  
Ağırlığım tökülsün,  
Oddan atıl şərşənbə [1, s. 171].*

*Последняя чершенбе,  
Смешайся со сладостью, чершенбе!  
Пусть спадет тяжесть с меня,  
Прыгни через огонь в чершенбе.*

Называя третью чершенбе «земляной» (*torpaq çərşənbəsi / торпаг чершенбеси*), исследовательница указывает, что в это время отбирают и смачивают пшеницу для посева. По мнению А. Джадафарзаде, дыхание этой чершенбе пробуждало землю, достаток года был связан именно с этой чершенбе, с дыханием, которое она дает земле. В «земляную» чершенбе из чистого места берут щепотку земли и кладут на хончу. На хончу кладут также свитую из колосьев самого священного растения земли — пшеницы — так называемую «расческу».

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

*Bu torqaq, halal torqaq,  
Görməsin zaval torqaq  
Çərşənbə gəldi çıxdı,  
Geyin yaşıl, al torqaq! [1, s. 172]*

*Эта земля, честная земля,  
Пусть не увидит несчастий земля  
Наступила чершенбе,  
Оденься в зеленое, алая земля.*

Наконец, автор отмечает, что четвертая чершенбе является «ветряной» (*yel çərşənbəsi* / ўел чершенбеси), и указывает, что она дает воздуху дыхание, пробуждается земля. Дедушка-ветер потихоньку качает деревья, цветы, травы. «Ветряная» чершенбе называется также *İlaxır çərşənbə* / Илахыр чершенбе (Последняя чершенбе года). Ветер пробуждает природу, тепло уже касается земли. В этот день девушки, невестки (да и женщины) гадали, подслушивая случайные разговоры, а также на зеркале, горохе, воде с иголкой, кольце. В разных наших регионах существуют и другие варианты этих гаданий.

*Ələklər, ay ələklər  
Çirmanıb ağ biləklər,  
Gəlir axır çərşənbə  
Hasıl olur diləklər [1, s. 173].*

*Сита, мои сита  
Закатаны белые рукава,  
Наступает последняя чершенбе  
Воплощаются желания.*

Среди различных гаданий А. Джадарзаде особое внимание уделила гаданию на кольце и даже привела его пример. При таком гадании в медную посуду наливали воду, девушки, невестки, даже старухи бросали туда свои кольца. Каждый загадывал одно желание. Накрывали таз плотной непрозрачной тканью. Рядом усаживали ребенка. Одна из женщин (девушек) начинала произносить *bayati* / байати (баяты), а именно конкретный его жанр, называемый *həsbi-hal* / хесби-хал. Когда произносится хесби-хал, ребенок вытаскивает кольцо. Определившиеся с по-

мощью кольца байаты истолковывали для загаданного желания. Если предзнаменование было к добру, то девушки радовались, верили, что достигнут желаемого.

Если на один из таких байаты попадало чье-то кольцо, девушку поздравляли. Порой случались и внезапно сказанные неудачные байаты [4].

Во время *Илахыр* чершенбе наиболее часто используемым гаданием было и гадание «на слух» (*qulaq fali* / гулаг фалы — в дословном переводе “гадание ухом”), своего рода вербальная мантика. Загадав желание, подходили тайком к двери и услышанное первое слово или предложение истолковывали. Исследовательница так объясняет это верование: «В *Илахыр* чершенбе девушки выходят на гадание. Загадав желание, они закрывали замок ключом, оставив замок дома и забрав с собой ключ, выходили на гадание. В *Илахыр* чершенбе нельзя было говорить плохого слова. Вдруг кто-то это услышит, гадание будет истолковано в негативную сторону. Сказавшего плохое слово человека ругали. Какое-либо его последующее беспокойство в течение года связывали с этим самым словом.

У одной женщины из девяти детей выжила лишь одна дочь, и когда она заболела, мать вышла на гадание «на слух». Дорога перед их домом вела на базар. Два человека торговали кожей, услышала, как продавец говорит покупателю: “цена этой кожи 15 шахы, уноси с благословения Аллаха”. Услышав это, мать успокаивается и так думает: “Да, девочка не умрет, выживет, но, к сожалению, цена”.

Действительно, впоследствии судьба девушки, прожившей жизнь со второй женой своего мужа, была не столь счастливой» [4].

А. Джадарзаде, описавшая во всех подробностях праздник *Новруз* на основе проведенных исследований, собранных фольклорных материалов, указывает на многообразие гадательных развлечений и добавляет, что в некоторых местах используют такое гадание: обернув вокруг головок двух игл вату, опускают их в воду и отслеживают соединение двух

сердец, двух судеб. Были и испытывающие судьбу зеркалом. Любопытно, что в «водную» *чершенбе* надо выйти на берег озера, услышав первое кваканье лягушки, загадать желание, взять щепотку земли из нетронутого ногой места и завязать в узелок в носовом платке. В «ветряную» *чершенбе* открыть узелок. Если в нем окажется красная нить, достигнешь желаемого, если черная — нет [1, с. 174].

Наряду с этим в исследованиях автора подробно описаны также другие обычаи и традиции праздника, имеющего древнюю историю. Обратим внимание на них в виде отдельных пунктов:

«1. В *Илахыр* *чершенбе* вспоминали близких, посыпали в подарок блюда, хончу. Кроме родителей, ни к кому нельзя было идти в гости. В праздничный вечер, усевшись вокруг своего очага, все обязательно зажигали свой светильник. Каждый, собрав в своем доме семью, вокруг разноцветной хончи, при свете свечей, ужинал вкусными блюдами.

2. За 1–2 дня до *Новруза* дома чисто-пречисто убирали, стены белили, очищали от годового налета, ничто из одежды не должно было оставаться грязным. За день все одевали новую одежду, руки-ноги окрашивали хной.

3. В праздничный вечер надо пойти на могилу, почтить память дорогих родителей и других родственников, зажечь свечу на могиле, раздать нищим сладости, прочесть молитву за упокой души покойников. Однако какими бы близкими не были умершие, в праздничный вечер нельзя причитать и плакать. Надо почтить их с сожалением, уважением.

4. *Чершенбе*, праздничные вечера имеют свои блюда. В праздничный вечер *Илахыр* *чершенбе* нельзя готовить плов с кислинкой. То есть не готовят плов с гранатом, уксусом и барбарисом...» [1, с. 174].

5. Из плова праздничного вечера, различных сладостей собирают хончу и поздравляют близких, особенно пожилых родственников. В *Илахыр* *чершенбе*, а также во всех других *чершенбе*, есть обычай «подбрасывания шали», «подвешивания пояса». В эти

самые пояса, шали клали подарки, сладости, фрукты и сухофрукты: сушеные яблоки, груши, *ləbləbi* / леблеби, кишмиш, сливы, инжир, курагу и кизил.

6. При смене года ставили настоящую медную чашу, внутри писали шафраном имена [2]. Потом на праздничную хончу ставили семь вещей, названия которых на азербайджанском языке начинаются на букву «С»: например, из числа таких продуктов, как *su* / *су* (вода), *süd* / *суд* (молоко), *sisiq* / *сүджүг*, *sunbul* / *сунбул* (колос), *simax* / *сумах* (пряность), *sarıkök* / *сарыкёк* (куркума), *səbzı* / *себзи* (зелень) и т. п. Согласно поверью, в момент прихода года деревья на мгновение склоняют головы, рыбы в пучине встают на хвост.

7. В момент прихода года люди, пересыпая из одной руки в другую пшеницу, сэмэни и мелочь, приговаривают: «Аллах, посылающий и старый, и новый год, сделай и наш урожай богатым. Пшеницы много, денег много».

8. *Новruz* имеет свои игры, развлечения. У каждого региона были собственные самобытные уличные спектакли, такие, как «*Qodu-Qodu*» / «Году-Году», «*Təkəm*» / «Текем», «*Kilimarasi*» / «Килимарасы» и другие, среди которых особое место занимают празднования, связанные с *Новрузом*.

Кроме того, прекрасной чертой праздника является то, что мирились поссорившиеся, младшие обслуживали старших, люди избегали плохих дел, не сплетничали. Люди увеличивали свои благотворительные деяния [4].

9. Стол не убирают еще десять дней после праздника. Три дня мужчины, затем женщины и молодежь, ходят с праздничными подарками к пожилым родственникам и знакомым. Через 13 дней после *Новруза* сэмэни выбрасывают либо в море, либо в реку. Сорвав только зазеленевшую на земле траву, положив на нее маленький камень, приговаривают: «Мою зимнюю желтизну — тебе, твою летнюю свежесть — мне» [3]. Все эти обычаи и традиции требуют еще глубокого изучения.

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

Обладающая столь обширной, подробной, глубокой информацией о национальном празднике *Новруз* народная писательница, литературовед-ученый Азиза Джазарзаде своей де-

ятельностью всегда была в центре внимания, а выдвинутые ею взгляды будут оставаться вечно живущими идеями.

1. *Cəfərzadə* Ə. Unudulmuş əziz günlərimizdən // Azərbaycan. – 2001. – № 9. – S. 159–177.

2. *Cəfərzadə* Ə. Anam deyərdi ki, Novruz bayramı haqqında // Ədəbiyyat və incəsənət haqqında. – 1989. – № 9. – S. 3.

3. *Cəfərzadə* Ə. Novruzum yazım, çərşənbələr haqqında // Gunay. – 1994. – 19 mart.

4. *Cəfərzadə* Ə. Novruz barədə nə bilirik? // Bizim əsr. – 2002. – 19 mart.

# ПОПУЛЯРНЫЕ АНАТОЛИЙСКИЕ ТУРЕЦКИЕ НАРОДНЫЕ ИГРЫ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

**Малейка Мамедова**

**УДК 394.3+793.31](560=292)**

Анатолийские турецкие народные игры и представления, основанные на юморе, подражании, песне, танце, словесных играх и находчивости слова, являются незаменимыми и ценностными образцами народного мировоззрения. Они наряду с их забавной стороной имеют также важное обучающее значение.

Древние исторические анатолийские турецкие народные игры и представления были широко распространены под названиями «Кёй сеирлик ойунлары» («Деревенские зрелищные игры»), «Кукла», «Меддахлыг» («Восхвление»), «Карагёз» («Черноглазый») и «Ортаойну» («Представление в кругу зрителей»). В статье при описании видов данных представлений и народных игр приводятся краткие сведения об их сходствах и различиях, общих особенностях, происхождении и значении.

**Ключевые слова:** «Кёй сеирлик ойунлары», «Кукла», «Меддахлыг», «Карагёз», «Ортаойну» .

Anatolia Turkish folk plays and spectacles, based on thinking and courage of humor, imitation, song, dance, word and word play are indispensable and valuable examples of national outlook. They along with their funny side have also an important instructional value.

The Anatolia Turkish folk play and spectacles which have ancient history have spread under the name of *Köy seyirlilik oyunlari* (*Village plays*), *Kukla* (*Doll*), *Meddahlik* (*Laudation*), *Karagöz* (*Black-eyed*) and *Ortaoyunu* (*Middle play*) widely. In the article, by describing of playing rules of this play and spectacles, it is given brief information about their similarity and different peculiarities, the general features, the origin and what meaning attainted.

**Keywords:** *Köy seyirlilik oyunlari*, *Kukla*, *Meddahlik*, *Karagöz*, *Ortaoyunu*.

Корни турецких народных игр и спектаклей уходят в древнейшие времена. Хотя нет точной информации об играх и спектаклях тюрков в первых столетиях нашей эры, такие ритуалы, как *sigır* / сырь, *şölən* / шолен, *uyğ* / йуг и упомянутые здесь игры и спектакли тюрksких племен, живущих в Средней Азии примерно четыре тысячи лет тому назад, могут считаться первыми примерами традиционных турецких игр и представлений. С течением времени религиозные обычай превращаются в традиционные ритуалы. Например, один из таких обычай — ритуал *demir dövme* / демир довме (ковка железа) в дастане «Ergenekon» / «Эргенекон». При исследовании дастана «Книга моего деда Коркута» обнаруживается связь озана (*ozan*) и горуза (*goruz*) с ритуально-исполнительским искусством. Одновременно ритуалы шаманизма тоже могут быть актуальными в данном контексте [8, s. 451; 11–13].

С древнейших времен турецкие народные представления, связанные с некоторыми ритуалами и церемониями-имитациями, отражают деятельность древних тюрков в Центральной

Азии и на Кавказе. Развитие искусства народного представления, связанное с расцветом духовной культуры тюрков, еще более усилилось в средних веках. С этого времени турецкие спектакли становятся театром, развивающимся под влиянием Запада и традиционного театра.

Начиная с XI в., после принятия ислама, в деревенских зрелищных играх прослеживаются следы верований, обычая и традиций новой религии. Находясь под влиянием исламской культуры, тюрки на первых порах несколько отошли от искусства представлений и игр, но позже сумели развить искусство, основанное на традиции, соответствующей тюркской культуре, верованиям и образу жизни. Основными образцами этих игр, получившими название «турецкий народный театр» или «традиционный турецкий театр» (спектакли), считаются «Meddahlik» / «Меддахлыг» («Восхвление»), «Karagöz» / «Карагёз» («Черноглазый»), «Ortaoyunu» / «Ортаойну» («Представление в кругу зрителей»), «Köy seyirlilik oyunlari» / «Кёй сеирлик ойунлары» («Деревенские зрелищные игры»), «Кукла».

**«Кёй сеирлик ойунлары» («Деревенские зрелищные игры»).** Слово «зрелищные» зародилось от слова «зрелище, зрение». У слова «зрелище» есть различные толкования, здесь оно используется в смысле «театральное или театрализованное, цирковое представление», а также «развлечение от увиденного». Когда говорят «Деревенские зрелищные представления», имеются в виду вообще развлекательные деревенские игры, адресованные зрителям и опирающиеся на умения селянина-исполнителя. Деревенские зрелищные представления – это спектакли, которые показывают селяне на свадьбах, праздниках или в определенные дни года, называемые в просторечье «играть комедию», «выкидывать штуку». Эти игры могут называться также «Деревенским театром», «Деревенским представлением в кругу зрителей», «Деревенскими баснями». Народные зрелищные игры невозможно представить себе отдельно от села, сельской среды. Потому что структура, музыка, танцы, одежда участников игры с остальными ее элементами, вместе с месторасположением (деревня) и временем, где разыгрывается она, составляют единое целое.

Зрелищные игры в основном можно разделить на две группы: 1) функциональные игры, которые ориентируются на определенное календарное время и характеризуются как ритуальные; 2) развлекательные игры, присущие на свадьбах и в других церемониях [5, s. 1]. Как видно из названия, основная цель развлекательных игр – рассмешить зрителей. В таких играх высмеивали различные недостатки людей и общества в целом. Цель использования словесной игры – пошутить и одновременно сделать моральный вывод. А в ритуальных играх мотивы «радость», «изобилие» сочетаются друг с другом. Такие игры строятся на таких контрастах жизни, как старый – новый, хороший – плохой, изобилие – недостаток, весна – зима, белый – черный, сильный – слабый и т. д. Другая часть ритуальных игр связана с обрядами радостной встречи с природой, которая пробуждается после зимы. Среди деревен-

ских зрелищных игр, свойственных региону Адана, можно назвать такие, как «Pembe nene» / «Пембе нене» («Розовая бабушка»), «Kına gecesi» / «Кына геджеси» («Ночь хны»), «Alaydan-Malaydan» / «Алайдан-Малайдан», «Karşılama» / «Каршылама» («Встреча»), «Kartal» / «Картал» («Орёл»), «Serçe» / «Серче» («Воробей»), «Yaş» / «Йаш» («Возраст»), «Yumurta» / «Йумурта» («Яйцо»), «Sevme-isteme» / «Севме-истеме» («Любить-хотеть»), «Nazlama» / «Назлама» («Лелеяние»), «Sevme» / «Севме» («Любить»), «Kız kaçırma» / «Кыз качырма» («Увод девушки»), «Tulkü» / «Тюлкю» («Лиса») и др. [5, s. 2]. К играм, свойственным региону Текирдаг, можно отнести такие, как «Ahret anne» / «Ахрет анне» («Загробная мать»), «Oyna Patış» / «Ойна Патиш» («Играй Патиш»), «Ahmedim» / «Ахмедим» («Мой Ахмед»), «Mercimek satma» / «Мерджимек катма» («Продавать чечевицу»), «Toriz» / «Топуз» («Булава»), «Kirpi» / «Кирпи» («Еж»), «Bosuk gecesi» / «Боджук геджеси» («Ночь Боджука»), «Tavuk gecesi» / «Тавук геджеси» («Ночь курицы») и др. [4, s. 23–43].

Согласно исследованиям Метина Анда, а также данным, собранным от жителей Анатолии [3, s. 18], зрелищные игры проводились в период встречи Нового года (Новруза). Для того, чтобы Новый год был удачным, веселым и богатым, ставили самую известную зрелищную игру «Ali Fattik» / «Али Фаттик». Она состоит из двух частей: «Deve ouunu» / «Деве ойуну» («Игра в верблюда») и «Ayı ouunu» / «Айы ойуну» («Игра в медведя»). В нее играют в период с февраля по май, то есть во время оживления природы. В первой части танцуют хоровод: верблюд, погонщик верблюдов, невеста, которая сидит на верблюде, другая невеста, писарь, который ритмическими движениями рук делает намеки зрителям. Во второй части игры заставляют танцевать верблюда, в третьей – медведя [9, s. 7].

Деревенские зрелищные игры по времени разделяются на две группы: 1) ритуальные и магические игры, исполняющиеся в опре-

деленные дни года; эти игры обычно разыгрываются во время пробуждения природы, сбора урожая, рождения животных; 2) игры окказиональные; эти игры разыгрываются во время засухи, болезни, в определенные религиозные и специальные дни [9, с. 5].

**«Кукла».** «Кукла» является одной из малоизвестных традиционных турецких народных игр. Она существует с древнейших времен, сведения о ней зафиксированы уже в XVI в. Есть вероятность, что эта игра древнее, чем игра «Карагёз». М. Анд [3, с. 42], ссылаясь на факты, сообщает, что игра «Кукла» была заимствована из Средней Азии. Но точно неизвестно, как возникло само слово «кукла» и откуда (из японского, китайского или, может быть, из русского языка) оно перешло в турецкий язык. По документам, найденым Ильханом Башгезом, слово «кукла» было использовано в XV в., но в других источниках вместо слова «кукла» встречаются такие фразеологизмы, как *hayal* / хайл (мечта), *şebbaz* / шеббаз (любитель черных волос), *süretbaz* / суретбаз (любитель красивых лиц), *lubiyatbaz* / лубетбаз (любитель игр, забав).

Для того, чтобы сыграть «Куклу», нужны были палатка и пишбенд (в персидском языке — фартук). В спектакле с помощью палатки показывается день, а фартука — ночь. Фартуком называется сундук, перед которым днем движениями рук, а ночью с помощью веревки показывают воображаемую куклу [2]. С точки зрения мистики куклы являются зеркалом наших движений. Вселенная похожа на игрушку, а люди — на кукол. Действия этих игрушек и кукол — в руках у Великого мастера (Бога). Как есть тот, кто управляет этими куклами и заставляет их, разговаривая, показывать спектакли, также есть и Творец, управляющий всеми нами. И если он не захочет, мы не сможем ни разговаривать, ни двигаться.

В Стамбуле во времена Османской империи различные кукольные спектакли, к примеру, «Ручная кукла», «Веревочная кукла», «Колесная кукла», «Скамеечная кукла» дошли до XIX в., но, начиная с XVIII в., в результате

воздействия «Западной куклы» эти игры стали постепенно забываться [11–13].

В игре «Кукла» основное место занимали темы, взятые из игр «Карагёз», «Ортаойну» или из народных легенд, любовных рассказов и др.

**«Меддахлыг» («Восхваление»).** Этот спектакль подготавливается и показывается одним человеком, которого называют *meddah* / меддах (восхвалитель). С древних времен во дворцах были люди-воспеватели, называемые *nedit* / недим (рассказчик), *nedime* / недиме (рассказчица). Их основной задачей было восхвалять старейшин и дружить с ними.

В практике восхваления (воспевания), где сходятся подражание и рассказ, актер-исполнитель, используя жест и мимику, движение рук, лицо и тело, воспроизводя различные шумы и диалекты, превращает событие или повествование в представление. В спектаклях-восхвалениях, широко распространенных в исламских странах, кроме юмористических, демонстрируются еще представления на траурные, религиозные и героические темы.

С древних времен в городах восхвалители были очень популярны. Они служили во дворце рассказчиками, жили в достатке и к их мнению прислушивались. Мы можем назвать имена некоторых известных восхвалителей, которые жили во дворцах: во дворце Фатих Султан Мехмеда — Мустафа, Омар, в первые годы Республики — Шукрю Эфенди, Исмет Эфенди, Меддах Сурури и др. [8, с. 457]. Как во дворцах, так и среди народа, меддахи пользовались большой симпатией. Они столетиями развлекали стамбульцев в кофейнях и других общественных местах. Даже сегодня в Восточной Анатолии есть меддахи, которые в кофейнях в Рамаданские ночи развлекают публику.

**«Карагёз» («Черноглазый»).** Это один из традиционных спектаклей, который иногда называют «Игрой теней». Он занимает важное место в общественной жизни турков. Этот спектакль также был известен под такими названиями, как «Хаял» («Мечта»), «Суретбаз» («Любитель красивых лиц») и прочие. «Кара-

гёз» — это представление, во время которого на занавесе появляются тени раскрашенных героев, вырезанных из кожи верблюда длиною 20—25 см. Отражение на занавесе, изготовленном из тонкой белой бязи, в рост человека, образуется с помощью свечи, находящейся за сценой в форме маленького окна. Согласно теории мистицизма все сущее принадлежит Богу. Без него ничего не может быть. Вещи существуют ради одного мига и у них нет реальности. Весь мир вещей — только тень. Если рассматривать человеческую жизнь с точки зрения мистики, то становится ясно, с какой целью народ играет в эту игру. Дети, смотрящие такие игры теней, радуются и развлекаются. Невежки и малограмотные тоже с целью развлечения смотрят эти игры. Ученые, мыслители извлекают урок из этих игр и осознают, что в действительности во Вселенной все состоит из мира теней. В игре «Карагёз» именно занавес является покровом тайны Всевышнего. Мы осознаем это в начале игры, когда славят Бога, и в конце игры, когда провозглашают, что Бог создал этот занавес мечты для поучения людей.

«Карагёз», как и «Меддахлыг», исполняется только одним актером. Однако, в отличие от игры «Меддахлыг», в «Карагёзе» актер, стоя за белым занавесом, показывает представление, используя эффект отражения тени. Классическая игра «Карагёз» в основном состоит из четырех частей: введение, диалог, сцена, в которой указывается место событий, заключение. Обычно темы игр «Карагёз» взяты из реальной жизни. Основные герои игры — Карагёз и Хадживат. Карагёз — безработный, очень бедный, несмотря на то, что он шутник и умный, но бездеятельный неудачник. А Хадживат немного учился в медресе, но иностранные слова произносит с ошибками и во время разговора с Карагёзом становится основной мишенью для насмешек. Кроме них, в игре участвуют такие действующие лица, как Тиряки, Мирасиеди Челеби, Занна, Бабарухи, Сумасшедший Бекир, Зейбек, араб, еврей и др. Большинство героев «Карагёза» относится к временам Османской

империи, этнический состав населения которой был очень пестрым.

История создания и происхождения игры «Карагёз» как игры теней была темой многих споров. Исследователи пришли к выводу, что эти спектакли имели широкое распространение на Дальнем Востоке, особенно в Китае, Индии, Индонезии. Овлия Челеби высказал мысль, что игра теней принадлежит к периоду Сельджуков. М. Анд считает это утверждение безосновательным [3, с. 44] и высказывает предположение, что данная игра распространялась в исламских странах из Джавы, или Явы (остров на Малайском архипелаге). Согласно некоторым данным, игра была создана в I—II вв. н. э. в Китае. В Европе эти спектакли имеют название «Тени Китая». Известно, что в XII—XIII вв. игра распространялась в мусульманских средневосточных странах. Тюркам же это представление было привезено в XV в. мастером по имени Шейх Куштари. Даже занавес в игре «Карагёз» называется его именем — «Площадь Куштари» [1, с. 160]. Уже с XVII в. игра теней приобретает свою форму и получает название от имени основного героя Карагёза. Под этим названием она становится известной как турецкое народное представление «Карагёз».

**«Ортаойуну» («Представление в кругу зрителей»).** Эта игра, являющаяся одним из традиционных турецких народных представлений, очень похожа на «Карагёз», но отличается участием здесь живых игроков. Игру «Ортаойуну» можно принять за «Карагёз», но только как показанную на площади. «Ортаойуну» заимствован от «Карагёза», разновидность этого спектакля, то есть воображаемых героев «Карагёза» со временем начали исполнять актеры» [8, с. 477]. В этом представлении, как и в «Карагёзе», нет написанного текста игры, а инсценируются похожие темы. Из-за того, что действие игры происходит «в середине», то есть в окружении зрителей, она и называется «Ортаойуну», что значит «игра-представление, показанная в середине». В «Ортаойуну» персонаж Кавуклу похож на Карагёза, а Пишекар — на Хадживата. В этой игре, как и в

«Карагёзе», имеются женские образы – Занне и представители разных народов, живущих в Османской империи. «Ортаойну» так же, как и «Карагэз», состоит из четырех частей.

В древние времена представление «Ортаойну» еще называлось «Гол ойуну» («Игра руками»), «Майдан ойуну» («Игра на площади»), «Теглид ойуну» («Игра в имитацию»). А название «Ортаойну» встречается в источниках с 1834 года [3, с. 63]. Известно, что эта игра возникла в XVIII–XIX вв. Если первоначально она была музыкальной и танцевальной, то позже её начали исполнять без музыки и танца.

#### **Общие особенности турецких народных игр и представлений:**

1. Основываются на юморе, подражании и находчивости исполнителей.

2. В традиционных народных играх и представлениях, наряду с поучением, на передний план выходят также элементы развлечения и смеха.

3. Народные игры и представления, основанные на музике, танце и словесной игре, не имеют написанного текста, большинство из них существует в устной форме.

4. Вообще эти представления разыгрываются без написанного текста. Особенно в таких играх, как «Меддахлыг», «Кукла», «Кёй сеирлик ойунлары» заранее известна только тема; актеры экспромтом исполняют игру.

1. *Akalin S. Edebiyat Terimleri Sözlüğü.* – İstanbul : Varlık Yayınları, 1980.

2. *And M. Karagözle ilgili bir soru // Forum dergisi.* – Ankara, 1968. – N 332.

3. *And M. 100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi.* – İstanbul : Gerçek Yaynevi, 1970.

4. *Artun E. Tekirdağ Folklorundan Örnekler.* – Tekirdağ : Taner Matbaası, 1983.

5. *Artun E. Adana Köy Seyirlik Oyunlarından Örnekler* [Электронный ресурс] / Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezzi. Makaleler. – Режим доступа : <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/3.php>.

6. *Banarlı N. S. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi : II c.* – İstanbul : MEB Yayınları, 2001. – I c.

7. *Cebecioğlu E. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.* – İstanbul : Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009. – 744 s.

5. В начале и в конце игр и представлений используются похожие друг на друга фразы и выражения, а основной текст – свободный.

6. Положительные и отрицательные герои (ученый – невежда, хороший – плохой, красивый – некрасивый) сопоставляются друг с другом.

7. В этих играх сцена очень проста, декорации практически отсутствуют, у каждого игрока есть определенный костюм, макияж; украшения имеют втростепенную роль.

8. Люди и события представляются своими типическими сторонами.

9. Декорации и подобные средства в играх и представлениях вообще не меняются.

10. Эти игры основаны на традиции – играть спонтанно, естественно.

11. Игроки не являются профессиональными актерами.

12. Культурное наследие игр передается следующим поколениям по принципу от учителя к ученику.

Традиционные турецкие народные игры и представления, ставшие частью жизни и быта турецкого народа, наряду с функцией развлечения, полезного времяпровождения, также давали жизненные уроки, и прежде всего указывали на то, что этот мир преходящий, недолговечный и далекий от совершенства.

8. *Kabaklı A. Türk Edebiyatı : 5 c. – İstanbul : Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2004. – I c.*

9. *Karadağ N. Köy seyirlik oyunları.* – Ankara : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1978.

10. *Pala İ. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü.* – İstanbul : Kapı Yayınları, 2005.

11. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.edebiyatform.com](http://www.edebiyatform.com).

12. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.diledebiyat.net](http://www.diledebiyat.net).

13. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.zenginbilgiler.com](http://www.zenginbilgiler.com).

14. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.nenedir.com](http://www.nenedir.com).

# ИСТОРИКО-ДУХОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ МОТИВА КОНЯ В ФОЛЬКЛОРЕ УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ, ЕГО ОТРАЖЕНИЕ И ЕДИНСТВО В ЭПОСАХ «ГЕСЕР» И «КОРОГЛУ»

Тагир Насибли

**УДК 398(=512)**

В статье исследуется происхождение мотива коня в устном народном творчестве урало-алтайских народов, а также его сходство и даже тождество в темах, сюжетах эпосов «Гесер» и «Короглу».

**Ключевые слова:** Урал, Алтай, монголы, тюрки, конь, эпос «Гесер», эпос «Короглу», Гырат, Дурат, *гурай*, *дурай*.

The article investigates the origins of horse motif in oral folklore of the Ural-Altaic peoples, as well as its similarity and even identity in themes and subjects of *Gesar* and *Köroğlu* epics.

**Keywords:** Ural, Altai, Mongol, Turk, horse, epos *Gesar*, epos *Köroğlu*, Girat, Durat, *guray*, *duray*.

Известно, что особенности исторического, материально-духовного развития какой-либо этнической системы или народа отражаются и сохраняются в их устном народном творчестве. В процессе сопоставления отдельных образцов фольклора различных народов можно выявить, в какой исторический промежуток времени после древне-первобытного периода, с его универсальным общим развитием духовного мышления и восприятия окружающего мира, отдельные этногенетические общности приобрели независимые материально-духовные ареалы, с присущими им локально-местными особенностями и качествами. Чтобы масштабно и со всеми тонкостями оценить этногенетические ценности и этнокультурные особенности каждого народа, требуется одновременное параллельное и детальное изучение их действительной материальной и духовной истории. При этом надо помнить, что материальные и духовные истории народов взаимно дополняют и раскрывают характерные особенности друг друга.

Анализ исторических событий и имеющих реальную основу преданий позволяет заключить, что в фольклоре, отражающем исторический путь народа, не происходит расслоение этногенетической памяти по пустякам. Каждое явление имеет свои причины. В то же

время приобретенные в процессе историко-духовной эволюции ценные и положительные навыки каждой этногенетической группы или народа с течением времени воспринимаются на локальном или всемирном уровне другими общностями. Путем тщательного анализа и синтеза даже в относительном содержании можно установить, в каком месте и в какой обстановке возникло данное явление, а также выявить его влияние на культуру народов.

В далеком прошлом одомашнивание коня произвели народы, которые населяли Евразийскую степь, раскинувшуюся на тысячи километров от Тихого океана до Восточной Европы. С тех пор их быт, хозяйство и занятия подверглись коренным изменениям. Культурные приобретения, обусловленные развитием коневодства, с последующим распространениемnomadizma u stepnykh obshnostey, накапливались в течение веков и тысячелетий, обогащая их культуру в целом. Эти трансформации также стали причиной коренных изменений духовной культуры этих народов, в том числе верований и устного творчества, в которых конь по праву занял одно из центральных мест.

В легендах, мифах и эпических произведениях урало-алтайских народов, наряду с мотивом происхождения от волчицы или волка, имеются также эпизоды, в которых

речь идет о происхождении и от водяного жеребца. В азербайджанской сказке «*Reyhanın nağılı*» / «Рейханын нагылы» («Сказка о Рейхане») Гюльджахан в поиске своей дочери, чтобы утолить жажду, заходит в лужу и беременеет. Таким образом, отцом рожденного сына Айгыра Гасана (Жеребец Гасан) становится водяной жеребец [4, с. 22]. Происхождение этого сюжета, с одной стороны, генетически связано с древнеалтайским мифом «*Yaradılış*» / «Ярадылыши» («Происхождение»), с образом Ак Ана (Белая Мать) [9, с. 12], с другой, — с присутствием коней в многочисленных вариантах эпоса «*Koroğlu*» / «Короглу» [5, с. 5].

В урало-алтайских народов — в монголов и тюрков, которые имеют общее происхождение, — существовал культ коня, воспеваемый в устном творчестве. В связи с этим — в тождестве и общности культа коня — эпосы «*Qəsər*» / «Гесер» (у монгольских, ряда тюркских и тибетских народностей) и «*Koroglu*» (у многих тюркских народов) очень близки. Несмотря на то, что в обоих эпосах компоненты мировоззрения (отношение к природным явлениям, небесным светилам, верованиям и пр.), присущие урало-алтайцам, обнаруживают сходство и даже идентичность, превосходство сюжетов тем сказаний (в особенности волшебных) «Гесера» демонстрирует его большую древность, по сравнению с «Короглу». В «Короглу» сказочные особенности развиты очень слабо. Большая древность «Гесера» подтверждается и другими особенностями его содержания и формы. Сегодня среди ученых распространено мнение, что герои обоих эпосов являются историческими личностями. Гесер жил в IV—V вв. Согласно исследованиям эпосоведа И. Садыга, Короглу жил в XIV—XV вв. [7, с. 38]. Исходя из большей древности «Гесера», логично предположить, что он является одним из первых эпических произведений, в которых появляется мотив коня.

В эпосе конь Гесера Вещий-гнедой скакун имеет человеческие качества. Он заранее предчувствует и предвидит любые события,

трудности, появление врагов, опасности. Знает, что хочет и что требует от него хозяин Гесер. С ним общается человеческим языком. Конь имеет необыкновенный вид, а также особенности и высокие качества:

*Драгоценный скакун  
Вещий-гнедой (вот каков):  
С телом, подобным горе,  
С длинным огромным хвостом,*

280. *С шестидесятисаженным  
хвостом,  
С шестисаженной гривой.  
.....  
Тяжелое седло положил,  
В три локтя толщиной.  
Сandalовое седло надел [3, с. 136].  
.....*

Когда Гесер прискакал на своем коне к непроходимым ужасным перевалам, где горы-копья сцепились, подобно иглам ежа, он просит помочь у своих трех благодетельных сестриц. Они посоветовали ему обратится к своему коню, потому что только он может преодолеть эти перевалы. На просьбу Гесера конь отвечает:

*Владыка Гесер-мерген,  
Мысли свои успокой!  
430. Если эти горы преодолеть  
Не сумею,  
(Значит) неспособный Вещий-  
гнедой твой я,  
И пусть (мои) четыре копыта  
(тогда) отвалятся [3, с. 136].*

Указанный диалог между героем и его любимым верным конем в тексте эпоса проясняет, что здесь использованы все особенности жанра сказок (всех трех видов), их идеино-художественные, сюжетные, текстологические формы, отдельные тонкости. Однако все эти нюансы не уменьшают эпических качеств «Гесера», а наоборот, обогащают и подтверждают его древность и неповторимость.

В «Короглу» описания и олицетворения коней Гырата и Дурата каких-либо исключительных особенностей не имеют. Кроме появления и

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

исчезновения крыльев Гырата в темной конюшне после сорока дней, никакие необыкновенные качества коня больше не указаны.

Гырат и Дурат только умели предчувствовать желания и действия Короглу. Когда Лысый Гемзе похитил и перегонял Гырата к правителью Гасан-паше, конь днями не ел корма, а когда услышал во дворе конюшни голос Короглу, сразу же поднял суматоху [5, s. 151]. Когда он видел, что его хозяин в опасности, то приходил ему на помощь — топтал врагов ногами. Наконец, они вдвоем разрушают вражеский фронт [5, s. 157] и бросаются в воду. Увидев, что Гырат затрудняется при переправе, Короглу начал его хвалить:

Скачешь, подобно джейрану,  
Шагни, любимый мой!  
Летишь, подобно беркуту,  
Шелкогривый мой!  
.....  
Меня зовут Короглу,  
Пустые слова не вымолвлю,  
Неси меня в Ченлибел,  
Бахромой покрою седло твое!

[5, s. 158].

Услышав это, Гырат и себя, и Короглу спасает от врагов.

Можно привести множество примеров взаимоотношений героев и их коней в обоих эпических произведениях. Благодаря этим примерам мы убеждаемся, что «Короглу» по своим идеально-художественным особенностям, сюжетным композициям, способам воспевания очень близок к жизненной действительности. Эта тенденция также сохраняется при описании и олицетворении коней. Присутствует она и в «Гесере», но с одним оттенком: описания поданы на сказочном уровне.

Вчитываясь в описание и воспевание коней в обоих эпосах, приходим к выводу, что благожелательные и живые отношения героев к ним по существу и по духу одинаковы и едины. Единственное отличие заключается в том, что, в зависимости от древности эпического сказания и его историчности, используются различные по-

этнические фигуры, а в содержании присутствуют жизненно-реальные или же метафорически-образные, вымыщеные события.

Другим очень важным показателем происхождения культа коня из единого духовного мира в обоих эпосах является сходство названий коней и слов, обращенных к ним. Из сказаний, включенных в «Гесер», в «Золотой горе Сумеру» обращение героя к коню имеет большее сходство с «Короглу», чем с другими частями «Гесера». Но, независимо от того, включена ли «Золотая гора Сумеру» в состав «Гесера» или нет, описание и название коней, например, в монголо-бурятском устном народном творчестве, имеет общее происхождение. С точки зрения урало-алтайстики, сходство и тождество культа коня вообще у тюрко-монгольских народов, с его проявлениями в «Короглу», имеет общее происхождение. И это не случайно. Поскольку связано, прежде всего, с фактором создания эпоса «Гесер» именно в тюркской среде. Изучая «Гесер» в сравнении с тюркскими и шумерскими героическими эпосами, И. Садыг пришел к выводу, что монголы его позаимствовали от тибетцев, а тибетцы — от уйгуров [8, s. 47]. И этот подход никоим образом не препятствует решению поставленного вопроса, а наоборот, содействует его разрешению.

В «Золотой горе Сумеру» Аджиг-Тенег-баттор по вопросу женитьбы на дочери правителя юго-западного материка (у древних тюрков, монголов, тибетцев и др. были доброжелательные или отрицательные отношения к разным духам четырех сторон света) принцессе Бурме Янгсан сначала обращается к ламе [3, с. 272]. После первого гадания лама своим отрицательным ответом рассердил его. Но во второй раз лама радует героя хорошей новостью. Правитель, не теряя времени, тут же вызывает своего дорогого и любимого коня:

«Гурай, гурай!» — звал, говорят,  
Три часа звал, говорят.  
«Дурай, дурай!» — звал, говорят,  
Четыре часа звал [3, с. 273].

Услышав этот зов, конь своим внутренним голосом размышляет, не причинил ли он какой-нибудь грех хозяину. Хозяин привязывает его к северному ветвистому дереву и держит под надзором, осматривая каждый день. С каждым днем развивается и укрепляется какая-либо часть тела коня. В «*Короглу*» коней держали под надзором сорок дней. Для нас особый интерес представляют похожие названия коней в обоих эпосах. Так, в «*Короглу*» коней называют Гырат и Дурат, а в «*Гесере*» их зовут словами «гурай», «гурай» и «дурай», «дурай». Сходство названия коней состоит в сходстве и даже тождестве корней соответствующих слов: «Гыр-», «Дур-» и «гур-», «дур-». Причем это не случайные совпадения, а закономерный результат генетического родства урало-алтайских народов, начало которого приходится на эпоху, когда они еще не разделились и составляли единую этноязыковую общность. При этом надо иметь в виду, что указанные корни у древних урало-алтайцев несли положительную смысловую нагрузку, а также имели магические высокодуховные особенности и качества.

В «*Короглу*», после содержания коней сорок дней в темной конюшне, во время осмотра

старик Алы первым делом стал проверять у них спину, чтобы узнать, появились ли крылья. Ведь, согласно мифологическим представлениям, конь, имеющий крылья, может летать, как птица. Вещий-гнедой Гесера, чтобы сдержать данное своему хозяину слово и преодолеть опасные препятствия, «по небесному воздуху ступал, по воздуху-ветру золотой вселенной шагал» [3, с. 141]. Как описано в эпосе, конь начинает летать по небу. Аджиг-Тенег-батор после первого дня содержания также проверяет спину коня, как и старик Алы [3, с. 274].

Таким образом, сходство и даже тождество мотива коня в эпосах «*Гесер*» и «*Короглу*» — не случайное явление, а закономерный результат общего происхождения и развития урало-алтайских народов в условиях постоянного политического и духовного взаимодействия (гунны (желтые и белые), создатели I и II Тюркских Каганатов и пр.). Приручение и использование урало-алтайскими народами коня в хозяйстве и военном деле с древних времен обусловило отражение этого явления в устном народном творчестве, а также распространение в духовной культуре различных общностей.

1. Аедиев Н. История древнего Востока. — Ленинград : Госполитиздат, 1953.
2. Кондрашов А. Справочник необходимых знаний. — М. : РИПОЛ КЛАССИК, 2002.
3. Неклюдов А., Гумурцеген Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. — М. : Наука, 1982.
4. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi : VI c. — Bakı : Elm, 2004. — I c.

5. Koroğlu. — Bakı : Gənclik, 1975.
6. Nəsibli T. Tarixin ən qədim adlarından – Türk // Elmi Axtarışlar. — Bakı : Nurlan, 2009. — N I.
7. Sadiq İ. Koroğlu kim olub. — Bakı : Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1998.
8. Sadiq İ. Şumer və türk dastanları. — Bakı : Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 2012.
9. Qumilyov L. Qədim türklər. — Bakı : Gənclik, 1993.

## АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ КОВРЫ

Ройя Тагиева

УДК 745.52(479.24)

Ковер — это неотъемлемая часть культуры Азербайджана. Он стал не только предметом быта, но и превратился в основную сферу художественного выражения народа. Даже с изменением в образе жизни, формированием совершенно иной бытовой и художественной среды ковер не терял своего значения. Он всегда оставался основным элементом жизненного уклада, отражая в себе социальные, экономические, политические и культурные изменения в жизни людей и общества в целом. Ковер присутствует в фольклоре, классической азербайджанской литературе и в песнях народных певцов.

**Ключевые слова:** Азербайджан, ковер, ковроделие, азербайджанские ковры, ковровое искусство.

Carpet is an integral part of the culture of Azerbaijan. It was not only the subject of life, but also became the main sphere of artistic expression of the people. Even with a change in lifestyle, the formation of an entirely different household and artistic environment, the carpet had not lost its value. He always remained the focus of lifestyle, reflecting a social, economic, political and cultural changes in the lives of individuals and society as a whole. The carpet is well-presented in folklore, literature and classical Azerbaijan in songs folk singers.

**Keywords:** Azerbaijan, carpet, carpet weaving, Azerbaijani carpets, carpet art.

Азербайджанский народ на протяжении веков создал высокую материальную и духовную культуру, внес свой вклад в развитие культуры народов Востока и всего мира. Мировой известностью пользовались и пользуются творения азербайджанских мыслителей, поэтов, зодчих. В сокровищнице национальной культуры почетное место принадлежит ковровому искусству, имеющему тысячелетнюю историю, богатейшие художественные традиции.

В истории культуры каждого народа имеется область искусства, где отражен его богатый духовный мир, воплощены коренные, присущие ему черты характера, интеллекта, мировоззрения, эстетики и жизненной философии. Для азербайджанского народа таким видом искусства является искусство ковроделия.

На протяжении тысячелетий земледельцы и скотоводы Азербайджана, жители городов и сел, можно сказать без преувеличения, рождались, жили и умирали на коврах, а ковровые изделия были неизменным атрибутом быта. И это не случайно. Ткачество и ковроткачество известны многим народам и, будучи утилитарными по своему назначению, наряду с этим уже с глубокой древности воплощали эстетику гармонии, ритма и цвета. Однако

был необходим своего рода синтез определенных географических, экономических и социальных условий, чтобы художественное начало в ковроделии стало доминирующим и обрело эстетическую ценность, превратилось в подлинное искусство, всесторонне отразившее суть народной философии, национального характера.

Таким краем, отлично сочетающим все эти условия, является Азербайджан, где величественные горы, альпийские луга, лесные массивы, просторы степей, долины рек и морское дыхание Каспия сосредоточены на сравнительно небольшой территории и создают в совокупности яркую природно-климатическую палитру, со своеобразными ландшафтами, богатую разнообразной фауной и флорой. В этой уникальной среде формировалось художественное мышление народа, благодаря которому ковроделие выделилось из множества других видов декоративно-прикладного искусства и превратилось в одну из важнейших сторон творческой деятельности азербайджанского народа.

Ковровое искусство гуманно по своей сути и многофункционально по применению в быту. Ковер создает человеку удобства, согревает его, обеспечивает уют и оживляет интерьер

помещений, является источником эстетического наслаждения, а портативность ковра и ковровых изделий — всевозможных сум, мешков (*cıval* / чувал, *mafraş* (*məfrəş*) / мафраш, *xıgsip* / хурджун и т. д.) — делала их незаменимыми при подвижном образе жизни.

Наличие в Азербайджане обширных территорий летних и зимних пастбищ и традиционная занятость жителей скотоводством способствовали перемещению населения на горные пастбища (*yaylaq* / яйлаг) летом и на равнинные (*qışlaq* / гышлаq) — зимой.

Исторически сложившаяся сезонная миграция значительной части населения на яйлаги и гышлаги также сыграла важную роль в развитии ковроткачества.

С древнейших времен ковры широко использовались в быту азербайджанского народа. Ими пользовались в городах и селах. Образ жизни владельцев ковров обусловливал и особенности их производства. Так, у скотоводческого населения преобладали легкие безворсовые ковры: *palaz* / палаз, *kilim* / килим, *sesit* / джеджим, *şəddə* / шедде, *vətpi* / верни, *sıtax* / сумах, *zili* / зили, а также ковровые изделия: чувал, мафраш, *heybə* / хейба и т. д. У знати в быту использовали большие по размеру дорогостоящие ворсовые ковры *xalı* / халы, малые *xalşa* / халча и *gəbə* / гебе, *namazlıq* / намазлыг — молитвенные, *taxtüstü* / тахт-усту, *döşənək* / дашенек — подстилки у постели, комплекты, состоящие из трех-пяти ковров *xalı-gəbə dəstli* / халы-гебе дести, предназначенные для просторных комнат, и ряд других.

Этими изделиями покрывали пол и стены комнат и шатров летних кочевий, а также повозки во время переездов. Из ковровой ткани шили утепленную одежду, а из нитей вязали специальные зимние теплые носки — *corab* / джораб. На коврах сидели, ели, отдыхали и спали. Ковры составляли основу приданого невесты, причем их значительная часть должна была быть соткана самой невестой. Для молитвы использовали специальные коврики — *namazlygi*.

Ковровые изделия предназначались для хранения постельного белья, утвари, одежды и фактически заменяли мебель. На специальных коврах проводились различные соревнования. Помимо бытового назначения, ковры в значительной степени удовлетворяли и эстетические вкусы людей. Они вносили уют, красочность в простые жилища скотоводов и земледельцев.

Ковры были неизменным атриутом в религиозных обрядах, связанных с похоронами. Нередко покойников хоронили, обернув в безворсовые ковры — *palaz*. Общеизвестные религиозные и семейные праздники и торжества также не обходились без ковров. Ковровыми дорожками выстилали путь почетных гостей, их вывешивали на окнах и балконах в дни торжеств, их дарили дорогим и почитаемым людям.

Уже в бронзовом веке, в 2000 году до н. э., судя по археологическим данным, на земле Азербайджана умели изготавливать из мягкой ковровой ткани всевозможные предметы быта, отличавшиеся высокими техническими и художественными достоинствами. Греческий историк Ксенофонт в V в. до н. э. сообщал, что персы позаимствовали у мидийцев — далеких предков азербайджанцев — обычай широкого пользования коврами. Примечательно высказывание Геродота об умении кавказских народов изготавливать растительные краски высокой стойкости и необычайно богатых цветовых оттенков, которые применялись в ткачестве.

Упоминания об азербайджанском ковроделии в исторических памятниках неизменно содержат высокую оценку ковров, отмечают их прекрасную выделку и редкую красоту. Авторы сообщают нам о разнообразии форм коврового искусства, широком диапазоне его технологических и художественных особенностей.

Так, анонимный источник X в. «Худуд-ал-Алем» отмечает, что в азербайджанских городах Маранд, Гянджа и Шамкир производили высококачественные шерстяные изделия, а ковры и *palaz*, сотканные в таких городах, как Нахчыван (Нахичевань), Хой, Муган

(Мугань), Салмас и Эрдебил (Ардебиль), завоевали большую известность. Арабский историк IX–X вв. Табари также сообщает о высококачественных коврах Азербайджана. То же самое говорит арабский путешественник X в. Масуди, сообщая, что в городах Маранд, Тебриз и Эрдебил производят ковры под названием *təxfur / меҳфур*. О прекрасных коврах Гарабага (Карабах), в частности Берде (Барда), «которым нет равных», сообщает арабский автор X в. Ал-Мукаддасий.

Интересные сведения о высоком уровне ткачества ковров в Азербайджане имеются и у средневековых европейских путешественников. Об уникальных тканях, производившихся в Тебризе, сообщает в XIII в. Марко Поло. Эти ткани вывозили в Европу и генуэзские купцы. В это же время француз Рубрук посетил Дербент, Шамахы (Шемаха), Нахчыван и другие города Азербайджана и отметил, что здесь производят много хороших ковров.

Так, англичане Баннистер и Дукет, побывавшие в Ширване в XVI в., сообщают, что в домах жителей мало утвари, за исключением ковров и медных изделий. «Они сидят на полу, на ковре, поджав ноги, как портные. Нет такого человека, даже из самых простых, который не сидел бы на ковре (хорошем или плохом); весь дом или вся комната, в которой они сидят, устлана коврами».

Ковры были открыты всему миру — они кочевали, странствовали, создавали мосты взаимопонимания и взаимообогащения народов. На протяжении всего средневековья, а затем и в последующий период азербайджанские ковры были предметом экспорта: в массовом количестве они стали попадать в Европу уже с XIV в.

В средневековой Европе ковры были очень популярны и широко использовались в быту: ими устилали полы, покрывали столы, надгробия, увшивали стены. Это были обычай, которые пришли с коврами в Европу в эпоху Возрождения. В Европе собирались ценные личные ковровые коллекции.

Проникнув в быт европейцев, азербайджанские ковры попадали на полотна многих европейских художников XV–XVI вв. Итальянские, нидерландские, французские художники эпохи Ренессанса изображали на своих фресках, полотнах, gobelenах ковры, полюбив и оценив их по достоинству.

Это и гарабагский ковер «Muğan» / «Муган» на картинах Ганса Мемлинга (XV в.) «Мария с младенцем» и «Портрет молодого человека», и азербайджанские ковры из Гянджи и Газаха (Казах), запечатленные на картинах венецианского художника Карло Кривелло (XV в.) «Вознесение» и другого итальянского художника Антонелло де Мессина (XV в.) «Святой Себастьян».

Одной из вершин коврового искусства Азербайджана считается тебризский ковер «Şeyh Səfi» / «Шейх Сефи».

Ковер был заказан Шахом Тахмасибом (1514–1576). Он устилал пол гробницы Шейха Сефи в городе Эрдебиле в течение трех столетий, прежде чем был куплен в 1890 году британским путешественником, а затем приобретен Музеем Виктории и Альберта (Лондон). Британский художник Уильям Моррис назвал его «самым прекрасным восточным ковром», среди тех, которые он видел. Именно он убедил Музей приобрести этот ковер, который в качестве главного экспоната представлен в Галерее исламского искусства музея.

Надпись на ковре гласит:

*«Нет в этом мире у меня другого убежища, кроме этого порога,*

*«Нет у моей головы иного упокоения, кроме этого дверного проема».*

Ковры, включенные в композиции полотен, становились неотъемлемой частью картин, составляли с ними единое целое, формировали общий стиль и колорит произведений. Сегодня общепризнано влияние ковров на живопись Тосканы, византийские ткани.

Художников Ренессанса — талантливых, чутких в освоении всего прекрасного — привлекала и вдохновляла красота азербайджанских ковров, и в их изображении они пред-

стали перед современниками и потомками в качестве образцов великого искусства.

Они и сегодня являются неотъемлемой частью европейского быта, бесценными экспонатами музеев и частных коллекций.

Большая группа азербайджанских ковров XVI–XIX вв. имеется в коллекции Музея Виктории и Альберта в Лондоне. Азербайджанские ковры представлены также в коллекциях Будапештского музея, Метрополитен Музея в Нью-Йорке, Музея тюркского и исламского искусства в Стамбуле, Государственного музея искусства народов Востока в Москве, Музея искусств Филадельфии, Мюнхенского музея, Парижского музея, Музея текстиля в Вене и многих других музеев мира.

Говоря об азербайджанском ковре, следует непременно вспомнить о локальных школах ковроткачества на территории Азербайджана. Являясь истинно национальным видом искусства, ковроделие охватило всю территорию Азербайджана, в результате ткачи разных областей выработали традиционные особенности в технике ткания, своеобразие трактовки орнамента, колорита, что дало возможность выделить их в семь школ: Губинская (Губа (Куба)), Бакинская, Ширванская, Гянджинская, Газахская, Гарабагская и Тебризская.

О каждом из ковров этих типов можно сказать, что это знакомое в незнакомом. При неуклонном сохранении общих принципов национального орнамента, традиционных элементов и мотивов ковры разных школ вносят в композиционное, цветовое решение и своеобразие трактовки, и индивидуальный почерк.

Азербайджанские ковры пленяют нас мелодикой своих строгих ритмов, симметрией геометризованных реалий и знаков, утративших культовое магическое значение и сохранивших значение эстетическое.

Известные, к примеру, губинские ковры «Pirəbədil» / «Пиребедил», «Qımil» / «Гы-

мыл», «Sırt çiçi» / «Сырт-чиши» поражают своим изяществом и тонкостью выделки, мелким растительным рисунком, убористой цветовой гаммой, составленной словно из нанизанных незаметных в отдельности красочных штрихов; ширванские же ковры «Cəməmli» / «Джемджемли», «Muğan» / «Муган», «Qobustan» / «Гобустан», «Şilyan» / «Шильян» больше тяготеют к первозданным, наиболее древним композициям, в которых превосходно реализуется строгая идея ритма, спокойного и монументального колорита. Большое композиционное мастерство, изобразительная фантазия, красочность колорита характерны для гарабагских ковров «Bəhəmənli» / «Бехменли», «Çələbi» / «Челеби», «Xanlıq» / «Ханлыг», «Malibəyli» / «Малыбейли», «Ləmpe» / «Лемпе». Тонкий рисунок сложных орнаментов в бакинских коврах «Xilə-əfşan» / «Хиле-афшан», «Xilə-butə» / «Хиле-бута», «Novxanı» / «Новханы», «Fatmayı» / «Фатмаи» и крупные стилизованно-упрощенные геометрические построения грубо-шерстных с бархатистым переливом ковров Гянджи и Газаха «Qayamaxlı» / «Гаймаклы», «Faxralı» / «Фахралы», «Şixlı» / «Шыхлы», «Borçalı» / «Борчалы», декоративная вязь орнамента изделий тебризской выделки «Agaçlı» / «Агаджлы», «Sarabi» / «Сараби», «Əfşan» / «Афшан» и «Ləçək-turunc» / «Лечектурундж», где кругообразные и спиралевидные формы декора создают образ вечной гармонии мира, — таков художественный диапазон творческих исканий мастеров азербайджанского ковроткачества. И ковры, эти бесчисленные шедевры, не только памятники истории и эстетики, не только вечно молодое искусство, но и живые уроки прошлого, своеобразное завещание далеких веков, которые предстают в работах современных мастеров, продолжающих сегодня летопись народной жизни в ярких образах, с гармонией ритмов и многообразием красок.

Иллюстрации к статье Ройи Тагиевой



Yəhər üzü / йөхөр үзу (коврик для седла).

Ширван, Азербайджан. Начало XX в.

Государственный музей  
азербайджанского ковра и народно-  
прикладного искусства





Ковер «Şeyx Səfi» / «Шейх Сефи».  
Тебриз, Азербайджан. 1539 г.  
Музей Виктории и Альберта, Лондон.  
Размер: 534 × 1051 см.  
Плотность узлов: 74 × 74 (на каждом квадратном метре – 547 600 узлов).  
На всей площади ковра насчитывается  
30 732 312 узлов



Ковер «Bəhmənli» / «Бехменли».  
Гарабаг (Карабах), Азербайджан.  
Начало XX в. Государственный музей  
азербайджанского ковра  
и народно-прикладного искусства

Ковер «Qımil» / «Гымыл».  
Губа (Куба), Азербайджан. 1902 г.  
Государственный музей азербайджанского  
ковра и народно-прикладного искусства



Ковер «Sumax» / «Сумах».  
Ширван, Азербайджан. Конец XIX в.  
Государственный музей азербайджанского  
ковра и народно-прикладного искусства



Ковер «Ağacı» / «Агаджлы».  
Тебриз, Азербайджан. Конец XIX в.  
Государственный музей азербайджанского  
ковра и народно-прикладного искусства



Ковер «Qaymaxlı» / «Гаймаклы». Газах (Казах), Азербайджан. XIX в. Государственный музей  
азербайджанского ковра и народно-прикладного искусства

*Duz torbası / дуз торбасы* (мешок для соли).  
Гарабаг, Азербайджан. 1950-е годы.  
Государственный музей азербайджанского ковра  
и народно-прикладного искусства



*Çul / чул* (попона для лошади).  
Баку, Азербайджан. Конец XIX в.  
Государственный музей азербайджанского  
ковра и народно-прикладного искусства



*Corab / джораб* (носки).  
Гарабаг, Азербайджан.  
Конец XIX в.  
Государственный музей  
азербайджанского ковра  
и народно-прикладного  
искусства



*Mafraş (Məfrəş) / мафраш*  
(ковровый «сундук» для  
постельных принадлежностей).  
Баку, Азербайджан. XIX в.  
Государственный музей  
азербайджанского ковра  
и народно-прикладного искусства

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

1. *Абдуллаева Н.* Ковровое искусство Азербайджана. – Баку, 1971.
2. *Алиева А.* Ворсовые ковры Азербайджана XIX – начала XX вв. – Баку, 1987.
3. *Гулиев М.* Азербайджанские ковры на двух полотнах европейских художников XV в. // Докл. АН Азерб. ССР. – 1969. – № 7. – Т. XXX.
4. *Караулов Н. А.* Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Адербейджане: I. Ал-Истахри // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1901. – Вып. 29.
5. *Караулов Н. А.* Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Адербейджане: VII. Ал-Мукаддасий // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1908. – Вып. 38.
6. *Караулов Н. А.* Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Адербейджане: VIII. Макуди // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1908. – Вып. 38.
7. *Керимов Л.* Азербайджанский ковер. – Ленинград, 1961. – Т. I.
8. *Керимов Л.* Азербайджанский ковер. – Баку, 1983. – Т. II.
9. Ксенофонт. Киропедия. – М., 1976. – Т. VIII.
8. *Нариманов И. Г.* Культура древнейшего земледельческого, скотоводческого населения Азербайджана. – Баку, 1987.
9. Путешественники об Азербайджане / под ред. Х. Э. Шахмалиева. – Баку, 1961. – Т. 1.
10. *Тагиева Р. С.* Сюжетные ковры Азербайджана. – Баку, 1988.
11. *Худуд-ал-Алем.* Рукопись Туманского с введением и указателем В. Бартольда. – Ленинград, 1930.
12. Эфендиев О. А. Территории и границы азербайджанских государств в XV–XVII вв. // Историческая география Азербайджана. – Баку, 1987.
13. *Ellis Ch. Gr.* Early Caucasian Ruqs. – Wachington, 1975.
14. *Formenton F.* Das Buch der Orientteppiche. – Stuttgarf, 1974.
15. *Pope A.* A Survey of Persian Art from Prehistoric times to the Present. – London ; New-York. – Tokyo, 1939. – Vol. III.

# КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИИ, ЭТНОГРАФИИ И ФОЛЬКЛОРА АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ПЛЕМЕНИ ТЕКЛЕ В РЕСПУБЛИКЕ ГРУЗИЯ

Асад Алиев

**УДК 39(479.22=512.162)**

Статья посвящена тюркскому племени *текле*, которое проживает в регионе Гарайазы (современная Грузия). В ней исследуется история, этнография, фольклор этого племени, его устное народное творчество, кулинарное искусство; отмечается, что теклинцы обладают особенностями ремесла; особое внимание уделяется народным праздникам, свадебным и траурным обрядам. В статье также упоминается гостеприимность населения *текле*, его забота и уважение к старцам, отцам, материю.

**Ключевые слова:** этнография, *текле*, Борчали, Грузия, Азербайджан, быт.

The article is dedicated to the village located Garayazi region in Georgia where Azerbaijanis live compactly. In this article it was scrutinized the history, ethnography, folklore of Azerbaijanis living in this region. Author emphasized that they have rich folk art, ashug (folk poet) art, specific custom and traditions, cuisine. The holidays, wedding and funeral traditions of this region were also investigated in this article. Author stated that the people living in *Tekle* valley are very hospitable and honest and elderly people, parents are highly respected and cared in this region.

**Keywords:** ethnography, *Tekle*, Borchali, Georgia, Azerbaijan, mode of life.

Котловина *Текле* / *Техле* находится на левом берегу Куры, 17 км к западу от районного центра Гарайазы, 13–14 км к востоку от Тбилиси, вблизи железной дороги Тбилиси — Баку, на расстоянии 2–3 км от станции Гачиани, на высоте 355 м над уровнем моря [11, с. 44]. Через села этой котловины, окруженные Курой и городами Рустави и Тбилиси, проходит шоссейная дорога Баку — Газах — Рустави — Тбилиси.

Об истории тюркского племени *текке* / *текле* сохранились и дошли до нас сведения в достоверных источниках, за которыми обозначенное племя имело очень широкую географию расселения. В Азербайджане, Грузии, Турции, Средней и Передней Азии, нынешней Армении испокон веков компактно проживало названное племя. Это подтверждается в первую очередь тем, что и сегодня на указанных территориях встречаются десятки топонимов и оронимов, которые походят от названия племени *текке* / *текле*.

До нашей эры племя *текле* также проживало в знаменитой пустыне Текле-Мекан в Древнем Китае. Эта пустыня считается самой большой. Её длина более 1000 км, а ширина достигает 420 км [12, с. 300].

Название *теклинцы*, или *теккины*, имеет один корень с этнонимом *текке*. Ахмедли и *Теклели* были ханствами, созданными в 1301 году на развалинах Рум-Сельджукского сultanата. Первое существовало до 1459 года, а второе до 1427-го [4, с. 45]. По сведениям доктора философских наук профессора Джамала Мустафаева, племя *текле* занимало высокие позиции при дворе шаха Исмаила Хатаи и последующих Сефевидских шахов.

Привлекает внимание и другая информация об этом племени: *теклели* — это объединение племен тюркского происхождения. Племя *текле* вначале входило в союз огузских племен, а позже вошло в состав племени *шахсевен* [1, с. 244]. В других источниках есть сведения о том, что ряд населенных пунктов и кварталов в них в Грузии называются *Текле*. Имеются также сведения о том, что в XIX в. под таким названием существовали села в Гейчайском, Джаванширском, Ленкеранском, Джебраилском, Джавадском, Шамахынском и Шушинском уездах Азербайджана. Немецкий путешественник Адам Олеарий отмечал, что в XVII в. в Муганской степи проживало племя *текле*. Это было скотоводческое племя, погоняющее скот летом на яйлаги (азерб.

*yaylaq* – летнее пастбище) Малого Кавказа: Мурадтепе, Серчели, Кечелтепе, Агчынгыл, Готур Истису, Мухуртовлайан и Чал-Байыр и возвращающее этот скот зимой в Муган. В начале XX в. племя *текле*, в состав которого входили роды *Talibxanlı* / Талыбханлы, *Boşcalar* / Бошджалар, *Budaqlı* / Будаглы, *Bulutlu* / Булутлу, *Hacılı* / Хаджылы, *Evdələr* / Эвделер, *Xəlfəqulular* / Хелфергулular, *Ağamatıllar* / Агамалылар, *Muradxan* / Мурадхан и *Murtulu* / Муртулу, проживало и в Мил-Гарабагской равнине Азербайджана. «Время переселения части этого племени в Борчалинский регион Грузии неизвестно» [2, с. 61]. В письменных источниках имеются сведения о том, что теклинцы, проживающие на территории нынешней Грузии, обитали здесь издревле. В частности, «в 1604–1606 гг. Шах Аббас I, заподозрив их связь с Османами, разрушил многие сильные общины Борчалы-Газахского региона, переселил их из этих мест и поселил в Гяндже, Карабахе и Ширване» [13, с. 36]. Предполагается, что среди этих сильных общин было также племя *текле*.

Не стоит забывать о том, что племена тюркского происхождения проживали на Южном Кавказе – в Северном Азербайджане, на территории Иревана [нынешняя Армения. – A. A.] и в Грузии с VIII–VII вв. до н. э. Как отмечают ученые, «азербайджанцы, проживающие в Грузии, Азербайджане и Иреване, сформировались на основе древних тюркских племен» [2, с. 23]. По достоверным сведениям русских авторов А. Грибоедова, В. Величко, Шаврова, С. Глинки и других, первые армяне появились на территории нынешней Армении после Гулустанского (1813) и Туркменчайского (1827) договоров, заключенных между Ираном и Россией [3; 5]. Здесь уместно цитировать следующий отрывок из книги С. Глинки: «Едва молва возвестила, что Лазаревъ Комендантъ въ Таврисъ, немедленно изъ всъхъ Ханствъ Адербиджанской области, быстро спѣшили Армяне въ Таврисъ. “Вы нашъ родичъ!” – говорили они Лазареву. Ходатайствуйте за насъ у милосердаго и ве-

ликаго Государя Императора Всероссійскаго; ходатайствуйте за насъ у знаменитаго его вождя. Мы отдаемъ себя подъ высокую десницу Николая. Мы рады жить и умереть подъ пресвѣтльшою Его Державою» [5, с. 40]. Вызывает интерес то, что С. Глинка свою книгу назвал «Переселенія армянъ Адербиджанскихъ въ предѣлы Россіи», и при этом часть Азербайджана, оставшуюся в составе Ирана и откуда были переселены армяне, считает Азербайджаном, а северную его часть, оккупированную и присоединенную к России, куда были переселены армяне, – Россией.

Вообще тюркоязычные племена *kəmər* / киммер (на самом деле кемер), *qıqar* / гыгар, *kəngər* / кенгер, *cılı* / джинли, *buntürk* / бунтурк, *opğır* / оногур, *xəzər* / хазар, проживающие на территории Грузии с древних времен, упоминаются в грузинских документах как кыпчаки и сельджукские огузы [6, с. 8]. Бунтурков, проживающих и на берегу Куры названной страны, Н. Марр называет «коренными тюрками» [10, с. 86]. Полагаем, что размещение сел теклинцев вдоль берега Куры не случайно, и это позволяет объяснить многое неизвестное. Таким образом, как и многие другие тюркские племена «создавали свою историю на все четыре стороны света копытом своих коней», с очень древних времен часть предков племени *текле* обосновалась на (нынешней) территории Грузии, а определенная часть – на территории Азербайджана (например, роды Булутлу, Агамалылар, Хаджылы, Мурадхан). В какой-то период истории они «считали себя под одним небом».

Известно, что одним из атрибутов, доказывающих автохтонность каждого народа, являются его надгробные памятники. Первое кладбище теклинцев находилось на берегу Куры, в городе Рустави, вблизи местности под названием *Шоройлу*, в которой проживали теклинцы. Второе кладбище – это окрестность территории, на которой ныне находится современное кладбище города Рустави. Третье кладбище – в деревне Гара-

текле. Четвертое кладбище — это местность, где агтеклинцы и сегодня хоронят умерших. Мы назвали только существующие на сегодня кладбища. Согласно некоторым источникам, этих кладбищ было более четырех. Если считать, что каждое кладбище (в т. ч. и исчезнувшие) функционирует примерно по 450—500 лет, то проживание предков теклинцев на нынешней территории выходит за рамки 2—3 тысяч лет [13, с. 35]. Конечно же, это вывод следует проверить, используя археологические источники. Отметим, что наш вывод сходен с мнением знаменитого турецкого ученого М. Ф. Кырзыоглу, который отмечал: «Местные тюрки, проживавшие в регионе (Ахысга, Гарс, Реван и Гянджа), называли территорию Грузии, центром которой был Тбилиси, — “Саг-Гюргюстон” и “Терекеме-Гюргюстон”. А европейские путешественники называли “Тюрк-Гюргюстон”. Эти тюрки разделились на две ветви: Борчалы и Газах, и относились к роду Кыпчак (Куман-Хазар)... Очень важно расположение этого храброго улуса-племени в конце II ст. вдоль рек Борчалы — Газах, в 1064 году принятие ислама перед сельджукским султаном Алп-Арсланом, его проживание в яйлагах и гышлагах, его говор на диалекте каракалпаков — Газах Туркестана» [9, с. 1—2].

По мнению многих ученых и исследователей, известный во всем тюркском мире ашыг-поэт-рыцарь Короглу выбрал себе в качестве друга Ашыга Джунуна, который был из знаменитого племени текле.

Так же, как и у всех азербайджанских тюрков, в семейном быту теклинцев особое место занимали и занимают семейные обрядодействия, свадьба, похороны, воспитание детей, уважение к старшему поколению, верования и т. д., которые отличались национальной спецификой.

В частности, теклинцы, которые до сих пор сохранили обычай и обряды предков при выборе спутницы жизни, обращались к старшим и должны были получить их разрешение. Основной формой брака среди населения был моно-

гамный брак (единобрачие). Существовало два вида брака: эндогамный (родственный) и экзогамный (неродственный). Эндогамный подразделялся на кроскузенный (брак с дочерью брата матери или сестры отца) и ортокузенный (брак с дочерью брата отца или сестры матери). Хотя бракосочетание проводилось после сватовства, иногда практиковалась и «кражи» девушки [7, с. 25—39].

Первый и второй вечер мужской свадьбы в Текле назывался вечером пищества, или *дастана*, а в третий вечер гости дарили деньги хозяину свадьбы в качестве помощи. В первый день гостям подавали только чай, а во второй и третий — еду.

Украшением свадеб теклинцев были ашыги, в присутствии которых не разрешалось разговаривать и шуметь. Теклинцы, которые считали мелодии на сазе (*saz*) святыми (как и колыбельные), знали все секреты и тонкости ашыгского искусства. Поэтому не каждый ашыг решался бы участвовать на свадьбах теклинцев. Напомним, что свадьбы, продолжавшиеся в Текле 7—8 дней, сейчас делятся 2—3 дня.

В Текле особые социальные функции приписывались и похоронной обрядности. Когда умирал кто-нибудь из деревни, все племя участвовало в организации похорон и поминок, а семье умершего оказывалась материальная помощь. Обычаи, связанные с похоронными обрядами, существовавшие до XIX—XX вв., сохраняются и в XXI в.

Что касается ментальных характеристик и моральных критериев, то заметим, что уважение к старшим, отцам-матерям, девушкам-невестам — глубоко укоренившаяся в Текле традиция. В присутствии взрослых молодые ведут себя сдержанно, что, безусловно, является результатом морального воспитания детей с самого младенчества.

Как и все азербайджанские тюрки, теклинцы всегда отличались гостеприимством. Они называли гостя шахом, султаном дома, украшением мероприятия, с большим уважением принимали своих гостей, считая что «гость

**Спеціальна тема випуску: Азербайджанська фольклористика та етнологія:  
минуле і сьогодення**

---

послан Богом» («*qonaq Allah qonağıdır*») – будь это днем или ночью, знакомый он или не знакомый.

Теклинцы очень ценят дружбу, никогда не портят отношений с человеком, с которым делили кусок хлеба, предоставляют помочь всем, кто ее попросит, не прощают двуличия и предательства. Они – сторонники справедливости. После слов *отец* и *мать* важными для них были такие слова, как *честь, храбрость, мужество*. Как и у всех наших соотечественников, проживающих в Грузии, моральные ценности у теклинцев отражаются в народных праздниках *Nouruz / Новруз, Qurban / Гурбан, Oğlucluq / Оруджлуг*, главная идея которых сохраняет жизнеспособность и сегодня [6, с. 99–119].

Пристального внимания ученых заслуживают и теклинские фольклорные традиции. Полевые исследования свидетельствуют, что теклинские женщины знали много колыбельных, баяты, загадок, анекдотов, клятв и молитв. Колыбельные, которые матери поют с огромной любовью и желанием, с нежными чувствами к своему ребенку, являются самой трепетной и душевной песней матери. В деревне не найдется такой семьи, в которой не слагались бы колыбельные песни, баяты и т. д.

Азербайджанцы, проживающие в Грузии, в т. ч. теклинцы, имеют своеобразную кулинарную культуру. Праздничная еда отличается от повседневной качеством и ассортиментом. Так, если повседневная еда состояла из первого и второго блюд, а также хлеба, то праздничной едой в большинстве случаев был плов. Среди приготовленных блюд основное место занимали мясо ягненка, начиненное чесноком, а из мучных блюд – *xəngəl / хенгел, хингал*. Весной же население предпочитало овощные блюда и молочные продукты.

Различные сорта сыра – *baş pendir / баш пендиր, total pendiri / мотал пендири, çeçil / чечил, sulqun / сулгун* и другие – высоко ценились по вкусу во все времена. Существуют и другие молочные продукты (*ağarti / агарты*), например: *qurut / гуррут, qarın*

*yağı / гарын йагы, ağız südü / азыз суду* (молозиво), *kətil / кетил, bulama / булама, dələmtə / делеме, körəmtəz / кёремез, qatıq / катык* (маzonь), *süzətə / сузме, qaytaq / гаймаг* (сливки), *xata / хама* (сметана), *ayran / айран, ovdıq / овдуг* (окрошка), *kəsmik / кесмик* или *şor / шор* (творог) [8, с. 63–75].

Исследование материальной культуры теклинцев, и в частности одежды, является важным источником изучения жизни и быта народа, вопросов его происхождения, занятости хозяйством, умений, навыков и изобретательности, культурных и экономических условий, этнической и социальной принадлежности, художественно-эстетических вкусов, национальных особенностей и наличия культурно-исторических связей с другими народами.

Как в Азербайджане, так и на всем Кавказе, у азербайджанцев, проживающих в Грузии, в том числе и у теклинцев, были специфические и часто тождественные названия мужских и женских одеяний, правила использования и шитья одежды из материалов, дифференцированных соответственно возрасту.

Теклинцы принадлежат к сообществу *tərəkətə / терекеме* (т. е. в жаркий сезон скот выводят на летние пастбища). Основными их занятиями было скотоводство, овцеводство, земледелие (по грузинским источникам, здесь существовало и виноградарство). Традиционными являются скачки на коне (с ружьем на плече и серебряным кинжалом на поясе), которые передавались из поколения в поколение.

Как и у всех азербайджанцев Грузии, живущих в разных местностях, у теклинцев было развито ковроделие. По способу изготовления ковровые изделия подразделялись на две группы: *xovlu / ховлу* (ворсистый (с петлями)) и *xovsuz / ховсуз* (безворсый (без петель)). К ворсистым ковровым изделиям относятся *gəbə / гебе, xalı / халы, xalça / халча, canamatəz / джанамаз*, а к числу безворсовых – *palaz / палаз, kilim / килим, təfrəş / мефреш, çuval / чувал, heybə / хейбе, xircin / хурджун* и т. д. Ковровые изделия имели

различные формы, размер и использование. По причине развитого скотоводства теклинцы изготавливали их в основном из овечьей шерсти. Известно, в частности, что во время коллективизации в каждой деревне теклинцев существовали сотни тысяч крупного и мелкого рогатого скота. Имеются данные о том, что в 1929 году они имели 97 800 голов только мелкого рогатого скота. По изготовлению продуктов животноводства теклинцы были известны во всем Борчалы.

Как и всё тюркское население, проживавшее в Грузии, теклинцы в XIX – начале XX в. проживали в домах типа *garadam / гарадам*. В 1930-е годы такие дома были заменены одно- и двухэтажными, построенными из камня. Со второй половины XX в. их

строили из красного кирпича. В постройке домов использовался труд местных мастеров. Во всех трёх деревнях теклинцев: Агтекле, Гаратекле и Гараджала – можно увидеть не только двухэтажные, но и современные трехэтажные здания.

В заключение отметим, что жители нынешних деревень Тезекенд, Бирлик, Калинин являются выходцами из котловины Текле. Теклинцы проживают и в Тбилиси, Рустави, в селах Гарайазы: Ботаника, Джандар, а также в Баку, Гяндже, Сумгаите – в Азербайджанской Республике, и в различных городах России, Украины и Беларуси. Несмотря на все это, теклинцы продолжают сохранять свое национальное достояние – обычаи, традиции, язык.

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. – Bakı, 1986. – T. 9.
2. *Budaqov Budaq*. Qeybullayev Qiyyasəddin. Gürcüstanda türkmənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. – Bakı : Nurlan, 2004.
3. Величко В. Л. Кавказ. Русское дело и между-племенные вопросы. – Баку : Элм, 1990.
4. Vəlili M. Azərbaycan. Coğrafi-təbii, etnoqrafik və iqtisadi müləhizat. – Bakı : Azərnəşr, 1993.
5. Глинка С. Н. Описание переселения армян азербайджанских в пределы России. – Баку : Элм, 1990.
6. Əliyev Ə. Gürcüstan azərbaycanlılarının mənəvi mədəniyyəti. – Bakı : Elm, 1995.
7. Əliyev Ə. XIX–XX əsrin əvvəllərində Gürcüstan azərbaycanlılarının ailə məişəti. – Bakı : Elm və təhsil, 2012.
8. Əliyev Ə. XIX–XX əsrin əvvəllərində azərbaycanlıların ət və süd mənşəli yeməkləri // Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Xəbərləri. Tarix, fəlsəfə, hñquq seriyası. – 2009. – N 11.
9. Kirzioğlu M. F. Karapapaklar. – Erzurum, 1972.
10. Mapp H. Я. Арабское извлечение из сирийской хроники-Марибаса // Записки Восточного отдела русского археологического общества. – С.Пб., 1902. – T. 16.
11. Məmmədli Ş. Gürcüstan azərbaycanlıları. Statistik-Ensiklopedik Soraq-Bilgi kitabı. – Tbilisi, 2006.
12. Ömərli V. Qarayazı. – Bakı : Çəşioğlu, 2001. – H. 1.
13. Təhləli (Əliyev) Ə. Haqqın gözü tərəzidir... – Bakı : Azərnəşr, 2006.

# «ДИВАН ЛУГАТ АТ-ТУРК» МАХМУДА КАШГАРИ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Периназ Садыглы

УДК 801.81(=512.1)“10”

Знаменитый труд «Диван Лугат ат-Турк» великого тюркского ученого Махмуда Кашгари, написанный в 1072–1074 годах, является ценным первоисточником для изучения материальной и духовной культуры тюркских народов. В данной статье труд М. Кашгари рассмотрен с точки зрения его значения как историко-этнографического источника.

**Ключевые слова:** Махмуд Кашгари, «Диван Лугат ат-Турк», материальная культура, источник.

The work *Divanü Lügat-it-Türk* by great Turkish scientist Mahmud Kashgari was written in 1072–1074 years. It is the valuable primary source for study of the Turkic's material and spiritual culture. In this article were mainly investigated Turkic people's economy activities, were learned their feature and were done some generalizations in this case.

**Keywords:** Mahmud Kashgari, *Divanü Lügat-it-Türk*, material culture, source.

Великий тюркский ученый, языковед, литературовед, фольклорист, этнограф Махмуд Кашгари жил и творил в XI в. Знаменитый труд «Диван Лугат ат-Турк» он создал в 1072–1074 годах. Книга охватывает все стороны жизни и деятельности тюркских народов, поэтому ее можно с уверенностью назвать энциклопедическим трудом. М. Кашгари своим произведением заложил основы языкоznания, литературоведения, фольклористики, этнографии, историографии, источниковедения и других современных наук.

«Диван Лугат ат-Турк» М. Кашгари является незаменимым источником при изучении этнографии тюркских народов в средние века. В книге нашла отражение их духовная и материальная культура. В ней зафиксированы около двухсот пословиц и поговорок, а также плачи, верования, героические песни, рецепты народной медицины, знания, связанные с календарем и т. д. Описаны все отрасли хозяйственной деятельности, приведены названия десятков напитков и блюд, описаны способы их приготовления. В этом произведении мы находим названия многих предметов одежды, в том числе головных уборов, характерных для того времени.

На основе материала из «Диван Лугат ат-Турк» можно представить живую картину хозяйственной деятельности тюркских народов

до М. Кашгари и в его время. Здесь имеются богатые сведения о земледелии, о зерновых и бобовых культурах, о животноводстве и об охоте. Как известно, животноводство, особенно овцеводство, скотоводство, коневодство, верблюдоводство и т. д., с давних времен играет большую роль в жизни тюркских народов.

Древнейшей хозяйственной отраслью тюркских народов была охота. В отличие от питавшихся до трех лет материнским молоком детей, в древности свою жизнедеятельность взрослые люди обеспечивали в основном за счет охоты. На основе материалов, собранных М. Кашгари, можно утверждать, что древние люди накопили богатый опыт, охотясь на животных, повадки которых прекрасно знали. Охотой занимались индивидуально и коллективно — мясо птиц и диких животных употребляли в пищу, а из их шкур изготавливали одежду. По данным М. Кашгари, охота занимала важное место в трудовой и хозяйственной деятельности тюркских народов. Богатые сведения, собранные в «Диван Лугат ат-Турк», знакомят нас с животными, за которыми охотились люди, со способами охоты на них, с орудиями, используемыми при охоте. В Азербайджане раскопана пещера Азых, где обнаружены кости около 45 видов животных, а также охотничьи орудия древних людей. Это подтверждает, что в Азербайджане охо-

та имеет очень древнюю историю. В «Диван Лугат ат-Турк» М. Кашгари подробно описал следующий способ охоты: загонщики окружали территорию для организованной охоты и с трех сторон загоняли животных в определенное место, где их ждали опытные охотники. М. Кашгари такую охоту называл *siḡır / сыгыр* [2, s. 369]. Этот термин и сегодня существует в разных тюркских языках, в том числе и азербайджанском.

Согласно М. Кашгари, тюркские охотники при охоте на птиц и животных широко использовали ловушки. Этот метод действенен и сегодня. Охота с помощью ловушек очень удобна и безопасна. Конструкция ловушки зависела от того, на кого охотились. Одна из таких ловушек называется *sacrałğı / сачраты* [3, s. 318]. Эту ловушку изготавливают из разветвленной палки, на которой завязаны петли, ее закапывают в землю и сверху насыпают зерно. Когда птицы слетаются на зерно, они и попадают в ловушку.

В жизни и хозяйственной деятельности тюркских народов значительное место занимало овцеводство. Разведение овец было очень выгодно. Их мясо и молоко употребляли в пищу, из шкуры и шерсти изготавливали одежду, домашнюю утварь, посуду для хранения и транспортировки продуктов питания. В своем произведении М. Кашгари привел десятки названий овец (в зависимости от цвета и возраста), что свидетельствует о роли и значении овцеводства в жизни и хозяйственной деятельности тюркских народов: *toklı* (турец.), *toğlu / тоглу* — шестимесячный барашек [2, s. 424]; *tişək* (турец.), *şışək / шишик* — баран в возрасте более одного года [2, s. 388]; *irk / ирк* — баран в возрасте четырех лет [2, s. 116]; *man yaşılığ koy / ман яшлыг кой* — баран, которому более четырех лет [4, s. 157]; *başlı koy / башыл кой* — баран с белым пятном на лбу [2, s. 392]; *kaşğa koy / кашига кой* — белоголовый черный баран [2, s. 421]; *boğrul koy / богрул кой* — баран с белой шеей [2, s. 464]; *kartal koy / картал кой* — пестрый (черно-белый) баран [2, s. 465].

В хозяйственной деятельности средневековых тюрков второе после овцеводства место занимало разведение крупного рогатого скота, о чем в произведении М. Кашгари имеются богатые сведения. Автор раскрыл его значение и место в жизни людей, записал десятки пословиц и поговорок о скотоводстве. Его роль в обеспечении людей продуктами питания, а также сырьем для производства одежды, утвари и тому подобное трудно переоценить.

Верблюд также был одним из важных животных в жизни и деятельности тюркских народов, поэтому М. Кашгари в своем труде уделил верблюдоводству много страниц. Его использовали как очень выносливое животное и самое удобное в условиях пустынь и полупустынь средство для перевозки грузов и езды. В пищу употребляли мясо и молоко, из шкуры и шерсти изготавливали одежду и предметы быта.

Жизнь древних тюрков невозможно представить без коня. Это подтверждено и сведениями М. Кашгари. В «Диван Лугат ат-Турк» собран богатый материал о роли коня в жизни и деятельности тюркских народов. Представляют особый интерес десятки терминов, связанных с коневодством. Кроме того, автор привел множество названий этого животного, в зависимости от возраста, цвета, характера, особенностей движения и т. п. Например: *yügrüg at / югрюг ат* — бегущий конь [4, s. 46]; *yorga at / йорга ат* — иноходный конь [4, s. 170]; *boz at / боз ат* — серый конь [4, s. 131]; *kula at / кула ат* — конь цвета шафрана [4, s. 218]; *kuba at / куба ат* — конь красно-серого цвета [4, s. 207]; *tiğ at / тыг ат* — бурый конь [4, s. 135]; *kaşğa at / кашига ат* — конь с белым пятном на лбу [2, s. 421].

Земледелие — важная отрасль хозяйственной деятельности. Оно обеспечивало людей хлебом, различными продуктами питания растительного происхождения. Обнаруженные при археологических раскопках образцы материальной культуры свидетельствуют, об очень древней истории земледелия в Азербайджане. Академик Т. Бунядов за-

метил, что «в Азербайджане самая древняя и ведущая отрасль сельского хозяйства — зерноводство» [1]. В «Диван Лугат ат-Турк» М. Кашгари собрал много сведений о земледелии. Особое значение имеют пословицы и поговорки, в частности две пословицы о мельнице. Из содержания этих пословиц мы понимаем, что еще до М. Кашгари тюркский народ умел молоть на мельнице несколько сортов муки. В одной из пословиц, которая бытует во многих тюркских языках, говорится об условии, заключающемся при распашке: «*Sabanda sandırış bolsa, örtkündə irtəş bolmas*» (с турецк.: «Если шум-гам будет при распашке, то на гумне не будет драки») [2, с. 400]. Смысл изречения понятен лучше, если перевести на русский язык существующую на азербайджанском вариацию этой пословицы: «*Şərti şumda kəsək, xırmanda yavalاشma olmasın*» («Лучше договориться при распашке, чтобы не драться с вилами на гумне»).

Произведение М. Кашгари также содержит много фактов, относящихся к культуре питания тюркских народов. Пищу и напитки, зафиксированные в «Диван Лугат ат-Турк», можно разделить на две группы: растительного и животного происхождения. Тюркские народы в древние времена готовили пищу в основном из зерновых и зернобобовых культур. М. Кашгари называет десятки блюд (*top / ton; kağut* (турецк.), *kavut (qovut)* / кавут (говут); *buxsı / бухсы; aşı / аш* и др.) и описывает способы их приготовления. Некоторые из них (*кавут (говут); аш*) и сегодня готовят разные тюркские народы. В Азербайджане *aşı* — одно из самых любимых блюд. Его готовят из риса. До М. Кашгари *aşı* готовили из пшеницы. Огузы называли пшеницу также *aşlık / ашлык*. *Кавут (говут)* до М. Кашгари готовили как из пшеницы, так и из проса. Способы приготовления этого блюда не изменились до наших дней.

Сведения, которые содержатся в «Диван Лугат ат-Турк», позволяют полагать, что земледелие в средние века занимало важное

место в жизни и хозяйственной деятельности тюркских народов. Злаковые культуры играли большую роль в обеспечении продуктами питания этих народов, поскольку блюда из злаковых прочно вошли в их рацион.

В «Диван Лугат ат-Турк» имеются множество названий блюд, приготовленных из продуктов животного происхождения. Их можно разделить на две группы: молочные и мясные продукты питания. Из мясных блюд М. Кашгари назвал *soğut / согут, soktu / сокту, kabab / кабаб, qoypı basdirması / гююн басдырмасы, biğlata / биглата, yörğətəs / йоргемедж, haş / хаш*. Многие из блюд до наших дней сохранили первоначальное название и способы приготовления. Например, *bumbar dolması / бумбар долмасы* готовят так: перемолотое мясо смешивают с рисом и пряностями, а потом наполняют этой начинкой овечью кишку. М. Кашгари назвал это блюдо как *бумбар долмасы*, так и *согут* и *сокту* [2, с. 363, 413; 5, с. 61]. И сегодня оно является одним из любимых у разных тюркских народов, хотя называется по-разному: у азербайджанцев — *bağırsaq dolması / багырсаq долмасы* (долма из кишк), в Турции и Турецком Кипре — *бумбар долмасы* (древнее название) и *багырсаq долмасы* (новое название), в уйгурских тюрков — *örkəci qadın dolması / опкеджи гадын долмасы* (его готовят так: хорошо чистят кишк ягненка, потом их наполняют перемолотой овечьей печенью, смешанной с рисом и пряностями).

Таким образом, энциклопедический труд М. Кашгари «Диван Лугат ат-Турк» является ценным этнографическим источником при исследовании материальной и духовной культуры тюркских народов. Книга охватывает все отрасли хозяйственной деятельности и стороны их жизни с древнейших времен и до XI в. Она богата историко-этнографическими данными, в свете которых можно в более широком аспекте изучить затронутые выше вопросы и проследить дальнейшее развитие сельского хозяйства в более поздние времена.

1. Bünyadov T. Taxılçılıq // Azərbaycan etnoqrafiyası : 3 c. – Bakı, 2007. – I c. – S. 67–111.
2. Kaşgari M. «Divanü Lügat-it-Türk» : IV c. / tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R. Əsgər. – Bakı, 2006. – III c. – 400 s.
3. Kaşgari M. «Divanü Lügat-it-Türk» : IV c. / tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R. Əsgər. – Bakı, 2006. – II c. – 400 s.
4. Kaşgari M. «Divanü Lügat-it-Türk» : IV c. / tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R. Əsgər. – Bakı, 2006. – III c. – 400 s.
5. Tarih ve medeniyet. – İstanbul, 1994. – Sayı 1.

IMDĘ

# УЯВЛЕННЯ ПРО СМЕРТЬ І ПОХОВАЛЬНІ ЗВИЧАЇ ГУЦУЛІВ

Валентина Сушко

**УДК 393(477.85/.87)**

Статтю підготовлено за матеріалами етнографічної експедиції Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України влітку 2012 року у Верховинський, Косівський та Надвірнянський райони Івано-Франківської області. Подано опис перебігу обрядодій та основної атрибутики поховальної обрядовості гуцулов — етнографічної групи українців. Автор довела загальноукраїнський характер обрядовості за наявності регіональних і локальних особливостей, звернула увагу на світоглядні уявлення та часові зміни цього виду сімейних ритуалів.

**Ключові слова:** гуцули, поховальна обрядовість, смерть, похорон, траур, поминальні атрибути.

Статья подготовлена по материалам этнографической экспедиции Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рильского НАН Украины летом 2012 года в Верховинский, Косовский и Надвирнянский районы Ивано-Франковской области. Дано описание хода обрядовых действий и основной атрибутики погребальной обрядности гуцулов — этнографической группы украинцев. Автор доказала общеукраинский характер обрядности при наличии региональных и локальных особенностей, обратила внимание на мировоззренческие представления и временные изменения этого вида семейных ритуалов.

**Ключевые слова:** гуцулы, погребальная обрядность, смерть, похороны, траур, поминальные атрибуты.

The article is based on the materials of the Ukrainian National Academy of Sciences M. Rylskyi Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology ethnographic expedition to Verkhovyna, Kosiv and Nadvirna districts of Ivano-Frankivsk Region in the summer of 2012. There has been presented a description of the ritual actions and main attributes of exequies of the Huculs, a Ukrainian ethnographic group. The authoress proved the general Ukrainian nature of these rites, notwithstanding their regional and local peculiarities, as well as noticed the ideas of outlook and temporal changes of this type of family ceremonies.

**Keywords:** Hutsuls, obsequies, death, funeral, mourning, funeral attributes.

Поховальна обрядовість належить до ритуального комплексу, який у будь-якій культурі найконсервативніший. Тож не дивно, що під час збирання матеріалів із цієї проблематики окресленому питанню було приділено значну увагу. Особливу цікавість викликали певні відмінності, які простежувалися в трьох сусідніх районах — Верховинському, Косівському і Надвірнянському, що входять до Івано-Франківської області та єдиного регіону Гуцульщини, однак мають виразні локальні особливості.

Серед учених, яких цікавили гуцульські поховальні ритуали та окремі їхні елементи, — корифеї української етнології та фольклористики: В. Гнатюк [2], І. Свенцицький [6], З. Кузеля [3; 4; 5] та багато інших.

Нами обстежено в основному села Верховинського району (Барвінково, Голови, Красник, Красноїлля, Стебні, Яблуниця). Додамо, що обрядовість деяких з населених пунктів

була описана майже сто років тому [2, с. 252—290]. Окрім того, для порівняння обрядових реалій обстежені с. Микуличин Надвірнянського району і с. Яворів Косівського району.

Французький культуролог Ф. Ар'ес [1] назвав сучасну культуру такою, що боїться смерті і всього, що з нею пов'язане. Наш сучасник не хоче думати, що його життя кінечне, намагається не торкатися теми смерті в розмовах; для нього видаються дивними й занадто обтяжливими тривалість і суровість траурів іспанських грандів XVI—XVII ст., що тривали роками і десятиріччями. Наш сучасник бажає веселощів, розваг, свята.

Нині легка смерть — це смерть швидка, яка приходить до людини раптово, так, щоб людина й не зчулася. Наш сучасник, на словах визнаючи смерть природним наслідком життя, насправді, як дитина, сподівається, що вона його мине, покладаючись на чудо. Для носія

традиційної культури смерть була звичайним явищем, заслуженим підсумком життя, утіленням загальної справедливості.

Однак такою вважалася лише «правильна» смерть: у старшому віці, після примирення зі світом, упорядкування всіх матеріальних питань. Необхідно було прожити благочестиве життя і за це отримати смерть як визволення від усіх життєвих тягарів. «Умер Адам, буде і нам» [2, с. 231].

Усі інші види смерті — знак порушення Божих заповітів. Така смерть була «несвоя», «нагла» (раптова): вона захоплювала людину в дорозі, чигала у воді або в лісі, десь зненацька, неготовою до цього чи не найважливішого переходу.

Запис Антона Онищука від Павла Курчука із с. Зелениці Надвірнянського повіту свідчить, що на початку ХХ ст. (1910 р.) місцеві жителі вірили, що «смерть одна, а над християнином висить 77 придбашок»: зроблено, від заздрощів, від нечистих дій оפירниць, «під таку минуту», бо вмирає «не так старий, як чиисовий» (прийшов час — гайдя в дорогу). Таким чином, гуцули притримувалися загальноукраїнського переконання: «ідемо не тоді, коли здумали, а коли кличуть». Це переконання можна визнати загальною константою, адже воно не лише відоме — воно активно вживане по всій Україні.

Хоч як не каже людина «живому — жити!», намагаючись ухилитися від думки про невідворотність смерті, але «умирають люди і нам так буде», — за висловом гуцулів. У с. Голови, яке ї нині в інших селях уважають «відданим всьому гуцульському», навіть на початку ХХ ст. оповідали, що колись люди не вмирали — то їх стало так багато, що мусили одне одного вбивати, бо вже і сидіти було ніде [2, с. 253].

Загальною також була на початку ХХ ст. віра в те, що вмирають не від пошесті, не від епідемій інфекційних захворювань. Навіть тиф, що нерідко захоплював цілі родини, не конче мав викликати хворобу конкретної особи. «То Бог так дає, тай уже!» [2, с. 232]. Такий фаталізм, віра в провидіння притаманні жителям Надвірнянського, Верховинського й Косівсько-

го районів і нині. У питанні вирішеності людської долі Божою волею наш сучасник нічим не вирізняється від своїх прадідів і праbabусь.

Можна вважати сталою уявлення, зафіксоване на початку ХХ ст., про те, що хоча смерть у молодому віці є ознакою розумності, особливої обраності Богом молодої особи, життя до старості — це все ж звичайніше, відповідніше людині. Однак тривала хвороба дорослої людини перед смертю раніше давала знати іншим про її великі гріхи, які, таким чином, вона спокутувала [2, с. 253—254]. Тоді кликали ксьонза (священика) і примічали: якщо не горить свічка, дим з кадила йде з хати, після «масловання» (соборування) хворому стало гірше — слід готуватися до швидкого похорону.

Зауважимо, що в сучасної людини старість і хвороби є чи не тотожними поняттями, принаймні перше очікувано тягне за собою інше. Тому і старість іноді сприймається такою ж спокутою, як і хвороба.

На початку ХХ ст. прихід смерті віщували різноманітні прикмети, а також про це гадали у ворожбітів [2, с. 255]. У ролі віщуна були як особливості фізичного стану людини, так і птахи (каркання ворона), буревій. Уважали прикметою на смерть, якщо людині вчувається, що її щось кличе, та ще якби вона обізвалася. На початку ХХ ст., коли гуцули широко займалися ремеслами, примічали і за ремісничими процесами: ткацтвом або шиттям [2, с. 254—255]. Важливим і вкрай показовим на майбутнє вважають весілля, на якому провісницьким знаком може стати навіть довжина нитки на вінку до вінчання: довга — на довге життя, коротка — на швидку смерть [2, с. 255]. Щоправда, сучасні майстрині, які шиють вінки на весілля, — наприклад, жителька с. Яблуниця Марія Василівна Дроняк (1949 р. н.), родом із с. Голови, — уважають, що довжина нитки наприкінці шиття вінка залежить від уміння майстрині і не несе загрози подружжю.

У гуцулів людина старшого віку має підготуватися до останньої дороги і душою, і тілом. Багато хто з гуцулок просить дітей, щоб «потому» «зібрали їх, як батьків і дідів, — по-

гуцульському». Старші люди з гордістю демонструють свої барвисті сорочки й запаски, кожухи-кептарі, пояси й «фустки», каптурі та постоли (Анна Іванівна Форгель, с. Красник Верховинського р-ну; Олена Юріївна Танасійчук, с. Барвінково Верховинського р-ну). Подібний вибір роблять і жителі с. Яворів. Однак у чоловіків і за життя часто з усього гуцульського у вбранині є лише сорочка. Натомість у с. Микуличин жителі старшого віку за свідчили, що наявність гуцульського вбрання та вбирання в нього покійників практикують у Верховинському районі, а не в їхньому.

У запису П. Шекерика-Дониківа початку ХХ ст. окремий підрозділ присвячений тому, що робить людина, коли вже і вона, і її біжжі знають про близький кінець [2, с. 256–257]. Як це несхоже на сучасні намагання лікарів та родини «оптимістично» обдурювати людину та запевняти вмираючого в тому, що він ще одужає. До нього приходили односельці перепросити за власні та пробачити вмираючому його провини; до чоловіка збиралася громада, аби він міг віддати останні розпорядження. Особливу увагу надавали шапці, у якій мали ховати небіжчика. Наши сучасники, можливо, так і не роблять, але заздалегідь чітко обумовлюють, який саме головний убір повинен на них бути (Василь Юрович Рибчук (1936 р. н.), с. Яворів).

Як і сто років тому, неодмінним атрибутом смерті є свічка, передовсім стрітенська. Дехто навіть сам сукає її. У разі наглої смерті, у дорозі чи в лікарні, таку свічку все одно світять на похороні й потім кладуть у труну.

Здебільшого повідомляють про смерть усно. «На провідок» та на похорон не кличуть — «люди йдуть самі», а на помини — кличуть учасників. За нашими спостереженнями, нині найбільше запрошують трембітарів у Верховинському районі. Однак трембітою найчастіше повідомляють і супроводжують сам похорон, а не факт смерті. Запрошення трембітарів не загальнодоступне, адже навіть на об'явах, що прикрашають стовпі Верховинського району, послуга — 400 грн. Усі опитані наголошували на впровадженні в похованні

практиці «духової» (духового оркестру) лише в радянські часи. Жителька с. Микуличин Євдокія Василівна Миронюк (1933 р. н.) висловила переважну думку людей старшого віку: «Найкраще ховати — це з церковним хором».

Нині, коли трапляється горе, то вважають гріхом відмову допомогти. Та і як відмовити?! Не лише щастя і радість, а й горе збирає родину й об'єднує людей. На похорон ідуть усі: священик і дяк (чи дячиха) читати Псалтир (Савтирю), куховарки і люди, які нестимуть фани чи хрест, — усі, хто ідуть «на провідок». Досить показовим є факт, що нині і в гуцульській, обрядовості вже можлива участь жінки-дячихи, яка читає Псалтир.

На рубежі XIX–XX ст. в усіх записах похоронних звичаїв Гуцульщини підкреслено, що похорон («комашня») зі священиком та велелюдним зібранням односельців — це не лише традиція, благочестивий звичай, але й необхідність — умова запобігання посмертного ходіння душі («сукровище»).

Таким чином, участь у виконанні ритуалів можна вважати обереговою дією стосовно членів громади проти шкідництва неоплаканої душі. Безумовно, не варто сліпо і повністю переносити уявлення майже сторічної давнини на погляди наших сучасників, але необхідність іти на похорон усім, окрім найстарших, і нині загальновизнана. Виняток, який існує для найстарших, на перший погляд, пояснюється фізичною слабкістю, однак, на нашу думку, тут є і світоглядне підґрунтя: людей старшого віку вважають такими, що стоять на Божій дорозі, тому для них прихід «сукровиша» не настільки трагічно-несправедливий.

Смерть і похоронні ритуали стосуються не лише особи небіжчика, а й тих, хто його оточує. Про це свідчить промовистий факт ритуалізації початку ( входу ) і закінчення ( виходу ) особами з різними ступенями посвяченості в похоронній обрядодії.

Зрозуміло, що найважливіше місце займає сама особа-фігурант, окрім того — її родичі. Якщо раніше родички — дівчата і жінки —

ходили з розплетеним волоссям принаймні до третього дня по смерті — до похорону, а чоловіки не голилися аж до 40-ка днів, то нині незвичну, знакову зачіску (радше вигляд) замінили траурні косинки та хустки, а чоловіки не голяться до трьох — дев'яти днів. І дуже рідко не голяться до сорока днів (Марія Петрівна Зубок (1951 р. н.), с. Красноїлля).

Загальною ознакою жалоби всіх чоловіків-учасників дійства була і є непокрита голова. Натомість жіночі голови покривають чорними хустками. Не викликає заперечень, що чорний колір на знак жалоби є новацією і навряд чи налічує в українському та гуцульському, зокрема, ритуалі понад 30—40 років. Однак така новація вже міцно ввійшла до атрибутики цього виду обрядовості. Очевидно, було б незрозуміло громаді, якби хтось із родини відмовився від такої ознаки жалоби дочасно, та й ті, хто прийшов на похорон, мають «відповідно виглядати».

Односельцям також відведена важлива роль учасників дійства. «На провідок» треба мати свою свічку, іти — де тіло, нічого не говорячи, зайти й запалити свічку, вклікнути, помолитися, устати і лише тоді сказати: «Слава Ісусу Христу!» (В. Ф. Мартищук, с. Красник). Потім людина займає своє місце в похованній церемонії.

Обряджати тіло чоловіків приходять чоловіки, а жінок — жінки. Це загальне та незмінне на всій досліджуваній території правило. Колись, старші люди згадують, і труну, і віко несли особи однієї з покійником статі, однак нині «ми такі слабі стали, що вже негодні».

Тільки в записах початку ХХ ст. згадана як неодмінний атрибут обрядження жінки-покійниці *перемітка*, а для покритки — *фустка* (хустка). Очевидно, з огляду на те, що наші сучасниці не носять переміток, то й у похованальну обрядовість увійшла «фустка». Відома на межі XIX—XX ст. заборона підперезувати покійника нині відійшла в минуле, та й спеціальне взуття чи обмотування ніг перемітками вже невідоме. Хоча чоловіки і нині турбуються, яку шапку їм покладуть у домовину — її не одягають, а лише кладуть біля правого плеча.

Досить широко розповсюджений центрально-український звичай класти покійнику в труну гроші, очевидно, невластивий гуцульському похорону, бо про це не згадав жоден з інформантів.

Наши інформанти з Верховинського району згадували про можливість підготовки такого важливого атрибута, як домовина (*трунва*), заздалегідь. Однак у с. Микуличин уважали за можливе готувати дошки, а *трунву* робили вже по смерті. Василь Васильович Танасійчук (с. Барвінкове) показав навіть кімнату у своїй оселі, де має відбутися його похорон. *Трунву* з покійником ставлять головою до ікон (у православних — до Святого кута).

І досі побутує старий звичай *посіжене* (сидіння громади біля тіла покійного), адже покійника не можна залишати самого. У с. Микуличин такий обряд називають *привілією*. Однак нині тривалості такого *посіження* — чування, коли громада сходилася від моменту дізнання про смерть і до закінчення похорону, тобто до третього дня по смерті, — нині не дотримуються. Проте дотримуються вікової градації присутніх, яка залежить від віку небіжчика.

«Давніше люде гадали, що чім краша буде комашня, чім бирше буде пип опроважети, тим бирше буде Бог гріха прошети. И тимунъ то робили давно такї, гучні похорони. Чим єли та віра тратити силу, тим єли и похорони тратити на своїй гучності» [2, с. 253].

У записах початку ХХ ст. із цього краю Карпат велику частку матеріалу становили перелік та описи унікального, українського явища народної культури — «забав при мерці» (ігор, які влаштовували учасники *посіження*). Ці забави на похороні людей старшого віку та неодружененої молоді й дітей різнилися. Широковідомими та найуживанішими були «Грушка», «На него», «Млин», «Сосокало», «Зайця» («Зайця купувати»), «Галембеза» [2, с. 266—279, 292—297]. Уже згаданий П. Шекерик-Доників пояснює цей звичай тим, що в розкиданих «по верхах» гуцулів молодь сходилася вкрай рідко, і таке згromадження, що відбувалося на похороні, раціонально використовували. Забави проходили в хоромах

(довгих сінях), учасниками їх були люди, чужі для небіжчика, проте родичі спостерігали і сміялися над вигадками учасників. На початку ХХ ст. це дійство вже сприймали як украй непобожний звичай, тому рідко влаштовували в бідних родинах або коли залишилися малі сироти. Нині, на початку ХХІ ст., ці забави інформанти різко засуджують, адже вони лякають учасників, неshanобливі до покійного та образливі для родини небіжчика. Однак навіть те, як відбувається це засудження, є свідченням, що забави особам 1920–1940 років народження відомі не лише як описаний їм старшими факт, а і як випадки з власного життя. І не лише, як опис чи спостереження, а і як те, у чому колись безпосередньо брали участь.

Навіть у радянські часи гуцули проводжали в останню путь покійників з фанами (корогвами), священиком, церковною відправою та подзвіном. Навіть тоді, коли була «рознарядка» на закриття церков, їх лишали по одній на сільську раду, як повідомив старожил с. Барвінково Василь Васильович Танасійчук.

Церковний подзвін був ще одним способом повідомлення про смерть і похорон. Його замовляли в дяка чи старшого брата церковного братства, яке завжди існувало в сільських громадах. Дяк же копав могилу або повідомляв тим, хто призначений це робити. За свідченням Євдокії Василівни Миронюк, могилу копали, орієнтуючи її за віссю «південь — північ». Часто біля церков є цвинтарі. Цвинтарі огороженні, мають ворота і хвіртку.

Похорон відбувається вдень, за світлового дня, близько полудня — 14 години. До будинку померлого приходять на 10 годину, адже там ще здійснюють відправу. По тому процесія направляється до храму, де також правиться, а далі — на цвинтар. У Верховинському районі після погребіння на кладовищі роздають подавники, і ритуал завершується. У с. Микуличин після похорону відбувається поминальний обід, що є звичнішим для загальноукраїнського перебігу обрядодій.

Траурна процесія рухається в суровому порядку: спочатку церковні фани, хрест, свя-

щеник, трунва, якщо домовина розкрита, за труною несуть віко, ідуть родичі та односельці. Якщо процесія рухається на автомобіль транспорті, то на борт вантажівки сідають усі перераховані головні учасники процесії. Сучасним горянам відоме транспортування домовини волами та санями як обрядовим транспортом, проте всі інформанти наголосували, що це було колись і за непридатних погодних умов.

Нормою можна вважати використання в траурній ході спеціальних церковних нош для перенесення труни, які зранку, до похорону, беруть у церкві. Цього не дотримувалися лише в ті часи, коли місцева церква була закрита, як наприклад, у с. Барвінково.

У с. Стебні Ганна Миколаївна Гаврильчук показала фотографії з похорону її зовиці — 11-річної Ілени (Олени). Юнка «умерла від тифуса». «Як дивилася — так і застигла», — за висловом Ганни Миколаївни. Ці фото зафіксували нововведення в обрядовості: пам'ятні вінки з написами від скорботних близжніх, зокрема від пionерської організації. Загальний же хід та атрибутика виявилися незмінними. За народними звичаями такого віку дівчину вважали відданицею, тому її «зібрали на княгиню»: у вишиту сорочку, запаски, капчури з постолами, кожух, чільце, бовтиці та вінок. Навіть у радянські часи традиція ховати з трембітами виявилася незмінною.

У Верховинському районі поминальний обід проводять до похорону. Це не завжди позитивно сприймають сусіди: «ще покійник лежить — кому щось у горло полізе?». Проте на цей останній, для померлого, бенкет родина запрошує спеціальних куховарок, таких, як професійний повар Ганна Ігнатівна Бодвінок (1968 р. н.), жителька с. Яблуниця. Стіл може бути пісним або скромним, але обов'язково багатий: голубці, книші, бануши, гуцульська кишка, гуцульський борщ (з кормових буряків), пироги (вареники), студенець тощо. Характерною особливістю таких обідів у Верховинському районі є відсутність символічної страви похорону. Іноді обід замінюють канап-

ками і швидким пригощанням. У такому разі набір продуктів становлять делікатеси (щоб хоча б цим компенсувати прискореність учти).

Після поминального обіду траурна процесія у визначеному порядку рушає на цвинтар. Нині в багатьох селах Верховинського району покійників ховають під сумний голос трембіт. Біля кожної каплички, по дорозі до цвинтаря, священик править молебень.

На кладовищі з покійником прощаються, священик довершує відправу, труну опускають у яму і могилу засипають. Хрест, який стоїть 1–2 роки, допоки осяде земля, по всій Гуцульщині ставлять у головах. Хрести зазвичай чотирираменні, на поминальні суботи їх традиційно не прикрашали — цей звичай з'явився недавно. Принесені поминання залишають на могилі «за прости Біг» — для пташок.

Обов'язковим є подання «за прости Біг», коли розходяться із цвинтаря, подавників: хліба, води і свічки. Обрядовим варіантом хліба є печені булочки з білого пшеничного борошна — *кукуци*. Такий хліб печуть і в «Живну» середу (Верховинський р-н) або четвер (Косівський р-н) Страсного тижня для виконання обряду, який у Верховинському районі називають «Гріти діда», а в Косівському — «Кукуци». І назва, і використання таких самих поминальних хлібів свідчать про поминальний характер цього святкування та обрядодій, коли особисті поминання переходят у загальнокалендарні.

Дещо відрізняється порядок похорону в інших районах. Так, у с. Микуличин процесія виходить з дому, підходить до церкви, далі — на кладовище, і після самого похорону всі присутні ідуть додому небіжчика на поминальний обід. Такий сценарний хід цілком відповідає загальноукраїнській традиції. Та ѹ у переліку страв є «коливо» — «то кусочек булки кроять, посыпають медом або цукор розпускають, во-

дичков сі поливають. Як сядуть за стіл, помоляться Богу і отогді їдять» (Є. В. Миронюк). Коливо подають лише після похорону. (А допоки покійник лежить у хаті, то тим, хто прийшов сидіти біля його тіла, дають вино і канапку). Поминальний обід триває доти, доки не дадуть «за прости Біг» (хліб, рушничок, свічка). Тоді люди розходяться.

Відомі по всій Україні перестороги, обмеження та заборони щодо участі в поховальній обрядовості. На Гуцульщині цих засторог менше: обмежень на вживання виделок тут немає; якщо навіть вагітній родичці треба бути на похороні, то ѹ в'яжуть до мізинного пальця червону ниточку, і вона йде на кладовище, може брати участь в усіх ритуалах. Однак засторога робити на похорон *трунуву* чи нести тіло тощо відома і свято дотримувана. Усе в хаті та на підлозі, у стайні чи в саду, то «би не завмирало», одна людина іде і все рушить.

Душа покійного не може одразу покинути родину, тому поминання продовжуються до року: на другий день, наступний за похороном, «носять спідання», — розповіла кухарка із с. Яблуниця Ганна Ігнатівна Бондінок. Загальними є поминання на дев'ятий, сороковий день та в рік. У с. Микуличин поминання на дев'ятий день немає. У кого є матеріальна можливість — поминає і в піврока. Неодмінно поминають у три дідівні (пам'ятні) суботи: перед Великоднем, Троїцьку (під Святу неділю), Дмитрівську. Поминають під Різдво. Найважливіше — не страви, а обов'язкове читання *Савтири*. Головне — шанувати і віддавати належне душі того, кого ми любимо, але вже не можемо обійняти.

Таким чином, регіональні варіанти та локальні варіації не суперечать загальноукраїнському характеру обрядовості, зберігають архаїчні елементи, атрибутику та перебіг обрядодій.

1. Арье Ф. Человек перед лицом смерти / пер. с фр. В. К. Ронина ; общ. ред. С. В. Оболенской ; предисл. А. Я. Гуревича. — М. : Издательская группа «Прогресс» — «Прогресс-Академия», 1992. — 528 с.

2. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. — Л : накладом Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, 1912. — Т. XXXI—XXXII. — С. 131—424.

3. Кузеля З. Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі // Етнографічний збірник. – Л. : накладом Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 133–202.

4. Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українському похоронному обряді // Записки Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка. – Л. : накладом Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, 1914. – Т. CXXI. – С. 201–214.

5. Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українському похороннім обряді // Записки Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка. – Л. : накладом Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, 1915. – Т. CXXII. – С. 117–127.

6. Свенцицький І. Похоронне голосинне і церковно-релігійна поезія (Студія над розвитком мотивів народної словесності). – Л. : НТШ, 1910. – 56 с. – (Відбиток із «Записок Н. т-ва ім. Шевченка», тт. XCIII–IV).

# СИСТЕМА ТРАДИЦІЙНИХ МІФОЛОГІЧНИХ ВІРУВАНЬ ТА УЯВЛЕНЬ ГУЦУЛІВ У ВІМІРІ СУЧАСНОСТІ

Юлія Буйських

УДК 398.3(477.85/.87)“2”

У статті систематизовано емпіричні матеріали, зібрани автором під час експедиції у Верховинський район Івано-Франківської області у 2012 році. Проаналізовано основні риси, структурні елементи й особливості сучасного по-бутивання карпатських міфологічних вірувань та уявлень на прикладі мікроареалу Верховини. Описано самобутні гуцульські та загальноукраїнські характерні особливості цієї локальної міфологічної системи.

**Ключові слова:** Верховина, мікроареал, міфологічна система, гуцули.

В статье систематизированы эмпирические материалы, собранные автором во время экспедиции в Верховинский район Ивано-Франковской области в 2012 году. Проанализированы основные черты, структурные элементы и особенности современного бытования карпатских мифологических верований и представлений на примере микроареала Верховины. Определены самобытные гуцульские и общекаинские характерные особенности данной локальной мифологической системы.

**Ключевые слова:** Верховина, микроареал, мифологическая система, гуцулы.

The article systematizes the empiric materials collected by the author during the expedition to Ivano-Frankivsk Region Verkhovyna District in 2012. On the example of the Verkhovyna microarea, there have been analyzed the main traits, structural elements and peculiarities of modern existence of the Carpathian mythological beliefs and notions. The original Hutsul traits and general Ukrainian features of this local mythological system have been defined as well.

**Keywords:** Verkhovyna, microarea, mythological system, Hutsuls.

Міфологічна проблематика залишається актуальною для вивчення та не втрачає своєї наукової новизни навіть у сучасну добу тотальної глобалізації, уніфікації культури й раціоналізації суспільної думки. Людство створює новітні технології та стає дедалі прагматичнішим, водночас відчуваючи сильний потяг до всього містичного й міфологічного. Останнє загалом характеризує постмодерну добу, якій притаманні захоплення потаємним, архаїкою, міфом та химерне поєднання різних культурних реалій. Утім, попри всі сучасні трансформаційні процеси, українське суспільство за своєю суттю є традиційним, а особливо це стосується порівняно замкнутого аграрного (сільського) соціуму, у якому міф і нині виконує свої основні функції — пояснювальну, регулятивну, консервуючу.

Питання, пов’язані з українськими традиційними міфологічними віруваннями та уявленнями, привертали увагу вчених ще з першої половини XIX ст. На сьогодні існує значна кількість досліджень, що відображають різні аспекти міфологічної системи, її окремі струк-

турні одиниці, регіональні й локальні особливості та споріднені явища традиційної культури. Потужну джерельну базу для вивчення міфологічних вірувань та уявлень населення теренів Карпат загалом і Гуцульщини зокрема становлять надзвичайно інформативні матеріали, розвідки та праці вчених і збирачів-аматорів другої половини XIX — початку XX ст. — В. Гнатюка [6; 7; 8; 9], М. Зубрицького [21; 22; 23; 24], Р. Кайндля [25], Ф. Колесси [26], Д. Лепкого [30; 31; 32], А. Онищука [34], І. Франка [38; 39], В. Щухевича [44; 45], П. Шекера-Доникова [42; 43] та ін. Вони не втратили своєї наукової цінності донині.

Серед сучасних розробок, які відображають різні аспекти дослідження карпатської міфологічної системи, слід назвати насамперед праці Р. Гузя [10; 11], В. Галайчука [2; 3; 4; 5], В. Сокола [35], І. Чеховського [41] та ін. Варто виокремити працю Н. Хобзей [40] — перше в українській історіографії етнолінгвістичне дослідження системи локальних міфологічних вірувань та уявлень Гуцульщини. За формулою дослідження є словником. Реєстромі слова —

це назви надприродних істот («демоніми»), виявлені в гуцульських говорках. Авторка проаналізувала етимологію назв, залучивши значний порівняльний матеріал. Цінність праці в тому, що вона побудована на різночасовому матеріалі — накопичених упродовж XIX—XX ст. етнографічних відомостях і сучасних польових матеріалах дослідниці.

Згадаймо також карпатознавчі міфологічні студії російських дослідників-етнолінгвістів, зокрема О. Левкієвської [27; 28; 29] і М. Толстого [36; 37].

Відзначаючи наявність величного масиву опублікованого емпіричного матеріалу, а також наукових розробок в окресленій царині, В. Галайчук наголосив на тому, що в сучасній історіографії побутує досить хибна думка щодо «повноти обстежень Карпатського регіону, зокрема, стосовно демонологічних уявлень та вірувань». Попри це, зауважив дослідник, міфологічні матеріали з певного мікроареалу (село чи група сіл), зберігаючи загальні регіональні особливості, позначені також своєрідним локальним колоритом, який виявляється в назвах персонажів, мовленні оповідача, інтерпретації тих чи інших сюжетно-смислових елементів тексту, не кажучи вже про вузько-локальні вірування, які виникли суто на місцевому ґрунті [4, с. 108].

В основу запропонованого дослідження покладено великий масив емпіричного матеріалу, зібраного саме в мікроареалі — відповідній групі сіл одного району. Так, у липні 2012 року під час експедиції «Українського етнологічного центру» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України у Верховинський район Івано-Франківської області (села Криворівня, Верхній Ясенів, Рівня, Хороцьво, Зелене, Бистрець, Замагора, Ільці) нами був зафіксований репрезентативний матеріал, що відображає надзвичайно яскраву, повну і строкату картину світогляду місцевого населення, чільне місце у структурі якого займають міфологічні вірування та уявлення. Зауважимо, що в статті ми лише наблизилися до питання вивчення особливостей сучасного

побутування міфологічної традиції цього регіону, окресливши її найвиразніші риси, оскільки самостійного глибокого вивчення вимагає кожний окремий персонаж (не кажучи вже про різні неперсоніфіковані, неіндивідуалізовані явища, що не мають чітко зазначених функцій та набору легкопізнаваних характеристик) цієї локальної міфологічної системи.

Отже, матеріал, зібраний нами у Верховинському районі, ми умовно систематизували в такі групи: 1) вірування та уялення, пов'язані з особливою категорією людей, які володіли надприродними знаннями й магічними здібностями відповідно до свого ремесла, часто спадкового — так звані «знаючі» або «ті, що знали» (зафіксовано міфологічні уялення про таких «знаючих», як мірошник, музика, «градівник» / «градільник» і «ворожбіт» / «ворожка»); 2) вірування та уялення, пов'язані з людьми «вузької спеціалізації», чия діяльність спрямована передусім на «порчу» худоби — локальні назви «чередільниця» й «чередільник», що відповідають загальноукраїнським поняттям «відьма» і «відьмар» (сюди можна зарахувати вірування, пов'язані з магічним захистом худоби й оселі); 3) вірування та уялення, пов'язані з людьми, які вміли «примов'єти» («зговорювати», «шептати») і лікувати, нейтралізуючи шкоду, спричинену злими силами; 4) уялення про різноманітних домашніх міфологічних персонажів (домова змія; духи, типологічно близькі до «домово-го служки», так званого «хованця»: «біда», «щезник», «щез», «дідьо»); 5) уялення про жіночі міфологічні персонажі, які пов'язані з категорією «заложників» небіжчиків, — «бісиця», «лісна», «нявка» (входять до одного семантичного ряду з русалками й мавками) [40, с. 44–45, 118–119]; 6) уялення про померлих нехрещених дітей, чиї душі не знаходять спокою, — «збігленет» або «нечісових дітей» (душі дітей, які померли під час передчасних пологів, викиднів) і «стражет» (душі дітей, які померли внаслідок аборту або були вбиті матерями при народженні); 7) уялення про мертвих, які повертаються та турбують

живих (традиційні сюжети про прихід померлого чоловіка до дружини; нареченого — до дівчини, матері — до дитини тощо); 8) уявлення про «упирів» / «упириць» та наявність у людини «дводушня»; 9) уявлення про загальну, неперсоніфіковану «нечисту силу» та чортів, які представлені різними образами й евфемізмами («скаженик», «щєзник», «щез би», «той, що каламутить», «шо ріжки у него ростуть», «дідьо», «юда», «він» та ін.); 10) уявлення про «закляті» («нечисті», «прокляті») скарби; 11) уявлення про «погані» («нечисті») місця; 12) уявлення, пов’язані з деревами й рослинами (смерека, осика, верба, папороть, мак, рута тощо); 13) уявлення про реальних історичних осіб (опришків, Олексу Довбуша та ін.), які наділені міфологізованими рисами тощо.

Попри те що А. Онищук на початку ХХ ст. наголошував на тому, що гуцульські «давні вірування» зникають під «вливом школи і церкви» та «з кожним днем уступають, лишаючи терен новому, раціональному розумінню світа і усіх сил природи...» [34, с. 1], можемо стверджувати, з огляду на записаний матеріал, що міфологічна система гуцулів, порівняно з іншими регіонами України, зберегла досить багато архайчних елементів. Однак зауважимо, що записані тексти чітко розподіляються на дві великі групи: 1) вірування та уявлення, які вже не побутують, але пам’ять про них зберігається серед людей різних вікових груп (переважно від 60 до 90 років) і нині, а респонденти значеного віку здатні відтворити інформативні міфологічні оповіді з повними сюжетами; 2) вірування та уявлення, які, побутуючи ї досі в різновікових групах, виконують певні функції у відносно замкнuttій системі сільського соціуму та є своєрідною «живою» традицією\*.

\* Уживаючи терміни «традиція» і «традиційний», ми цілком розуміємо як їхню умовність, так і те, що «традиція» нині — це не є щось застигле, незмінне і стало. Попри наявність так званого живого фольклорного фонду і, зокрема, функціонування в окресленому мікроареалі міфологічних сюжетів, що були зафіксовані наприкінці XIX — на початку ХХ ст., ми не можемо трактувати їх як

До першої групи, наприклад, зараховуємо уявлення про домовика, різноманітні жіночі міфологічні персонажі (виключаючи «знаючих» людей і відьом), «закляті» скарби, упирів, наявність у людини такої риси, як «дводушня» і здатність відьом до «перевертництва».

Насамперед розглянемо образ домовика. Для цього регіону характерними є вірування в домовика на кшталт «годованця» («хованця»), подібного до західнослов’янського «домашнього служки», якого «знаюча» людина могла «виростити» або «придбати» для власних потреб — допомоги по господарству, догляду за худобою тощо. За уявленнями, він може з’явитися в домашньому просторі кількома шляхами: 1) випадково, коли людина купує хату, обійтися чи просто річ у «знаючої» людини, яка продає матеріальні речі «з усім» — тобто з домовиком («з бідою»); 2) свідомо, коли людина знає прихований магічний підтекст вербальної формулі «з усім» та спеціально шукає «знаючих» продавців, бо прагне здобути достаток і багатство за допомогою «нечистої сили»; 3) свідомо чи випадково, коли власник «домового служки» помирає і передавав комусь (переважно родичу) будь-які речі чи майно «з усім», тобто зі «щєзником»; 4) свідомо висидівши «біду» з першого яйця чорної курки («зноска»), яке ховали під лівим плечем та сиділи дев’ять днів у темряві, з дотриманням певних заборон, що наближували людину до потойбічного світу: не їсти, не пити, не молитися, не хреститися тощо. Нами були зафіксовані типові традиційні вірування в подібних істот, на позначення яких респонденти вживали різноманітні евфемізми («біда», «хованець», «той, що каламутить», «що ріжки у него ростуть», «щєзник», «щез би», «він»), оскільки власне назва «чорт», з яким у народних віруваннях ототожнююється опи-

застиглі архаїзми чи «зліппки» з минулого. Адже очевидно, що традиційна культура піддається змінам та інкорпорує в себе ті елементи сучасної масової культури, які їй найближчі та можуть функціонувати в її структурі.

суваний тип домовика, донині є табуйованою. Наведемо один з найбільш репрезентативних прикладів із зафікованих текстів: «*То говорили люди, що були, то ті мали якісь такі <...> богачі були такі, а вони мали худоби багато, тримали до худоби, аби йшла їм то так добре худоба <...> ну, а потом уже десь треба його би було дівати <...> і умирає, то вже, наприклад, уже десь комус подати тамечки <...> була єдна баба дуже стара, та її закликала родичку, та її каже, а то не було в що вдіватися та як зараз, і склала <...> убранє, то си називало убранє, коби це все забрати, ну, всьо <...> вона це зebraла убранє та її закликала родичку свою, та її завела цого оце вбрання, та її каже: “Я це тобі подаю всьо”. А то її тета була, вона каже: “Ні, всьо — я це не беру всьо. Ви єк даєте, тето, то Ви дайте мені за свою душу, а так, щоб я брала оце всьо, то я це не беру всьо”, — бо вона знала, що у неї є, а вона це склала з цим убранням та її хоче податі то всьо. А вна каже: “Ні, я це не беру всьо, беріте за свою душу”. “Ні, — каже, — я за душу не даю”. “Ну, то, — каже, — я її не беру” <...> а вна хотіла з цим щезником, з рогатим подати те всьо <...> з того роду він має душу взети, і воно так і є <...> то казали, що ця баба, що мала під плечем <...> що вна сама висиділа, що ці кури, що були якісь пестюки, вони все називали, що ніби малі такі були, маленькі кури <...> аби була така дуже чорна, щоби не було на ній ніде терця такого, сама чорна би була, та як би вона знесла си перше яйце, та як те яйце брати під плече, та йти в потиму [темряву. — Ю. Б.], та її сидіти дев'ять день, де її дев'ятої днини то її се вилуплює з того яйця. Але не єсть і там сидіти тих дев'ять день у потемку!” [13].*

Зауважимо, що більшість респондентів, які розповідали про домовика й навіть указували на хату, де, за їхніми свідченнями, жила «знаюча» людина, у якої була «біда», наголошували, що тепер «таких людей» уже немає, а такого «щезника» нині можна дістати лише

випадково, і то, звичайно, не в їхньому селі. Наприклад: «...кажуть, що Ющенко купив хату тут во у верхах, та її питаєця той чоловік: “З усім береш хату?” А він ка: “З усім”. А він не знат, а то з сатаної, там була наслана сатана, що не годно житъ... То так кажуть, що <...> не давало там житъ <...> то якась нечиста сила... “Домовий” називає його дехто» [14].

Подібну ситуацію спостерігаємо і з такими жіночими міфологічними персонажами, як «бісіця», «лісна», «ніявка». Образ мавки, як відомо, походить від померлої нехрещеної дитини або дівчини. Й. Дзендрівський зазначив, що українські назви «навка» і «мавка» розвинулися з давньоруського «навъ» — мрець, труна — і пов'язані з поняттям «демон» [12, с. 201, 203]. Найбільшою варіативністю та колоритністю вирізняються уявлення про мавок, зафіковані на теренах Карпат. За Н. Хобзей, у гуцульських говірках назва «ніявка» («мавка») ужита зі значенням «лісова дівчина», «гірська русалка», також паралельно зі словом «лісовиця» [40, с. 137]. Існує думка, що всі ці персонажі — окремі варіанти одного образу [28, с. 8]. За народними уявленнями, вони спереду виглядали як гарні дівчата з довгим волоссям, а ззаду не мали спини; володіли здатністю літати; зваблювали чоловіків, що ставало причиною їхньої смерті; могли ссати кров з людей, і тоді вони помирали [28, с. 8; 9, с. 128–129]. Наши спостереження виявили, що в дослідженіх селях оповіді, у яких фігурують указані надприродні істоти, відтворюють переважно лише старі люди, стверджуючи, що колись ці істоти справді були, а тепер «де це все ділося». Наведемо характерні приклади: «Чоловік якраз уночі, вигулила та бісіця, каже, що прийшла, та її пішов надвір, затоскувався за тим, за якоюсь дівчиною, та затоскувався. “Куда ти йдеш?” — “Та йду, мене дівчина кличе”. Вони не вийшли за ним, та єк його взела бісіця, то аж навесні знаїшли у верхах, що замерз чоловік <...> то давно були такі бісіці. То така файнна спереду, а то, каже, ззаду такі келюхи [кишки. —

*Ю. Б.] висют...» [15]; «...бісиці давно були, де не були, сестра моя йшла, у верху жили високо <...> та і зима, йшла, та і шо <...> та як вгляділа босу ніжку — слід на земі, переступила на доріжку, та й пішла далі з гори <...> то це бісиця була. Кажут, то така файна на лиці, а ззаду якесь таке, що келюшки за ньої <...> таке страшне було <...> а так вона була в лиці файна та й співала файно, я чула її голос <...> а такій голос, ніхто так би не міг заспівати <...> це я добре пам'ятаю, я була в лісі...» [14]; «...це було давно, я чула таке, лісні такі, то казали, що лісні. Та то йде співає, така файна дівчина, та й чоловіка возьме, ну, та й вже так водить того чоловіка, що чоловік умре вже із голоду — було, було, в нас один чоловік так пішов і помер, та розказували, але тепер уже цього не чутъ...» [18].*

Надзвичайно інформативним виявився блок міфологічних вірувань та уявлень, що стосуються померлих нехрещених дітей. Відомо, що в традиційній культурі багатьох слов'янських етносів душі померлих нехрещених немовлят уважали ворожими й небезпечними для людей. Існуvalа думка, що причиною перетворення померлих немовлят на демонічних істот була неможливість переходу їхніх душ до загробного світу. Душі таких дітей не могли перейти до «іншого» світу тому, що вони не отримали за своє коротке життя статусу повноцінної людини (тобто не були охрещені і, відповідно, не мали імені, не вміли говорити, ходити, харчуватися людською їжею) [1, с. 78]. І. Щербак зазначила, що в українському традиційному суспільстві народження дитини сприймалося як поява нової істоти, яка належить «іншому» світові й тільки за допомогою ритуалу включачеться в суспільство [46]. До хрещення дитину вважали «нечистою» [44, с. 110]. Не пройшовши обряду хрещення, тобто не ставши частиною «цього» світу, новонароджена дитина не вважалася людиною: вона була «чужою», «нечистою» істотою, яка перебувала на межі світів.

«Страдчатами», «стражчуками» в карпатській міфології називали, як правило, та-

ких дітей, які були народжені поза шлюбом і вбиті матір'ю. Так, за матеріалами І. Франка і М. Зубрицького, «страдчам» могли називати дитину, яку дівчина «стратила» й «поховала без хреста». Їх зазвичай ховали на межах, по кутах хати або стайні. Сюжети уявлень про таких дітей подібні: вони згруповані навколо терміну їх перебування в межовому статусі потерпати й можливості їх врятувати, символічно охрестивши, інакше вони перетворюються на злих духів чи мавок. Вірили, що потерпата літали сім або дванадцять років і кричали «Хресту!», благаючи, щоб їх охrestили, або ж тільки на сьомий рік вилітали з могили і «просили хреста». Якщо хтось чув плач «страдчата» і хрестив їого, кинувши шматочок хустки чи сорочки на крижму та сказавши формулу «Охрещається раб Божий...», то воно ставало янголом і йшло до Царства Небесного. Найчастіше хлопчикові давали ім'я Іван, а дівчинці — Марія чи Анна [38, с. 216; 24, с. 361]. Важливим є те, що в більшості сюжетів наголошено на тому, що потерпаті необхідно дати не лише ім'я, але й щось із одягу дорослих людей. Адже, як зазначила М. Маєрчик, наявність людського тіла в немовляти залежала від одягу. У випадку потерпачти, коли померле немовля не вважалося людиною і часто не мало людської подоби, воно ще й не мало тіла взагалі. І символічне надання одягу, тобто хрещення, мало вивести дитину з групи демонів, надати їй тіло [33, с. 69—70], а з ним — повернути безсмертя душі.

Можемо стверджувати, що зафіксовані у вищезгаданих селах міфологічні оповіді про померлих нехрещених немовлят характеризуються повнотою і збереженістю традиційних сюжетів, однак відтворюють їх лише респонденти переважно 60—90-річного віку. Так, чітко розрізняють душі дітей, матері яких зробили аборти або вчинили вбивства новонароджених дітей: «стражчені», «стражена дитина», «тратені діти», «стражечта» — назва поширенна всюди; душі дітей-викиднів: «збігленета» (села Рівня, Верхній Ясенів, Замагора, Зелене, Ільці), «дитина збігла», «нечісові діти»

(села Хороцево, Рівня). Порівняймо з матеріалами П. Шекерика-Доникова, записаними на початку ХХ ст. в цій самій місцевості: «...вна зайде [дівчина завагітніє. — Ю. Б.], а ни хотіла би си зпокритити, то вбє в собі дитину і вно збігне; така си дитина називає збіглене. Ни одна вчіни та вдуши и де закопає, то така дитина називаєт ци “стратчє”» [42, с. 121]. Підкреслимо, що ще й досі побутує уявлення про те, що душі цих дітей літають у повітрі, «пищать» і «просять хреста», тобто можливості охрещення та здобуття безсмертя. Уважають, що це можна здійснити, зробивши хрестик із трави або відрівавши «щінку» (шнурок, що стягував комір сорочки) чи просто щось від одягу, кинувши це через плече, одночасно промовляючи певне ім'я (у деяких населених пунктах інформанти стверджували, що ім'я не має значення). Подекуди респонденти наголошували на тому, що неприкаяними є лише душі «страчет», і саме вони літають у повітрі, плачуть та просять хрещення: «...не ці [діти. — Ю. Б.], що умирають, а ті, що жинкі самі, що вигоняють діти — у нас так казали, що ті, ті ходят та й плачут. “Страчєта” [їх. — Ю. Б.] називали, що стражена та дитина. То казали, що як ти чуєш, що дитина плаче стражена, то треба кусок якогось чи сорочки урвати, чи що — і кинути в ту сторону, що воно не мало кріжми і воно плаче» [20]; «...то ти дуже пищут діти, котрі тратят, що страте дитину, тут воно пищіт, там, де хрестити <...> це кажуть, що треба шінку рвати <...> оцей, що це зав'єзували колись шінки такі <...> той що рвати та на себе наклати та й казати яке ім'я, чи хлопець, чи дівчина, там, чи Василина, та ци Ніколай, що єк уже, та й тоді вже не чути тої дитини, що кричіт <...> вони нехрещені, вони пищют, показуюця, не показуюця, але чути» [15]. Інші інформатори підкреслювали те, що не знаходять спокою та турбують живих саме «збігленета»: «Є в нас так багато, що є діти збігали, що недоношені були, до неї се так обзывають, така є мінuta, така година така, такий день, що

що воно піщіт уночі, показуєця — багато є такіх дітей. Як отаке се показує, то треба із себе урвати або якусь щітай с тута с шінки, шіночку [з коміра сорочки. — Ю. Б.] <...> урвати з себе та й дати тий дитині, каже що: “Ек тебе не охрестив Господь Бог, не охрестив тебе, я тебе охрестю”. Від мене там якась платинка чи дать хустечку, чи що тій дитині, бо воно плаче, бо воно голе <...> єкиш мама покладе ім'я її, а єк не покладе, то без ім'я буде. Так кажут, щоби, щоб дитина си роде або си збігає, треба її ім'я покласти. А є так просто, ну, я можу, можит, і не упомніти, а як треба: “Най тобі Бог охрестіт, тобі чи Марічка, чи Васильчик”, чи що ж такі по-панські ці ті, оце тоді воно має ім'є, то йому легше жити на тим світі...» [19]; «...Я чула, як дитина пищела, я йшла цей, я вже віддана йшла, заміжем, я йшла дорогу, і це ніч, то та як вдосвітку, то ми йшли в Косов на базар, у Куми, і так я чую: дитина пищіт. I знаїте, що я чула — що то треба шінку рвати <...> на сороці так кусок, ну, це, аби зарвала сорочку, так я чула, що, якщо що маєш що — рви, кідай і клади ім'є дитині. Як хлопчик — клади Ніколай, Гаврило, і єк дівчинка — Марічка, Катеринка, Васютка, усі ті ім'я покладай <...> і кинути і ім'є, і єк хлопчик, оце як дитина пищіт, то це, оце, розумієте, що це з маленької дівчини я це пам'ятаю, що це, і це я уже йой, мала десь за сорок років, я цего стила <...> і кінула, кінула, бо то навіть не зав'язувала я собі отак блузочку, сорочку. I що Ви думаєте — перестала. То такі, що ни, ни начасні родіца, то це плачут, що вони нипохрищені» [16]; «...си збігленета, то були <...> то так кажуть, що треба хрестити, то, бо чують, що плаче <...> треба виказати “Отче Наш”, та й “Богородице”, та й “Вірую”, та й кинути кусок — або щось із себе кінути, або немає кріжми — кріжму найти й хрестик, — то це треба кинути йому, аби воно мало» [17].

У деяких текстах вимальовується цілком конкретна прив'язка появі душ «збігленет» у просторі існування людини до народного календарного циклу: «*Єк збігає <...> єк вже є то, то це таке кажуть, на Івана, що це діти ходять, що вони нехрещені: "Бог дай мама непрощена, що я вмерла нехрещена", — і дівчата співають <...> а хлопчики співають: "Бог дай, тато непрощений, що я умер нехрищений", — таке люди казали, що чули, слухали на Івана та як то типери...*» [18]; «*Страчували, то вони, ці діточки на розигри, хіба пробіг той понеділок, сходилися докупи та й то, ніби так чоловіка яко самотний, загулювали. То раз чоловіка одного загулили, то як пішов <...> то на розигри то казали, що вони співають та й можут чоловіка уз'єть, та з собою ко несе, те ж чоловік вз'єв коло себе чіснок, та й було оделен-зілле <...> йому нарадили жінки старші, би це все коло себе мав, та вони не возвьмуть його. Одеї ліг спати, тей, вони се межи каже, що щє й за руки, та й так у коло лісу, і поди ночи в лісі <...> та й співають собі так, що: "Якби не лук, чіснок, не оделен зілле, ми, мамка синка породила, ми би його і з'їли", що з'єли би його, бо не було через цей приступити <...> це чоловік, що ніби-то ліг спать. А вложив коло себе чіснок та одилен-зілля оце, аби не чіпали його, бо вони боєлись цього. Це що на це не пішли. Вони співали, то він цю співанку розказував, то чули, — мама так каже, що за щє давно-давно це розказували, то я це пам'ятаю, що вони так співали, це то за то, в мене були збігленета — та як нечісові діти...*» [14]. Зазначимо, що уявлення про появу душ померлих нехрещених дітей з «того світу» в конкретні періоди народного календаря притаманні не лише локальній гуцульській міфологічній традиції, вони поширені також в інших регіонах України, зокрема на Поділлі, Закарпатті, у деяких місцевостях Полісся.

У досліджуваному регіоні Верховини донині зберігає свою стійкість віра в існування людей, які можуть викрадати росу з поля,

«приздрівати» чи «збавляти маржину» («зурочувати худобу»), відбирати «ману» (молоко) у корів («чередувати маржину») та мають здатність до «перевертництва» (проте останнє фіксують порівняно рідко та фрагментарно («чередільниця» / «чередінниця», «чередільник» / «чередінник»)); людей, які «примовляють» та лікують («примівники»); людей, які займаються різними видами ворожіння («ворожбіт» / «ворожка»).

Сюжети про відбирання молока ї «порчу» худоби в досліджуваному регіоні є традиційними та типовими для загальноукраїнських вірувань, однак, безумовно, мають свої локальні особливості ї позначені місцевим колоритом. Наприклад: «...якійсь такій був уже чередільник [відъмар. — Ю. Б.], що смереку там щось примовє та й поцюкає, та й відоє мажину, та цюкає, єк не дийна мажина, то кров почерез ту смереку [тече. — Ю. Б.], а єк дийна, то молоко <...> то це смереку затиче ножем, то як дийна, то молоко цюрило, то це казали таке...» [14]; «...є так, що є такі баби, що чередують. Чередують і отберут і ману, і молоко — то й нема ні молока, та й корова пужлива, та й корова річе <...> це є чередільниці такі. Отепер Івана вчора це вони, то <...> такі чередільниці голі ході помежи маржину, ходили <...> сеї ночі се, сеї ночі се вони на Івана. Отепер Івана, на Петра та на Святу Неділю — на такі головні свята <...> оце є такі, в нас багато цих щє є...» [19]. Для захисту худоби ї оселі від дій «чередільниць» і негативного впливу «поганих очей» традиція виробила цілу систему різних оберегів та магічних запобіжних заходів. Із найбільш поширених і вживаних донині є використання освячених рослин, насамперед дикого маку («відюк», «скакун»), верби («бечки»), а також попелу, освяченої солі. Відомим традиційним способом «відробити» шкоду, заподіяну корові, що був поширений у багатьох місцевостях України, проте нині фіксується вкрай рідко, є «видування каменю». За матеріалом, записаним у с. Зелене, слід взяти камінь з дірочкою, «...як корову си полож

жит, крізь той камінь перший раз продоювати корову, і ніхто би ни збавив [зурочив. — Ю. Б.] <...> три рази з кожного дійка проз ту дірочку продоїти <...> то ту корову не збавлят» [17]. Одноразово нами був зафіксований, вірогідно, доволі архаїчний спосіб захисту худоби: молодій телиці просвердлювали ріг та вкладали туди жало гадюки. І коли теличка виростала, то «чєредільниця не годна була до неї приступити» [20].

Щодо таких лексем, як «*знахар*», «*мольфар*», «*чаклун*», «*чарівник*», «*колдун*», «*той, що знає*», зауважимо, що їх одночасно можуть вживати на позначення широкого спектра функцій, які приписують «*знаючим*» людям — від відбирання молока та наслання хвороб до нейтралізації цієї шкоди, а також відвертання грозових хмар і провіщення майбутнього.

Повір'я про чоловіків, які мали вплив на деякі атмосферні явища (а саме: могли заговорювати дощ і відвертати грозові хмари), були надзвичайно поширені саме в Карпатському регіоні. Тут їх називали «*градівниками*», «*градобурами*» або «*хмарниками*». Деякі громади навіть мали «*градівників*» і платили їм за те, що вони розганяли хмари [40, с. 128–129; 9, с. 234–235]. Підкreslimo, що нам удалося опитати двох жінок, чиї батьки були «*градівниками*» (у селах Бистрець та Зелене) — практикували в середині 50-х — на початку 80-х років ХХ ст., і їх поважали односельці й жителі сусідніх сіл. Найбільшу цінність становить інтерв'ю, записане саме в с. Зелене, оскільки наша респондентка часто спостерігала за діяльністю батька та досить багато запам'ятала: «*Тато відгонив град <...> вже тато вмер, відгонив град і не допускав. Брав хрест, з глогу [глоду. — Ю. Б.] зроблений, був хрест такий, воду свячену брав і не допустив <...> отак хрестом хрестив навхрест <...> раз казав, що нагонив і отака хмара, так що прийшлося до краю, то каже: “Виз на коні сивим чоловік летит та й каже: “Пускай, бо се розсідаю, пускай, бо се розсідаю, розпукаю съ”*”, — усьо, тут зараз уб'є. Цей їде, тато сказав, що: “Йди, але в

моїм селі нічко не бий!” То єк прийшло, то в одної жінки гет так убило, що дах із хати здіймело <...> гет усьо! Але каже: “Пропустив і сказав: у моїм селі не бий нічко” <...> то сатана був...» [17]. Перед смертю «градівник» передав свої знання та вміння дочці, але остання зізналася нам, що «не має сили» свого тата, окрім того, їй «страшно мати з цим діло». До того ж, з її слів, церква офіційно не схвалює таку діяльність, оскільки для припинення злив та від грому існують спеціальні церковні молитви й молебні, що їх має здійснювати священик.

Отже, зазначимо, що для світогляду гуцулів і нині характерне таке явище, як «світоглядний синкретизм». Свого часу В. Шухевич указував на високий ступінь «богомільності» гуцулів, їхнє виключно шанобливе ставлення до церкви, священиків, офіційних християнських свят та обрядів. Однак, дотримуючись церковних свят і обрядів, гуцули паралельно виконували низку «не признаних Церквою церемоній», головним чином, для того, щоб убезпечити себе, дітей, господарство, худобу від уроків [44, с. 38]. З огляду на зафіксований нами матеріал, ці висновки є актуальними і сьогодні. Паралелі з описаними міфологічними віруваннями й уявленнями знаходимо в працях вищезгаданих українських етнографів, які досліджували Карпатський регіон наприкінці XIX — на початку ХХ ст. Відзначаючи тяглість традиції, слід зауважити, що деякі сюжети, зафіксовані століття тому, побутують нині в майже незмінному вигляді. Проте відчутні трансформації, безумовно, також мають місце, і на них указують самі носії місцевої традиції. Подаємо характерну цитату: «...тепер більше чаклунів, від колись було <...> за рускіх [за радянської влади. — Ю. Б.] треба було, знаїш, троє селей переїти, щоб знайти чаклуна <...> за три гори йти <...> а тепер то через хату <...> понаучувалися по тих книжках...» [17]. На думку багатьох респондентів, більшість сучасних «*мольфарів*» і «*чаклунів*» (а особливо розрекламованих) є «неправди-

вими», тобто несправжніми, бо їхнє ремесло втратило спадковість, а з нею — і силу, і відповідні знання. Як правило, це такі «цілителі» й «чаклуни», які здобувають свій «фах» через ЗМІ та літературу популярного і псевдофольклорного характеру, що нині має значний попит серед різних верств населення.

Підсумовуючи вищесказане, підкреслимо, що ми ставили за мету коротко описати основні риси, структурні елементи й особливості сучасного побутування міфологічних вірувань та уявлень гуцулів Верховини. Попри думку, що утвердилася в історіографії про цілковиту «архаїчність» і «незмінність» міфології жителів Карпат, сучасні трансформації все-таки мають місце та є відчутними.

На нашу думку, найбільш стійкими є повними залишаються ті вірування, які найближчі до людини й безпосередньо пов'язані зі сферами її життєдіяльності та повсякденням. Безумовно, окрім своєї традиційної основи, такі вірування набувають нових сюжетних подrobiць, персонажі можуть змінювати локалізацію та деякі візуальні й функціональні характеристики. Очевидно, що проблема вивчення сучасного побутування різноманітних традиційних міфологічних вірувань та уявлень на прикладі локальної гуцульської традиції залишається відкритою та потребує застосування нових матеріалів, ширшого кола джерел і подальших наукових розробок.

1. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Людмила Виноградова. – М., 2000. – 432 с.
2. Галайчук В. Уявлення про домашніх душів у селі Пороги Богородичанського району Івано-Франківської області (за польовими матеріалами) / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історія. – 2005. – Вип. 39–40. – С. 456–485.
3. Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини: вірування у домашніх духів (на польових матеріалах) / В. Галайчук // Етнічна культура українців : збірник статей і матеріалів. – Л., 2006. – С. 198–216.
4. Галайчук В. З народної демонології Старосамбірщини / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. – 2008. – № 1. – С. 108–120.
5. Галайчук В. З народної демонології Богословщини: уявлення про душі «безпірних» дітей / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія філологія. – 2011. – Вип. 46. – С. 321–345.
6. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонольгії / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – 1904. – Т. XV. – 272 с.
7. Гнатюк В. Знадоби до української демонольгії. Т. II, вип. 1 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – 1912. – Т. XXXIII. – XVII + 238 с.
8. Гнатюк В. Знадоби до української демонольгії. Т. II, вип. 2 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – 1912. – Т. XXXIV. – XIV + 280 с.
9. Гнатюк В. Нарис української міфології / Володимир Гнатюк. – Л., 2000. – 263 с.
10. Гузій Р. Уявлення та вірування українців Карпат про персоніфіковану Смерть / Р. Гузій // Народознавчі зошити. – 1995. – № 6. – С. 362–366.
11. Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. – Л., 2007. – 352 с.
12. Дзендерівський Й. Лексика демонології у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня» / Й. Дзендерівський // Їм промовляти душа моя буде. «Лісова пісня» Лесі Українки та її інтерпретації. – К., 2002. – С. 119–222.
13. Записала Ю. Буйських 2 липня 2012 р. в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Марії К., 1932 р. н.
14. Записала Ю. Буйських 3 липня 2012 р. в с. Рівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Анни Ч., 1921 р. н.
15. Записала Ю. Буйських 3 липня 2012 р. в с. Верхній Ясенів Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василини В., 1934 р. н.
16. Записала Ю. Буйських 4 липня 2012 р. в с. Хороцево Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Ганни М., 1927 р. н. (родом із с. Білоберізка Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.).
17. Записала Ю. Буйських 5 липня 2012 р. в с. Зелене Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Катерини З., 1936 р. н.
18. Записала Ю. Буйських 6 липня 2012 р. в с. Бистрець Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Паракси Б., 1935 р. н.
19. Записала Ю. Буйських 7 липня 2012 р. в с. Замагора Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Анни С., 1935 р. н.

20. Записала Г. Бондаренко та Ю. Буйських 8 липня 2012 р. в с. Ільці Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Ірини М., 1931 р. н.
21. Зубрицький М. Будинки і майстри / М. Зубрицький // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. – 1895. – Т. 3. – С. 71–75.
22. Зубрицький М. Млини і мельники / М. Зубрицький // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. – 1895. – Т. 3. – С. 75–76.
23. Зубрицький М. Про вовкулаків / М. Зубрицький // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. – 1895. – Т. IV. – С. 185–186.
24. Зубрицький М. Стратчата, страччуки / М. Зубрицький // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. – 1895. – Т. IV. – С. 361.
25. Кайндель Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Фрідріх Кайндель. – Чернівці, 2000. – 208 с.
26. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю. В с. Ходовичах Стрийського повіту списав Філярет Колесса / Ф. Колесса // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. V. – С. 76–98.
27. Левкиевская Е. Е. Материалы по карпатской мифологии / Е. Е. Левкиевская // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М., 1994. – С. 251–261.
28. Левкиевская Е. Е. «Там, на Чорногоре, есть нявшое молоко...» (Женские демоны в карпатской мифологии) / Е. Е. Левкиевская // Живая страница. – 1996. – № 1. – С. 8–9.
29. Левкиевская Е. Е. О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская народная традиция) / Е. Е. Левкиевская // Мир звучащий и молчащий: семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – М., 1999. – С. 305–310.
30. Лепкій Д. Весняни звичає, обряды та веровання на Руси / Д. Лепкій // Зоря. Письмо литературно-наукове для руских родин. – 1883. – Вип. 4. – С. 199–201, 214–216, 232–234.
31. Лепкій Д. Похоронни звичає и обряды у нашего народа / Д. Лепкій // Зоря. Письмо литературно-наукове для руских родин. – 1883. – Вип. 4. – С. 13–14.
32. Лепкій Д. «Хованець» або «бог-домовик» / Д. Лепкій // Зоря. Письмо литературно-наукове для руских родин. – 1883. – Вип. 4. – С. 114–115.
33. Маєрчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури) / М. Маєрчик // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С. 69–82.
34. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908 / А. Онищук // Матеріали до української етнольогії. – 1909. – Т. XI. – С. 1–139.
35. Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат / Василь Сокіл. – К., 1995. – 158 с.
36. Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций / М. Н. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – М., 2001. – С. 477–495.
37. Толстая М. Н. Несколько текстов из села Синевир / М. Н. Толстая // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. – М., 1999. – С. 477–490.
38. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. V. – С. 160–218.
39. Франко І. Сожжение упрыей в с. Нагуевичах в 1831 г. / І. Франко // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1992. – С. 512–526.
40. Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник / Наталя Хобзей. – Л., 2002. – 216 с.
41. Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону / Ігор Чеховський. – Чернівці, 2001. – 303 с.
42. Шекерик-Доніків П. Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори / Петро Шекерик-Доніків. – Верховина, 2009. – 351 с.
43. Шекерик-Доніків П. Родини і хрестини на Гуцульщині (В селі Головах і Красноїлі Косівського пов.) / П. Шекерик-Доніків // Матеріали до української етнольогії. – Л., 1918. – Т. XVIII. – С. 36–122.
44. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 1 // Матеріали до українсько-руської етнольогії. – Л., 1899. – Т. 2. – 144 с.
45. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до української етнольогії. – Л., 1908. – 308 с.
46. Щербак І. Давній український обряд поховання тих, хто помер у «невижитому віці» // Народна творчість та етнографія. – 1998. – № 5–6. – С. 109–113.

# ХАРАКТЕРНІ РИСИ ОБЛАДНАННЯ ЖИТЛОВИХ ПРИМІЩЕНЬ ТА ГОСПОДАРСЬКИХ БУДІВЕЛЬ ВЕРХОВИНСЬКОГО РАЙОНУ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ

Євгенія Гайова

**УДК 728.6.9(477.86)**

Перевезена в Національний музей народної архітектури та побуту України ї установлена в експозиції «Карпати» хата із с. Бережниця Верховинського району Івано-Франківської області (початок XVIII – середина XIX ст.) має традиційне для Гуцульщини планування – дві житлові кімнати, розділені «хоромами» (сіньми), та комору, яка прилягає з правого боку. Обов'язковим елементом хати заможного селянина в другій половині XIX ст. були «притули» з трьох боків («притулами» в дослідженіх селах називають задній і бокові хліви). У горських селах Верховинського району ще збереглися хати з таким плануванням, збудовані на рівному місці. Характерною рисою планування житлового приміщення в гуцульських хатах було те, що кожна його частина призначалася для певних потреб.

**Ключові слова:** хата-«правачка», хата-«лівачка», піл, «постіль» (ліжко), курна глинобитна піч («курненка»), «греди», мисник, полице, «хороми».

Привезенная в Национальный музей народной архитектуры и быта Украины и установленная в экспозиции «Карпаты» хата из с. Бережница Верховинского района Ивано-Франковской области (начало XVIII – середина XIX в.) имеет традиционную для Гуцульшины планировку – две жилые комнаты, разделенные «хоромами» (сенями), и кладовую, которая примыкает с правой стороны. Обязательным элементом хаты зажиточного крестьянина во второй половине XIX в. были «притулы» с трех сторон («притулами» в исследованных селах называют задний и боковые хлева). В горных селах Верховинского района еще сохранились хаты с такой планировкой, построенные на ровном месте. Характерной особенностью планировки жилого помещения в гуцульских хатах было то, что каждая его часть предназначалась для определенной цели.

**Ключевые слова:** хата-«правачка», хата-«ливачка», «пил», «постиль» (кровать), курная глинобитная печь («курненка»), «греды», «мысник», полки, «хоромы».

An early XVIII – mid-XIX centuries hut of Berezhnytsia village (Verkhovyna District, Ivano-Frankivsk Region) transported to the National Museum of Folk Architecture and Folkways of Ukraine and placed at the *Carpathians* exposition has a layout which is typical of Hutsulshchyna – two living rooms separated by *khoromy* (entrance hall) and pantry abutted upon at the right end. The essential component of a mid-to late XIXth century well-off peasant's hut were *prytuly* (extensions) at three sides [*prytula* is a specific name for both the rear (*zadhi khliv*) and two side (*bokovyi khliv*) sheds in the villages under study]. The Verkhovyna Region mountain villages still preserve the huts designed in the above-mentioned manner which were built on the even ground. The characteristic of layout of the Hutsul hut premises was that their every part was meant for a precise need.

**Keywords:** hut-*pravachka*, hut-*livachka*, plank-bed, *postil* (bed), *kurnienka* (smoky pisé-walled stove), *hriedy*, shelf for plates and dishes, shelves, *khoromy* (entrance hall).

В умовах сучасного глобалізаційного тиску матеріальна культура населення Верховинщини зазнає помітних змін, що тим чи іншим чином проявляються в різних її явищах. Дослідження житла та господарських будівель сільського населення Верховинського району Івано-Франківської області (сс. Бережниця, Дземброня, Криворівня, Голови, Ільці, Красноїлля) дозволяє стверджувати про достатньо високий рівень збереженості традиційного будівництва та оздоблення інтер'єру.

У 1978 році хата із с. Бережниця, як найбільш характерна пам'ятка народної архітектури, була представлена в Національному музеї народної архітектури та побуту України. Виявив її в науково-пошуковій експедиції С. Смолінський у 1974 році на куті Сметанчино під горою Медвежик. Вона належала М. Ласкурійчук. Ліва половина хати зведена у XVIII ст. (датується за знайденою в підвальні монетою при розбиранні хати для перевезення в Музей), права половина, комора та

хліви — у XIX ст. Фундаменти — кам'яні, стіни — рублені, зі смерекових «протесів», стеля — дощана, підлога — дощана (у лівій половині — долівка). Висота — 4,6 м; у плані — 19,21 × 7,25 м. Загальна площа хати — 139,2 м<sup>2</sup>. На чоловій стіні у двох вінцях прорізані два вікна, що мають коробки з брусів, зсередини їх засували дошками, можливо, давніші вікна були волокові. Гуцули розрізняють кімнати згідно з їх розміщенням за сторонами світу: «правачка», «лівачка». Видовжена прямокутна будівля розділена на три частини. У центрі — наскрізні сіни («хороми»), які мають вхід із фасаду й тильного боку через «притули». Із «хоромів» ліворуч і праворуч є двері в житлові кімнати. У «лівачці», яка є давнішою, збереглася декоративна різьба на одвірку (розети, хрест, дві кривульки у вигляді рогів) і декоративна різьба у вигляді хреста й розет на поперечному сволоку. «Правачка» має всередині вже обмазані й побілені стіни та дерев'яні підлоги.

Конструкції — сволок, сволочки і «гряди» — утворюють своєрідний ритм чергування перекриттів; вікна — маленькі, спарені, двері — із широкими одвірками, підлога в «правачці» — з масивних плениць. Поздовжній і поперечні сволоки, стеля, підлога, миті стіни з вікнами і дверима створюють тут цільну пластичну композицію, яка доповнюється багатою декоративною різьбою. А природний колорит дерева в інтер'єрі — світле тло для одягу і тканин. Певну роль відіграють також типові для кожної хати піч, ліжко, мисник, лави і стіл.

Обидві кімнати не мають в інтер'єрі печей, тому їх обміри, процес виготовлення та матеріал автор цієї статті детально вивчала в літературних джерелах та під час етнографічного обстеження. У лівій половині хати (хата-«лівачка») буде відтворено інтер'єр пізніших часів (XVIII — початок XIX ст.), бо вона зберегла свій первісний вигляд. Тут можна буде побачити також давні предмети побуту — лави, піл, стіл, скриню, курну глинобитну піч («курненку»). Стіни в такій хаті мили декілька разів на рік, спочатку

эмивали їх теплою водою, потім — розсолом квашеної капусти, а насамкінець — холодною водою. Також відмивали, відчищали лави, поставлені під стінами. У правій половині (хата-«правачка») стіни, підлога та стеля виконані із чистого струганого дерева — смереки. Інтер'єр буде відтворено із характерними для другої половини XIX ст. особливостями: стіни — мащені й побілені.

#### **Опис печі, назви частин, розміщення вжиткових предметів біля неї, звичаї та обряди, характерні при закладанні печі та в житті гуцулів**

Печі в хаті були важливим предметом інтер'єру. Курна глинобитна піч («курненка») у «лівачці» розміщена праворуч від входних дверей, під затильною стіною. Дим виходив у хату, тому в стелі прорізали невеликий прямокутний отвір для диму — «димник», іноді такий отвір робили над входними хатніми дверима. «Починали робити піч у хаті з того, що визначали її розміри, вона займала четверту частину хати, велика була» [2].

«Після того, як визначили розміри печі, починали робити у зав'язь дерев'яний припічок. Зав'язували дерево на одному куті, а два інші врубували у сінешню і задню стінки. Утворений прямокутник печі набивали із дощок і закладали глину, яку трамбували із каменем саморобними “трамбаками”. Се мало постояти певний час, щоби засохло. Після цього заходилися біля склепіння. Робили із дощок напівкруглу “колиску” і на неї накладали замішану глину, обивали глиною (її багато йшло на склепіння). І коли все висихало, то колиску витігали. Не спалювали, а витігали. Ще раніше, то клали на черінь великий ковбок.

Комин спереду мав два дерев'яні кілочки, робили комин із м'якого плоского каменю, так, щоб він мав гарний вигляд, камінь файні мав бути припасований. Кагла, куди виходив дим у хороми, затикалася старим цур'ям, то звалося “кагленка”, то було таке брудне» [5].

«Припічки були дерев'яні, а всю піч робили із глини, збивали її з камінням дерев'яними



Хата із с. Бережниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. XVIII – середина XIX ст.  
Національний музей народної архітектури та побуту України. Світлина Є. Гайової

“заміточками”. А ді?! Круглу форму печі укладали камінням. На припічках грілися діти, на піч старенькі було підуть деколи по-грітися» [10].

Назви частин печі: піч, підпіччя, черінь, припічок, комин, димохід, «опецок», металевий «шпаргет», кагла. «Коли вже грань погасне в печі, то була кагленка злагоджена із цур’я, нею затикают дирку у хоромах і тепло д’хаті. Опецок – це для горщиків заглиблення збоку, а внизу на нього клали дошки для полу. В припічок вбивають дві залізні або дерев’яні лабки, на яких укладають поземні рамці, на них мурують комин, з якого виводять каглу, яку пускають через стіну у хороми. Комин укривають плитами і змащують з усіх сторін глиною. Припічок у печі – завжди перед піччю, а запічки – по боках. У куті коло печі ставили хлібну лопату, кочерги, щоб грань вигрібати, “пиківну” лопату, над піччю на жердці вішали рушник, в куті – вінник» [1].

Заможніші гуцули мали комин, обкладений полив’яними кахлями, що були оздоблені орнаментами. Дим від ватри, яка горіла в печі чи під комином, виходив комином і каглою просто в «хоромі», а звідти – на «під» (горище).

Коли при печі не було комина, тоді дим виходив у хату, а звідти через двері – у «хороми», вікна. Така хата називається «курна».

Іван Франко вказував, що малюнки на кахлях нагадують ті, які були на таких виробах ще в XV–XVI ст. Відомо, що місцева кераміка – це переважно вироби, що їх оздоблювали технікою гравірування по сирому побіленому черепку й розписували червоним ангобом і глазур’ю – жовтою та зеленою. Кахляні багато оздоблені печі робили житло привабливим, святковим. Марко Черемшина в новелі «Карбі» зауважив: «...роздивлювався по хаті і бачив образи, стіл, грядки й полиці тоті самі, що в деді. Лиш комин був інший: кафльований, мальований... Показував пальцями мальованих стрільців на комині...».

На печі спали діти, старі люди. «Могло і втрьох там спати. Коли діти хотіли підслухати якусь бесіду старших, то ховалися за каглу, щоби не вигнали із хати. На черінь, коли піч була горяча, то стелили ліжничок» [16].

### Освітлення житла

Освітлювали хату скіпками («липиною»), колотою з добре висушеного бука, а пізніше –

каганцем, нафтовими лампами. Скіпку вкладали в спеціально зроблений невеликий отвір на передній стіні печі. Лампу вішали на металевий гак до сволока.

### **Розміщення стаціонарних і переносних меблів у традиційному інтер'єрі хати-«правачки» й хати-«лівачки»**

Біля печі клали «постіль» з дошок («тертиць») — піл. Дошки клали під стіною на широку «лавицю» («лавицу») та на запічок або дерев'яний ослін. Піл, чи ліжко, застеляли сіном, «ліжниками», а під голову клали «джерту» (підклад з «ліжника», одягу або сіна). «Нас дітей була громада [восьмеро. — Є. Г.], і спали ми там впоперек. Над ліжком, так як у мене зараз, так і в давніші часи, вішали бартку [топірець. — Є. Г.], порошниці, пістолета, дзьобні, келеф, великий різдвяний ріг, різьблений хрест». У XIX ст. «на постіль дехто робив сінник, а то було ліжник постелю, вкриюся і сплю, під голову клали кептарі, сердаки, так склав, склав і все. Подушки у 50—60-х роках [XX ст. — Є. Г.] появилися» [3].

Заможніші газди в XIX ст. за піччю під затильною стіною «клали постіль» (ліжко), що робили зі смереки, ясеня («єсеня»).

Конструкція «постелі» дуже проста. Вона складалася з чотирьох стояків, у верхню половину яких закладали смерекові дошки, скріплени дерев'яними кілками. Дно ліжка закривали так, як і дно стола-скрині, — клали дошки, а зверху стелили сіно, яке міняли двічі на рік. Вони були таких розмірів: довжина — 1,7—2 м, ширина — 0,7—1 м, висота — 0,8—1,2 м.

На дно «постелі» частіше клали вівсяну солому (вона м'яка, ніж житня), застеляли конопляною плахтою (такою самою плахтою в теплу пору вкривалися, а взимку користувалися тканими з овечої шерсті вовняними білими, сірими, коричневими «ліжниками»).

Над полом (ліжком) кріпили різьблену «зубчиками» й «ружами» жердку для одягу та «ліжників». Між ліжком і піччю підвішували колиску, яку також оздоблювали геометричним різьбленням по боках.

Над «постіллю» вздовж неї кріпили «грedu», на якій вішали «усяке лудинь» (верхнє вбрання), «гуглі», «ліжники», коверці «ліжники» («барвні»), вироблені про запас або для укривання тих, хто спав на «лавицях».

«На грядку над постілю вішали ади із себе що зняв, то і вішав. Ліжники вішали на грedu над постілю. Ціла грeda була в ліжниках [складені вчетверо. — Є. Г.]. Спали, встали, а ліжники — на грedu. На стіну над постілю вішали два топірці, келех, порошницю, тобівку або ташку» [10].

Розповідали, що в усі часи на стіни вішали килими, що їх виготовляли в Яворові. Килим міг висіти над «постіллю» на затильній стіні й закінчуватися на комірній. Зазвичай їх купували, а заможніші люди ткали самі.

Попідвіконню та «образною» стіною (під чоловою і причілковими стінами) в обох кімнатах поставлено масивні широкі лави зі смерекової «тертиці» (дошки) до 10 см завтовшки. Лави (на покуті) по кутах задовбували одну в другу. «Лавицю клали на упилені слупики та до них приковували» [10]. На цих лавах спала молодь, а взимку гуцули використовували їх для роботи.

«Лави клали із смереки 80—100 см товщиною. В давнину у лавах робили миски [заглиблення. — Є. Г.], із них їли, після їжі їх вимивали і закривали кружком. Інколи бувало, що у таких мисках у дні був невеликий отвір. Долотом видовбували деревину, а різцем загладжували стінки мисок. На стільчиках сідали і їли: одна миска була для тата з мамою, а інші — для дітей. У лаві робили отвори для кухівок» [12].

У с. Бережниця стіні вздовж лав оббивали писаними «веретами», а на лави клали «ліжники», їх складали вдвоє. Така традиція збереглася і до наших днів.

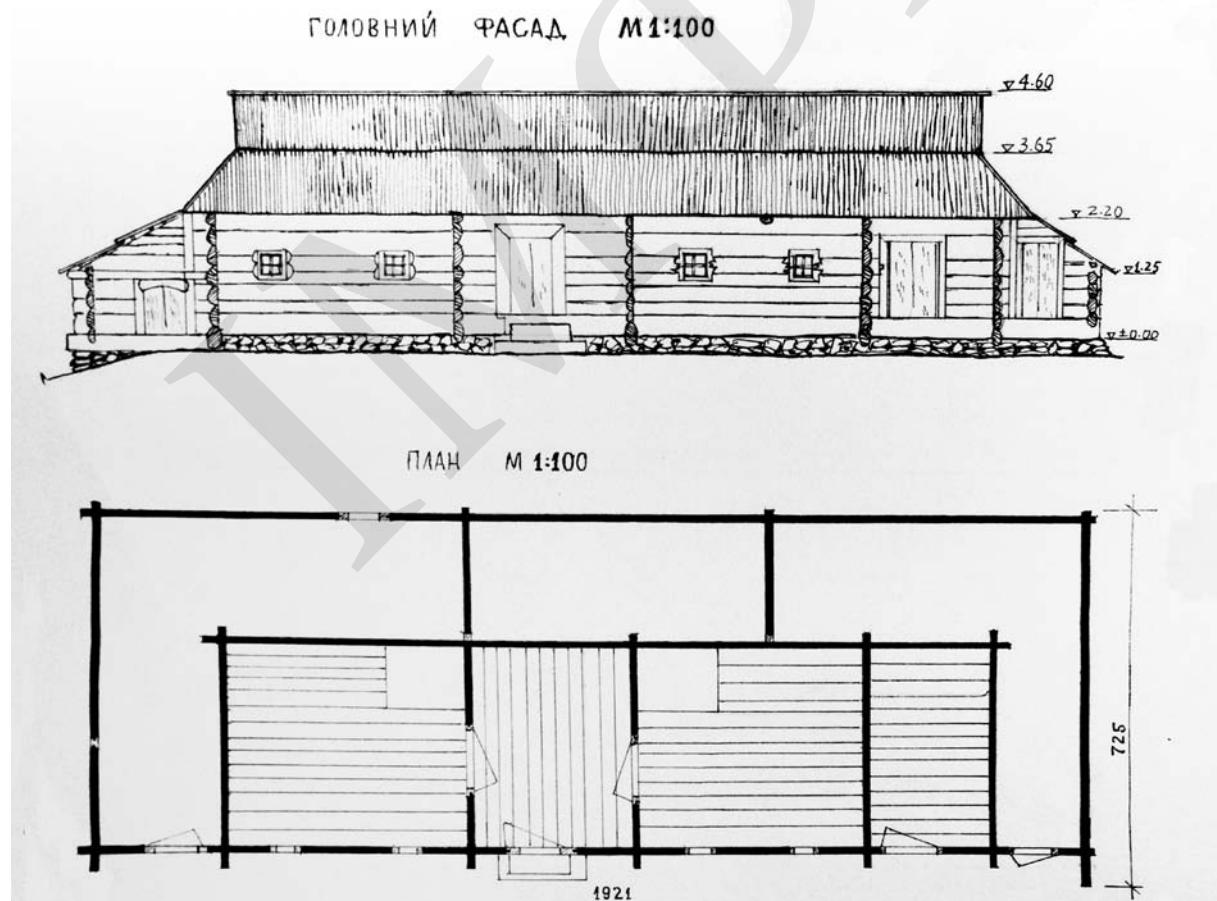
Перед «лавицею» в куті («у покуті») ставили скриню або стіл («стів») до 1,5 м завдовжки чи стіл на перехресних ногах, майстерно різьблений. Столи робили з бука, берези, вони були великі, довгі. Перед столом ставили довгий стілець («столець»), а навколо столу — табуретки («таборики»), крісла.

Робили їх із твердого дерева — бука, явора («євора»). «Крісла появилися у наших хатах після війни [у 50-х роках ХХ ст. — Є. Г.], вони були із спинкою. Ади, о! Гостей біля столу садили на них, а самі сідали на лави. Під двома стінами були широкі лави, з протилежного боку стояла довга лава, а по боках — крісла. Стіл покривали скатеркою лише на свята, храм, весілє, а щодня не покривали, він стояв жовтий, файній, чистенький» [11].

Над столом на стіні розміщували «образник» з ікон («Ісус Христос», «Матінка Божа», «Господь Бог», «Свята вечеря», «Розп'яття», «Вознесені», «Тайна вечеря», «Святе сімейство», «Трійця», «Николаї Угодник»). Їх розташовували також на комірній стіні, вішали тут фаянсові тарілки («талерки із живнірами, квітами»). На гвіздки («цвічки»), які були набиті на полиці, «клали» писанки —

до 10 штук. На полиці, як правило, тримали освячені стрітенські, ѹорданські свічки. У куті теж була невеличка різьблена полиця, на яку ставили підсвічник («свічник-трійця»), обвитий барвінком, гілками освяченої верби («шутки»); «маковійчик» (головки маку з васильками); «флешу» зі свяченою водою (յорданською чи спасівською), яку зверху оздоблювали кольоровими волічками з кутасами. Усе святе було на одній стіні.

Могло бути навіть два ряди ікон, що прикрашені («учічкані») освяченим зіллям, писанками й «голубцями» (голубами), у яких тулуб робили з випорожнених писанок, голову — з воску, а крила і хвіст — із паперу. Під іконами вішали «дідів» (качани кукурудзи), сирних коників з «бербеницями», «калачі» із сиру, що їх уживали під час весільних обрядів або приносили з полонини.



План хати із с. Бережниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.  
(з архіву Національного музею народної архітектури та побуту України)

Біля ікон клали освячену вербу («бечку»). «У прикуті [на покуті. — Є. Г.] перед Різдвом вішали солом'яний “павук”, він так поволеньки повертається. Він цілоріч висів к'хаті [у хаті. — Є. Г.]. Коло образів вішали різдвяний колядницький ріг» [7].

Дзеркало розміщували на передній (чоловій) стіні між вікнами (заборонялося вішати його до ікон). Між вікнами вішали фотографії в рамках, на дерев'яній підставці — великі оленячі роги, на які чіпляли «крисані», «баршівки». По кутах у хаті клали кукурудзяні вінки.

При сінешній стіні (праворуч від дверей) у хаті-«правачці» розміщували мисник. Верхня полиця, як правило, продовжувалася над дверима, її оздоблювали фігурними вирізами для декоративних тарілок, що їх ставили завжди на полицях над дверима — у різьбленому «намиснику». На ньому стояли також полив'яні миски, «збанки», «пушка» на перець, «товчок», лійка. На нижніх полицях тримали посуд, яким постійно користувалися. Нижні полиці закінчувалися шафкою, що була трохи ширшою, вона мала дверцята, які замикалися, у ній зберігали ножі, ложки, сіль, «фляшки», «баньки» тощо.

«Тут все стоєло — до їдження і до кутання [приготування їжі. — Є. Г.]: миски, горщики, сільничка, ринка, кружок до кулеші. Під полицею стоєли коновки з водою, до води давно були дійниці і коновки. Під полицеї ставили столець і на нього накладали коновки з водами, а на гвіздку — “цвичку” — висіло те, чим набирають воду. Поки газдиня приготує страву — “кутається” (все по кутах розкладено і треба все взяти, поставити, знову взяти, і то одним словом звється “кутається”) У плетено му із лози кошику — “кошели” — на стіні клали ложки — “лишки”» [8].

У хаті-«лівачці» при сінешній стіні на місці мисника — три-чотири полиці, що закріплені дерев'яними чопами. На полицях — миски, «збанки» (глеки), «горшета», «баняки», «пугари» (склянки), «порція» (чарка), «флешка», заткана кукурудзяним качаном, ліхтар.

У с. Дземброня (кут Степанське) у хаті М. Ілюк на вільних місцях по стінах в обох хатах висять порохівниці, кріс, пістолі, «топірці», стремена, «тобівки», «дзъобні». Для виготовлення цих виробів гуцули використовували м'які й легкоплавкі метали, зокрема мідь, різні сплави (наприклад, латунь («мосяж»)). Серед цих речей зброя була, мабуть, найдавнішим виробом гуцульського металевого промислу, і вона свідчить про велике відчуття краси, властиве народним умільцям.

Хліб клали на середній нижчий (поперечний) сволок, хлібну лопату — на «клібри» й середній сволок.

Багато уваги в гуцульській хаті приділено оздобленню поперечного сволока («образника»), що є найближчим до покуття. Якщо на Прикарпатті, Поділлі на сволоках більше уваги приділено напису, який тут займає найчастіше весь поздовжній або поперечний сволоки, то на Гуцульщині написи завжди скромні. Це — дата побудови хати, іноді — прізвище майстра. Найбільше місця на сволоку займає декоративна різьба, переважно тригранновиймчаста. Розміщують її найчастіше на бічній або нижній частині сволока, і вона займає до 70–80 см. Народні майстри добре розуміли художньо-пластичні можливості дерева й завжди підбирали ті орнаментальні мотиви, які їм найкраще вдавалися на конкретному матеріалі. Це насамперед розети, а також хрести, трикутники, півкола, зображення храмів, свічників («трійць»). Завдяки цьому гуцульські сволоки, прикрашені різьбленим, декорують просту селянську хату і значно збагачують інтер'єр. Менше уваги приділено на Гуцульщині оздобленню одвірків. Тільки зрідка трапляється різьба в їх верхній частині всередині хат. Тут, окрім хреста, відомих розет, можна побачити рослинні орнаменти у вигляді гілок листяного дерева.

**Сіни («хороми»)** в напівкурних хатах не опалювалися, тут завжди було багато диму. Часто під стіною, де піч, на зиму ставили одну велику чи дві менші діжки з квашеною капустою.

У «хоромах» розміщували «столиць» попри стіну, все що треба собі к'хаті, то на тім стільці стояло: коновки, бербениця, чубулів, бочівки, якщо не мало потреба в деяких речах, то їх із хати виносили і ставили на тот столиць. Клали тут інколи коси, сокири, чубрю — дерев'яний посуд, з якого свині їли. Все, що зараз не треба у хаті, що мішало хатнім, то все виносили у хороми» [10].

На стінах «хоромів» вішали на «клинках» вінки кукурудзи, упряж («рєд») на коня, тарниці зі стременами, узди, шлеї, попруги, а також занози, коси, линву до сіна, пили та інші газдівські речі, а по кутах стояли дійниця («чубарка»), «полібочки» («полібічки») з капустою, огірками, буряками, квасом, мотовило, ручні жорна, ножна ступа.

До «оструба» на «задню» стіну хати, стайні на «тиблях» вішали драбину.

### Інтер'єр комори

По всій довжині стіни кріпили велику чотиригранну «грядку», на яку вішали «ліжники», «верети», килими, «коци», одяг. Комора завжди була складським приміщенням і призначалася для зберігання харчових продуктів, посуду, хатніх знарядь праці, вона мала двері, і за потреби її могли замикати.

Під стіною ставили скрині для борошна, велику скриню білого кольору, оздоблену металевим окуттям, для одягу (довжина — 2 м, ширина — 1 м; на ній могли навіть спати). У великих «полібочках» на 2—3 центнери зберігали зерно.

У коморі ставили скрині для одягу. Був ще «куферок» для вбрання. На «грядках» вішали пряжу, повісма, одяг. На полицях складали сувої полотна, сукна, конопляну і лляну пряжу. Тут були ще такі речі: корито для замішування тіста, стільниця, «бербениця», «фаски», дерев'яні черпаки для збирання «афин», металеві «бляхи», у яких випікали хліб.

Попід стінами на «лавицях» складали дерев'яний і глянцій посуд. На кілках по стінах вішали чоботи, «постоли», «тайстри», «бесаги», різні ножиці, лійки, «цідило», в'язки ложок.

На сволоках складали сушені пучки зілля, тютюну.

Якщо господар був майстром-«мосяжником», то він тримав інструменти в коморі.

У заможних гуцулів було дві комори: в одній, що при хаті, зберігали на жердках і в скринях одяг, на полицях — взуття, сувої сукна, тканини, різноманітний посуд; у другій (називали її «кліть») — запаси продуктів, а також дерев'яний посуд — «бербениці», дійниці, «фаски», маснички, корита, полиці.

### Меблі, притаманні курним і напівкурним хатам.

#### Їх характеристика й оздоблення («постелі», столи, скрині, полиці)

За свідченнями старожилів досліджених сіл Бережниця, Криворівня, Дземброня, кожен господар робив собі меблі сам.

Лави виготовляли зі смерекових дощок («тертиць») завтовшки 80—100 см. «І десяtero могло сісти на ней».

«Постіль», як правило, була дерев'яна, прямокутної форми. Стінки в «постелі» називали «боковиця задня» й «боковиця передня»; у «понадниззя» закладали дошки.

Колиска — дерев'яна, напівкругла, з дощок; до неї в'язали шнури й підвішували високо під «стелину» над «постіллю», щоб дитині було тепло. На дно стелили вівсяну солому.

«Старовіцькі столи робили із смереки, модрини, тиса, а ніжки і кришку робили із берези, буку» [17].

«Коли мали свій дуб, ясень, то робили столи із такого дерева, то було на великі роки такі столи. Дерево для виготовлення якісних меблів треба рубати зимио, а якщо літом рубаєш, то черва його за 10—15 років зточить. Ноги («лаби») робили із явора, кришку («бляд») — теж із твердого дерева (явір, дуб), а дно закладали дошками із ясена. Передню стінку, шухлядку різьбили.

Скриня завжди була із гладкою плоскою стільницею. Дерево на скрині запускали червоною краскою, а потім вирізували, деякі поля поміж вирізуванням малювали черленею й си-

ньою краскою. Бувають скрині тільки вирізувані або випалювані» [15].

Для гуцульського інтер'єру характерне оздоблення сволоків, одвірків, дверей, полиць, скринь, ліжок, столів, знарядь праці (ткацького верстата, прядки, веретена), музичних інструментів контурним різьбленим, що його виконували ножем. Наприкінці XIX ст. було введено інкрустацію названих предметів різно-кольоровим деревом, рогом, керамікою, перламутром, металом, бісером, що спостерігаємо в зібраній музейній колекції. Під час експедиції траплялося бачити в сьогоденних інтер'єрах тарелі, скриньки, «обкладинки», «брітварки», меблі, оздоблені рельєфною різьбою місцевих майстрів Марка Мегеденюка, Василя Девдюка, а також вироби Юрія Шкрабляка, оздоблені «сухою» різьбою (їого вироби — баклажки, барильця, пістолі, кріси, порохівниці, плашки, «порції» (чарки) — були надзвичайно популярні в цьому краї).

### Ужитковий посуд

У сучасному побуті населення Верховинщини і досі широковживаним є дерев'яний посуд, що його використовують переважно для зберігання продуктів. Від місцевого бондаря нами зафіксовано особливості виготовлення посуду різного призначення.

«Усі дерев'яні вироби, які складав із клепок (“догі”), готував на обіручному стільці. Прямим ножем обробляю верх кожної догі [дошки. — Е. Г.], а бганим [зігнутим. — Е. Г.] ножем роблю ямку зсередини, вибираю деревину при допомозі такого ножа до відповідної товщини. Розмір dna любого виробу міряю шестірнею [дерев'яний саморобний циркуль. — Е. Г.], вирізаю натирачем заглиблення у кожній дощечці, щоби туди вставити дно. Потім складений і скріплений виріб обстругую зверху і всередині гострим сталевим ножем. Обручі роблю із смереки, ліщини або ясеня. Обручі на старих виробах більше робили із молодого коленого верболозу, ліщини, смереки. У нашому селі робили обручі із букі, ясеня, вони були доста широкі до 5 см, їх на виріб набива-

ли сокирою і деревяним клином. А барильця, боклаги стягували до семи обручиків у два чи навіть три ряди, вони і тримають таку посудину, і одночасно прикрашають її. Маленькі коновочки стягували зверху і знизу вузенькими обручами із смерекового суччя» [14].

«Полібочок» — дерев'яна діжечка для меду, скріплена обручами зі смерекового суччя. У «полібочку» зберігали квашену капусту, огірки, буряки, квас.

«Цебер до миття мав до півметра висоти, були продовгуваті, широченькі і височенькі, щоб дорослому було добре в ньому сісти. Інколи клепки скріплювали докупи коленим із дерева і гнутим обручем (“ставчатим обручем”). Із 30 догів складав такий цебер, висотою до 70 см, а скріплював обручами, які робив із смерекового суччя, які пік на вогні, вони ставали м'якими, і ними легко було зв'язувати догі» [14].

«Міртуком» на 1 літр міряли молоко.

У «бербеницю» набивали бринзу.

Дійнички, як правило, із «пійличком» для злиття молока — це вже сучасніший вид дійниць. Стара назва дійниці — «чубарка».

Черпак, ложки («лишки», «лежки») були довбані долотом, їх вишкрябували (вибирали деревину) різцем, робили з липи (вона не тріскається («не пукає»)).

Із липи й вільхи виготовляли також точені миски, «вона файні червона із вільхи».

«Поливавниця» — «золільник», у ньому прали й пропарювали одяг, «мітки».

Масничка складається з «ботилава» і «кототівки» — посуд, у якому збивали масло. Її здебільшого виготовляли з липи. Одну з таких речей знайдено в с. Красноїлля.

У «коновці» з ручкою, у якій носили воду, передні клепки («догі») мали бути вищими, щоб вода не витікала [13].

«Водоніски», «цебер» для купання, «коновки», «цебер» для води робили зі смерекових «догі». А обручі виготовляли з ясеня, струганого смерекового суччя, яке пекли, а потім бгали, щоб трималися «догі» [5].

«Коновки і водоніски ще робили із тиса, бо це дерево тривке і не розсихається, кріпи-

ли їх обручами “у замок”, мали кришку, ручку. Замки робили із берези, її розпарювали, гнули» [4].

«Чубря» — дерев'яний посуд, з якого годували свиней.

У «чубулові» «молоко зносили зверу [із полонини. — Є. Г.] к'яті».

«Фаска» для бринзи, сала складається з 12 клепок, скріплена двома дерев'яними обручами. Угорі її унизу прикрашена випаленим

геометричним орнаментом у вигляді ромбів. Колір — світло-коричневий.

«Берівки використовували до пива, виготовляли їх з буку, смереки, ялини» [9].

Баклажки призначалися для зберігання горілки, робили їх із верби.

«Пасківники» виробляли зі сливового дерева (інколи — із світлішого ѹ темнішого дерева). Як правило, вони завжди мали кришку.

«Двійняки», «трійнята» — завжди з ручкою ѹ покриті наскривками.

1. Записала Є. Гайова в с. Бережниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Анни Миколаївни Максим'юк, 1916 р. н., та в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Теодозії Плитки-Сорохан, 1921 р. н.

2. Записала Є. Гайова в с. Бережниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василя Івановича Юсипчука, 1924 р. н.

3. Записала Є. Гайова в с. Бережниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Луки Миколайовича Павлюка, 1927 р. н.

4. Записала Є. Гайова в с. Бережниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Михайла Миколайовича Сем'єна, 1919 р. н.

5. Записала Є. Гайова в с. Дземброня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Д. О. Могурук, 1934 р. н.

6. Записала Є. Гайова в с. Дzembronя Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Марії Олексіївни Ілюк, 1937 р. н., та в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василя Петровича Плитки, 1935 р. н.

7. Записала Є. Гайова в с. Дzembronя Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Марії Олексіївни Ілюк, 1937 р. н., та в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Теодозії Плитки-Сорохан, 1921 р. н.

8. Записала Є. Гайова в с. Дzembronя Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Марії Олексіївни Ілюк, 1937 р. н., та Параски Миколаївни Мицканюк, 1936 р. н.

9. Записала Є. Гайова в с. Дzembronя Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Олекси Юрійовича Кречуняка, 1937 р. н.

10. Записала Є. Гайова в с. Ільці Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Євдокії Котяк, 1933 р. н.

11. Записала Є. Гайова в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василини Василівни Зеленчук, 1943 р. н.

12. Записала Є. Гайова в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василини Василівни Якіб'юк, 1934 р. н.

13. Записала Є. Гайова в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василя Петровича Плитки, 1935 р. н.

14. Записала Є. Гайова в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василя Якіб'юка.

15. Записала Є. Гайова в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василя Якіб'юка та в с. Дzembronя Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Олекси Юрійовича Кречуняка, 1937 р. н.

16. Записала Є. Гайова в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Марії Парашук, 1945 р. н., та Василини Василівни Якіб'юк, 1934 р. н.

17. Записала Є. Гайова в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Теодозії Плитки-Сорохан, 1921 р. н.

18. Моздир М. І. Різьбярство // Гуцульщина. — К., 1987.

## З ІСТОРІЇ ТАНЦЮВАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ГУЦУЛЬЩИНИ: ДРУГА ПОЛОВИНА ХХ – ПОЧАТОК ХХІ СТОЛІТТЯ

Марина Курінна

УДК 793.31(477.85/.87)“2”

У статті, присвячений танцювальній культурі Гуцульщини другої половини ХХ – початку ХХІ ст., розглянуто особливості хореографічної лексики та композиційно побудови танців визначеного регіону. В основу публікації покладено власний польовий матеріал автора, зібраний у Верховинському, Косівському та Яремчанському районах Івано-Франківської області від респондентів, які народилися у 1920–1940-х роках.

**Ключові слова:** народний танець, Гуцульщина, танцювальна культура, хореографічна лексика.

В статье, посвященной танцевальной культуре Гуцульшины второй половины ХХ – начала ХХI в., рассмотрены особенности хореографической лексики и композиционного построения танцев этого региона. В основу публикации положен личный полевой материал автора, собранный в Верховинском, Косовском и Яремчанском районах Ивано-Франковской области от респондентов, которые родились в 1920–1940-х годах.

**Ключевые слова:** народный танец, Гуцульщина, танцевальная культура, хореографическая лексика.

The article covering the dance culture on Hutsulshchyna in the second part of the XXth – early XXIst centuries looks at the peculiarities of choreographic lexicon and composition structure of the specified territory dances. The auctorial field materials collected in the Ivano-Frankivsk Region Verkhovyna, Kosiv and Yaremche districts from the respondents born in the 1920–1940s are assumed as a basis of the article.

**Keywords:** folk dance, Hutsulshchyna, dance culture, choreographic lexicon.

Гуцульський танець – самобутнє явище української народної культури. У різні роки його фіксацією та вивченням займалися актори аматорських осередків, професійні танцівники, балетмейстери та мистецтвознавці з різних регіонів України.

Одним з перших про унікальність гуцульського танцю написав видатний дослідник українського фольклору Василь Верховинець. У передмові до другого видання «Теорії українського народного танцю» (Київ, 1920) він вказував: «Народні танці – “Коломийка”, “Гуцулка”, “Аркан” – стали улюбленими танцями на всіх вечірках і всенародних забавах. Слава про їх красу далеко лунає поза межами Галичини...» [2]. В. Верховинець планував видати окрім збірку танців західних регіонів України (Галичини, Покуття, Гуцульщини тощо), але через життєві обставини не зміг довести цей задум до його повної реалізації.

Справу, розпочату В. Верховинцем, продовжив його послідовник – етнохореограф В. Авраменко. Зокрема, у липні 1924 року разом з учнями заснованих ним у Галичині шкіл,

він вирушив у гастрольну поїздку по Гуцульщині, під час якої не лише презентував українські народні танці, а й займався етнографічною діяльністю – ознайомлювався із життям гуцулів, вивчав їхні обряди та звичаї, спілкувався із сільськими танцюристами, записував фольклорний матеріал. Результатом цієї роботи стали створені етнохореографом танцювальні постановки «Коломийська сіянка», «Аркан коломийський», «Гонивітер-коломийка», «Танок Довбуша», «Вільний гуцул», «Довбушева ніч» та ін. Досвід артиста, педагога та балетмейстера було узагальнено в книзі «Українські народні танці, музика, стрій» (США, 1947), у якій публікувався фактичний хореографічний матеріал та професійні методичні поради.

Найвідомішим учнем В. Авраменка на Гуцульщині став Я. Чуперчук (народився 1911 р. в с. Криворівня Косівського повіту, нині – Верховинський р-н Івано-Франківської обл.), якому судилося стати організатором Державного гуцульського ансамблю пісні і танцю (1941), а згодом створити відомий самодіяльний хореографічний колектив «Чорногора»

(1947 р., пізніше переїменований у «Галичину»). У 1972 році в Києві було надруковано збірку танців «Голубка», у якій подано записані та оброблені Я. Чуперчуком сценічні варіанти українських народних танців (зокрема гуцульських — «Голубка», «Півторак» та ін.).

Іншою помітною постаттю в розвитку національного танцювального мистецтва стала артистка О. Гердан-Заклинська, яка народилася на Гуцульщині (у 1916 р. в с. Жаб'є, нині — смт Верховина). Вона збирала й записувала місцевий танцювальний фольклор. Її творчий і педагогічний досвід було узагальнено у збірці танців та ритмічних забав для дітей «Молоданчик» (Львів, початок 40-х рр. ХХ ст.), у якій дослідниця презентувала танці з різних регіонів України, серед них і гуцульські. У переліку укладених нею хореографічних номерів на гуцульську тематику виділимо постановки: «Коломийка», «Дрібушка», «Мавка», «Повітруля» та ін.

Знаковою подією в культурному житті Гуцульщини стала поява 1939 року книги Р. Гарасимчука «Гуцульські танці» [18; 3]. У ній на багатому композиційному й лексичному матеріалі була представлена різноманітна жанрова та стильова палітра танцювального мистецтва Карпатського регіону.

У радянський час вивченням гуцульської хореографії займалися А. Гуменюк [4], П. Вірський [17], Л. Сабан [13] та ін. З набуттям Україною незалежності когорт дослідників танцювального мистецтва Гуцульщини доповнилася такими авторитетними іменами, як К. Василенко [1], С. Зубатов [12], О. Колосок [16], Б. Стасько [14; 15] та ін.

Метою нашого дослідження стало вивчення танцювальної культури гуцулів другої половини ХХ — початку ХХІ ст. Зауважимо, що в основу статті було покладено власний експедиційний матеріал, зібраний 2012 року в селах Верховинського, Косівського та Яремчанського районів Івано-Франківської області.

Танцювати, або гуляти (саме так кажуть на Гуцульщині), збиралися протягом усього року. Узимку — під час вечорниць або забав

(місцева назва вечорниць у Яремчанському р-ні), які проходили у будинках окремих господарів. «Збиралися на вечорниці. Гуляла переважно молодь. Ale не всі люди хотіли в своїй хаті проводити вечорниці. От, наприклад, у моїх батьків цього не було. То треба було попроситися. У нас був такий за річкою Сав'юк Олексій і він на пущині, це перед Великим постом... він наймав скрипку, бо більше музики не було... I ми знали — ага, у Сав'юка вечорниці. Так просимося у мами й тата. Мама не хоче пустити. Тато пускає, але там: “Дивіться, дівчата, аби мені не було якихось слухів! Аби не було якихось дурних бесід!” Ми вже такі раді, як нас на сто коней поклали!..» [9].

Пізньої весни та влітку, коли польова та хатня робота займала більшість часу в добі, молодь гуляла переважно на свята або в неділю. «На танці сходилися де-небудь на толочі. Як є П'єтра, кажуть: “Йой, йдемо, бо то П'єтра!” На Зелену неділю йдемо. Хлопці, дівчата збираються, беруть їсти з собоу. Та й там не було що п'янок, як тепер... A то файно було. Як Зелена неділя, так ідуть на поле, на ӯарину там чи на толоку. [Танцювали у якому взутті? — M. K.] A хто, було, і босяком...» [11].

Протягом усього року окремі газди запрошували хлопців і дівчат толокою допомогти виконати нескладну домашню роботу: полутити кукурудзу, квасолю, горох, перенести й укласти дрова (а інколи й порубати), терти повісмо, прясти тощо. Вдячні господарі влаштовували невелике пригощання й запрошували музикантів. «Гуртом посходять, полулять, виносять, виходять з роботою на двір, бо домів великих не було, та й гуляють. Не треба було колись людям горілки, виносять їм поїсти... Поїли та вже й гуляють. Охітніше йшли молоді, бо кортило їм де погуляти...» [6]. «Лущинка — збиралися лущити фасолю або горох. Осінню. Молодь запрошували до якихось газдів, пригощали, потім танці...» [10]. «Це прядуть у зимі, коли немає такої роботи... Наприклад, у

суботу у вас толока... Ви варите голубців, варите щось до їди, аби було що поїсти, і аби добре се набули, нагуляли, натанцювалися. Там як толока, то цілу ніч гуляють. Тепер цього нема. [До яких років отак було? — М. К.] Ну, до 50-го року [1950. — М. К.] ще було. Це називалося вже не вечорници, а толока...» [9].

Музики зазвичай були троїсті гуцульські: скрипка, бубон та цимбали (інколи обходилися ї однією скрипкою). В окремих випадках до них додавалися: клярник (флейта), флаерка та денцівка (різновиди сопілки), що «надавали музичі солов'їні тонкості», згодом — акордеон та трубка (труба).

Танцювали переважно в парах: хлопець з дівчиною («не було такої моди, щоб дівчина з дівчиною танцювала»). Хлопець запрошуав до танцю зі словами: «Вас можна на танець?» або: «Чи можно Вас зе мноу запросити?», або: «Я Вас запрошу зе мноу затанцювати». «Не сівали, щоб некультурно було. Ну, годно так за руку: “Підемо потанцюємо?” Після танцю брали за руку і відводіли на місце, від якого взяли...» [9]. Відзначимо цікаве авторське спостереження: у більшості сіл Верховинського району дівчина не могла відмовити хлопцю на запрошення до танцю. «Це не можна було. Це був стид великий для дівчини, і стид для хлопця. Це такого мало траплялося. Але якщо були дівчата такі задирливі, то уже ніхто їх до танцю не брав...» [9]. «Дівчина могла відмовити. Але після третьої відмови хлопець міг сказати: “Ти дуже гонорова! Чекай! Ти не підеш за хлопцем у старості, а хлопець за дівчиною йде, щоб весіллє було!...”» [5]. У селах Косівського та Яремчанського районів дівчата відмовляли хлопцям, які важко танцювали або просто їм не подобалися, але робили це з великою повагою до себе та до тих, хто їх запрошуав. «Я перепрошую, я не буду танцювати. Шось там відмовила. Як хотіла, то йшла, а як не хотіла — не йшла» [11].

Щоб не здаватися важкими та неспритними, дівчата розучували танці вдома, у вільний

від роботи час тренували танцювальні рухи, обертання, підскоки. «Треба було в танці не збитися, бо хлопці обсуждають: “Ой, та так тежко гуляє, що тягни її в танці за собоу, як якесь бревно”. Но то ми уже дівчата вдома коло пріпічків гуляли та ї танцювали, щоб навчитися аби легенько...» [9].

Гуцульські танці були переважно парномасовими, хоча збереглися окремі свідчення про жіночі хороводні та чоловічі танці ігрового характеру. «Я при німцях ще ходив у школу. Так там дівчата у такий хоровод збирались і ходили. [Як він називався? — М. К.] Йой, я не можу сказати, як він називався. Просто ходили, бралися за руки, співали пісні. Пам'ятаю: “Гей, гей, мало нас, ти Ганусю, ходи до нас...” I вона йшла у великий хоровод, а тут всередині малі збиралися дівчата, і так одну по одній кликали...» [10].

Серед чоловічих танців виділимо аркан та березунку (походила із с. Березів Косівського р-ну). Про останню згадували: «Збиралися мужики, за руки бралися. Їх там десь п'ять, шість, вісім, і таким колом танцювали. I присідали. То був такий хлопецький танець, мужской» [10].

Аркан мав певний порядок танцювальних фігур, що їх оголосував (вигукував) ведучий. Незважаючи на чоловічий характер танцю, у поодиноких випадках в аркані брали участь і жінки, які мали гарну фізичну силу і витривалість. «Були у нас такі жінки, що управлялися з арканом з чоловіками. Од у моєго деді рідна сестра, вона була така дуже на обличчя вродлива, і дуже швидка. Вона дуже файнно танцювала. I чоловіки її брали в аркан цей гуляти. Вона всі то ті їхні краков'які, все вироб'яла так, як вони. [До яких років танцювали аркан? — М. К.] У нас був в селі такий Верстюк Дмитро, який керував цим арканом і вчив хлопців танцювати. Це я була мала, доста мала, може навіть у першому класі, це тета гуляла аркана з цим Верстюком. Але не з ним одним, бо їх найменше було шість пар... Я пам'ятаю, що у нас в селі дві-три жінки

такі були, що вони приєднувалися до цього танцю...» [9].

Після 50-х років ХХ ст. зі зростанням міжкультурних взаємопливів у селах Косівського та Яремчанського районів з'явилися запозичені з інших регіонів України чоловічі танці *гопак* та *тропак*, під час яких виконавці змагалися у спритності, намагаючись перетанцовувати одне одного. «Хлопці йдуть у коло гуляти, а дівчата сидять та й дивляться... Під час гуцулки вигукували: “Гопачок! Гопачок!” Хлопці гопака гуляли. [Це окрено? – М. К.] Ні, разом з гуцулкою. Було уже так, гуляли...» [11].

Серед парно-масових танців найбільшого розповсюдження набула *гуцулка*, яка мала певний набір хореографічних рухів: висока (підскакування на опорній нозі з одночасним підніманням зігнутої в коліні робочої ноги), низька («крутилися як веретено»; переступання на місці на невеликих напівпальцях), підгорянка, трясунка (дрібні переступання на двох ногах з витягнутими колінами), ворогтінка (акцентоване припадання на одну ногу), тропотье, гайдук (чоловіча присядка) тощо. Окремі рухи супроводжувалися гучними ритмічними вигуками. «Була присядка гайдук. При ньому казали: “Гоп-присів!” Під час гайдука трималися хлопці, а то можна було упасти...» [10].

Найпоширенішим хореографічним малюнком у *гуцулці* було коло. Якщо стояли по парах (усередині кола перебувало ще декілька пар танцюристів), руки виконавців трималися на кептарі («злегка потрясувалися»); або: права рука на плечі партнера, ліва — за спину вище талії; або: обидві руки з'єднані за шию партнерів («запошию») тощо (з розповіді Василини Власіївни Рубоняк, 1944 р. н., с. Яблуниця Верховинського р-ну). Якщо ставали по колу обличчям до середини (через одного: дівчина — хлопець), трималися міцно руками за передпліччя — «ловилися за руки» (або дівчата з'єднували руки за спину хлопців, а хлопці тримали руки на плечах дівчат) і розвивали досить швидкий темп. «Як беруться

гуцулку гуляти, так дівчата летять за ними, піднімаються дівчата, не можуть утриматися землі навіть. Швидко так танцювали вони...» [5].

Окремі мешканці Верховинського краю [8; 7] згадують про наявність у *гуцулці* складних чоловічих трюків. Приміром, хлопці й дівчата стояли обличчям до центра кола, дівчата з'єднували руки за спину у хлопців; спираючись на плечі дівчат, хлопці перестрибували «через себе» й ставали на ноги.

Під час *гуцулки* молодь співала. Для цього обирали одного хлопця або дівчину, які мали сильний і дзвінкий голос («щоб не загиував і добре вимовляв слова»). Вони керували фігурами й напівспівали, напіввигукували римовані тексти. Співали під час *гуцулки* дівчата:

Ой кувала зозулечка,  
Кувала, кувала.  
Як упала тяжка зимка,  
В нас її сховала.

Як упала тяжка зимка  
Й мороз студененький.  
А вона се її сховала,  
У гай зелененький.

А як була в своєй мамки,  
Співала й гуляла.  
Бо як їшла повід мамочки,  
Все позабувала.

А як була в своєй мамки  
Й одна й одениця,  
Я по воду не ходила,  
Бо в саду кірниця.

Я по воду не ходила,  
Древес не рубала.  
А лиш только в своєй мамки  
Гаразду зазнала [5].

Хлопці співали:

Ой чия то дівчиночка,  
Шо я з ніу гуляю?  
Та най буде чия буде,  
Та я пообнімаю.

*Ой чия це дівчиночка,  
Шо я з ніу танцюю?  
Та най буде чия буде,  
Я її поцілую.*

Не залишалися осторонь і музиканти, вони співали:

*А скрипочка як заграла  
Та її зашелестіла.  
А танець без музики,  
Як душа без тіла [9].*

Окрім *гущулки*, танцювала молодь *голубку, решето, півторак* («старовицький танець, ніби для сміху»), *царицький танець* (за свідченням місцевих респондентів поширився з Поділля).

*Голубка* мала декілька варіантів хореографічного малюнку.

Перший з них: танцюристи йшли ланцюгом один за одним, тримаючись двома руками за плечі (або права рука на лівому плечі, а ліва рука на лівому плечі партнера, що попереду). «*Йшли через усе село, музики йшли за ними. Танцювали їй годину, їй півгодини, як далеко заводили хлопці...*» [11]. Цей варіант *голубки* був досить наближеним до танцю *решето*, назва якого походила від основного колового малюнку. Танець мав повільний темп, що дозволяло брати в ньому участь танцюристам різного віку. За спогадами респондентів з Верховинського району, у певний момент танцю двоє перших танцівників робили «ворітця», крізь які проходили інші виконавці.

Інший варіант *голубки* виконували в парах по колу. Такий танець мав усталений набір хореографічних фігур, що їх вигукував ведучий танцюрист: «дама ліва», «дама права» (дівчина переміщувалася попереду хлопця вправо або вліво; руки виконавців зігнуті в ліктях та з'єднані на рівні плечей), «голубка» (обертання дівчини в парі навколо себе), «голубчик» (обертання хлопця навколо себе), «дама вперед», «две дами вперед» (перехід дівчини вперед через одного або двох партнерів), «обернув» (розворот пари її переміщення в інший бік) [9]. Інколи в центр кола виводили соліс-

тів — *Голуба ї Голубку*, які після певної фігури обирали замість себе іншу пару її поступалися її місцем у центрі кола (у такий спосіб у центрі кола перетанцювали всі присутні пари). *Голуб* міг узяти *Голубку* на руки її обернутися з нею кілька разів навколо себе.

Коли під час весілля або інших родинних подій на невеликому танцювальному майданчику (приміром, у хоромах у хаті) гуляли разом представники різних поколінь, то дотримувалися негласних правил виконання танців. Спочатку танцювала молодь, після чого вона поступалася місцем літнім парам, а сама ставала в чергу. Таким чином, за годину кожна пара танцювала на майданчику тричотири рази. Такий порядок називався *вигода* (одні танцівники «вигоджали» іншим). «*Колись, коли старші люди танцювали і молоді разом, то як старший чоловік бачить, що молодий забагато гуляє: “Вигода, — кричить, — вигода молодику!”*». За свідченням респондентки, якщо хтось із молодих танцюристів не хотів одразу поступатися, то його могли зганьбити, сказавши: «*Бери свою сучку за ручку та їди. Та вже так грубо. То вже так думали, котрий нахальний в танці, то вже могло десь таке бути. Шопотом той старший чоловік міг сказати, та шоб та дівка не чула, обідила би сі. Але це такий був, казав до хлопця, щоб він вчився не бути нахальним...*» [9].

Новий час диктував нові умови культурного розвитку для мешканців Гуцульщини: у 50-х роках ХХ ст. у побут увійшли різноманітні польки та вальси (*дама-вальс*, полька на два боки тощо). З роками молодь перестала дотримуватися *вигоди* через відсутність танцівників, які могли передати місцеві танцювальні традиції. Також припинилося виконання *аркані*. Проте *гущулка*, *голубка* та *решето* на сьогодні не втрачають своєї популярності серед жителів Гуцульщини. Їх широко гуляють на весілях, а також під час інших родинних свят.

Зауважимо, що сучасна *голубка* перетворилася на танець-гру її набула нових танцю-

вальних рухів, інколи сороміцького характеру: чоловіки тримають *тачилку* (скалку) або макогін між ногами трохи вище колін і намагаються передати її на тому самому рівні жінкам; чоловіки тримають зубами ніжку від бокала з шампанським, жінки намагаються, не торкаючись бокала руками, випити його вміст; у кінці танцю *Голуби* беруть *Голубок* на руки й несуть їх цілувати тощо. Цілком очевидно, що ці ігрові моменти прийшли в народну культуру з маскультури, у якій еротична складова домінує. У традиційній святковій культурі схожі розважальні форми завжди мали обмежене побутування (післявесільні

звичаї), а до участі в них допускалися лише одруженні гості.

Поява подібних танцювальних новотворень, з одного боку, свідчить про поступовий занепад старовинних гуцульських хореографічних традицій, а з другого, — про їх життєздатність, можливість трансформуватися в нові ігрові форми, відповідно до норм поведінки людини в сучасному суспільстві. Незважаючи на таку полярність, можна з приємністю відзначити, що серед широкого різноманіття сучасних ритмів вагоме місце в танцювальній культурі гуцулів належить саме народним традиціям.

1. Василенко К. Лексика українського народно-сценічного танцю / К. Василенко. — К., 1996. — 494 с.
2. Верховинець В. Теорія українського народного танцю / В. Верховинець. — К., 1990. — 150 с.
3. Гарасимчук Р. Народні танці українців Карпат / Р. Гарасимчук. — Кн. 1 : Гуцульські танці. — Л., 2008. — 607 с.
4. Гуменюк А. І. Народне хореографічне мистецтво України. — К., 1963. — 234 с.
5. Записала М. Курінна в липні 2012 р. в с. Барвінків Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Параски Дмитрівни Жикаляк, 1945 р. н.
6. Записала М. Курінна в липні 2012 р. в с. Вигода Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Олени Василівни Сінітович, 1934 р. н.
7. Записала М. Курінна в липні 2012 р. в с. Голови Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Анастасії Іванівни Черленюк, 1921 р. н.
8. Записала М. Курінна в липні 2012 р. в с. Ільці Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Івана Дмитровича Дрислюка, 1938 р. н.
9. Записала М. Курінна в липні 2012 р. в с. Ільці Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Параски Василівни Дрислюк, 1948 р. н.
10. Записала М. Курінна в липні 2012 р. в с. Микуличин Яремчанського р-ну Івано-Франківської обл. від Івана Васильовича Годованця, 1932 р. н.
11. Записала М. Курінна в липні 2012 р. в с. Яворів Косівського р-ну Івано-Франківської обл. від Євдокії Юріївни Шкрибляк, 1931 р. н.
12. Зубатов С. Основи викладання українського народно-сценічного танцю / С. Зубатов. — К., 1995. — 133 с.
13. Сабан Л. Народні танці // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження / Л. Сабан. — К., 1987.
14. Стасько Б. Танці з Прикарпаття : навчальний посібник / Б. Стасько. — 2-ге вид. — Івано-Франківськ, 2009. — 205 с.
15. Стасько Б. Хореографічне мистецтво Івано-Франківщини / Б. Стасько. — Івано-Франківськ, 2004. — 312 с.
16. Стильові особливості танців Карпатського регіону : методичні рекомендації / О. Колосок (уклад.). — К., 2002. — 37 с.
17. Українські народні танці / П. П. Вірський (ред.). — К., 1969. — 615 с.
18. Harasymchuk R. W. Tan'ce huculskie. — Lwo'w, 1939. — 305 s.

# МІСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА В ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КІНЦЯ XVIII – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ: ІСТОРІОГРАФІЯ ПИТАННЯ

Катерина Онуфрійчук

УДК 39.001.891.3:316.334.56“17/19”

У статті проаналізовано етапи розвитку міської проблематики в етнології. Здійснено огляд наукових праць, у яких зафіксовано явища міського повсякдення. Охарактеризовано підходи, застосовувані при дослідженні міського середовища.

**Ключові слова:** міська проблематика, етнографічний опис, культура та побут міста.

В статье проанализированы этапы развития городской проблематики в этнологии. Осуществлен обзор научных работ, в которых зафиксированы явления городской повседневности. Охарактеризованы подходы, которые применялись в исследованиях городской среды.

**Ключевые слова:** городская проблематика, этнографическое описание, культура и быт города.

The stages of development of the urban issues in the ethnology have been analyzed in the article. There has been carried out a review of the advanced scientific works, which have documented the phenomena of urban everyday life. In addition, the approaches used while examining the urban environment have been characterized.

**Keywords:** urban subject matter, ethnographic description, urban culture and everyday life.

Міська культура, що привернула увагу дослідників уже наприкінці XIX – на початку ХХ ст., поступово набувала характеру основного дослідницького предмета етнологів та фольклористів. Адже саме місто перебирає на себе роль головного формуючого та синтезуючого середовища української культури.

Від часу свого виникнення місто як осередок культури перебуває в постійному процесі розвитку. Зміни відбуваються не тільки у просторовій організації (забудові, архітектурі). В інших культурно-побутових сферах також виникають нові суспільно-побутові явища та характеристики міського, громадськості, формуються духовно-ціннісні орієнтації.

Значній трансформації піддається міська традиційна культура, набуваючи нових форм вияву. Це зобов'язує до ширшого та глибшого вивчення усіх процесів, що відбуваються сьогодні в міському середовищі. Таким чином, видається недоцільним і далі етнографічні дослідження та їх наукове обґрутування базувати головно на матеріалі, зібраному в сільському середовищі, яке на сьогодні радше є зберігаючим сегментом української культури, ніж фор-

муючим. Новітні перетворення в культурній площині міста є актуальними для подальших досліджень етнографії міста.

Дослідники різних галузей знань, а серед них і представники етнологічної науки, обирали місто як об'єкт вивчення. У пропонованій статті здійснено спробу історіографічного огляду етнографічних досліджень міської проблематики.

Передумови становлення етнографії міста як окремого наукового напряму в Україні формувалися ще у XVIII–XIX ст. [5, с. 5]. На потребі опрацювання етнографічного матеріалу міста наголошував Ф. Туманський наприкінці XVIII ст. Він є автором першої в Україні статистико-економічної та етнографічної анкети «Програма» (1779), яку розробив під час підготовки до збирання українського етнографічного матеріалу. Дослідник запропонував окреме вивчення міста та села [7, с. 52]. «Програма» складалася із двох частин. У першій, що стосувалася міста, автор зосередив увагу на таких питаннях: виявлення функцій міста, його адміністративного, культурно-освітнього, торгово-про-

мислового значення; детальний опис заняття міського населення; розвиток промислів та ремесел [7, с. 52]. Зауважимо про розуміння Ф. Туманським розрізnenня особливостей культури міського та сільського повсякдення при їх виявленні.

«Програмою» скористався і громадський діяч О. Шафонський, укладаючи довідкову працю «Топографічне описання Чернігівського намісництва» (1851) [див.: 15]. Крім того, дослідник у 1784–1785 роках здійснив опис низки міст Лівобережної України, уперше спробував з'ясувати етнічний склад різних станових груп.

Подібною за характером викладу до праці О. Шафонського є книга І. Переверзєва «Топографическое описание Харьковского наместничества» (1788) [2].

Дослідження XVIII ст. мали статистичний і топографічний характер. Етнографічний опис не було здійснено в повному обсязі, зафіксовано лише окремі елементи з міського повсякдення.

У перші десятиліття XIX ст. об'єктом дослідження було село, здійснювали збір та публікацію матеріалів усної народної творчості. У середині XIX ст. відбулося становлення етнографії як самостійної дисципліни, а також виокремилися деякі напрями її дослідження, було створено нові наукові осередки. У 1851 році при Київському університеті сформовано Комісію для опису губернії Київського учебового округу. Однією з важливих заслуг Комісії була розробка анкет та програм, які, незважаючи на статистичний характер, фіксували її етнографічні дані міст, головним чином Києва. Так, учений секретар Комісії Д. Журавський упродовж 1845–1852 років працював над створенням триитомного «Статистичного опису Київської губернії» [7, с. 122]. Етнографічний матеріал, що стосується м. Києва, уміщено в першому томі, де подано опис міста, наведено характеристику забудови, промислових підприємств, торгівлі, шляхів сполучення. Д. Журавський як дослідник-новатор в етнології порушував

питання про вивчення побуту робітників. В окремому розділі третього тому згаданої праці вчений пише про становище найманых робітників. Як етнограф Д. Журавський указував на необхідність вивчення «по сословиям и классам, столь различающимся по образу жизни, вкусу, привычкам, образованности и нравам» [3]. Зокрема, він наголошував на детальному вивченні взаємовпливу повсякдення робітників та вихідців із села.

До середини 50-х років XIX ст. в Комісію з різних районів України надходили етнографічні описи міст та їх околиць: «Описание о Переяславе, сочиненное законовчителем Переяславского уездного училища Бутковским»; «Город Острог и слобода Старгородка» [7, с. 129]. Результати діяльності Комісії хоча й частково, але дотикаються до вивчення міської культури та побуту, що вважаємо позитивним у розвитку цієї проблематики.

Масивний експедиційний матеріал, зібраний П. Чубинським, сьогодні передає усі деталі колоритного повсякдення українців. Етнограф-збирач не обмежився фіксацією явищ побуту та культури населення сільської місцевості. Факторологічний збір містить дані про життя міщан. Зауважимо, що П. Чубинський спостерігав не тільки за особливостями українців, він здійснив етнографічний опис і національних меншин, які проживали на українських землях, серед них – євреї та поляки, менше досліджував росіян, німців, чехів. Зібрані відомості про культуру та побут населення України II половини XIX ст. оброблено та систематизовано дослідником у значущій науковій праці «Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русской краѣ...» (1872–1878) [17].

Важливим кроком у вивчені міста, зокрема повсякдення, став Київський одноденний перепис, проведений 1874 року. Переписом займалися діячі Південно-західного відділу Імператорського російського географічного товариства (В. Антонович, Хв. Вовк, М. Драгоманов, П. Житецький, П. Чубинський).

Перебіг перепису та узагальнені результати демонструють особливості повсякденного

життя киян. Один з реєстраторів пригадував, що у двоповерховому будинку на Подолі було виявлено понад 400 осіб — чоловіків і жінок, які спали на дерев'яних ящиках, устелених соломою. За соціальним складом більшість із них належала до робітничих професій [12, с. 89]. Слід зауважити, що діячі Південно-західного відділу під час перепису передбачали охопити всі верстви населення, а також ними додатково було розроблено форму анкет для опису будинків і квартир. Зокрема, свої спостереження та висновки щодо здійсненого перепису виклав Хв. Вовк у досліженні «О жилищі бедного населення Києва» (1875) [див.: 14, с. 189].

Опрацюванням результатів займалися П. Чубинський, І. Новицький та В. Беренштам. Підсумки своєї роботи дослідники звели у статистичну таблицю, яка містила відомості про розподіл київського населення за місцем народження, віком, статтю, сімейним станом, мовою і національністю, релігією, ступенем грамотності, місцем отримання освіти, соціальним статусом [12, с. 90]. Незважаючи на загальний статистичний характер і критику, що з'явилася у виданнях «Киевлянин» та «Санкт-Петербургские ведомости», Київський одноденний перепис став важливим кроком для розширення міських досліджень. Результати цього перепису сьогодні відображають соціальну картину та елементи повсякденності киян наприкінці XIX ст.

Уже в кінці XIX — на початку XX ст. у міській проблематіці виокремлюється напрям вивчення побуту робітників як одного із прошарків населення промислових міст.

Усебічно досліджував робітництво й узагальнив у своїх працях зібраний матеріал основоположник української етнографічної думки Хв. Вовк. У праці «К вопросу о найме рабочих» (1875) [14] він докладно описав умови прийняття на роботу та режим праці, взаємини в робочому колективі. Дослідник окрему увагу звернув на санітарні умови робочих місць і стан здоров'я працівників. Наукові праці етнолога зі змістово-інформативним

викладом дають максимальне розуміння культури повсякдення робітників та є основними першоджерелами вивчення міської проблематики кінця XIX — початку XX ст.

Координатором етнографічних досліджень на Західній Україні у зазначеній період був І. Франко. Робітнича тематика наявна не тільки в художній творчості літератора, значних досягнень І. Франко здобув і в її етнографічній розробці. Він першим почав досліджувати в Галичині побут робітників у тісному зв'язку з їхнім економічним та політичним становищем [8]. Зібраний ним матеріал узагальнено в низці таких статей, як «Робітники і трудівники» (1879), «Робітниче питання» (1881). На його рахунку понад 40 етнографічних розвідок, більшість із яких присвячено побуту дрогобицьких робітників. Важливе значення для етнології має стаття «Промислові робітники в Східній Галичині і їх плата в р. 1870» (1881). Тут І. Франко подав офіційні статистичні дані про переважання в промисловому виробництві праці жінок і дітей, їхню низьку заробітну плату, детально описав побут та звичай на підприємствах.

На Сході України дослідницьку роботу в царині робітничого побуту активно провадив М. Сумцов. Різноманітні за темами і за формою викладу численні статті вченого, присвячені Харкову, дають змогу сформувати уявлення про життя, побут та потреби міста у XIX — на початку XX ст. («Два слова о составлении систематического исторического исследования о городе Харькове», «Культурные переживания», 1890 р.) [16]. Не оминув увагою вчений і соціальну структуру міського населення («Современная городская колонизация», 1902 р.). Дослідник порушив питання про ретельне вивчення життя та побуту нового класу — робітників, які посідають важливе місце в соціальній структурі міста. З метою детальнішого вивчення він запропонував розділити цей прошарок населення на підкатегорії: фабричні робітники, заводські, майстрові, ремісники, прислуга.

Дослідник охарактеризував м. Харків як центр великої ярмаркової торгівлі, наголосив

на необхідності фіксувати зміни, що відбуваються в громадському побуті та житті міщан. Під його керівництвом було розпочато вивчення міської народної культури за спеціально розробленою ним програмою («Программа для уличных наблюдений, преимущественно при экскурсиях на окраины города и в селе») [1]. М. Сумцовым було оприлюднено значний фактологічний і статистичний матеріал, який на сьогодні є базовим для фундаментальних досліджень міської культури Харкова.

Напрями етнографічних досліджень М. Сумцова продовжила розвивати його учениця Р. Данківська. Вона активно займається вивченням громадського побуту міщан, зокрема, веде записи ярмаркової торгівлі. Н. Аксюнова констатує, що Р. Данківська була першою з основоположників теоретичних засад етнографічної роботи в містах, вона здійснювала систематичні дослідження в Харкові [1].

Унікальним для вивчення культурної спадщини України є часопис «Киевская старина» [9], який виходив у 1882–1907 роках під керівництвом О. Лашкевича, Є. Кивлицького, В. Науменка. Завдяки опублікованим у щомісячнику розвідкам та експедиційним матеріалам до наукового обігу було введено неймовірну кількість матеріалу. Етнографи-дописувачі не оминули увагою і питання про вивчення міського повсякдення. Крім того, у журналі представлено ілюстративний матеріал: замальовки одягу та речей побутового вжитку, міські пейзажі. Робота над оригінальним часописом зміцнила творчі та наукові зв'язки дослідників української культури.

Важливі для подальшого розвитку міської проблематики етнографічні дослідження було здійснено у 20-х роках ХХ ст. Кабінет антропології та етнології ім. Хв. Вовка став осередком діяльності вчених, які почали розробляти методологічну базу для подальшого вивчення міської культури. Такі етнографи, як Н. Заглада, В. Білій, В. Петров, М. Гайдай, займалися питаннями необхідності вивчення різних прошарків населення міста [10].

Етнографічна комісія, створена на громадських засадах 1921 року, у програмних документах своїми завданнями проголошувала: «...проводити планомірну й систематичну науково-дослідну працю як силами членів Комісії, так і залишаючи до цієї праці дослідників на місцях, допомагати розвиткові нових осередків для дослідження українського селянського, а так само й міського народного побуту й усної творчості; збирати й вивчати етнографічно-фольклорний матеріал» [13, с. 21]. Завдання Комісії передбачали дослідження міського побуту та культури загалом як окремого етнографічного напряму.

Етнографи насамперед зосереджували увагу на дослідження побуту робітничого класу. Так, у 1920-х роках М. Гайдай розпочав вивчення побуту робітників м. Маріуполя, здійснивши за дорученням Кабінету експедицію на Донбас [19]. Глибше М. Гайдай вивчав пісенний фольклор промислових міст. Також у цей час В. Білецька, досліджуючи народну творчість робітників, зафіксувала матеріал про побут та духовну культуру шахтарів Донбасу [19]. Ці записи пісенної творчості робітників сьогодні є важливими не лише для фольклористичної спадщини. У робітничих піснях порушуються гострі соціальні проблеми. Із текстів дізнаємося про важкі умови побуту та праці, постійні матеріально-фінансові труднощі — явища, що дають змогу сформувати уявлення про повсякдення робітничого прошарку.

У 1925 році Н. Заглада окреслила основні напрями дослідження етнографії міста: побут, матеріальна культура, фольклор, маргінальні верстви суспільства, девіантна поведінка, а також запропонувала вивчати буржуазні прошарки міщан [6]. Дослідниця підготувала програму, метою якої було вивчення усіх прошарків населення міста, зокрема робітників, ремісників, торговців, перекупок, наймитів, няньок, візників, ганчірників, вуличних співців, жебраків, ворожок та ін. Її праця «В справі дослідження міської людності» стала однією з перших в українській етнографії

фії, що порушує міську проблематику. Саме в цей час було започатковано вивчення міських субкультур [6].

Цінним джерелом аналізу міської матеріальної культури 20–30-х років ХХ ст. слугують замальовки одягу київських робітників Ю. Павловича. В. Борисенко зазначає, зокрема, про неабиякий інтерес до художньо-етнографічної праці Ю. Павловича з погляду вивчення міського дитячого одягу кінця 30-х років ХХ ст. [4, с. 31]. Співробітниками ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України було упорядковано та видано альбом «Україна в типажах народних, краєвидах і архітектурі: художньо-етнографічна спадщина Юрія Павловича» (2010) [18], у якому вміщено визначальний для культурної спадщини ілюстративний матеріал митця. Наявні замальовки етнографа в розділі «Київ та його околиці в типажах народних» відтворюють яскраві й точні образи міщан різних соціально-вікових категорій у будні та святкові дні.

1. Аксюнова Н. Етнографічна спадщина Раїси Данківської [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://museum.kh.ua/academic/sumtsov-conference/2003/article.html?n=457>.

2. Багалей Д. Переверзев Іван Афанасьевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://archive.is/sOGNV>.

3. Биография: Журавский Дмитрий Петрович [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://vtakt.ru/?c=biogdshow&vtq=2&b\\_id=1263](http://vtakt.ru/?c=biogdshow&vtq=2&b_id=1263).

4. Борисенко В. Нариси з історії української етнології 1920–1930-х років / В. Борисенко. – К. : Унісерв, 2000. – 92 с. : іл. – Бібліogr.: с. 83–88.

5. Борисенко М. Методи етноекології при вивченні етнографії міста / М. Борисенко // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. праць. – К. : Унісерв, 2011. – Вип. 36. – С. 5–9.

6. Борисенко М. Етнографія міста як перспективний напрямок міста [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ualogos.kiev.ua/toprint.html?id=2494>.

7. Горленко В. Становление украинской этнографии конца XVIII – первой половины XIX ст. / В. Горленко. – К. : Наукова думка, 1988. – 216 с.

8. Іван Франко як краєзнавець [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://lib.if.ua/franko/1310568802.html>.

Одним із суттєвих досягнень у діяльності Кабінету антропології та етнології є розробка програм-запитальників. Зокрема, така робота велася в напрямі дослідження міської архітектури. Так, етнограф А. Онищук є автором програми-запитальника «Народна горожанська архітектура» [11, с. 67].

Здійснюючи сьогодні навіть стислий огляд діяльності науковців Етнографічної комісії й Кабінету антропології та етнології ім. Хв. Вовка, можемо констатувати їх вагомий внесок у дослідницьку, науково-методичну, освітньо-виховну та організаційну складову етнологічної науки [11, с. 68].

У доробку дослідників згаданих установ знаходимо вихідні точки в напрямі етнологічного дослідження міста. Хоча праці кінця XVIII – XIX ст. її мали статистико-описовий характер, слід зазначити, що дослідники усвідомлювали важливість розмежування та опрацювання етнографічного матеріалу міста як окремого напряму у вивченні української культури.

9. Київская старина. – К. : Топографія Г. Т. Корчак-Новицького, 1882–1907.

10. Кожолянко Г. Наукове дослідження про українську культуру та побут міського населення України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=1501>.

11. Колеснікова В. Музей (Кабінет) Антропології та Етнології імені проф. Хв. Вовка / В. Колеснікова, І. Черновол, А. Яненко ; Національна академія наук України ; Інститут археології. – К. : Стародавній світ, 2012. – 88 с.

12. Милько В. Київський одноденний перепис населення 2 березня 1874 р.: організація, проведення, результати / В. Милько // Український історичний збірник. – 2012. – Вип. 15. – С. 85–93.

13. Музиченко С. Біля витоків української радианської етнографії / С. Музиченко // Народна творчість та етнографія. – 1986. – № 4. – С. 21.

14. Народознавча спадщина Хведора Вовка : у 2 кн. Кн. 2 / [голов. ред. Г. Скрипник] ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2013. – 244 с.

15. Описи Чернігівського намісництва останньої чверті XVIII ст.: історія створення та інформаційний потенціал [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://librar.org.ua/sections\\_load.php?s=history&id=1170&start=5](http://librar.org.ua/sections_load.php?s=history&id=1170&start=5).

16. Савченко Г. Академік Микола Сумцов – історик Харкова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [korolenko.kharkov.com/sumtsov/Khirina2.doc](http://korolenko.kharkov.com/sumtsov/Khirina2.doc).
17. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣль. Матеріалы и изслѣдованія собранныя д.-чл. П. П. Чубинскимъ; издан. подъ наблюденіемъ чл.-сотр. П. А. Гильтебрандта : репринт. вид. у 7 т. Т. 7 / відп. за вип.
- Г. Скрипник ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2011. – 608 с.
18. Україна в типажах народних, краєвидах і архітектурі: художньо-етнографічна спадщина Юрія Павловича / відп. ред. Г. Скрипник ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2010. – 400 с.
19. Юзефчик О. Фольклористична діяльність Михайла Гайдая у 20–30-х рр. ХХ ст. / О. Юзефчик // Проблеми етномузикології. – 2009. – Вип. 4. – С. 303–316.

ІМФЕ

## ІІ МІЖНАРОДНІ НАУКОВІ ЧИТАННЯ ПАМ'ЯТІ КОСТАНТИНА ФЕДОРОВИЧА ПОПОВИЧА

Олександр Головко

20 грудня 2013 року в муніципальній Бібліотеці української літератури та культури імені Лесі Українки м. Кишинева (Молдова) відбулися ІІ Міжнародні наукові читання пам'яті Костянтина Федоровича Поповича «Актуальні питання історії, мови та культури українців Молдови та молдован України». Нагадаємо, що перше зібрання науковців-україністів, очільників українських громад Молдови і «майстрів пера» для вшанування пам'яті видатного українського ї молдовського фольклориста, письменника, публіциста та літературознавця відбулося 7 червня 2012 року, і відтоді подібні зустрічі стали щорічними.

Місце проведення Читань обрано невипадково, оскільки згадана Бібліотека понад 20 років є авторитетним літературним та просвітницьким осередком духовного збагачення українців Молдови. Захід було відкрито презентацією україномовної друкованої продукції в Молдові. Окрасою і центральним елементом виставки стало 16-томне видання наукової, літературної та публіцистичної спадщини К. Поповича, а також окремі його праці з фольклористики, літературознавства та художні твори.

До складу оргкомітету цього наукового заходу увійшли директор Інституту культурної спадщини Академії наук Молдови доктор габілітований історії О. Левицький, завідувач сектору етнології українців доктор історії, конференціар В. Кожухар, старший науковий співробітник сектору, доктор педагогіки, конференціар К. Кожухар та старший науковий співробітник, доктор історії В. Дам'ян. У Читаннях взяли участь представники Посольства України на чолі з Надзвичайним і Повноважним Послом України в Республіці Молдова академіком Сергієм Івановичем Пирожковим, члени етнокультурних організацій українців Молдови, у тому числі: голова Української

громади Микола Олійник, президент Союзу українців Світлана Мислицька, президент Благодійного фонду українських художників і народних майстрів «Відродження» Євген Осередчук, а також науковці з Молдови та України, письменники, співробітники Бібліотеки імені Лесі Українки.

Учасників заходу привітали організатори. Зокрема, В. Кожухар — завідувач сектору етнології українців, голова Громади ім. Петра Могили, учень і послідовник К. Поповича — у вступному слові зазначив, що Костянтин Федорович був першим україністом, який розпочав планомірне вивчення другої за чисельністю етнічної групи на теренах Молдови. Виявом багатогранного таланту науковця та письменника назвав презентоване 16-томне видання Посол С. Пирожков, розповівши, що в рамках реалізації Бюджетної програми Посольство України закупило 14 таких примірників для подальшої передачі навчальним закладам Молдови та Придністров'я. На думку С. Мислицької, К. Попович був єдиним письменником, який писав українською мовою у радянській Молдові, в умовах, коли це було небезпечним. Заступник директора Інституту культурної спадщини доктор габілітований мистецтвознавства К. Спину підкresлив внесок академіка в дослідження творчості великого румунського поета М. Емінеску, у вивчення українсько-молдовсько-російських фольклорних та літературних зв'язків. Okрім цього, прозвучали вітання учасникам зібрання від генерального директора Бюро міжетнічних відносин О. Білякової, президента Національно-культурної асоціації молдован України А. Фетеску, президента Одеської регіональної Спілки журналістів України Ю. Работіна, директора Бібліотеки імені Лесі Українки Л. Барбу та ін.

Три з восьми доповідей на пленарному засіданні були присвячені осмисленню внеску видатного українського вченого Республіки Молдова К. Поповича.

У своєму виступі доктор психології Інституту культурної спадщини Ірина Кауненко проаналізувала результати етносоціологічного дослідження серед української молоді Молдови. Під час розгляду проблеми етнічної ідентичності зазначеній вікової групи було наведено дані обстежень 2006 та 2013 років. Зі слів дослідниці, українці віком 18–25 років нині переносять етнічний компонент на індивідуальний рівень, що є тривожним симптомом закриття групи. Окрім проблем української меншини в іноетнічному середовищі, доктор політології вищезгаданого Інституту Йон Домініке зосередив увагу на молдовській меншині на теренах України. Він, зокрема, дорікав, що наукове співтовариство Молдови ігнорує молдован с. Крутояровка (Молдова, Молдовка, Ведень) Одеської області.

Після невеликої перерви на каву програму Читань було передбачено два секційних засідання за напрямами «Етнологія. Історія. Мистецтво» та «Фольклор. Етнолітература. Етнолінгвістика. Лінгводидактика». Серед учасників були представники як молдовських (Національний музей етнографії та природничої історії, Інститут історії, держави і права АН Молдови, Державний університет ім. А. Руссо у Бельцах), так і українських освітніх та наукових осередків (Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, Інститут народознавства НАН України, Чернівецький, Одеський національні та Уманський державний університети). Оскільки зібрання мало очно-заочний формат, то не всі заявлені доповідачі були присутні; деякі подали тексти статей до передбаченого збірника матеріалів.

На першій секції було обговорено питання україно-молдовських міжетнічних взаємовпливів у просторі пограниччя, наголошено на спільних рисах в окремих виявах етнокультури (наприклад, календарний, весільний та похо-

вально-поминальній обрядовостях, житловому будівництві), проаналізовано історичні зв'язки, зокрема життя Руксандри Хмельницької та політично-шлюбний союз між родинами Хмельницьких та Лупулів, повідомлено про умови створення Молдовської автономної республіки у складі радянської України у зв'язку з наближенням 90-ї річниці цієї події.

Під час роботи другої секції основна увага зосереджувалася на фольклорних записах та матеріалах досліджень етнолінгвістів, у тому числі і проблемах інтерференції місцевих говірок в українських і молдовських селах з компактним та дисперсним проживанням українців; обговорювалися проблеми лінгводидактики, методичні рекомендації щодо вдосконалення курикулумів (навчальних програм) з рідної мови для навчальних закладів Молдови. Цікавою з огляду на сучасні асиміляційні процеси в умовах іноетнічного середовища є доповідь фольклориста Віктора Панька про українські народні пісні молдовського с. Петруня Глодянського району. Як зауважує дослідник, с. Петруня, засноване в 1920-х роках переселенцями з Хотинщини, нині сприймається як типово молдовське поселення. Молоді люди, незважаючи на своє українське походження, не знають мови і виконують колядки та щедрівки, обряд «Маланку», не розуміючи їхнього змісту.

Група дослідниць з Бельського університету здійснила обстеження лінгвосемантичних зв'язків та інтерференцій у мовленні українців Північної Молдови. Також було зазначено, що методисти повинні враховувати різні відтінки значень між поняттями в українській та російській мовах. У доповідях Людмили Чолану та Катерини Кожухар було здійснено літературознавчий аналіз образу Молдови у бессарабському циклі творів М. Коцюбинського та румунських запозичень у художній спадщині К. Поповича.

Окрім доповідей присутніх учасників, актуальні напрями українознавчих досліджень були представлені й у матеріалах дослідників, які взяли участь заочно. Серед заявлених тем вартими уваги є ті, що пов'язані з вивченням

етнокультурних взаємовпливів українців та молдован, зокрема у традиційній будівельній термінології, весільній і похованально-поминальній обрядовостях населення, звичаях «маланкування», у побутуванні фольклорного танцю на півночі Молдови. окрім науковці тортнулися проблем міжетнічних шлюбів, аналізу явища політичного русинства, а також деструктивного впливу сусідніх країн як факторів руйнування ідентичності українців Республіки.

На пленарному засіданні був присутній Сергій Іванов, член Одеської обласної організації Спілки письменників України. Він виголосив результати Загальнонаціонального конкурсу «Українська мова — мова єднання», що проходив у 2012 році в Одесі, і вручив нагороди його переможцям. Так, підручник для 3-го класу з рідної мови та літературного читання для шкіл Молдови [Кожухар К., Нікітченко А., Люшнівська А. Українська мова і літературне читання / за наук. ред. К. Кожухар. — Кишинів, 2012. — 304 с.] виборов перше місце в номінації «Первоцвіт». Третє місце в номінації «На видноті всього світу» здобув радіожурнал «Відродження» Національної телерадіокомпанії Молдови (редакто-

ри програми — Віктор і Катерина Кожухарі). Пані Катерина за рішенням Експертної ради Міжнародної іміджевої програми «Лідери ХХІ століття» була також відзначена дипломом та почесною нагородою «Свята Софія» за внесок у розбудову українського шкільництва, науки та культури на теренах Республіки Молдова. Як бачимо, справа К. Поповича з популяризації українства в Молдові переходить в руки гідних її продовжувачів.

Таким чином, II Міжнародні наукові читання пам'яті К. Поповича стали помітною подією у сфері україністики в Республіці Молдова. Розпочавшись з ушанування пам'яті видатного вченого, письменника та публіциста, наукове зібрання згуртувало навколо себе достойних послідовників його справи — істориків, етнологів, фольклористів, лінгвістів та літературознавців, які в сучасних умовах займаються вивченням актуальних проблем української меншини в Молдові та молдовської в Україні. У травні 2014 року українська спільнота в Молдові планує провести наступні Читання, приурочені до 90-річчя від дня народження К. Поповича, тож запрошуємо українську громадськість та академічну науку взяти активну участь у цьому заході.

## БАНДУРИСТ, ЗАГАРТОВАНИЙ У СИБІРУ (до 85-ліття з дня народження Богдана Жеплинського)

Микола Мушинка



Коли 2002 року до моїх рук потрапила книга Богдана Жеплинського «Кобзарськими стежинами», видана Львівською науковою бібліотекою ім. В. Стефаника накладом 250 примірників (відповідальний редактор — Лариса Крушельницька), я вважав її шедевром української фольклористики, який довго не зможе бути перевершеним. У ній подано близько нариси про 36 кобзарів-бандуристів, з якими особисто спілкувався автор (переважно репресованих радянською владою), та 18 інших захоплюючих статей про кобзарство \* і його дослідників. Кожна стаття

цієї книги — високохудожній твір, побудований на реальних фактах.

Відтоді я кілька разів зустрічався з Богданом Михайловичем і при кожній зустрічі він дарував мені свої нові праці, які захоплювали мене новизною та оригінальністю. Під час зустрічі на Четвертому конгресі української діаспори у Львові влітку 2013 року він подарував мені енциклопедичний довідник «Українські кобзарі, бандуристи, лірники», створений у співавторстві з дочкою Дарією Богданівною Ковальчук (Львів, 2011. — 316 с. — Наклад 1000 прим.). Це — унікальна книга, яка перевершила не тільки мої очікування, але й усе, що дотепер було видано про цих найвизначніших носіїв українського вокально-інстру-

\* Терміном «кобзарство» наразі охоплено виконання на бандурі та лірі.

ментального фольклору. У ній подано творчі біографії 2562 кобзарів, бандуристів та лірників, майстрів кобз, бандур і лір усіх часів, визначних членів окремих ансамблів та капел бандуристів. Наведено репертуар багатьох народних співців, перелік їхніх авторських творів, імена учителів або наставників, найважливіші виступи (з ким, коли і де), висловлено оцінки і перераховано нагороди. Зазначено школи, що їх відвідували професійні бандуристи, імена їхніх найвідоміших вихованців тощо. У кінці майже кожної статті є посилання на літературу або архівні джерела, з яких запозичено дані й у яких читач знайде детальніші відомості про особу.

Книга доповнена 1154 ілюстраціями (головним чином, фотографіями діячів українського кобзарства), з яких 167 кольорових, які є окремим додатком на крейдяному папері (с. 302–312). Іншим додатком автори подали 84 чорно-білі світлини учасників Школи кобзарського мистецтва в Нью-Йорку (с. 296–301).

Зібрання неймовірної кількості матеріалів було б гордістю академічного науково-дослідного інституту музикознавства та фольклористики. Проте весь цей колосальний матеріал зібрав «аматор» в етномузикології, спеціаліст у галузі хімічної промисловості Б. Жеплинський разом з дочкою Дарією — теж інженером хіміком-технологом.

Енциклопедичний довідник «Українські кобзарі, бандуристи, лірники» є продуктом цілого життя Б. Жеплинського. Ще під час навчання в середній школі він уклав картотеку відомих йому кобзарів, яку постійно поповнював новими іменами. Згодом він прищепив любов до кобзарства усій родині: братові, дружині, своїм і братовим дітям та сотням інших людей, які безкорисливо допомагали йому у його благородній роботі. Імена багатьох з них (у тому числі шістьох Жеплинських та Ковальчуків) увіковічено в цій енциклопедії.

Тож хто є той велетень духу, який нині святкує 85-річний ювілей?

\*\*\*

Богдан Жеплинський, згідно зі згадуваним енциклопедичним довідником кобзарства, — «бандурист, інженер, науковець, громадський діяч, Заслужений працівник культури України (2006), відмінник народної освіти, член НТШ, член Національної спілки кобзарів України — голова її Львівського відділення» (с. 85).

Народився він 5 квітня 1929 року в м. Дрогобичі на Львівщині в сім'ї священика, однак його дитинство проходило в с. Завадка Риманівська біля м. Дукля на Лемківщині. Уже в початковій школі в Яворові він засвоїв гру на скрипці, а в організатора першої капели бандуристів на Львівщині Юрія Сінгалевича (1911–1947) — гру на бандурі. Після закінчення Яворівської середньої школи 1946 року він вступив до Львівського політехнічного інституту, де продовжував удосконалювати майстерність гри на бандурі в керівника інститутської капели бандуристів Олега Гасюка (1922–2002). Крім того, Б. Жеплинський займався науковою роботою в галузі хімії та хімічної технології. З четвертого курсу його було відраховано і засуджено до заслання в Сибір. Працюючи на каторзі в Зирянському ліспромгospі Томської області, він разом з братом Романом у селищі Торба організував серед репресованих українців Сибірську капелу бандуристів. Це був геройчний вчинок, бо інструментів там не було і з братом довелося виробляти їх самотужки з кедрового дерева. Уже перший сольний виступ Богдана на саморобній бандурі викликав захоплення публіки. Коли змайстрували другу бандуру, виступали дуетом з братом Романом з не меншим успіхом. Поступово дует перетворився на капелу, яка на огляді художньої самодіяльності в Томську (Росія) 1954 року здобула перший приз.

У 1956 році Б. Жеплинський закінчив Політехнічний інститут у Томську і здобув диплом інженера хіміка-технолога. У тому самому році отримав роботу на хімічному заводі м. Пермі, водночас продовжував влаштовува-

ти концерти бандуристів. На цей період припадають і його перші наукові праці.

У 1959 році під час «хрущовської відлиги» він повернувся із заслання на батьківщину. Працюючи інженером на Роздільському хімічному комбінаті (Львівщина), продовжував роботу в науково-дослідній ділянці хімічної технології, а у вільний від роботи час створив унікальний родинний квартет бандуристів (два брати і їхні дружини). Згодом разом із братом Романом заснував капелу бандуристів «Дністер» та дитячу капелу «Струмок». Ці капели з неабияким успіхом виступали на різноманітних святах, а на обласних і республіканських оглядах народної художньої самодіяльності здобували призові місця.

У 1969 році Б. Жеплинський з родиною переїхав з Нового Роздолу до Львова і став старшим науковим співробітником Львівського відділення Інституту економіки АН УРСР. З 1972 року до виходу на пенсію 1992 року місцем його постійної роботи був Всесоюзний науково-дослідний і проектний інститут сірчаної промисловості, де він провадив інтенсивну наукову роботу в галузі технології виробництва сірки. Кобзарство і тут не виходило зі сфери його зацікавлень.

Упродовж 1969–1985 років він разом із дружиною Вірою створив три капели бандуристів: при Палаці культури заводу «Львівсільмаш» («Заспів»), при Львівському політехнічному інституті та при професійно-технічному училищі № 4. Усі вони під їх керівництвом виступали з концертами на багатьох святах, фестивалях, на радіо і телебаченні, а на оглядах і змаганнях здобували премії.

Після виходу на «заслужений відпочинок» Б. Жеплинський повністю присвятив себе праці з молоддю. При одній зі львівських середніх шкіл він відродив «Галицький ляльковий верtep» (для якого сам створив ляльки і шопку), у Львівському національному університеті та Львівській духовній семінарії запровадив спецкурси нової дисципліни — «Кобзарознавство».

Вихід на пенсію Б. Жеплинського збігся з проголошенням незалежності України, що значно змобілізувало його і до того неймовірно потужні творчі сили. Численні статті про кобзарство та кобзарів він публікує не лише в Україні, але й у США, Канаді, Австралії, Росії, Німеччині, Польщі та Югославії. Статтями про кобзарство і кобзарів він і досі постачає українські та зарубіжні енциклопедичні довідники.

Співавтор енциклопедичного довідника «Українські кобзарі, бандуристи, лірники» Дарія Ковал'чук (1957 р. н.) гру на бандурі засвоїла від батьків у дитячій капелі «Струмочок» у м. Новий Розділ, пізніше самотужки оволоділа грою на цимбалах, а в музичній школі ще й грою на фортепіано. Майстерність гри на бандурі та цимбалах вона удосконалила в капелі бандуристів «Заспів» та в ансамблі українських народних інструментів ПК «Львівхімсільгоспмаш», якими керували її батьки.

Як і батько Богдан, на хліб вона заробляла працею інженера у Львівському науково-дослідному інституті матеріалів, і поряд із численними дипломами за участь у народній художній самодіяльності одержала п'ять авторських свідоцтв на винаходи. Заочно закінчила педагогічний відділ Львівської політехніки, здобувши другу вищу освіту — викладача хімії та біології. Однак цього їй не було досить, вона п'ять років (1995–2000) викладала предмет «Християнська етика» у львівській середній школі № 84, а з 2000 року і до сьогодні працює референтом вечірньої форми навчання Катехитично-педагогічного інституту Українського католицького університету. Там вона 2005 року захистила магістерську наукову роботу «Кобзарство в церковно-релігійній традиції українського народу». Вона — автор численних публікацій про кобзарство, серед яких є й монографія про батька «Життя прожити — не поле перейти. До 80-річчя Богдана Жеплинського» (Львів, 2009).

\*\*\*

Уже після написання цієї статті до моїх рук потрапила книга Богдана Жеплинсько-

го, Мирослава Ковальчука та Дарії Ковальчук (Жеплинської) «Відроджений ляльковий вертеп» (Львів, 2013. – 204 с. – Наклад 300 прим.), до якої додається компакт-диск.

Книга є найвичерпнішим довідником про майже забутий жанр українського фольклору, відновлений саме стараннями Богдана Жеплинського. У 1970-х роках на горищі домівки В. Шагала в с. Нижанковичі на Львівщині він випадково знайшов рештки знищеної вертепної лялькової шопки і за її зразком змайстрував власну шопку, яку значно удосконалив, і самостійно виготовив для неї ляльки. Також він реконструював вертепну драму. Його ляльковий вертеп у Західній Україні здобув масове поширення, головним чином, завдяки ентузіазму молоді та діяльності засобів масової інформації.

Книга трійці авторів (усі вони інженери хіміки-технологи) містить майже все, що було опубліковано про ляльковий вертеп в Україні після його відродження в часи незалежної України (50 статей), а також детальну інформацію про те, як створити вертепну групу, як виготовити вертепну шопку, ляльки, ширми та інші додатки, як написати сценарій, розподілити ролі, проводити репетиції та організувати виступи.

Наприкінці книги автори подали сценарій галицького лялькового вертепу з віршованими текстами та 99 фотографіями, у тому числі

79 високоякісними кольоровими на крейдяному папері (здебільшого світлини вертепників, їхніх шопок та трьох десятків ляльок). Книжка закінчується списком використаних джерел (21 позиція). На компакт-диску подано розповідь Б. Жеплинського про історію відродження галицького лялькового вертепу та його виставу, яку неодноразово транслювали на телебаченні.

Отже, книга є наочним підручником відродження цього майже забутого жанру української національної культури, який в Україні має понад 400-річну традицію і який недавня комуністична влада намагалася стерти з лиця землі.

\*\*\*

Три книжки Богдана Жеплинського, про які я подав коротку інформацію (та інші його праці), заслуговують на те, щоб з ними ознайомилася вся Україна. На жаль, їх низький наклад не сприяє цьому.

Що сказати насамкінець?

Якби я мав силу, без вагання б з нагоди 85-річчя з дня народження Богдана Жеплинського за його самовіддану працю на користь України відзначив би його найвищими державними нагородами.

А відтак бажаю йому доброго здоров'я, аби він міг і надалі збагачувати українську культуру своїми дослідженнями.

## СИН КАРПАТСЬКОЇ ЗЕМЛІ (до 80-річчя з дня народження Петра Арсенича)

Олексій Ровенко



Петро Арсенич народився 24 січня 1934 року в с. Нижній Березів (нині — Косівського р-ну Івано-Франківської обл.) у селянській родині Івана і Параски Арсеничів.

Під час навчання у школі, у 1949 році, став членом підпільної юнацької ОУН (псевдо — «Заруба»). Закінчив історичний факультет Київського державного університету ім. Тараса Шевченка (1958), історик, етнограф, археолог, музейєзнавець, культурно-освітній діяч, колекціонер, доцент Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

П. Арсенич здійснив неодінений вклад в історичну науку, зокрема в таку галузь, як краєзнавство. Після закінчення ВНЗ на посаді старшого наукового співробітника краєзнавчого музею невтомно збирав матеріали з історії краю, записував пам'ятки фольклору та

етнографії, спогади очевидців історичних подій, брав участь в археологічних розкопках.

У 1962—1966 роках викладав археологію та етнографію в Івано-Франківському педагогічному інституті. У 1964 році брав участь у VII Міжнародному конгресі антропологічних та історичних наук у Москві, займався підготовкою кандидатської дисертації «Володимир Шухевич — дослідник Гуцульщини», яку з ідеологічних причин не зміг захистити.

У зв'язку з арештом Валентина Мороза П. Арсенича як його однодумця виключили з лав КПРС і звільнили з посади викладача педінституту. Подолавши чиновницько-бюрократичні перепони, йому ледівдалося повернутися до праці в обласному краєзнавчому музеї. Під час роботи в музеї П. Арсенич продовжував збирати матеріали з історії Прикарпаття, керував гуртком юних істориків при

обласній станції юних туристів, був головою секції пам'яток фольклору та етнографії, членом секції пам'яток археології та лекторської групи при правлінні обласної організації Українського товариства охорони пам'яток історії та культури, публікував статті з етнографії та історії краю в союзних і республіканських наукових журналах. У 1973 році П. Арсенич було звільнено з посади завідувача відділу музею «за прояв українського та буржуазного націоналізму».

Під час обшуку в грудні 1981 року на його квартирі органи КДБ конфіскували «націоналістичну» літературу. Краєзнавцю, діяльність якого відома далеко за межами України, заборонили друкуватися, видавати свої твори.

У час так званої «горбачовської перебудови» П. Арсенич став одним із засновників і членом правління обласного Товариства української мови ім. Т. Шевченка (нині – Всеукраїнське товариство «Просвіта» імені Тараса Шевченка), організатором установчої конференції Товариства «Меморіал». У 1990 році обраний заступником голови обласної організації Всеукраїнської спілки краєзнавців. П. Арсенич – один з ініціаторів створення Клубу української інтелігенції, Івано-Франківського міського товариства «Гуцульщина». Він є організатором та учасником Міжнародної наукової конференції «Українці в Канаді» (1991), Першого світового конгресу гуцулів і Міжнародної наукової конференції в рамках роботи Конгресу (1993).

П. Арсенич – депутат міської та обласної рад першого скликання (1990–1994), завідувач науково-редакційного відділу «Звіт пам'яток історії та культури України, Івано-Франківська область» (1990–2006), голова обласної організації Товариства «Просвіта» (2006–2012), завідувач виховного відділу Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (2009–2012), працівник Музею «Освіта Прикарпаття» (з 2012 р.).

Петро Іванович доклав багато зусиль до організації музеїв в області, зокрема в селах

Голови та Красноїлля Верховинського району, у с. Нижній Березів Косівського району, у с. Стецева Снятинського району. Особливо наполегливою була його праця під час створення музею Тараса Шевченка в м. Івано-Франківську з нагоди 200-річчя Великого Кобзаря.

Як пристрасний колекціонер П. Арсенич зібрав цінну колекцію рідкісних видань минулого століття: книг, часописів, газет, поштових листівок тощо. Він є організатором майже 200 виставок цих матеріалів в Івано-Франківську, Коломиї, Києві, Львові та інших містах. Крім того, він – автор і співавтор 45 книг, понад 1500 статей у газетах і журналах, лектор (прочитав понад 40 тем з краєзнавства), учасник понад 100 наукових конференцій.

П. Арсенич – заслужений працівник культури України (з 1991 р.), лауреат республіканських премій ім. П. Чубинського (1991), ім. Д. Яворницького (2004), обласних премій ім. І. Вагилевича (1994), ім. Марійки Підгірянки (1995), ім. Володимира Полєка (2010). Він – кавалер орденів «За заслуги» 3-го ступеня (2003) і «За заслуги» 2-го ступеня (2009); нагороджений медалями «Ветеран праці» (1985), з нагоди 2000-ліття Різдва Христового (2000), «Будівничий України» (2001), «За подвижництво в культурі Прикарпаття» (2004), «За заслуги перед Прикарпаттям» 3-го ступеня (2009), з нагоди сторіччя Степана Бандери і Романа Шухевича, «Двадцять років незалежності України» (2011). Почесний член Національної спілки краєзнавців України, Українського товариства охорони пам'яток історії та культури та їх обласних організацій.

П. Арсенич своєю невтомною діяльністю чи не найбільше спричинився до національного відродження в краї. Про наукову і громадсько-культурну діяльність Петра Івановича Арсенича та її значення написано в багатьох книгах і часописах.

То ж побажаємо ювіляру щастя й здоров'я і творчої наснаги!

З роси і води Вам, Петре Івановичу!

## ФУНДАМЕНТАЛЬНА ПРАЦЯ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Олександр Стишов

**Історія української культури : у 5 т., 9 кн. – К. : Наукова думка, 2001. – Т. 1. – 1134 с. ; 2001. – Т. 2. – 846 с. ; 2003. – Т. 3. – 1245 с. ; 2008. – Т. 4. – Кн. 1. – 1006 с. ; 2005. – Т. 4. – Кн. 2. – 1292 с. ; 2011. – Т. 5. – Кн. 1. – 861 с. ; 2011. – Т. 5. – Кн. 2. – 1030 с. ; 2012. – Т. 5. – Кн. 3. – 947 с. ; 2013. – Т. 5. – Кн. 4. – 941 с.**

Ідея створення фундаментальної праці «Історія української культури» виникла в Національній академії наук України на межі 80–90-х років ХХ ст. на хвилі національного піднесення та відродження в галузі гуманітарних наук в Україні. Тогочасні події актуалізували необхідність кардинального перегляду теорії суспільного і духовного розвитку, майбутнього устрою української держави. Перед науковцями постало завдання з погляду новітніх методологічних концепцій і методик ґрунтовно дослідити внутрішню структуру й сутність глибинних суспільних процесів культурного буття України.

Авторський колектив поставив перед собою амбітне завдання — здійснити комплексне студіювання багатовікової історії української культури, розкрити головні етапи етнополітичної історії, показати еволюцію матеріальної та ду-

ховної культури, виявити максимально повний зріз художньо-мистецьких досягнень українського народу та його внесок у світову культуру.

Робота над томами «Історії української культури» розпочалася в 90-х роках ХХ ст. Для реалізації потужної концепції видання було запрошено представників наукових колективів різних академічних установ. Створення первого тому було доручено Інституту археології НАН України; другого — Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України; третього — Інституту історії України НАН України; четвертого — Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України; п'ятого — Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Тобто до складу виконавців «Історії української культури» було залучено широкий загал науковців різних профілів.



Досі узагальнюючого монографічного дослідження про історію української культури в науковому світі не було. Натомість до наукового обігу наприкінці XIX – на початку ХХ ст. вже ввійшли ґрутові розробки з історії української літератури (О. Огоновський, М. Грушевський, М. Возняк та ін.), фольклористики (М. Драгоманов, І. Франко, Ф. Колесса, В. Гнатюк), історії окремих галузей мистецтва (М. Грінченко, О. Кисіль, Д. Антонович, Г. Павлуцький, С. Чарнецький, І. Свенціцький, Вадим і Данило Щербаківські та ін.), а також короткі нариси із загальної історії української культури (М. Мозалевський «Украинское искусство», Ф. Шміт «Пам'ятки староруського мистецтва», М. Голубець «Нарис історії українського мистецтва», Д. Антонович «Скорочений курс історії українського мистецтва», В. Січинський «Конспект історії всесвітнього мистецтва»).

Причиною відсутності фундаментального дослідження була непідготовленість української науки до життя в умовах колоніального становища. Адже перманентно Україна перебувала у стані боротьби за національно-культурне виживання, яка впродовж майже всього XIX ст. зосереджувалася на проблемах мови, літератури, мистецтва та історичного самовизначення.

Першу спробу виокремити національну культуру в самостійну дисципліну здійснив І. Огієнко у праці «Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу» (К., 1918). Найгрントвнішою розробкою, що передувала сучасній «Історії української культури», була узагальнююча праця західноукраїнських учених з однойменною назвою за редакцією І. Кріп'якевича (1937). Вона висвітлювала культурний процес в Україні від найдавніших часів до 30-х років ХХ ст. Книга вміщувала широкий матеріал з різних галузей культури і була своєрідною «популярною енциклопедією» української культури.

У 1940 році в Чехії стараннями відомого українського вченого Д. Антоновича було видано колективну монографію «Українська куль-

тура». У своєму дослідженні української культури автор застосував принципи систематизації й періодизації культурного розвитку за зразком західноєвропейської історії культури. Уводячи українську культуру в загальноєвропейський духовний простір, учений у такий спосіб «звільнив» її з-під російського протекторату.

Етапною працею в галузі студіювання української культури стало еміграційне видання «Енциклопедія українознавства» (1949) за редакцією В. Кубійовича і З. Кузелі з розширеним оглядом у сфері української культури і мистецтва. Ця праця містила узагальнення попередніх досліджень, а також нові теми, серед яких — ментальність українців, доіндоєвропейська, іndoєвропейська, праслов'янська та антична складові української культури. Додамо, що працю М. Семчишина «Тисяча років української культури (історичний огляд культурного процесу)» було видано Науковим товариством ім. Т. Шевченка у серії «Бібліотека українознавства» лише 1985 року.

Неможливо не відзначити плідний період в історії дослідження української культури, що припадає на 60–70-ті роки ХХ ст. Ідеється про восьмитомну «Історію української літератури» (1967–1971), п'ятитомну «Українську літературу в загальнослов'янському і світовому літературному контексті» (1976–1994), шеститомну «Історію українського мистецтва» (образотворчого) (1966–1970) та низку енциклопедичних видань. У 1961 році опубліковано «Історію української культури. З найдавніших часів до середини XVII ст.».

Починаючи з 90-х років ХХ ст., джерельна база досліджень з історії української культури значно розширилася. Опубліковано такі фундаментальні праці, як «Феномен української культури: методологічні засади осмыслення» (К., 1996), «Нарис історії культури України» М. Поповича (К., 1998), а також 15-томну серію «Україна крізь віки», тритомну «Стародавню історію України», десятитомну «Історію релігії в Україні». Почали видавати навчально-методичні посібники, підручники для вищих навчальних закладів, термінологіч-

ні словники тощо, які ґрунтувалися на нових концептуальних засадах.

Ці багаторічні колосальні напрацювання українських науковців, як в Україні, так і діаспорі, потребували нового інтелектуального осмислення, систематизації, узагальнення й періодизації, доповнення новим фактологічним матеріалом, а також максимально широким ілюстративним рядом.

У 2001 році вийшов друком перший том п'ятитомного академічного видання «Історія української культури», що став серйозною заявкою на шляху дослідження й презентації своєрідної за своїм різноманіттям і багатством матеріальної та духовної культури українського народу.

Зачин до тому, а власне, і до всієї багатотомної праці, складає масштабна за обсягом та вичерпна за змістом Передмова, підготовлена редакційною колегією. **Перший том** — «Історія культури давнього населення України» — унікальна колективна праця, яка охоплює величезний історичний період — від кам'яного віку до пізнього середньовіччя. У полі зору дослідників перебувають явища матеріальної та духовної культури доби пізнього палеоліту, неоліту, енеоліту, доби бронзи і скіфо-сарматського часу, засвідчені на землях нашої країни впродовж майже 1 млн років. Також у томі висвітлено античну культуру на теренах України, культурні здобутки ранніх слов'ян та здійснено широкий екскурс у культурну проблематику Київської Русі. Загалом перший том «Історії української культури» є важливим джерелом наукового пізнання витоків і генези української культури як невід'ємної частини світової цивілізації.

У другому томі — «Українська культура XIII — першої половини XVII століття» (2001) — ґрутовно проаналізовано особливості розвитку освіти, мистецтва, літератури і стану наукових знань на українських землях у період від пізньої княжої доби, відтак часу входження українських територій до складу Литви й Польщі та появи визначальних національно-культурних феноменів уже нової

доби — другої половини XVI — середини XVII ст. Значну увагу приділено культурологічній інтерпретації побутової культури, зокрема її ритуалізації. Завдяки етнологам висвітлено різні аспекти виробничої і побутової культури, досліджено основні засади українського духовного життя, розглянуто історію релігії та церкви. Особливо нішу в історичних екскурсах посідає доба Литовського князівства, в умовах якого українська еліта зберегла ознаки політичного та національно-культурного життя і змогла законсервувати певні форми колишнього державного устрою. Автори тому обстоюють тезу про те, що бурхливий розвиток освіти, культури й науки в козацьку добу став віддзеркаленням активізації національно-визвольного руху. Отже, обґрунтовано логічний висновок про внутрішню єдність культури, національної свідомості та державотворення.

**Третій том** — «Українська культура другої половини XVII — XVIII століття» (2003) — присвячено еволюції національного культурного процесу. Час, про який ідеється в цьому томі, за своїм характером був переломним. Це — епохальна доба, коли повільний плин суспільного життя, притаманний середньовіччю, змінився різким прискоренням. Цей період можна вважати каталізатором, який виявив докорінні зміни в усіх сферах життєдіяльності — політичній, економічній, соціальній, конфесійній.

Феномен культури козацької України в усій його багатогранності, своєрідності й дивовижній справжності розкрито в томі комплексно зусиллями науковців різного фаху — істориків, філологів, філософів, етнографів, фольклористів та мистецтвознавців. Свідченням небувалого культурного поступу в козацьку добу є поява видатної когорти діячів культури й освіти — близьких літераторів і філософів-мислителів, художників, архітекторів, композиторів та ін. Новими жанрами поповнилася народно-поетична творчість: думи, історичні та ліричні пісні склали унікальний золотий фонд української народної пісенності. Згідно з авторською позицією, література, мистецтво і весь спектр

національного культурно-духовного життя пе-  
ребуває в єдності з ідеологією, політикою, пра-  
вом, а також науковою сферою і закономірнос-  
тима світогляду доби, що складає поліфонічний  
та внутрішньодинамічний процес.

**Четвертий том** «Історії української куль-  
тури» представлений двома книгами: «Україн-  
ська культура першої половини XIX століття» (2008) та «Українська культура другої полу-  
вини XIX століття» (2005). Наскрізною дум-  
кою концепції цього тому слугує твердження  
авторського колективу про національно-куль-  
турне відродження України в окремий період  
у багатьох сферах культурного життя, а також  
усвідомлення того, що творився зазначений  
поступ зусиллями різних поколінь народу й  
талантом його кращих представників усупереч  
політиці денационалізації в умовах колоніаль-  
ного ладу та бездережавності. Перша книга  
присвячена розмаху традиційної етнокультури  
українців — матеріальної, духовної і звичаєво-  
обрядової, а також висвітленню форм і жанрів  
словесного й музичного українського фольклору.  
Якщо розвиток літератури, мови, мисте-  
цтва та науки відбувався в річищі естетики ро-  
мантизму, що активізувало інтерес учених до  
фольклору та історичного минулого України,  
то прогресивні зміни, які відображали процес  
масштабних зрушень у суспільстві, позначи-  
лися на розвитку історичної та народознавчої  
науки (М. Костомаров, П. Куліш, В. Анто-  
нович, Ф. Вовк, М. Драгоманов, П. Чубин-  
ський, С. Подолинський, В. Гнатюк та ін.).

У другій половині XIX ст. набуває оста-  
точного виразу ідейно-концепційне та органі-  
заційне оформлення історичної науки, зокре-  
ма відбувається заснування низки історичних  
товариств, таких, як «Просвіта», «Стара Ки-  
ївська Громада» та Наукове товариство імені  
Шевченка (НТШ), яке за своєю фаховістю  
й універсалізмом стало фактично праобразом  
Національної академії наук України.

Друга книга четвертого тому зосереджу-  
ється на висвітленні проблематики художньо-  
мистецької спадщини українського народу.  
Адже саме в цей час зусиллями її видатних

представників (І. Котляревський, М. Го-  
голь, Г. Квітка-Основ'яненко, Т. Шевченко,  
І. Франко, І. Нечуй-Левицький, Панас Мир-  
ний, Леся Українка, М. Коцюбинський та ін.)  
українська література досягла високого ху-  
дожньо-професійного рівня і заявила про від-  
родження національної культури.

В активізації етнокультурного руху і про-  
будженні національної свідомості вагому  
роль відіграв «театр корифеїв» (М. Кропив-  
ницький, М. Садовський, М. Заньковецька,  
М. Старицький, І. Карпенко-Карий), який  
започаткував національну школу в театрі.  
Водночас на основі багатої за жанрами і фор-  
мами української народної музики виника-  
ють музично-сценічні твори, вокально-хоро-  
ва, симфонічна та камерно-інструментальна  
музика. Вершинним явищем цього періоду є  
творчість і діяльність М. Лисенка.

В аналізованій період образотворче мисте-  
цтво в стислі терміни проходить шлях розвитку,  
аналогічний тому, що в західноєвропейських  
країнах почався з доби Відродження. У виданні  
уперше в історії українського мистецтва висвіт-  
лено творчість художників-кріпаків, до науково-  
го обігу введено нові невідомі імена митців,  
серед яких — Д. Маляренко, П. Левицький,  
М. Яблонський, І. Засідатель та ін. Водночас  
відсутність в Україні вищого мистецького за-  
кладу призводила до відтоку її інтелектуальних  
і творчих сил до Росії. Так, у першій половині  
XIX ст. у Петербурзі концентрується значна  
частина творчої української еліти (В. Борови-  
ковський, Д. Левицький, К. Головачевський,  
Д. Бортнянський, Є. Гребінка, М. Гоголь,  
Т. Шевченко та ін.). Інтенсивні зміни художньо-  
виражальних засобів та їх яскраве оновлення  
пов'язані з творчістю нової плеяди талановитих  
українських художників другої половини  
XIX ст. — М. Пимоненка, Ф. Красицького,  
С. Васильківського, М. Сосенка, О. Мурашка,  
В. і Ф. Кричевських, а також І. Труша, О. Но-  
ваківського, О. Кульчицької та ін.

**П'ятий том** — «Українська культура  
XX — початку XXI століть» — представле-  
ний чотирма книгами (1 і 2 книги — 2011 р.,

3 книга – 2012 р., 4 книга – 2013 р.). Це найповніше з досі існуючих на цю тему, комплексне, системне, ґрутовое дослідження української культури від початку ХХ ст. до наших днів. Зазначений період не лише тривалий, але й найскладніший, оскільки він віддзеркалює явища культурного життя в умовах, коли українській гуманітарній науці перших десятиліть незалежності України відкривалися нові, раніше замовчувані чи недосліджені явища, «білі плями», продукувалися нові погляди на цілі періоди драматичного ХХ ст. з його неодноразовими змінами ідейно-політичних курсів, що позначилося на культурному процесі.

П'ятий том структурно поділений на чотири змістові частини. Перша – «Етапи розвитку української культури у ХХ – на початку ХХІ століття» – містить комплексний хронологічний огляд розвитку української культури від початку ХХ ст. до наших днів.

Частина друга – «Українська мова. Аспекти мистецького розвитку» – охоплює дві третини першої книги та всю другу книгу і вміщує огляд функціонування й розвитку української мови в цю непросту для неї добу та здобутків образотворчого й музичного мистецтв, а також літератури й архітектури. Увагу читача зосереджено на тих яскравих явищах українського мистецтва ХХ – початку ХХІ ст., які здобули світовий резонанс і принесли славу українському письменству та мистецтву.

Третя частина – «Культура та розвиток науки і технологій в Україні» – відповідає змістові третьої книги, предметом розгляду якої є культурний аспект розвитку соціогуманітарних, точних, природничих, технічних наук та прогресивних технологій. Кількість дисциплін і напрямів у точних, природничих і технічних науках – величезна. Особливу увагу приділено становленню та історії діяльності Національної академії наук України, наголошено на її ролі в розвитку української науки та культури.

Нарешті, у четвертій книзі – «Проблеми функціонування, розвитку і збереження культури в Україні» – ідеється про ті культурні сфери і ділянки, що покликані забезпечити збереження культурних цінностей (бібліотеки, архіви, музеї), відтворення і розвиток культурно-освітнього рівня (шкільництво, книгодрукування, засоби масової інформації, культурно-просвітницька діяльність). Іншим галузям культурного життя, зокрема міжнаціональному спілкуванню, охороні здоров'я, фізичній культурі та спорту надається вагоме місце, що свідчить про широкий підхід до інтерпретації культури.

Отже, «Історія української культури» у 5 томах (9 книгах) ґрунтуються на багатому емпіричному матеріалі і відкриває колосальні горизонти для осмислення й популяризації української культури та її видатних репрезентантів сьогодні та на перспективу.

## ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНСТВА (1929–1939)

Валентина Борисенко

*Білан С. О. Трансформація життя українського селянства (1929–1939 рр.). – Ніжин : ПП Лисенко М. М., 2014. – 456 с.*



Процес і перспективи суспільно-політичних трансформацій в Україні викликають гострий інтерес до її історичного минулого, у якому є чимало складних і цікавих сторінок, що вписані в книгу буття українського народу. До таких недостатньо вивчених проблем у новітній українській історіографії належить розвиток українського селянства, що зумовлено низкою чинників. Найважливішими з них є висока питома вага селян у соціальній структурі українського населення, провідна роль сільського господарства у формуванні економічного потенціалу України, активна участь селян у багатовіковій визвольній боротьбі українського народу, міцність національно-культурних коренів, ментальності та традицій українського селянства.

Більшовицька влада намагалася скерувати селян на соціалістичний шлях розвитку, за-

стосовуючи різноманітні методи впливу — від обіцянок забезпечити щасливе колгоспне життя, матеріального й морального стимулювання колгоспників до організації геноциду голodomором і фізичного винищення найпродуктивнішої, отже, найменш залежної від влади частини селянства. До сьогодні Україна гостро відчуває наслідки згубної радянської аграрної політики, подолання яких потребує докладного вивчення кардинальних змін, які відбулися в країні в 30-х роках ХХ ст.

Незважаючи на те що рецензована монографія доповнює вже існуючу велику бібліографічну базу, вона є важливим внеском у розвиток історії України, зразком коректного й толерантного ставлення до історичної спадщини та її осмислення. Необхідно наголосити, що у вивчені історії українського селянства монографічне дослідження має наукову новизну і є якісно новим кроком у постановці проблеми соціально-економічних та національно-культурних трансформацій, адже спирається на наскрізний підхід, що дає можливість авторам об'єднати в один ланцюг події з історичного минулого, змістово та ідейно злагати широку й подекуди суперечливу панораму подій на основі стрижневої ідеї національного державотворення. Праця привертає увагу насамперед новизною авторського підходу, оскільки С. Білан оцінює події не з позицій сьогодення та не наслідує вітчизняні історіографічні традиції, а аналізує їх з основних і незмінних для людини життєвих інтересів. Автор не обмежується звичним для такої проблематики показом кількісних змін у професійно-виробничій структурі українського села і її позитивної динаміки. Він значно ширше розглядає цей процес — у тісному зв'язку з теоретичними поглядами на село й селян партійно-державного керівництва, його аграрною

політикою, тогоджним станом сільського господарства та сприйняттям селянами методів, за допомогою яких держава намагалася здійснити інтелектуалізацію матеріальної сфери. Слід зауважити, що такий підхід виявився досить плідним, оскільки дозволив С. Білану простежити еволюцію кадрової політики в аграрній сфері та виявити особливості кадрової селекції в галузі сільського господарства України.

Заслуговує на схвальній відгук логічно побудована структура монографічного дослідження, в основі якої лежить ідея послідовного й поетапного вивчення складного характеру процесів, у яких відбувалося розв'язання проблем соціально-економічного та національно-культурного життя українського селянства. Значну роль при цьому відіграє глибоке володіння автором сучасними науковими здобутками із цієї проблеми в різних галузях гуманітарного знання (історія, політологія, етнопсихологія, культурологія, економіка).

Із методологічного погляду праця має послідовний системно-науковий характер, оскільки в ній наявна «просторова» логіка викладення змісту дослідження та його розподіл за «часовим» критерієм — від історії проблеми до її перманентних проявів. На нашу думку, саме глибоке розкриття змістового наповнення зазначених векторів проблеми дає змогу розглядати монографію С. Білана як самостійне дослідження «трансформаційних лабіринтів» розвитку українського селянства в умовах здійснення радянської реконструкції аграрної сфери.

У праці справедливо наголошено на тому, що специфічним для українського селянознавства є певний акцент на «соціальній» складової цієї концепції. Зокрема, автор зауважив, що під впливом світової історичної думки сучасні вітчизняні дослідники в галузі історії селянства зосередили свої зусилля, головним чином, на обґрунтуванні нового бачення історії судільної колективізації, здійснення якої мало вирішальне значення для подальшої долі аграрного сектору України, однак необхідно дати правдиве висвітлення соціально-економічних і національно-культурних змін у

розвитку сільського населення та проаналізувати їх під кутом впливу репресивної політики.

На нашу думку, важливо, що, дотримуючись принципу об'єктивності, С. Білан присвятив окремий розділ монографії аналізу неоднозначного суспільно-правового статусу колгоспного селянства України, сутності дискримінаційної політики держави щодо хутірів, механізму депортації українських селян у 30-х роках ХХ ст. та особливостей терору в українському селі. Автор зазначив, що Україна, як і інші республіки СРСР, у 1930-х роках пережила не тільки «великий стрибок», але й «великий терор». С. Білан справедливо наголосив, що терор в Україні дійсно став «великим», оскільки кампанія з розкуркулення, спрямована на ліквідацію найзаможніших селян, на практиці вилася в репресії проти «середняків», які складали дві третини українського селянства. Крім того, основною цільовою групою репресій під час «куркульської операції» в 1937–1938 роках в Україні стало сільське населення, і внаслідок жорстокої репресивної політики сталінська влада знищила саме ту частину українського селянства, яка була важливим виробником сільськогосподарської продукції та носієм кращих господарсько-трудових традицій українського народу. На території України масові утиски здійснювали особливо масштабно й жорстоко, що і стало причиною ототожнення загального курсу соціалістичного будівництва саме з репресіями.

Таким чином, цінність монографії С. Білана полягає не тільки в її змістовому потенціалі, але й у неабиякому методологічному значенні. На основі головних ідей, які висунув автор, необхідно здійснити багато наукових досліджень як загальнотеоретичної спрямованості, так і галузевої. Насамкінець варто зазначити, що дослідження написане літературною мовою, має логічний і послідовний стиль викладу матеріалу й може бути рекомендоване науковцям, викладачам, державним службовцям, політичним і громадським діячам, молоді, студентам, усім, хто не байдужий до сьогодення й майбутнього України.

## ЙОСИП ЮХИМОВИЧ ФЕДАС



(02.01.1947 – 28.12.2013)

Колектив Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України глибоко засмучений з приводу раптової смерті відомого українського фольклориста, театрознавця, педагога, кандидата філологічних наук, лауреата премії Спілки театральних діячів України, багаторічного співробітника нашого Інституту, а з 1999 по 2002 рік завідувача відділу фольклористики Йосипа Юхимовича Федаса. Колеги пам'ятають його як талановиту й надзвичайно працьовиту людину, проте важка хвороба підкосила його на самому злеті, у переддень захисту докторської дисертації, яка була вже готова для обговорення на відділі.

Йосип Федас народився 2 січня 1947 року на етнографічній Волині – у с. Михалин Березнівського району Рівненської області. У 1972 році він закінчив філологічний факультет Київського державного університету імені Тараса Шевченка, 1975 року – аспірантуру при Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН України і з того часу по сі-

чення 2007 року працював у цій установі, спочатку на посаді молодшого, а згодом – старшого наукового співробітника.

Фольклористика стала справою життя Й. Федаса ще в студентські роки. Будучи студентом, він підготував до друку перші окремі видання українських народних лічилок («Джибанець-воронець») та народних застільних пісень («Застольна пісня», 1971 р.); в основі останнього – курсова робота Й. Федаса. Інша курсова робота стала науковою базою для видання збірника «Колискові пісні» (К., 1973 р., у співавторстві). Ще з студентських літ Й. Федас почав формувати картотеку з історії української фольклористики, а його дипломна робота «Матеріали до біобібліографічного словника української фольклористики першої половини XIX ст.» була високо оцінена професором Г. Сидоренко як така, що заслуговує ступеня кандидата філологічних наук.

Сфера наукових зацікавлень Й. Федаса була досить широкою: це й історія фольколо-

ристики, і сучасні форми побутування фольклору, і форми традиційної культури та їх еволюція. Проте основна увага дослідника зосереджувалася навколо питань походження, розвитку та функціонування фольклорного театру, зокрема українського народного вертепу. Цій темі, починаючи з 1980-х років і завершуючи останнім десятиліттям (а це майже 30 років), присвячені численні статті та повідомлення Й. Федаса, що були опубліковані в наукових збірниках, спеціалізованих виданнях та періодиці («Народна творчість та етнографія», «Фольклористичні зошити» (Луцьк), «Вісник Київського національного університету», «Вісник Львівського університету», «Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць» (серія) та ін.). Він — один зі співавторів колективної монографії «Українці» (Опішня, 1999 р.). Статті висвітлюють історіографію дослідження та історію походження українського народного вертепу, різноманітність його форм, зв'язок фольклорної драми зі Святим Письмом, традиційним образотворчим мистецтвом, народною обрядовістю тощо. Монографія Й. Федаса «Український народний вертеп» (1987) була високо оцінена фахівцями як в Україні, так і за кордоном. Саме за неї вченому присуджено премію Спілки театральних діячів України.

Й. Федас брав участь у підготовці до другу п'ятитомного видання «Українські народні думи», а також у таких фундаментальних проектах відділу фольклористики, як двотомна «Історія української фольклористики» та кількатомна «Українська фольклористична енциклопедія». Його перу належать і оглядові статті, що стосуються сучасного стану розвитку української фольклористики, бібліографії українського фольклору, питань культурології та методології, численні рецензії на монографії та збірники його колег тощо.

Упродовж 1996–2002 років Й. Федас викладав усну народну творчість на філологічному факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка і, як сам признавався, завжди відчував насолоду й позитивні емоції від цієї праці. Крім того, його завжди можна було побачити в гущі фольклорної стихії — на фестивалях і святах, і серед учасників наукових конференцій, і в експедиціях. Навіть в останні місяці свого життя мало не щодня він просиджував у читальному залі Національної бібліотеки імені В. І. Вернадського, що робило його для нас взірцем мужності й працьовитості, відданості науці.

Колектив Інституту висловлює співчуття рідним і близьким покійного. Ім'я Йосипа Федаса назавжди вписане в історію української науки і культури. Світла йому пам'ять.

## SUMMARIES

**Muhtar Kazimoglu. Mythological Parody: A Ruler and a Fool.** The article examines common in folk art plot of interaction between the king (ruler) and a clown that is treated as a mythological parody. Analyzed and street theater events *Tightrope walker / Kəndirbaz*, *Decoration khan / Xan bəzəmə*, the Azerbaijani game *Chemchehatun / Çömçəxatun*, literary works — *Oghuzname* by Rashīd al-Dīn Fadhl-allāh Hamadānī in which the clown / servant acts counterpart of the hero / ruler. To take ownership of invincible power, ruler as servant must pass through a stage of «temporary death». According to researchers (A. Ahverdiyev) in the representation *Tightrope walker* its antipode «clown in ridiculous shape mimics actions of his master, protecting him from any evil looks». In the history of Arslan Khan and his servant Suvari from *Ohuzname* slave's loyalty returns Khan to life, betrayed by their environment.

According to ancient worldview, the ruler of the society was a symbol of fertility, life in general, so the adoration, protection him from evil and wishes it were completely natural phenomena. Turkic peoples Hagan considered representative of Heaven (Creator) on earth. This faith was legitimized by Genghis Khan as the postulate of God punishment of those who do not obey him. These beliefs were characteristic of Russian religious and political vision of the reign of Peter I, who declared himself as the head of the church also.

Many of the world ruler was considered as the chief priest. The threat to his health was considered a threat to the prosperous life of the team. Sometimes ruler made died, believing that at this way it energy passed on the next ruler.

Instead, he could be killed twin, for example, the offender sentenced to death (as in ancient Babylon). The plot of folk histrionics *Decoration of Khan*, which the imperial throne elect someone from the poor, who after a short reign, thrown into the water, can be considered a parody of the George Fraser described the Babylonian five-day holiday, the end of which false governor executed. Some variation of this custom, on the opinion of the author, is the «punishment» effigies or some subject instead of human, such as in the game *Rocku-Rocku / Qodu-Qodu*.

In the mythology of various cultures the Creator and human archetypes like the archetype of a ruler and a clown. John Fraser submits many examples of European mythology, where various forms of sacrifice (literally and figuratively) of false governor and crushing or burning effigies are events that have the same meaning. So far in life kept faith in the influence of natural forces by means of splitting the object (for example, during the wedding).

**Islam Sadig. Sumerian Origin in Turkic Epic Tradition.** Turkic peoples has a very reach oral folk traditions. Only heroic eposes quantity creating by turkic peoples much than a hundred. So this fact gives reason to assert that the Turkic epic creativity is rooted in ancient history.

In this article Turkic folk art were learned in comparison with Sumerian epic texts. There were found out a lot of the same and similiar plot, motifs and characters. A lot of them are not meeting in the other world people folklore. The primary sources of the universal motifs that are common in a number of folklore of the world are Sumerian epic texts.

In the result of investigation was explained that, these kinds of plot, motif and characters were passed to the most peoples oral art by the using of turkic folklore.

The article presents a comparative analysis of the Turkic epic work, namely the *The Book of Dede Korkut*, a Sumerian epic texts. We found many identical and similar subjects, motifs , images. Many of them do not occur in the folklore of other nations and are not universal. For example, the scene of battle hero with the wild bull of the *The Book of Dede Korkut* also known in Sumerian heroic epic *Bilhamys and celestial bull*. In both cases, the manner by which the hero overcomes the animal is the same, and after the fight the winner takes the hide of the bull and puts it at the feet of the governor.

The article deals with the idea of having to pay someone's life instead of remaining life of the Hereafter, so called «to tune of life for life». This motif is characteristic of Sumerian, and Turkic epos.

According to the author, for the Egyptian, Indian, Chinese and Iranian folklore the source is East. However, feeds Greek, Roman, German and Scandinavian folk tradition. The source of folk art of the East and the West are Turkic folklore, which is a connecting link between the East, West and Sumerian folklore. That Sumerian folklore poetry has the status of the source for all the others. The author cites a number of historical and oral tradition facts in support of his hypothesis.

The source of many universal motifs known at the folklore of a number of nations, is a Sumerian epic texts. The author finds that the so-called universal motifs, themes, images caught in the folklore of some of the world through the Turkic folklore.

**Fuzuli Bayat. Folklore in the XXIst Century Social-Economic and Cultural-Ecologic Paradigm.** This article analyses the folklore that connects the spiritual worlds of the present and the future, which is not only literary and aesthetic text, but also forms the ideology and policy of the state, a person's world, shows life of the nation. It shows the way of partially preventing dissolution and disappearance of folklore in rapidly globalizing world and process slowdown in the rate of emergence of antisocial individuals.

Under the aegis of a single culture in a globalized world the Greco-Roman culture is being introduced, and it is the reason why the third world countries are facing the threat of spiritual extinction. This disappearance is carried out not only in terms of economic dependence, but also in the ethical field. As an indicator of spiritual unity, folklore broadly covers all verbal culture, and in narrow — people's knowledge of folk literature.

In European countries, folklore has been given to the archive, in other words, it went out of existence and became a living product of written literature. Third World nations, including the Turkic countries will be channeled into the mainstream of globalization and economic dependence on transfer of these republics in the cultural realm.

In the article folklore is considered in the context of verbal concepts and written text in a globalizing world. Also it indicates the major tasks facing the Turkic folklore, defineds topics for research (eg, transition ritual, religious stories related to the places of pilgrimage, genre memorat, calendar rites or rituals, folk beliefs, a market folklore). There are some of the old methods shown in the work and the need for a new method of folklore research Turkic peoples — performance.

**Ilhami Jafarsoy. Heroes of the Turkic Epics Regarded as the God's Sons in the Myths of Ancient Egypt and Western Asia.** In this article we investigate the parallels in the mythology of Southwest Asia, North Africa and turkic-speaking folks of Caucasus. The author finds many similar features in Turkic and Koptic holy books, in the investigations of pantheons of Indo-European and Preindo-European folks.

The author, basing on the conclusions of the predecessor scientists (Meschaninov, Marr and others), claims that the ancient Egypt culture is rooted in Caucasus and Southwest Asia.

In the article the attention gives to coincidences of the names and toponyms *Tor*, *Toor*, *Tyre*, also *Tata*, *Tete*, which are typical both to Ancient Egypt territories and the districts, populated by Iran-speaking and Turkic-speaking tribes. The author finds parallels in hettic and Turkic eposes on the materials of *Oghuzname* and hettic clay planks about *Fog* (*Duman*, *Tumania*). In the article the Urartic god *Ilah*, Semitic *Ilaha*, Kirghiz and Bashkir *Ilek* are generalized. The author declares, that the famous Kirghiz epos *Manas* is strongly related to the name of one of the ancient states o the territory of modern Azerbaijan.

**Rafael Ahmedli. Mythological Outlook of Mirza Kazem-Bek.** The article investigates the mythological world of eminent thinker Mirza Kazem-Bek (1802–1870), played a special role in his philosophical views.

Also the article gives some explanation of artistic and philosophical oeuvre of M. Kazem-Bek. Detailed about his progress in linguistics, history, orientalism, literary studies pedagogy and etc.

Thanks to the innate talents, natural abilities and zeal M. Kazem-Bek mastered several European and Oriental languages, began teaching and research. The scientist was the founder of the Kazan School of Oriental Studies, the Department of Arabic and Persian languages and literatures at Kazan University and the Faculty of Oriental Studies at the St. Petersburg State University, received the status of *Patriarch of the Russian Oriental Studies*, having influence on Russian academic space. For their invaluable research work in the field of philology, linguistics and history have enriched the world orientalism.

The first among Russian scientists were awarded the title of doctor of oriental philosophy. M. Kazem-Bek seriously studied both Eastern and Western mythology, carefully examining the mythic images and stories in the eastern and western philosophies. Scientists point to the dependence of the myths and legends of history, literature, life, way of thinking and their reflection in literary monuments.

M. Kazem-Bek proved that myths and religious beliefs of ancient peoples have a common epistemological roots and between them there is a close relationship and internal relationship, but despite the semantic proximity, mythology one people different from other mythologies.

M. Kazem-Bek explained the origin of myths and ideas about the supernatural nature of the material distortion in the human mind, and considering the reason for their appearance in the way of life of prehistoric man in his helplessness before natural phenomena. Examining the legends and myths of various nations in comparative perspective, M. Kazem-Bek concluded that the influence of mythology to Persian literature was not as durable as the Greeks and Romans.

The reason for this he had seen in the spread of Islam, as well as the fact that Islam does not allow free oriental poets take advantage of folk art traditions in their works.

Summarizing his thoughts about the origin, source of creation and the essence of Eastern mythology, as well as the role and importance of mythology in the process of human knowledge, the influence of mythology on literature, M. Kazem-Bek has shown that people's beliefs are based on customs and traditions. In any way open the way to the mythology, which in various forms is reflected in art and literature. Beliefs play an important role in people's perception of the world.

Scientist made invaluable contribution in the field of lexicography. So, together with his students, he began to prepare large-scale vocabulary, covering Arabic, Turkic, French and Russian.

**Adil Jamil. Reflection of Turkic Epic Creation's General Motifs in *Manas*.** We have analyzed the common motifs and mythological notions in Turkic Dastans, considered their genesis and typology originating from the related cultures. Their resemblance to Kyrgyz epos *Manas* is also accentuated.

During the investigation of common motifs of Turkic tales, we have tried to highlight the parallels, the origin of which is contained in the mythological worldview common to many peoples. In particular, they are the worship of trees, water, mountains, semantics of colors and numbers. The article is successively concerned with these cults as well as the worship of horse, images of cultural heroes, and the mythical and semantic affinity between various place names that are found in Turkic epos.

Conceptions about the mountains and the trees as, firstly, special mythical loci, and secondly, as a personification of the ancestors, could be encountered in the epics: *The Book of Dede Korkut*, *Ural-batyr*, *Maadai Gara*, *Manas*, *Alpamysh*, *Köroğlu*. Here the Mountain also serves as the main saint patron.

While characterizing the deeds performed by the cultural heroes, special attention is also paid to the motif of dreams in epos. Thus, the epos protagonists in their sleep often see the events that should take place in the future, then with the assistance of the intelligent elders, they are trying to interpret their dream, thus preparing oneself for any upcoming heroic situation, which has been disclosed in the dream. In *Gilgamesh*, *The Book of Dede Korkut*, *Manas*, *Alpamysh*, *Chora-batyr*, *Köroğlu* and many other lesser-known Turkic tales, interesting episodes and key events are contained that help to comprehend the main plot of the epic. Dreams and their correct interpretation, premonitions of the things to come and fortune telling for the future are closely associated with the mythological beliefs and religious practices of Turkic peoples.

Initially, shamanism as one of the forms of primary human conceptions is at the origin of all the studied mythological concepts that are found in the epic works. Generally, it is obvious that in the Turkic epic tradition there can be traced and continue to exist the elements of shamanic worldview. This is particularly confirmed by Azerbaijani and Kyrgyz legends and sagas, the similarities and general features of which we have tried to explore in this paper.

**Afzeleddin Asger. *Oghuzname* by Rashid al-Din Fadhl-allah Hamadani and *Shajare-i Türk* (Genealogy of the Turks) by Abu al-Ghazi, a Khan of the Khanate of Khiva, on History of the Oghuz.** The article has the character of comparative textual study. The focus of the author — two historical and literary medieval works regarding the history of the Turkmen people. Both are based on the *Oghuzname*, the national epic, similar perhaps to the Ukrainian people's thoughts or Russian epic that depicts the history of Oghuz, that Turkmens. This peculiar phenomenon of oral tradition of the Eastern nations emerged under the influence of the national ideology and the laws by which the Turkmens ponder their past.

Part of the *Oghuzname* devoted directly with Oghuz history, which the authors of this folk cycle seen as a succession of dynasties. Each dynasty devoted to a separate *Oghuzname*. Like the epics or thoughts, *Oghuzname* sing by professional singers, as a research texts of the later origin, took the form of prose, that were based on rhythmic — syntactic parallelism. Interestingly, *Oghuzname* exist not only in the oral traditions of the Turkmen, but also in numerous manuscript versions, sometimes very far apart.

Unfortunately, *Oghuzname* telling the story of Oghuz not come down to us in an authentic form, and about their contents we can draw conclusions only by medieval literary and historical works. The authors have used *Oghuzname* as the source. Thus, the cycle *Oghuzname* as the history of Oghuz fully reflected at the work by Fazlallah Rashid ad-Din *Collection of Histories* and in part of the work by Abu al-Ghazi, a Khan of Khiva *Genealogy of the Turks*. Both are trying to combine text as biblical legend, that derive from the Old Testament genealogy Turkmen forefathers, but Rashid ad-Din binds the text stories to Noah and his sons, keeping it generally unchanged. Abu al-Ghazi on the contrary completely subordinate folklore into literary tradition, writes from Adam Turkmen lineage that, among other things, like *The Tale of Bygone years* by Nestor the Chronicler. So as we can see, a phenomenon characteristic of all monuments of the Middle Ages.

In this article we find interesting information about the history and mythology of the eastern nations, the impact of their heroic epic as ideological effects on political development and ethnic relations, the close interaction in origin oral traditions of the East.

**Agaverdi Halilov. On the Problem of Archaic Ritual in Oghuz Epic.** Many archaic rituals or their rudiments preserved in the medieval Oghuzian epos *The Book of Dede Korkut* (X–XI cent.). Most of its songs reflect the Oghuzes' patriarchal-feudal life at the Caucasus where they came from the Priaral steppe. In one way or another, epic texts reflect all Oghuzian archaic rituals. Some parts of the text (the *boy-tale*) associated with specific rituals, for instance, *soylama*, *boylama*, *yum* and *Oghuzname*. They also correlate with the social structure of Oghuzian society. *Oh* — Oghuzian family; *soy* — Oghuzian separate clans; *boy* — Oghuzian tribe. *Oghuz* — the people. By the ritual *soy* (birth; it can be seen different levels of birth in the text: physical, social, spiritual) oghuzian individual-neophytes been sacralized. Dede Korkut, acting as the author of the epos is the mediator between the supreme god *Tengri* and *Oghuzes*. It was he who praises and glorifies oghuz man, gives him a divine glory (*Tengri Algыш*) and manifests a decision of the head of society (Khan). A *boy* — the ritual of tribe. Festive part of these rituals — *toy* (literally — «fed»). *Toi* has two forms in conformity with scope of its organization. If *toy* applies to *soy* or *boy* concretely — it is just *toy*. If it has all-oghuzian scope it is *ulug toy* («a great holiday»). Sacrifice for Oghuzes also called *toy*, but not *Kurban Bayram*.

Thus, the ritual *soy* tells about clan. The type of text is called *soylama*. According to this, the text about *boy* — *boylama*. Under this system all-oghuz ritual should be called *oghuzlama*. However, at the *The Book of Dede Korkut* this system is broken. Instead the *oghuzlama* used *oghuznamə* composed by Korkut himself.

**Pervane Isayeva. Mythological Elements in the Narrative Devil by Movlud Suleymanli.** This research involves the study of mythological characters and their functional peculiarities in the story by Movlud Suleymanli *The Devil*. In the same essay reflects characteristic even features the archetype image of the devil, that are encoded in the popular memory. Based on the novel *The Devil* examines images and motives of various art works of Azerbaijani literature of the twentieth century, characterized by signs neomethodological outlook.

The work of M. Suleymanli *Hell* refers to the period of 1950–1960's in Azerbaijani literature. Consequently, it is seen by hovering certain parallels to the works of other writers of the same era, including H. Javid. In these stories we are talking about the devil, who settled in traditional views, as well as the relationship impurity e people, their mutual greed and envy. We know that the Turkic mythological system does not image the devil itself. This character was introduced to the Turkic ideology through religious system of Islam. As for the lower spirit — deuce, it is considered to be authentic in the popular mythological world as a collective image of the forces of evil. For example, in traditional mythology of Muslim Turks, the visual image of the devil had the following characteristics: one eye , lameness, the presence of horns.

M. Suleymanli in his story makes full use of traditional mythology itself and etiological legends. Deuce's appearance contributes to the spread of destructive evil forces that first change the environment around appropriate verbal and visual codes (starting to neigh chickens, clouds and hills change color to unnatural). Then the force causing deformation in the relationship between people, in their behavior, morality, even among the most decent and honorable villagers. To sum it up, there is the final victory of good over evil that represents the local hero farmer Bekir.

**Nubar Hakimova. Traditional Folk Medicine (*Turkeçare* and Folklore).** The term *Traditional medicine* envelopes a large sphere of folklore traditions, such as healing, chanting, omens, spells, ceremonies etc. Unconventional forms of medicine in the Azerbaijan folklore are collected, published and explored under the name of *Turkeçare* (folksy healing). Azerbaijani *Turkeçare* mostly refers to healing and plant curing, leaving chants, spells out of the perception. Spells (chants) and omens are the separate folklore genre in Azerbaijani verbal folk tradition. *Turkeçare* is considered a competent folklore genre of Azerbaijani folklore, as it saves and verbally passes on the folksy experience and knowledge. But *Turkeçare* differs from other traditional folk genres with some of its qualities. Among them: utilitarian function (using methods of folk and unconventional medicine); lack of lyricism, narration, dramatic effects, typical to epic folklore; lack of the defined poetical form.

A bearer of the traditional culture is familiar to traditional medicine (*Turkeçare*) first of all as a patient, wherein he mainly doesn't distinguish traditional and scientific-professional methods of curing, when, as an example, healing with plants and chants are seen as the equal methods. It concerns the healing of the most widespread diseases, such as toothache, earache, child's diseases, and also prevention and healing of jinx.

There are definite rules of transfer of the *Turkeçare*: the recipient must be younger than the passer, kin is preferable. Often it is transferred from mother to daughter, from mother-in-law to daughter-in-law, sometimes skipping the generation — from grandmother to granddaughter. Indeed, in is not followed by everyone: many informants simply have noboby to pass their knowledge to, so they willingly share it with gatherers. Also it is promoted by a widespread conception, that any sacral-magical knowledge, which has not been transferred from the bearer to anyone else, burdens the death of the first, prevents him from calm and painless death.

In Azerbaijan, besides non-professional healers, there are professional ones. They are called *turkeçarechi*. Unlike non-professionals, people who realize themselves as the *turkeçarechi*, have much different relation to their knowledge and consequently its transferring. Informants of such type are rare and unwillingly talk to collectors. It is important that they, on the one hand, are perceived by their fellow villagers as professional healers, and on the other hand, consider themselves to be such as well.

There are special methods of contacting the *turkeçarechi*-healers. The easiest way to start working with them is to ask for healing. In this case, firstly, the ability of capturing the process of healing (many informants, both professionals and non-professionals, forbid recording their actions with Dictaphone or video camera), on the other hand, sometimes the informants decide to give their knowledge to gatherers.

**Gulsumhanim Hasilova. Customs and Traditions of Novruz in the Aziza Jafarzadeh Studies.** This article analyzes the works of Azerbaijani folk writer Aziza Jafarzadeh devoted to the study of calendar ritual songs, folk festivals *Chille / Çillə*, *Khizir Nabi / Xızır Nəbi*, *Novruz*. Folklore studies writer contributed to a systematic study of ritual folklore. Ethnographic evidence submitted by Aziza Jafarzadeh in the article *Khizir Nabi, Novruz, Forgotten days dear to us / Unudulmuş əziz günlərimizdən*, allowing to detail rituals national holiday *Hyzyr-yellez* preceding *Novruz*, its relationship with the arrival of spring, and with four elements. The describing of researcher holiday wires cold winter — *Chille*, divided into *Great Chille / Büyyük Çillə* (from 21 of December to 31 of January) and *Little Chilly / Kiçik çillə* (lasting 20 days from 31 of January), which existed mainly in the female environment. Women who gave the promise to keep the *Chille* as a sign of fulfill their cherished desires in festive night summoned friends for dinner.

On the eve of *Novruz* four Wednesdays were celebrate, each was dedicated to a particular natural disaster. Sequence of celebration provoke discussion among scientists justify their conclusions by folk beliefs and mythology. For descriptions of

A. Jafarzadeh first Wednesday was dedicated to water, the second one — to fire, the third one — to the land, the fourth one — to the air.

These days occurred of purifying rituals with water, fire, customs of the land, sowing grain, conducted divination, including hearing random conversations, guessing on rings.

Analysis of folklore and ethnographic data collected A. Jafarzadeh, brings out the ceremonial acts equally inherent Azerbaijan calendar rituals wire winter and of spring and the new calendar rituals of *Novruz* of other agricultural peoples. This particular cleaning action of water, fire, clean housing, clothing, new plugs fire, meal of the whole family, remembrance of the dead and honoring elders, games and outdoor pursuits.

Detailed descriptions of the national holiday of *Novruz* ceremonies and wires winters that preceded it, are presented in the works of popular writers, literary scholar A. Jafarzadeh and today remains a valuable research resource.

**Meleyka Memmedova. Most Common Anatolian Turkish Folk Games and Performances.** Considering peculiarities of ethnogenetical history of Turkish nation, it will be appropriate to look for Asian and also European components in its traditional ritual games.

This article accents, that Anatolia Turkish games and believes, connected to them had not only entertaining but also an educational function; they were and still are valuable examples of people's worldview. The author has as an objective to introduce to the reader a set of the most typical Anatolian games, to clarify their origin, essence, characters and terms of their existence. This article accents, that Anatolia Turkish games and believes, connected to them had not only entertaining but also an educational function; they were and still are valuable examples of people's worldview. The author has as an objective to introduce to the reader a set of the most typical Anatolian games, to clarify their origin, essence, characters and terms of their existence.

Such rituals as *Sigir, Sholen and Jug* and Turks games and plays, mentioned before, were famous in the Central Asia and the Caucasus starting from the second millennium BC, and can considered to be the oldest examples of Turkish games and plays.

Development of the national theatre, connected with the prosperity of spiritual culture of turks, grew severely during the Middle ages. Since then Turkish everyday plays started to be prone to the influence of the European professional theatre. After turning to Mohammedan in XI cent., the signs of new customs, believes and traditions of new religion appeared.

The main examples of folk games, known in the literature as *Turkish folk theater* or *traditional Turkish theater* considered to be *Magnification / Meddahmy, Black Eye / Karahoz, The performance in terms of spectators / Ortaoyunu, Village entertainment games / Coy Seprlyk oyunlary, Doll* and others.

Folk drama games are impossible to imagine outside of the rural environment. Because the structure of music, dance, clothing, and other participants in the game of its elements, concerted with the time and place of the event, form a whole.

The author divides the spectacular games into two groups : 1) functional, which are oriented in a particular calendar time and described as ritual and 2) entertaining games which are found at weddings and other ceremonies.

The main objective of entertaining games is to amuse spectators. They make fun of various shortcomings of individuals and society in general. Instead, in the funeral games motives happiness and wealth are dominating. They are built on contrasts of life: *old-new, good-bad, black-white, strong-weak, winter-spring* and so on.

Concluding the message, the researcher selects 12 characteristic features of Turkish folk games and performances.

**Tahir Nasibli. Historical and Spiritual Peculiarities of a Horse Motif's Origin in Folklore of Ural-Altaic Peoples, Its Reflection and Unity in Epic of King Gesar and Epic of Körögölü.** The article investigates the origins of horse motif in oral folklore of the Ural-Altaic peoples, as well as its similarity and even identity in themes and subjects of *Gesar* and *Körögölü* epics.

Domestication of the horse produced by peoples who inhabited the Eurasian steppe in the past. Since then, their way of life, economy and employment have undergone radical changes. These changes have led to the changes in the spiritual culture of these peoples, including beliefs and oral tradition, in which the horse became one of the central places. The related peoples of the Ural-Altaic region — the Mongols and Turks — have the common cult of the horse, which they sang in his oral traditions.

In this topic — in identity and community worship horse epics, *Gesar* (earlier) and *Körögölü* (later) are very close. In both these epics hero's horse images is very similar: it has an unusual appearance, he is endowed with human qualities and speech, has the gift of foreseeing the future, guesses the host's desires. However, *Körögölü* reality is a more realistic. The same trend continues also in the description and impersonation of horse. The only difference lies in the fact that according to the antiquity of epic story and its historicity, various poetic figures, and the content is present more real-life (*Körögölü*) or metaphorically-shaped, fictional (*Gesar*) events.

**Roya Tagiyeva. Azerbaijani Carpets.** The article investigates the art of carpet weaving in Azerbaijan which has a rich artistic tradition. Since ancient times, the carpets are widely used in everyday life of pastoralists and agricultural peoples. In ranching population dominated easy nap carpets: *carpet / palaz, kilim, dzhedzhimy / cecim, shadda / şəddə, varnis /*

*vərni, sumakh / sumax, zili* and rugs: *chuval / cuval, mafrashi / mafraş, kheybat / heybə* etc. We nobility used expensive pile carpets: small *khalcha / xalşa* and *gaba / gəbə, namazlyg / namazlıq* – prayer, the *takhtu-ustu / taxtüstü* – mats near bed, etc.

Carpets covered the floor and walls of yurts and tents, wagons during travels. Of carpeting fabric sewn Insulated clothing and knitting yarns of special winter socks – *jorab / corab*. Sat on carpets, ate, rested and slept. Carpets were the basis of the bride's dowry, by easy nap carpets buried their dead. In carpets stored linens, utensils, clothes, furniture replaced them. On special carpets conducted various competitions. Rugs lining the path of honorable guests, they hung on the windows and balconies at the celebration, they gave expensive and respected people. Used special prayer mats – *namazlyg / namazlıq*.

Well-known centers of weaving were Nakhichevan, Hoy, Mugan, Salmas Ardabil, Marand, Tabriz. Traditional features in the art of weaving, originality interpretations of ornament, color, made it possible to highlight the seven schools of these arts: Gubin, Baku, Shirvan, Ganja, Gazakh, Garabakh and Tabriz. One of the peaks of Azerbaijani carpet art considered Tabriz carpet khall *Sheikh Safi / Şeyx Səfi*.

Now the influence of carpets on Tuscany painting is generally recognized. Large group of Azerbaijani carpets XVI–XIX cent. available at the collections of many museums – the Victoria and Albert Museum in London, Budapest Museum, the Metropolitan Museum in New York, the Museum of Turkish and Islamic Art in Istanbul, the State Museum of Oriental Art in Moscow, Philadelphia Museum of Art, Museum of Munich, Paris Museum, the Textile Museum in Vienna and many other museums all over the world.

**Asad Aliyev. Abstract of History, Ethnography and Folklore of the Azerbaijani Tribe *Tekle* in the Republic of Georgia.** The article considers *Tekle* – the ethnographic group of Azerbaijanis, who live in Garayazi district and other Georgia regions. It was formed in Azerbaijan, based on Turkic tribe *Tekle*, which assimilated the parts of others Turkic tribal groups. In the medieval all of them moved to Transcaucasia. It is considered, that teklin migration from Azerbaijan to Georgia took place in the beginning of XIX–XX cent., though the facts of *Tekle* being in the country in medieval. Rites and customs of teklin are similar to customs of others Azerbaijanis. In particular, there are family rites, wedding, funerals, children education, respect to elders, beliefs etc. Monogamous marriage of two types was prevailing: endogamous (kin) and exogamous (non-kin). Endogamous marriage subdivided to crosscousin and ortocousin. All the villagers took part in funerals, the family of the deceased was provided with financial assistance. As all the Azerbaijanis; teklis are famous with their hospitality: a guest is called *shah, a sultan of house, a jewel of the event*. They have rich folklore (lullabies, *bayaty*, puzzles, anecdotes, oaths and prayers). Their culinary culture is peculiar – meat, dairy, vegetable and other meals, cooked from the products of cattle breeding and agriculture, which are the main businesses. Carpet weaving is greatly developed in tallins. By the way of manufacturing rugs are divided into porous and non-porous. They have various shapes, sizes and uses. As the result of developed cattle breeding, talins make them with the wool as they. *Garadam* houses were original tahlin accomodations. In 1930 these houses were replaced by one-and two-storied houses built of rubble. Since the second half of XX cent. the houses were built of red brick.

**Perinaz Sadigli. Mahmud Kashgari's *Divanü Lügat-it-Türk* as a Primary Source of Material Culture of the Turkic Peoples.** The great Turkic scientist, linguist, philologist, folklorist, ethnographer Mahmud Kashgari created his famous work *Divanü Lügat-it-Türk* in 1072–1074 years. Being an encyclopedic work, the book includes all the aspects of life and activity of Turkic folks of that period. It is also the indispensable source in exploring the ethnography of Turkics in medieval. Their housekeeping, material and spiritual culture are reflected in the book. There are about two hundred of proverbs and sayings in it, also lamentations, beliefs, heroic songs, traditional medicine recipes, calendar know ledges etc. Basing on *Divanü Lügat-it-Türk* material, a picture of housekeeping activity of Turkic folks before M. Kashgari and in his time can be simply imagined. There is rich data about hunting, which was one of the most important aspects of everyday activities. There are shown the ways of individual and group hunting, and also different devices of hauling, which are used by hunters. It is told in particular about agriculture, grain and bean crops, which were grown by Turk in medieval. There's a lot data about livestock farming. As it is known, livestock farming, especially sheep breeding, dairy-farming, horse breeding, camel-farming etc. play a big role in in the Turkic folks life, providing them with raw materials for clothes manufacturing and essentials, and also food. M. Kashgari's work is indispensable in exploring the eating culture of medieval Turks. In the *Divanü Lügat-it-Türk* book there are the names of dozens of plant and animal based food, ways of its cooking. In this work we also can find many names of outfit, including headdresses etc.

**Sushko Valentyna. Conceptions on Death and Exequies of the Hutsuls.** The exequies are the most conservative type of family ceremonies of every nation. The article is based on the materials of an ethnographic expedition to Verkhovyna, Kosiv and Nadvirna districts of Ivano-Frankivsk Region in the summer of 2012. It being known that rites of the certain XIXth – early XXth cent. settlements were described in the scientific literature, and that fact makes it possible to carry out their chrono-logic analysis.

In spite of their general Ukrainian nature, the modern Hutsul rites have distinct expressive regional and local peculiarities both in the course of events (e.g., a period of funeral repast at the funeral) and in the attributes (a usage of certain pieces of clothing, a presence of special funeral dishes, etc.), as well as in the ritual prohibitions.

### **Buiskykh Yuliya. System of the Hutsul Traditional Mythological Beliefs and Notions in Contemporary Discourse.**

The article is based on the empiric materials collected by the author in a microarea of Hutsul Verkhovyna in 2012. The main traits, structural elements and peculiarities of modern existence of the mythological beliefs and notions which are characteristic for the residents of the region specified.

The idea of absolute *desuetude* and *immutability* of mythological system of the Carpathians inhabitants has become firmly established in the Ukrainian ethnological and folkloric historiography. Nevertheless, in spite of presence of a number of traditional elements and durable functioning of the plots of *bilychky* (mythological oral stories), the modern transformations common to the entire territory of Ukraine are appreciable. Firstly, it concerns the general reduction of traditional system of the mythological beliefs and notions and their loss of large-scale involvement. Secondly, the impact of the mass media makes itself felt, as well as the way how it changes both a type of transmission from the personal (face-to-face) to the over-personal and a character composition of the beliefs, some functional and visual features of the mythological creatures. It also adds new characters to the traditional agrarian mythological system.

The materials presented in the article were systematized into the following groups:

- 1) beliefs and notions related to a peculiar category of people who possessed supernatural knowledge and magical abilities according to their, often ancestral, craft. These were so-called *znayuchi*, or *ti shcho znaly*: miller, musician, *hradivnyk*/hradilnyk (a man who could reflect the weather, especially hailstorm), *vorozhbyt* (sorcerer), *vorozhka* (fortune teller);
- 2) beliefs and notions associated with people whose actions were focused primarily on putting an evil curse on cattle and relatively on spelling livestock — local *cheredilnytsia* and *cheredilnyk* corresponding to the general Ukrainian concept of a *witch*. It also may include the beliefs referring to the magical protection of cattle and dwelling;
- 3) beliefs and ideas connected with people who were endowed with the ability to heal by neutralizing the damage caused by evil forces;
- 4) notions about a number of domestic mythological characters (dwelling's snake and house spirits related to a type of *domovyy sluzhka* (brownie), a so-called *hovanets*: *bida*, *shchieznyk*, *shchiez*, *dido*);
- 5) notions about female mythological characters, whose origin can be traced to the category of so-called *zalozhni merci* (the pledged defunct): *bisytsia*, *lisna*, *niavka*. They belong to the same semantic series as *rusalky* (mermaids) and *mavky* (dryads);
- 6) notions about the deceased unbaptized children, whose souls cannot find peace and reach the Kingdom of Heaven: *zbihlenieta*, or *nechisovi dity* (souls of children who died as a result of premature birth or miscarriage), and *stracheta* (souls of children who died in consequence of abortion or were killed by their mothers at birth);
- 7) idea of the walking dead. Usually, it applies to the traditionally recognizable demonological stories about a dead husband's coming to his wife, a dead fiancé to his fiancée, a dead mother to her little child, etc;
- 8) beliefs in *upyri* / *upyrytsi* (vampires) and a notion of existence of extraordinary people who have two souls — baptized and demonic;
- 9) a general belief in overall, not personified *nechysta syla* (devildom) and dueces represented by the various forms and euphemisms [*skazhengyk*, *shchieznyk*, *shchez by*, *tov shcho kalamutyt* (one who muddies), *sho rizhky u neho rostut* (one whose horns are growing), *dido*, *yuda*, *vin* (him), etc.];
- 10) notions about *zakliti skarby* (conjured, bad treasures);
- 11) notions of bad (unclean) places;
- 12) ideas related to trees and plants (fir, spruce, asp, willow, fern, poppy, rue, etc.); and
- 13) notions about some historical figures (*opryshky*, Alex Dovbush) being possessed of certain mythological features.

**Hayova Yevheniya. Characteristics of the Ivano-Frankivsk Region Verkhovyna District Premises' Outfit.** The source of information for making each section of the article has been formed from the field ethnographic materials and auctorial photomaterials collected in villages Berezhnytsia, Dzembronia, Kryvorivnia, Holovy over the period of 2009–2010.

The interior of Hutsul abode has been changing as has the structure of stove. The gradual stages of stove development — from a smoky stove to a stove with chimney when a smoke was shifted outwards by funnel — have called forth the changes of outfit of interior decoration as well. The well-off peasant tiled such stoves and chimneys. Most attention was given to ornamentation of chimney.

Since long ago, the decoration of interior was the beams ornamented with flat fretwork which was traced only at the bottom of a beam, at a portion visible for everyone. The flat fretwork was also used for decoration of shelves for plates and dishes, chests and tables. It was barely noticeable on light wood, so in order to accentuate an ornament, a coal powder blended with oil was rubbed into the hollows, or a space among the cavities was painted.

The house furniture (tables, benches, shelves for plates and dishes) also underwent changes in the late XIXth cent. In place of benches, people began placing the long portable benches with backs and arms by the walls. The tables diminished in size, were deprived of chests; and for sitting, both the portable benches along them and homemade chairs on each side were placed. A wooden platform (plank-bed) was replaced everywhere with the beds embellished by ornament (pokerwork, fretwork) at the backs. The oldest XVIIIth cent. shelves for plates and dishes consisted of three or four shelves, and in the late XIXth cent., they were supplied overall with the doors which covered up the upper shelves and a lower dresser. These shelves were precisely positioned — by the entrance door.

The interior was replenished with the things come into being due to needs of time depending on wealth of each householder.

The ornamental textiles (hessian, burlaps, tablecloth, carpets, towels, homespun woven blankets decorated by weaves), garments made of virgin and dyed wool, as well as of leather with coloured appliqué — were one of means of the interior styling a long time ago. The number of homespun woven blankets emphasized the wealth of householder; and first of all they had a practical importance: people wrapped themselves with them, covered beds, benches, put instead of pillows.

**Onufriychuk Kateryna. Urban Subject Matter in the Late XVIIIth – Early XXth Centuries Studies: Historiography of Problem.** The urban culture that commenced to attract attention of the researchers as early as the late XIXth – early XXth cent., has been gradually assuming the shape of main subject of investigation for ethnologists and folklorists. The researchers of different disciplines, including the representatives of ethnology, chose city as an object for study. In the article, there has been made an attempt of historiographical review of ethnographical studies of the urban issues in the article.

The prerequisites of making the urban ethnography as a separate scientific school in Ukraine were formed as far back as the XVIIIth–XIXth cent. The XVIIIth cent. research was of a statistic and topographic nature. The ethnographic description had not been accomplished in full, therefore there have been recorded only a few elements of the urban everyday life.

An enormous number of expeditionary material collected by P. Chubynskyi, conveys now all the details of vivid everyday life of the Ukrainians. One of the significant moves in examination of city, including everyday life, was a Kyiv one-day census conducted in 1874. Now the results of this census reflect the social situation and elements of everyday life of the Kyivans in the late XIXth cent.

Already in the late XIXth – early XXth cent., in the urban subject matter, there stood out a school of studying the workers' everyday life as one of the social strata of industrial cities.

The working class has been thoroughly examined by a founder of Ukrainian ethnographic thought Hv. Vovk who has compiled and summarized the collected materials in his works. The coordinator of ethnographic research in Western Ukraine in the late XIXth – early XXth cent. was I. Franko. In Eastern Ukraine, M. Sumtsov has actively pursued his studies on labour everyday life. The ethnographic research significant to further development of the urban issues was undertaken in the 1920s. A valuable source of analysis of the 1920s–1930s urban material culture is the Y. Pavlovych sketches of garments of the Kyivan workers. The creation of all the above mentioned researchers shows the sources of city's subsequent ethnological study.

ІМФЕ

## До уваги авторів

Журнал «Народна творчість та етнологія» висвітлює питання теорії, історії та сучасного стану народної культури, а саме: словесної, музичної та пісенної народної творчості (фольклор), хореографічної народної творчості, народного образотворчого мистецтва, народного побуту (етнографії), театральної і кінематографічної самодіяльності, а також публікує нові зразки народної творчості, критично-бібліографічні огляди нових видань, інформацію з питань народної творчості та етнографії, де відображені досягнення в галузі культури українського та інших слов'янських народів.

Постійні рубрики: Статті; Розвідки і матеріали; Дослідження з історії науки та культури; З експедиційних матеріалів; Публікації; З архівів, колекцій та рідкісних видань; Трибуна молодого дослідника; Ювілейні та пам'ятні дати; Критика та бібліографія; Огляди, рецензії, анотації; Хроніка.

Статті та інші матеріали (крім листів) подаються до редакції українською мовою, обсягом не більше одного друкованого аркуша.

До статті додається резюме (600–800 знаків) українською, англійською та російською мовами.

Статті подавати в комп'ютерному наборі – як текстовий файл без переносів у словах у текстовому редакторі Microsoft Word у розширенні RTF на стандартній дискеті; можна надсилати електронною поштою.