

Старыгина В.О. «Дядюшкин сон» как комическая повесть // Филологические науки в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.moluch.ru/conf/phil/archive/106/4459>.

Туниманов В.А. Творчество Достоевского 1854-1862 гг. Л., 1980

Фазиуллина И.В. Сон и сновидение в раннем творчестве Ф.М. Достоевского: поэтика и онтология: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2005.

Alexander von Humboldt [Электронный ресурс].

URL: https://www.dieterwunderlich.de/Alexander_Humboldt.htm (нем.)

Список источников

Государственный архив Алтайского края (ГААК) Д. 6472, Л. 142-144. Д. 6931, Л. 4726/2820, 665, 681.

Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30-и тт. Л., 1972-1990.

БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ ЭПОС В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX ВЕКА: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Н.А. Хуббитдинова

Ключевые слова: башкирский фольклор, русская литература, художественное переосмысление, мотив, образ, традиции, культурная антропология, интертекстуальность, инонациональный эпос, обрядовый фольклор.

Keywords: Bashkir folklore, Russian literature, artistic rethinking, motive, character, traditions, cultural anthropology, intertextuality, foreign epic, ritual folklore.

DOI 10.14258/filichel(2018)3-12

Изучение проблемы литературного использования фольклорного сюжета на стыке двух научных дисциплин, фольклора и литературы в частности, в структуре культурологии представляет собой направление культуроохранной деятельности, сохранение культурного наследия одного народа (в данном случае башкирского) в художественной словесности другого – русского. Следовательно, изучение проблемы русско-башкирских литературно-фольклорных связей в культурологическом аспекте, как культурная антропология, также соотносимо с фундаментальными разделами науки о формах

социальной коммуникации и трансляции опыта – филологическими, педагогическими, искусствоведческими науками и религиоведением. Целью данной статьи является попытка рассмотрения литературы с точки зрения культурологии, что способствовало бы обобщению анализируемого материала, художественного переосмысления национального фольклора в русской литературе в частности.

Изначально интерес русской прогрессивной интеллигенции к фольклору разных народов, в том числе башкирскому, обусловлен рядом общественно-политических, социальных причин – событиями, происходящими в царской России в XVIII – XIX веках. «И усиление закрепощения крестьян, и французская, и крестьянская революции заставили русскую интеллигенцию, которым было небезразлично социально-политическое положение народа в России, обернуться лицом к простому люду, пристальнее взглянуть на его быт, заинтересоваться его устно-поэтическим творчеством, в котором более всего отразилась правда о тяжелой жизни народа, его мечты и чаяния. Следствием этого явилось выдвижение в русской литературе новой проблемы ... интерпретации народной поэзии, которую можно назвать иначе борьбой за фольклор» [Азадовский, 1960, с. 124]. В этой связи не остался в стороне и Башкирский край.

В башкирской филологической науке к проблеме башкирско-русских литературно-фольклорных связей в разные годы обращались такие известные башкирские ученые, как А. Харисов, М. Рахимкулов, С. Галин, М. Мамбетов, М. Идельбаев и другие. Однако до сих пор данный вопрос в национальной науке не рассматривался в его литературно-культурологическом аспекте. В то время как изучение проблемы творческого переосмысления народного эпоса в инациональной художественной словесности именно с этой точки зрения во многом восполнит данный пробел и станет объектом пристального внимания исследователей в будущем.

Наиболее сложной и глубокой формой познания духовной картины мира народа является его эпос. Эпос – крупное и масштабное произведение, повествующее о жизни и быте народа с охватом его мифологии и реальных исторических событий, культурного пространства, «обобщенные и типизированные через монументальные образы» [Башкирское народное творчество, 1972, с. 6].

Башкирский народный эпос отражает важные события из жизни рода, обычаи, традиции, предрассудки и суеверия народа, его духовный мир, в нем поэтически выражены смелость и удаль батыров – народных героев, воспета девственная красота и неповторимость природы родного края. Героическое начало в эпосе переплетается с

народной мудростью, моралью, красноречивым языком, богатым внутренним миром и философичностью ума. Он охватывает национальную самобытность, культурное, творческое своеобразие, менталитет народа. Эпос и сегодня не теряет свою актуальность, все чаще и чаще становясь объектом научных изысканий. Согласно исследованиям современных фольклористов, во время экспедиций до сих пор можно найти отдельные варианты или осколки крупных эпических произведений («Заятуляк и Хыу-хылу», «Кузыйкурпес и Маян-хылу», «Алпамыш» и других) [Юлдыбаева, 2014, с. 238-241].

В разные годы башкирский эпос также стал источником для художественного творчества писателей. Зачинателем же традиции художественного использования эпического наследия башкир или цитирования в интертекстуальном его понимании (как культурологического аспекта) по праву считается простой крепостной крестьянин оренбургского помещика Н.И. Тимашева – Тимофей Савельевич Беляев (1768–1846). Именно после опубликования в 1812 году «Куз-Курпач, башкирской повести, писанной на башкирском языке одним курайчем и переведенной на российский в долинах гор Рифейских, 1809 года» (далее – «Башкирская повесть»), созданной по мотивам башкирского народного эпоса «Кузыйкурпес и Маян-хылу», у демократической части русской интеллигенции возрос интерес к Башкирскому краю. Под влиянием беляевской версии на сюжет башкирского эпоса «Кузыйкурпес и Маян-хылу», популярного также среди других тюркских народов, А.С. Пушкин, пребывая осенью 1833 года в Оренбургской губернии, попросил своего друга В.И. Даля записать для него один из вариантов этого эпического памятника [Хуббитдинова, 2011, с. 14].

Очевидно, именно восхищение башкирским народом и уважение к его истории сыграли особую роль в создании такого литературного произведения. В повести во всей своей красе художественно отразились фольклорные мотивы, традиции и обычаи, этнографические картины из жизни и быта народа, тепло поэтизировано его духовное богатство. Это фольклорные мотивы о бездетной семейной паре, башкирской колыбельной свадьбе, любовном треугольнике и т.д. Нашли свое отражение такие обычаи, как наречение именем новорожденного, сговор об исполнении в будущем «колыбельной свадьбы» новорожденных младенцев и т.д. Свообразную идейно-эстетическую функцию выполняют мифические герои в лице святого старца Авлии, доброй Мяскай, злого демонического Дью-Пяри-Оборотня, как части культурного, духовного наследия башкир. Основная идейная тематика башкирского эпоса, заключающаяся в

трагической гибели влюбленных, бессмертия любви, в повести преобразуется в политическую идею – идею дружбы народов – башкир и киргиз-кайсаков (казахов), родства между ними, а также в преследовании цели ознакомить инонациональную аудиторию с духовной картиной мира башкир. В данной статье остановимся лишь на некоторых моментах – традиционных образах, мотивах, имеющих культурологическое значение.

Известно, что рождение ребенка – это всегда радость для семьи и всего рода. Там, где есть дети, есть надежда на будущее. Поэтому с просьбой о рождении ребенка, чаще сына, люди обращались ко всем святым силам, закрепляя молитвы жертвоприношениями. В период исламизации просьбы начинают «адресовать» самому Аллаху и его святому пророку Мухаммеду.

Мотив достижения цели с помощью усиленных молитв Господу встречается и в эпосе многих тюркских народов. В киргизском эпосе «Манас» старик Якуб всю жизнь усердно молился о рождении наследника, и в преклонном старческом возрасте, наконец, бог подарил ему сына. В узбекской версии башкирского эпоса «Алпамыш» – «Алпамыс» бездетные муж и жена совершили паломничество в святые места, 40 дней и ночей молились на могиле святого Халифа, после чего за усердие были вознаграждены наследником.

Отец героя Карабай из «Башкирской повести», в целом, напоминает этих героев. Он также переживает из-за отсутствия наследника. Часто свою молитву с просьбой о ниспослании ребенка он подкрепляет жертвоприношением: после каждой удачной и богатой охоты он устраивал йыйын (летние праздники с разными играми и развлечениями. – *Н.Х.*), во время которого варятся котлы с жирным мясом, которым угощаются весь аул, бедные и нищие одариваются одеждой, едой. Все это он проделывает от чистого сердца, с большим желанием: «...После столь счастливого звероловства ... Карабай-батыр не замедлил для жителей джин. Сперва принес он от чистого сердца в снедь бедным лучшую кобылицу из косяков своих и с усердием благодарил аллу и пророка его за помощь в убиении араслана¹. К тому присовокупил еще смиренное прошение, дабы Магомет, сжалясь над его бесчадием, ходатайствовал перед всевышним о даровании ему сына» (Башкирия в русской литературе, 1989, с. 250)².

¹ Араслан – русская транслитерация башкирского слова «арыслан», то есть лев.

² Здесь и далее в круглых скобках даны ссылки на тексты из списка источников, приведенного в конце статьи.

Вознесение молитвы богу является предпосылкой чудесного рождения героя. А предсказание о необычном, чудесном рождении сына является традиционным приемом народного эпоса. К примеру, в вариантах устной версии башкирского эпоса «Кузыйкурпес и Маянхылу» дети рождаются в результате съеденного родителями разделенного пополам яблока или его семечек. В более поздних эпических произведениях религия накладывает свой отпечаток: к примеру, рождению киргизского Манаса или узбекского Алпамыса способствуют усердные молитвы будущих родителей.

После таких усердных молитв и удачной охоты к Карабаю является седобородый странник, который, как оказалось, был не простым мусafirом – путником, а посланником самого пророка Мухаммеда: «Карабай! – говорит он. – Усердное твое моление ходатайством Магомета, покровителя нашего закона, достигло всевышнего. Я прислан от пророка возвестить тебя, что родится тебе сын от жены твоей Алтыши» (Башкирия в русской литературе, 1989, с. 250). Данное предсказание отсылает нас к пророчеству о рождении Христа, имплицитно напоминая библейскую историю о пришествии Мессии. Под национальным мифическим образом в данном случае скрывается общехристианский библейский мотив, использованный автором на интуитивном уровне, что влечет за собой культурные наслоения и интертекстуальную связь. Впоследствии в повести, конечно, на свет рождается не святой и не пророк, но культурный герой – истинный батыр и зачинатель семи крупных башкирских родов, башкирского народа в целом.

Появление верного посланника самого Мухаммеда усиливает мистику описанной картины и подчеркивает необычность рождения долгожданного сына, а следовательно, необычность происхождения башкирского народа, взявшего начало от рода Куз-Курпяча согласно сюжету повести. Другими словами, эпический мотив чудесного рождения героя порождает микросюжет о чудесном происхождении целого этноса так же, как и целый сюжет священной Библии в ее культурологическом прочтении как части универсалии культуры.

Во второй раз Авлия является перед охотящимися за необычным зверем отцом и сыном:

*Вотще пускается вы стрелы свои:
Не победить вам непобедимого ...
Сие чудовище не дикий зверь
Но злой и лютый Дью-пярй
Магомета ненавидящий... –*

так характеризует он ненавистного врага (Башкирия в русской литературе, 1989, с. 259).

Авлия не только хорошо знает это чудовище, он также осведомлен о том, что он является оборотнем (то есть может предстать перед человеком в различном облике), и что у него есть уязвимое место – правая пятка. Другого способа уничтожения его нет.

Данный демонологический образ вызывает интертекстуальную связь, а именно аллюзию на мифический персонаж из повести В.И. Даля «Башкирская русалка» (1843), написанной на основе башкирского народного эпоса «Заятуляк и Хью-хылу». Во введении автор, говоря о суевериях башкир, рассказывает случай о том, как из дна высохшего озера, что неподалеку от озера Шульган, выбежал оборотень, принимающий вид различных животных и приносящий различные болезни и беды людям. Охотники никак не могли с этой нечистью покончить. Как-то раз это существо явилось в облике чернобурой лисы. Один зверолов, как говорится во введении произведения, подстерг ее и выстрелил в нее сразу двенадцать стрел: «за каждую стрелю оборотень перекидывался то собакой, то кошкой, то выдрой, то росомахой, а наконец барсом и юлбарсом, то есть лютым полосатым тигром; батыр наступал все смелее и смелее <...> и наконец, заставив отчаянного дью-пяри принять последний, человеческий образ, в латах, шишаке, с огромным обоюдоострым мечом, поразил его копьём в левую пята и свалил труп...» (Башкирия в русской литературе, 1989, с. 175).

Куз-Курпяч из «Башкирской повести» покончил с оборотнем схожим способом. Невиданное чудовище, которое, убегая от батыров, провалилось в щель скалы, вдруг предстало перед ними в качестве всадника, одетого с головы до ног в стальное одеяние. Вот в такой решающий момент вновь является Авлия и дает советы, как победить оборотня:

*Есть под пятою его правой ноги,
Место смертельное, – тут порази!*

Куз-Курпяч, изловчившись, воспользовался подсказкой старца, в результате Дью-пяри тут же испускает дух.

Аллюзия данного образа с оборотнем далевской повести еще более усиливается. У Даля он, оборачиваясь из облика одного зверя другого, в конце концов, принимает «последний, человеческий образ, в латах, шишаке, с огромным обоюдоострым мечом». У Беляева, как уже было сказано, он в конце также появляется в образе человека, «покрытого стальной кольчугой и держащего в руках ужасной величины чугунную палицу» (Башкирия в русской

литературе, 1989, с. 260). Подобные аллюзии, интертекстуальные связи позволяют предположить, что Даль, создавая свою «Башкирскую русалку», безусловно, был знаком с беляевской «Башкирской повестью», изданной отдельной книгой еще в 1812 году.

В следующий, третий раз, Авлия является перед Куз-Курпячем с печальной вестью о смерти отца. Он во всех подробностях рассказывает молодому батыру о его героической гибели. Затем, дав совет, как похоронить отца, он вновь исчезает.

В четвертый, последний раз, Авлия встречается с егетом в тот момент, когда последний пускается в путь на поиски нареченной невесты. И тут святой старец побеспокоился о своем молодом подопечном: он указывает путь к доброй Мяскяй, которая в дальнейшем поможет ему в поисках Баяны. На этом месте, признавшись, что он выполнил поручения пророка Мухаммеда и его роль завершена, он в тот же час умирает. Так святой старик сходит со сцены действий.

Образ седобородого Авлии напоминает нам святого Хызыра Ильяса – спутника заблудившихся в дороге путников и странников. У башкир, когда кто-то отправляется в путь, то ему желают: «Пусть спутником твоим будет святой Хызыр-Ильяс!», «Пустился в путь-дорогу, Пусть спутником будет Хызыр», то есть в пути всегда поможет святой Хызыр [Юлдыбаева, 2011, с. 102-103]. В народных сказках и эпосе этот образ встречается достаточно часто: белобородый старец указывает герою верный путь, помогает ему в путешествии, исцеляет его раны, предсказывает его будущее (кубаир «Аксак кола», эпос «Кузыйкурпес и Маян-хылу», сказка «Бабай, Хызыр Ильяс, царь» и т.д.).

Надо сказать, что Хызыр-Ильяс является популярным мифическим образом в эпическом творчестве тюркских народов вообще. Он присутствует и в алтайской версии «Козын-Эркеш – Баян-Сулу», где белобородый старец в чалме, Ак-Сагал, напоминающий известного Хызыра, также помогает герою в поисках нареченной невесты (Каташ, 1964, с. 89-97, 94). В башкирской версии рассматриваемого эпоса, записанного С.Ф. Миржановой в 1971 году в д. Байдаулет Зианчуринского района республики Башкортостан у Сайфуллина Абдуллы, белобородый святой старец в белом одеянии по просьбе Баян-хылу (Маян-хылу), срастив отрубленную голову Кузыйкурпеса с шеей, оживляет его на три дня. В казахской версии этого же эпоса также присутствует белобородый старец – чудотворец. Когда Баян-сулу

горько плакала над бездыханным телом Козыхана, вдруг невесть откуда появившийся белобородый старик берется исполнять ее желание: по ее просьбе он также на три дня оживляет егета (Козы-корпеш – Баян-слу, 1959, с. 322).

Если в народных поверьях и суевериях Хызыр-Ильяс помогает людям в пути, в тяжелую минуту, в сказках и эпосе он делится с героем своей чудодейственной силой, то в «Башкирской повести» Авлия-Хызыр выступает от имени бога и действует только по воле бога и пророка Мухаммеда. И этот образ, пришедший из глубины языческих верований, с легкой руки Т. Беляева превращается в образ исламизированного праведника. Возникший когда-то на фольклорной почве, он приобретает новое лицо, одухотворенное учением и принципами исламской религии и выполняет новую функцию, заключающуюся в служении богу, в выступлении от его имени в качестве связующего звена между вечным и смертным.

В результате «Башкирская повесть», художественно используя сказочные мотивы, проводит эпический сюжет сквозь различные культурные наслоения, чем качественно усовершенствует его как в идейном, так и в художественном отношении. Надо сказать, что подобные эпические, мифологические образы, мотивы в рассматриваемой повести Т. Беляева встречаются часто, и все они несут в литературном произведении важную идейно-художественную функцию.

Таким образом, опубликованная в 1812 году «Башкирская повесть» Т. Беляева является первым литературным произведением на русском языке о Башкортостане, художественно изображающим этнографические картины из жизни и быта башкир, их фольклорные традиции и мифические образы. В этой повести ценителей искусства слова привлекал простой, почти детский нрав башкир, их самобытный фольклор, а главное, их богатое историческое прошлое. Беляевская «Башкирская повесть» позволила В. Далю также обратиться к теме Башкирского края с точки зрения художественности, литературной эстетики. Литературная деятельность не позволила исчезнуть от забвения письменным версиям башкирских эпосов «Кузыйкурпес и Маян-хылу» и «Заяткляк и Хыу-хылу», подготовила почву для сохранения культурного наследия народа. Это стало возможным, потому что и в авторской интерпретации эпоса сохранилась самобытная традиция, отражающая духовную картину мира народа. Так, в русской культуре сохранилось этно-культурное наследие башкирского народа, что позволило обогатить духовный мир обеих культур.

Следовательно, изучение проблемы межнациональных литературно-фольклорных связей в культурологическом аспекте является перспективным направлением в литературоведении.

Литература

- Азадовский М.К. Статьи о литературе и фольклоре. М., 1960.
Башкирское народное творчество: Эпос. Уфа, 1972. Т. 1.
Хуббитдинова Н.А. Художественное отражение фольклора в литературе XIX века (к проблеме русско-башкирских фольклорно-литературных взаимосвязей). Уфа, 2011.
Юлдыбаева Г.В. О Хызыр Ильясе // Экспедиционные материалы: Бурзянский район РБ. Уфа, 2011.
Юлдыбаева Г.В. Башкирский эпос в современной записи // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России. Уфа, 2014.

Список источников

- Башкирия в русской литературе. Уфа, 1989. Т. 1.
Каташ С.С. Алтайские варианты эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу» // Народный эпос «Козы-Курпес и Маян-хылу». Уфа, 1964.
Козы-корпеш – Баян-слу: Казах халк эпосы. Алма-Ата, 1959.

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОМАНЕ ЭМИ ТАН «ДОЧЬ КОСТОПРАВА»

Е.М. Караваева

Ключевые слова: Эми Тан, образ-символ, китайская культура.

Keywords: Amy Tan, symbol-character, Chinese culture.

DOI 10.14258/filichel(2018)3-13

Опубликованный в 2001 году роман Эми Тан «Дочь костоправа» представляет собой еще одну трактовку излюбленной темы автора, американки китайского происхождения, а именно проблемы самоидентификации, примирения со своими корнями и обретения собственного голоса. Преданные поклонники автора наряду с критиками оценили психологизм романа, неизменные мотивы феминистского повествования и, конечно, образность и