

УДК 821
ББК 83

DOI: 10.31862/1819-463X-2024-3-18-28

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ЖИВОТНОГО МИРА КАК ОТРАЖЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В СОВРЕМЕННОЙ ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Р. Х. Шаряфетдинов

Аннотация. *Статья посвящена рассмотрению мифологических образов животного мира и выявлению приемов и функций их отражения в произведениях современной татарской литературы. В центре исследования находятся образы Медведя, Волка, Собаки в общем контексте мифопоэтики татарской литературы. Обращение к центральным мифологическим образам природного мира дает основания выявить их общую символику в тюркской мифологии (тотема, уважения, посредника, защиты и т. д.), а также частные значения характеристик персонажей, их психологических состояний, поступков, разграничения сюжетных линий и т. д. Результаты проведенного анализа представляются важными в перспективе дальнейших теоретических исследований по символике животного мира в литературе и культуре народов Российской Федерации.*

Ключевые слова: мифопоэтика, татарская литература, образ, Медведь, Волк, Собака, татарская проза.

Для цитирования: Шаряфетдинов Р. Х. Мифопоэтические образы животного мира как отражение картины мира тюркских народов в современной татарской литературе // Наука и школа. 2024. № 3. С. 18–28. DOI: 10.31862/1819-463X-2024-3-18-28.

© Шаряфетдинов Р. Х., 2024



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International License
The content is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

MYTHOPOETIC IMAGES OF THE ANIMAL WORLD
AS A REFLECTION OF THE WORLDVIEW OF THE TURKIC PEOPLES
IN MODERN TATAR LITERATURE

R. Kh. Sharyafetdinov

Abstract. *The article is devoted to the consideration of mythological images of the animal world and the identification of techniques and functions of their reflection in the works of modern Tatar literature. The research focuses on the images of a Bear, a Wolf, and a Dog in the general context of the mythopoetics of Tatar literature. The appeal to the central mythological images of the natural world allows to identify both their common symbolism in Turkic mythology (totem, respect, mediator, protection, etc.) and the particular meanings of the characteristics of the heroes, their psychological states, actions, delineation of storylines, etc. The results of the analysis are important in the perspective of further theoretical research on the symbolism of the animal world in the literature and culture of the peoples of the Russian Federation.*

Keywords: *mythopoetics, Tatar literature, image, Bear, Wolf, Dog, Tatar prose.*

Cite as: Sharyafetdinov R. Kh. Mythopoetic images of the animal world as a reflection of the worldview of the Turkic peoples in modern Tatar literature. *Nauka i shkola*. 2024, No. 3, pp. 18–28. DOI: 10.31862/1819-463X-2024-3-18-28.

Мифологические образы животного мира, связанные со степью как ареалом их природного бытия, всегда играли важную роль в мифологии, культуре, быте, ритуальной практике и сознании кочевых народов: древнетюркское общество связывало свое происхождение с легендарными предками, рожденными тотемом, а сами люди часто давали друг другу имена, связанные с каким-либо животным [1, с. 349]: (Артур (медведь), Хайдар (лев), Акбарс (белый барс), Актай (белый жеребенок), Аргамак (скаковая лошадь), Бури («Волк»), Бурибай («повелитель волков»), Бурзян («с душой волка»), Буриш («друг, сын волка»), Ваис («сын волка»), Аю (медведь), Аюби (князь, сильный, как медведь), Аюкай, Аюкач (медведь), Аюташ (сильный, как медведь), Аюхан (правитель, сильный, как медведь), Аючи (охотник на медведей, укротитель медведей) и др. [2, с. 87], что связано, по утверждению Е. Д. Турсунова, именно с тотемическими народными представлениями [3, с. 24].

Культовый животный, характеризующийся двумя в некотором смысле противоположными типами: «животным поклоняются, а поэтому их нельзя убивать, употреблять в пищу... [а также]... служат предметами культа как раз потому, что их умерщвление и употребление в пищу является обычным делом» [4, с. 180], возник в глубокой древности, когда сам первобытный человек и родоплеменные отношения отождествлялись с природой, нашел свое отражение, в первую очередь, в переосмысленных мифах, легендах. Большое количество тотемных животных в культуре народа получали эпитеты, восходящие к древнейшему верховному божеству Тэнгри («Хозяин Неба»), также характеристики давались некоторым наиболее значимым животным («небесный конь», «небесный баран», «небесная собака», «небесный волк»), которые означали не только масть, но и принадлежность к Небу.

Обращение к образам животных в татарском фольклоре и литературе, получившим широкое отражение и осмысление в научных исследованиях, играет важную

роль в понимании особенностей этнического самосознания тюркских народов в общем и татар в частности. Данные образы служат ключом к расшифровке модели мира и позволяют создавать целостную картину мироздания [5, с. 15]. По утверждению А. Элебаевой, художник, как «представитель определенного народа, воспроизводит мир в соответствии с национальным миропониманием и мироощущением, вычлняя, видоизменяя, усиливая в соответствии с ними те или иные моменты или явления» [6, с. 36].

Повествования о животных, символика которых «зависит от его места в символической картине мира» [7, с. 197], обретали разные художественные формы (мифы, сказки, пословицы и поговорки, героический и лирический эпос, похоронные и свадебные обряды, дидактическая поэзия, письменная литература) [5, с. 14], в которых воплощалось глубинное мифопоэтическое содержание, а в антропониимической системе татарского языка, по мнению Г. Р. Галиуллиной, нашли отражение культурные традиции древних тюрков, «обнаруживая следы космогонических, культурных воззрений» [1, с. 349]. Русский этнограф, литературовед и фольклорист Е. А. Костюхин выявил общий признак, объединяющий фольклорные и литературные произведения о животных: «[их] свойства... помогают объяснить и понять явления более широкие по объему и более сущностные, нежели просто повадки» [8, с. 272]. Известный исследователь национальных образов мира Г. Д. Гачев отмечал одну из основных функций животных в тюркской культуре – быть посредником между человеком и природой, истоки чего коренятся в мировоззрении тюрков, основной особенностью которого, по утверждению Н. Г. Аюпова, является вера в природу и поклонение природе, обожествление природы как универсума, как начала жизни [9, с. 82].

Кроме того, тюркские народы унаследовали от протоболгарского времени и древнетюркской эпохи каледарь «звериного цикла» [10, с. 179], названия годов которого (Мыши, Коровы, Волка, Зайца, Змеи, Овцы, Курицы, Собаки и др.) зафиксированы в «Именнике болгарских князей», в качестве названий могли выступать и порядковые числительные. Вера в космогоническое картину 12-летнего цикла не является лишь «отражением тотемических представлений тюркских народов, а животные здесь – не единичности, а одухотворение и олицетворение сил природного через единичное» [5, с. 16]. Каждому году цикла тюркские народы предписывали особый сокровенный смысл, они могли предсказывать, к примеру, урожайность или голод, благополучие или несчастье и т. д. К примеру, годы Зайца или Овцы считались голодными; Барса, Собаки, Коровы – плодородными, в год Коровы случаются войны; в год Курицы будет много пищи, но участятся ссоры; в год Крокодила – будут дожди, в год Свины – много хлопот, снега, случаются бунты и т. д. [11, с. 331–332]. У татар, как и ряда других народов, наблюдается стремление «приспособить» звериный цикл к местной фауне и аутентичным природным условиям: к примеру, год Барса (Тигра) заменен годом Волка, годы Обезьяны, Дракона, Крокодила – годами Ежа, Ящерицы и т. д. Отдельные образы местной фауны были объектами почитания и играли важную роль в жизни народа (лось, олень, конь, медведь и др.).

Тотемные мотивы и элементы, находящие отражение в татарской живописи, архитектуре [12, с. 197], фольклоре, являются особенностью психологии ментальности тюрков – «способность к широким обобщениям посредством образов животного мира» [13, с. 97], а тотем – это одновременно и предок, и близкий родственник, и особенно «воплощение в животном и растительном облике каждого из членов тотемного коллектива, наряду с этим, каждый из членов которого являет собою воплощение тотема» [3, с. 21], в связи с чем животных необходимо было всячески оберегать, уважать, их запрещалось убивать.

Наиболее широко фантастические, идеалистические воззрения тюркских народов на отдельные виды животного мира выразились в фольклорных текстах, связанных с образами птицы, рыбы, змеи, медведя, волка (собаки), барана, барса и др. В архаических мифологических сказках обнаруживается распространенный в мировом фольклоре мотив тотемной свадьбы, брачных обычаев [14, с. 56]. В качестве примера отмечаются распространенные мифологические сюжеты о браке женщины с медведем, сын которых очень быстро растет: за двадцать пять дней превращается в двадцатипятилетнего богатыря, многие сказки построены на сюжетах похищения женщины медведем [5, с. 17], львом [15, с. 207] и др.

У различных тюркских народов также отмечается основанное на ассоциациях олицетворение стихий в виде животных, которые в сознании древних играли роль своеобразного кода [16, с. 62–63], их именами часто обозначались различные понятия, «составлялись целые сообщения, в частности мифы и мифологизированные животные сказки», за отдельными элементами этого кода закреплены отдельные значения и «поскольку существовали и другие коды – растительный, пищевой, цветовой и т. п., устанавливается система соответствий между этими элементами» [17, с. 440–441].

Основу тотемных представлений народов составляли древние верования в связь человека с различными видами животных, была широко распространена идентификация и самоидентификация человека через его проекцию на животный мир, так как зверь являлся «самой древней, архетипической формой визуального мышления» [18, с. 7]. В верованиях актуализировалась возможность воскрешения в человеке природного начала, определенные виды животных при этом наделялись родственными связями с самим человеком, становились хранителями его духа, передавали «сверхъестественные» способности при новом рождении. Такая инициация, характеризующаяся приобретением знаний предков, мудрости, духовного исцеления, возможна была только через единение с Природой и ее силами, а «благополучие одного находится в зависимости от благополучия другого и смерть животного влечет за собой смерть человека» [4, с. 229].

В тюркской культуре, согласно народным преданиям и верованиям, животные домашнего хозяйства (козы, бараны, кони, быки и т. д.) и птицы (голуби, курицы и др.), кроме практического применения, реализовывали ряд символически значимых мифических функций, например, *защиты* от злых духов. Данная практика подкреплялась, кроме того, существующими исламскими верованиями: коза в доме сулит богатство хозяевам, тогда как содержание свиней было недопустимым, а собак порицалось: считалось, что собака отдаляет ангелов, может привлечь беду в дом.

Мифологический мотив чудесного превращения героев в животных, его происхождения от Предка-животного – достаточно частный в эпосах разных народов (лебедя [19, с. 225], утки – в киргизской мифологии [19, с. 100]; волчицы – в предании Ромуле и Реме, горного барана – в тюркском эпосе Семетей; оленихи – в грузинской легенде; кобылы – в узбекском эпосе Гороглы [19, с. 101]; лани – в германском эпическом цикле [19, с. 123]; льва, верблюда, быка, вертя, лося, медведя, тигра, орла, кита, щуки, коровы, кречета, собаки и др. [19, с. 95–368]), – имеет немаловажное значение для раскрытия философской проблематики романа «Лесные духи» Г. Гильманова, для которого природа – первоисточник всего сущего, авторская позиция отражена к обращению к мотивам тюркской мифологии и представлена в идее единения человека с природой, в романе раскрывается животная сущность человека, проводятся параллели героев с животными (Халим – медведь, Насифа – журавль, Майя – волчица и т. д.). Основу мотива превращения, восходящего к древним языческим представлениям, архаическому тотемизму, составляет «тотемическая вера единства

человека и природы, не теряющая значимости на все времена» [20, с. 149]. Так, в целом ряде сюжетных эпизодов романа, связанных в мифологическими образами животного мира, автор кодирует определенную концепцию жизненного поведения, мораль и философскую идею.

Обращения в татарской литературе к образам животного мира могло служить как для *разграничения* сюжетных линий, *описания* места и времени действия в зависимости от географии, климата, времени года и т. д., так и для *характеристики* персонажей, соотнесение которых могло строиться на основе семантического переноса физических данных и внешнего вида. Стоит отметить в контексте вышесказанного, что за исключением образа Коня, анализу которого посвящена отдельная наша статья [21, с. 111–116], употребляемого преимущественно с положительной характеристикой, вышеперечисленные характеристики придают, как правило, отрицательный характер [22, с. 31] и отображают «в основном негативные стороны человеческой природы или же сублимативную инстинктов» [23, с. 126]. Кроме того, в татарской литературе обращение к символике животного мира могло основываться на традициях суфийской символики таких образов, как мотылек, жук-аскет, бабочка и др., где лирический герой предстает перед читателем, как суфий, сгорающий в любви к Аллаху.

В романе «Мутабор», написанном И. Абузяровым на основе опыта посещения Киргизии в 2010 г. во время апрельских событий, когда был свергнут президент К. С. Бакаев, посвященном феномену «цветных» революций, изображение острых проблем современности (низкий уровень жизни, коррупция, наркомания, безработица) соотносится для автора с образным превращением человека в животного. В сильной позиции произведения – его название, «Мутабор» – волшебное слово, защищающее человека от такого превращения, а интерес автора определяется не столько феноменом революций, сколько раскрытием нравственных переворотов в душе героев, борьбы человека с собственным «животным» состоянием и привычками (лень, разврат, корысть, зависть, продажность и т. д.) и изображением нравственного состояния общества.

Главная героиня повести Н. Гиматдиновой «Олень» Актач – последовательница противопоставляющего современному обществу – верования древних тюрков Тенгрианства, основывающегося на обожествлении Природы и жизни в гармонии с ней. По сюжету героиня превращается в олениху и погибает от выстрела любимого – охотника Рыскула, тем самым спасая убийцу от проклятия убитого им зверя.

Образ Охотника, человека, осознающего себя частью природы, наряду с окружающими деревьями, камнями, животными и птицами, раскрывается в лирике Ш. Гадельши, в стихотворениях которого («Столетний охотник», «Сетования охотника», «Песня охотника») принципом познания и интерпретации становится антропоморфизм.

Обратим внимание на отдельные образы животного мира, имеющие значительное место в мифологии тюркских народов и нашедшие свое место в татарской литературе.

Мифологический образ Медведя находит отражение «в мифологии финно-угорских, славянских и некоторых тюркоязычных народов» [24, с. 42], в мировой мифологии обнаруживает широкий диапазон значений: у кельтских народов символизирует воинское сословие, в Китае – символизирует мужчину [23, с. 245], тотем, дух-охранитель, дух-целитель, хозяин нижнего мира, священное и (или) жертвенное животное, элемент астрального кода, звериный двойник человека, помощник шамана и т. д., а также один из главных героев животного эпоса, сказок, песен, загадок, поверий и заговоров и т. п. [17, с. 128].

В мифологии тюркских народов данный образ имеет как *положительную*, связанную с обожествлением, почитанием как прародителя, имеющего человече-

ское происхождение, хозяина Леса, покровитель охотников, детей, беременных женщин, принявший облик животного, так и *отрицательную* семантику «чуждого, злобного, демонического существа, приносящего беды и несчастья» [24, с. 41], что отразилось в табуированности его наименования и использовании у некоторых народов в обережных ритуалах и заговорах.

В фольклорных жанрах разных народов образы диких зверей, в частности медведя, наделяются устойчивыми семантическими элементами, неразрывно связанными с самим главным героем: он – охотник, в сказках главный герой иногда садится верхом на медведя, чтобы перенестись в другое царство с целью обеспечения удачной охоты. Так, образы диких животных в первую очередь исторически связаны с географией расселения народа, соотносились с потусторонним миром, традицией ритуального убийства, уважения: в диалогии «Убыр» (Упырь – в русском фольклоре) русскоязычного Ш. Идиатуллина оговаривается необходимость уважительного отношения к животному при его убийстве: «по правилам в голову [животного] бить нельзя» [25, с. 291]. В произведении семья, подвергшаяся влиянию нечистой силы – убывра, сравнивается с медведями, к которому «близко не подходит, стрелять издали, брать на рогатину, если не уберется, пугать криком, бить в шею, глаз и суставы. Я с ним по-человечески, а это же медведи» [24, с. 389].

Возможным отголоском фольклорного значения выявляется эпизод романа «Зулейха открывает глаза», в котором сын героини – Юзуф – делает свои первые шаги только после встречи в лесу с медведем. По мнению Зулейхи, именно эта встреча с тотемным животным дала силы, уверенность для первого шага.

Если в мифологических представлениях большинства индоевропейских народов Волк являлся одним из «символов древнего сакрального культа» [23, с. 57], вредоносным, враждебным существом, олицетворяющим кровожадность, а «фольклорный мотив борьбы с волком интерпретировался как семантический эквивалент мотива змеборчества» (А. А. Потебня, Е. Л. Мороз), то у тюркских народов, несмотря на существующее отношение как к источнику угрозы, это животное почиталось, а у некоторых племен воспринималось как тотем-прародитель, данный вопрос нашел отражение в научных исследованиях (А. П. Потапов, В. С. Липец, Ф. И. Урманчеев). Не случаен также распространенный в мифологии сюжет о воспитании волком родоначальника племени, о происхождении предков тюрков. В подобных мифах предок – вождь племени – выступает в образе волка или обладает способностью превращаться в него [17, с. 242]. Волк – священное животное для тюрков, – в фольклоре олицетворяющий «предводителя воинского объединения» [26, с. 105], находит свое воплощение в эпосе, фольклоре, мифологии и эпосе тюркских народов [27, с. 214–215] (киргизском Манасе, уйгуро-огузском дастане «Огуз-наме», карачаево-балкарских «Нартах», хакасском «Алмын Арыге», алтайских эпосах «Ак Тойты», «Алтын Кучкаш» и др.) [28, с. 347]. В башкирской мифологии образ Волка представляется мифологическим животным, первопредком, тотемом, предводителем и выступает прародителем того или иного племени [24, с. 119]. Волчья символика занимает большое место в различного рода магических действиях и обрядах, направленных на защиту человека (особенно детей) от нечистой силы и болезней, в свадебных, родинных обрядах, народной медицине.

Культ волка занимает особое место в общетюркской и татарской мифологии: по преданию от волчицы берут свое начало девять тюркских племен, а культ Волка, уходящий в древность, находит свое отражение в синонимии слов «хан» и «волк», символике знамени древних тюрков [27, с. 221], широком распространении этого

образа в фольклоре [15, с. 104, 115, 123], различного рода запретах («Того, кто днем рассказывает сказки, съест белый волк», «Тому, кто днем загадает загадку, будто бы повстречается белый волк»), приметах, связанных с воем волка, характеристиками человека (о человеке, достигшем больших успехов «его волк воет» «буресе улый» [29, с. 126]) и т. д. Образы медведя и волка используются в татарском фольклоре как карающие силы для тех, кто оторвался от своего народа, но оговаривается обособленность волка от человека.

В данном контексте легенды тюркских народов писатель Р. Батулла выстраивает сюжет своей повести «Белый Волк», в которой, как и в татарских народных сказках, включается мотив превращения белого волка в юношу. Как отмечают А. Ф. Ганиева и Л. Р. Надыршина, в основе этого произведения лежат реальные исторические события «перемен общественной жизни с начала XX в. по 1960 г. и связанные с ними отношения человека и природы» [30, с. 29]. Увидевший отличающегося окрасом и размерами Белого Волка, главный герой повести, охотник Сыртак, несмотря на запрет, начинает охотиться на волка. С этого момента противостояния с волками, с которыми связывается история деревни и рода главного героя, начинаются и несчастья в жизни людей и волчьей стаи. В контексте мифологических верований убийство волка в повести символизирует конец света и определяет будущие трагические события 1930-х гг. и Великой Отечественной войны в XX в. Таким образом, автор приводит читателя к мысли, что будущее человечества возможно только при выстраивании гармонических отношений с природой.

В рассказе М. Галиева «Дух Атиллы» раскрывается особое отношение Атиллы к Волчице – «великой родоначальнице тюрков» [31, с. 66], повествуется о происхождении тюркских народов, по легенде «в давние времена враги уничтожили самое сильное племя тюрков. В живых остался только мальчик, у которого были отрублены руки и ноги. Его бросили умирать на берегу озера. Но мальчика нашла волчица – Бозкурт, она зализала его раны, кормила его пищей, которую сначала сама пережевывала, и вырастила. Враги, узнав, что мальчик остался жив, вернулись, желая убить его. Волчица, посадив юношу на себя, прыгнула через великую степь с запада на Восток. В пещере в Алтайских горах Бозкурт родила от этого юноши десять детей. От одного из них – по имени Ашина – снова продолжили свой род тюрки, становясь со временем все сильнее и однажды превратившись в опору мира...» [31, с. 70].

Для главного героя «невозможно предать дух Матери-Волчицы», для автора «только волки среди других хищников обладают удивительной особенностью: победив сильного и достойного соперника, волк никогда не перегрызает ему горло <...> и он совершенно не думает о том, что униженный враг оправится, встанет на ноги и жестоко отомстит. И не эта ли особенность волчьего характера – снисходительность к побежденному – постепенно привела тюркские народы к кротости и смирению?» [31, с. 66]. У Атиллы вызывает уважение и город Рим, «родоначальницей которого была святая волчица», «бронзовая статуя Волчицы, вскормившей близнецов, по сей день стоит в музее Капитолия в Риме», герой, увидев возле высоких и пышных ворот увидел клетку с живой волчицей, «в языческом волнении [в знак уважения] преклонил перед ней голову» [31, с. 69].

В произведении Г. Гильманова «Злые духи» образ волка, появляющийся в описании встречи с ним Халима и Майи, используется в характеристике психологического состояния героев и помогает раскрыть авторское утверждение, что страх – самый опасный враг человека.

Учитывая вышесказанное, закономерным представляется и часто обращение к мифологическому образу Волка в современной татарской лирике в различных зна-

чениях. Главный герой стихотворения Р. Мухаметшина «Я – волк» представляет себя санитаром общества, считающим себя Богом, наделенным правом решать человеческие судьбы, размышляя о необходимости освободить общество от несовершенных людей, объявляет им войну. В стихотворении «Помнишь ли» поэт Ю. Миннуллин обращается к историческому прошлому татарского народа как способу оценки действительности, раскрывая общеизвестный миф о том, что Алтай является родиной тюрков, и о значении образа Волчицы в происхождении народа. Автор воссоздает образ кровавого прошлого, а позже переносит эту картину в сегодняшнюю действительность. В лирике Р. Мухаметшина прошлое и современность татарского народа представлены в тесной причинно-следственной связи. Возможной причиной современного состояния Р. Мухаметшин называет исчезновение «волчьего нрава» у племени, который был вскормлен волком (стихотворение «Волчий нрав»).

Параллельно с культом волка у тюрков, занимавшихся кочевым скотоводством, также особое место занимал образ собаки, нашедший широкое отражение в гуманитаристике. Так, если в мировой мифологии символика образ собаки связывается со значением спутника дьявола (желтая собака Мефистофеля), в ритуалах – страж порога, Дома, то в тюркской мифологии его символика достаточно сложная: с одной стороны, это доброе существо, помощник и защитник человека, с другой стороны – существо, способное нанести вред человеку, пособник нечисти. С принятием ислама такое восприятие подкреплялось мусульманским запретом держать в доме собаку, считающуюся нечистым животным. Данный образ занимает видное место в ритуальной практике, магической обрядах, свадебных обрядах (к примеру, у башкир, казанских татар, туркмен, чувашей, якутов [32, с. 730]).

Сложное отношение в народной культуре и к вою собаки: он мог считаться как предвестником беды [32, с. 730], так и хорошим предзнаменованием [33, с. 135], а безмолвная собака – предвещница беды. В соответствии с традиционными культурными представлениями образ собаки связан в народной культуре с «духовидством», связывался с основанием Казани [34, с. 59], собака и ее отдельные части находили отражение в родинных и обережных, лечебных обрядах, защите от злых сил.

В современной татарской прозе данный образ, продолжая сложную символику, мог быть символом мощи и примером благородства и красоты: образу сильной бойцовской собаки породы алабай посвящен рассказ Р. Мухамадиева «Схватка на бархане», в котором автор утверждает, что людям порой нужно брать пример с собаки [35, с. 438]. С образом собаки связывается понятие доброты и ответа злом на добро. Р. Мухамадиев в романе «Туман в сумерках» приводит «народную поговорку о том, что сытая, разжиревшая собака бросается на своего хозяина. Да вспомни, ты и сам ведь тоже за добро отплатил злом» [35, с. 555].

В повести «Шах-Али» Р. Зайдуллы в образе появившейся на кладбище деревни желтой собаки автором изображается один из самых неоднозначных персонажей истории татарского народа, ставленник древней Казани, касимовский шах Шах-Али (1505–1556), который в повести умирает одновременно с псом, побитым камнями. Описание образа Собаки с длинными ушами, появившейся у склепа шаха – «вислоухой, беспородной, бездомной» – соотносится с описанием шаха – «вислоухого, с лицом, не похожим на достойных предков, с большим животом, короткими ногами и жирными бедрами» [36, с. 324–325]. Мотив предательства раскрывается также в историческом рассказе Р. Зайдуллы «Ильбек», в котором с образом изгнанного из стаи волка сравнивается хан Улуг Мухаммед [36, с. 313].

В рассказе автора «Белая Собака» в изображении старухи-колдуньи Жан-тай раскрываются древние верования о превращении по ночам в собак людей,

занимающихся колдовством, магией, заговорами [36, с. 15]. Символично в данном рассказе после убийства собаки редкого белого окраса происходит смерть Жантай.

Мифологические образы животных, занимающие важное место в понимании особенностей картины мира и национального самосознания народа, во многом могут служить ключом к расшифровке модели мира и позволяют создавать «целостную картину мироздания» тюркских народов в целом и татар в частности. Повествования о животных включались в различные художественные формы, в них нашли отражение культурные традиции, космогонические, культурные воззрения древних тюрков. Проведенный анализ мифологических образов животного мира (на примере образов Медведя, Волка, Собаки) дает основания выявить как их общую мифопоэтическую символику (уважения, тотема, защиты, посредника между человеком и природой, перерождения, и т. п.), так и частные, подкрепленные мифами, религиозными канонами, субъективно-личностным отношением, значения (мотив предательства, похищения, характеристики персонажей и их психологических состояний, внутренней борьбы человека и т. д.).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Галиуллина Г. Р. Татарские личные имена в контексте лингвокультурных традиций. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2008. 349 с.
2. Самтаров Г. Ф. Этапы развития и очередные задачи татарской ономастики. Казань: Офсетная лаборатории КГУ, 1970.
3. Турсунов Е. Д. Возникновение баксы, сэри и жырау. Астана: Фолиант, 1999.
4. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М.: Азбука, 2021. 976 с.
5. Ыбырайым А. О., Алтаева Г. А. Анималистические образы в этнокультуре татарского и казахского народов // TATARICA: LANGUAGE. 2017. № 1 (8). С. 7–21.
6. Элебаева А. Национальное своеобразие художественной культуры // Литературный Киргизстан. 1985. № 10. С. 34–37.
7. Керлот Х. Э. Словарь символов. М.: REFL-book, 1994. 608 с.
8. Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987. 272 с.
9. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как религиозная система: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Алматы, 1996.
10. Поло М. Книга о разнообразии мира. М., 2005.
11. Кошгари М. Девону лугатит турк [Собрание тюркских наречий]: в 3 т. Тошкент, 1960–1962. Т. 1.
12. Давлетшин Г. М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). Казань: Татар. кн. изд-во, 2004.
13. Жетписбаева Б. А. Символ в движении литературы (на материале казахской литературы): дис. ... д-ра филол. наук. Алматы, 1999.
14. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
15. Татарское народное творчество: в 15 т. Т. 3: Бытовые сказки. Казань: Магариф, 2009.
16. Ахметшин Б. Г. Образ быка в легендах башкирских горнорабочих // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1983.
17. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Большая Рос. энцикл., 2000.
18. Дубовая Е. В. В кругу бестиарных образов: моногр. М.: МПГУ, 2015. 212 с.
19. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962.
20. Давлетшина Л. Х. Мифологизм в татарской прозе конца XX–XXI веков. Казань: РИЦ «Школа», 2006.
21. Шарьяфетдинов Р. Х. Мифопоэтический образ коня как отражение культуры тюркских народов в современной татарской литературе // Вестн. Чувашского гос. пед. ун-та им. И. Я. Яковлева. 2018. № 4 (100). С. 111–116.

22. Файзуллина Г. Ч. Номинации человека с компонентом-зоонимом (на материале татарских говоров юга Тюменской области) // TATARICA: LANGUAGE. 2017. № 1 (8). С. 22–41.
23. Жюльен Н. Словарь символов: илл. справ. / [пер. с фр. С. Каюмова, И. Устьянцевой]. Челябинск: Урал LTD, 1999.
24. Хисаметдинова Ф. Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа: Китап, 2019.
25. Идиатуллин Ш. Убыр: Диалогия: романы. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2018.
26. Бакиров М. Х. Татарский фольклор. Казань: Ихлас, 2012.
27. Бикчурин Н. Я. (Ианкинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.: Изд-во АН СССР, 1950.
28. Бакиров М. Х. Прототюрки: изначальная прародина, ранние племена и язык, история и этнокультура: моногр. Казань: Татар. кн. изд-во, 2019.
29. Урманчиев Ф. И. По следам белого волка. Казань, 1994.
30. Ганиева А. Ф., Надьришина Л. Р. Условно-метафорическая проза Рабита Батуллы // Вестн. ЧГПУ им. И. Я. Яковлева. 2020. № 1 (106). С. 26–32.
31. Полуденный закат: Современная проза татарских писателей / пер. с татар. Г. Хасановой. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006.
32. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / [под ред. Э. Р. Тенишева, А. В. Дыбо]. М.: Наука, 2006. 907 с.
33. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Исследование по Мешхедской рукописи. Харьков, 1956.
34. Вахитов С. Г. Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // Вестн. науч. о-ва татароведения. 1926. № 4. С. 82–91.
35. Мухамадиев Р. Свои люди. Избранное. М.: Изд-во Дружба литератур, 2012.
36. Зайдулла Р. Р. Меч Тенгри: рассказы, повести, эссе, заметки / [пер. с татар.; авт. предисл. А. Мушинский]. Казань: Татар. кн. изд-во, 2016.

REFERENCES

1. Galiullina G. R. *Tatarskie lichnye imena v kontekste lingvokulturnykh traditsiy*. Kazan: Izd-vo Kazanskogo un-ta, 2008. 349 p.
2. Sattarov G. F. *Etapy razvitiya i ocherednye zadachi tatarskoy onomastiki*. Kazan: Ofsetnaya laboratorii KGU, 1970.
3. Tursunov E. D. *Vozniknovenie baksy, seri i zhyrau*. Astana: Foliant, 1999.
4. Frazer J. G. *Zolotaya vetv: Issledovanie magii i religii*. Transl. from English. Moscow: Azbuka, 2021. 976 p. (In Russian)
5. Ybyrayym A. O., Altaeva G. A. Animalisticheskie obrazy v etnokulture tatarskogo i kazakhskogo narodov. *TATARICA: LANGUAGE*. 2017, No. 1 (8), pp. 7–21.
6. Elebaeva A. Natsionalnoe svoeobrazie khudozhestvennoy kultury. *Literaturnyy Kirgizstan*. 1985, No. 10, pp. 34–37.
7. Cirlot J. E. *Slovar simbolov*. Moscow: REFL-book, 1994. 608 p. (In Russian)
8. Kostyukhin E. A. *Tipy i formy zhitovnogo eposa*. Moscow: Nauka, 1987. 272 p.
9. Ayupov N. G. Tengriyanstvo kak religioznaya sistema. *Extended abstract of PhD dissertation (Philosophy)*. Almaty, 1996.
10. Polo M. *Kniga o raznoobrazii mira*. Moscow, 2005.
11. Koshgari M. *Devonu lugatit turk*. In 3 vols. Tashkent, 1960–1962.
12. Davletshin G. M. *Ocherki po istorii dukhovnoy kultury predkov tatarskogo naroda (istoki, stanovlenie i razvitie)*. Kazan: Tatar. кн. изд-во, 2004.
13. Zhetpisbaeva B. A. Simvol v dvizhenii literatury (na materiale kazakhskoy literatury). *ScD dissertation (Philology)*. Almaty, 1999.
14. Meletinskiy E. M. *Poetika mifa*. Moscow, 1976.
15. Tatarskoe narodnoe tvorchestvo. In 15 vols. Vol. 3: Bytovye skazki. Kazan: Magarif, 2009.
16. Akhmetshin B. G. Obraz byka v legendakh bashkirskikh gornorabochikh. In: Folklor narodov RSFSR. Ufa, 1983.

17. Mify narodov mira. Entsiklopediya. In 2 vols. Ed. by S. A. Tokarev. Moscow: Bolshaya Ros. entsikl., 2000. (In Russian)
18. Dubovaya E. V. *V krugu bestiarnykh obrazov: monogr.* Moscow: MPGU, 2015. 212 p.
19. Zhirmunskiy V. M. *Narodnyy geroicheskiy epos. Sravnitelno-istoricheskie ocherki.* Moscow, Leningrad, 1962.
20. Davletshina L. Kh. *Mifologizm v tatarskoy proze kontsa XX–XXI vekov.* Kazan: RITs “Shkola”, 2006.
21. Sharyafetdinov R. Kh. Mifopoeticheskiy obraz konya kak otrazhenie kultury tyurkskikh narodov v sovremennoy tatarskoy literature. *Vestn. Chuvashskogo gos. ped. un-ta im. I. Ya. Yakovleva.* 2018, No. 4 (100), pp. 111–116.
22. Fayzullina G. Ch. Nominatsii cheloveka s komponentom-zoonimom (na materiale tatarskikh govorov yuga Tyumenskoy oblasti). *TATARICA: LANGUAGE.* 2017, No. 1 (8), pp. 22–41.
23. Joulien N. *Slovar simvolov.* Transl. from French by S. Kayumov, I. Ustyantseva. Chelyabinsk: Ural LTD, 1999. (In Russian)
24. Khisametdinova F. G. *Slovar bashkirskoy mifologii.* Ufa: Kitap, 2019.
25. Idiatullin Sh. *Ubyr: Dialogiya: romany.* St. Petersburg: Azbuka: Azbuka-Attikus, 2018.
26. Bakirov M. Kh. *Tatarskiy folklor.* Kazan: Ikhlas, 2012.
27. Bikchurin N. Ya. (Iankinf). *Sobranie svedeniy o narodakh, obitavshikh v Sredney Azii v drevnie vremena.* Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1950.
28. Bakirov M. Kh. *Prototyurki: iznachalnaya prarodina, rannie plemena i yazyk, istoriya i etnokultura: monogr.* Kazan: Tatar. kn. izd-vo, 2019.
29. Urmancheev F. I. *Po sledam belogo volka.* Kazan, 1994.
30. Ganieva A. F., Nadyrshina L. R. Uslovno-metaforicheskaya proza Rabita Batully. *Vestn. ChGPU im. I. Ya. Yakovleva.* 2020, No. 1 (106), pp. 26–32.
31. Poludenny zakat: Sovremennaya proza tatarskikh pisateley. Transl. from Tatar by G. Khasanova. Kazan: Tatar. kn. izd-vo, 2006. (In Russian)
32. Tenishev E. R., Dybo A. V. (eds.) *Sravnitelno-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Pratyurkskiy yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dannym yazyka.* Moscow: Nauka, 2006. 907 p.
33. Kovalevskiy A. P. *Kniga Akhmeda ibn Fadlana o ego puteshestvii na Volgu v 921–922 gg. Issledovanie po Meshkhedskoy rukopisi.* Kharkov, 1956.
34. Vakhitov S. G. Tatarskie legendy o proshlom Kamsko-Volzhskego kraya. *Vestn. nauch. o-va tatarovedeniya.* 1926, No. 4, pp. 82–91.
35. Mukhamadiev R. *Svoi lyudi. Izbrannoe.* Moscow: Izd-vo Druzhba literatur, 2012.
36. Zaydulla R. R. *Mech Tengri: rassказы, povesti, esse, zametki.* Transl. from Tatar, preface by A. Mushinskiy. Kazan: Tatar. kn. izd-vo, 2016.

Шарьяфетдинов Рамиль Хайдарович, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры русской литературы XX–XXI веков Института филологии, Московский педагогический государственный университет

e-mail: rkh.sharyafetdinov@mpgu.su

Sharyafetdinov Ramil Kh., PhD in Philology, Associate Professor, Assistant Professor, Russian Literature of the XX–XXI centuries Department, Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University

e-mail: rkh.sharyafetdinov@mpgu.su

Статья поступила в редакцию 20.03.2024
The article was received on 20.03.2024