

*На правах рукописи*



**Давлетшина Лейла Хасановна**

**ТАТАРСКАЯ ПРОЗА РУБЕЖА XX–XXI ВЕКОВ  
В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛЬНОЙ  
МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

*10.01.02 – Литература народов Российской Федерации  
(татарская литература)*

*10.01.09 – Фольклористика*

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора филологических наук

Казань – 2021

Работа выполнена в отделе народного творчества обособленного структурного подразделения «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова» Государственного научного бюджетного учреждения «Академия наук Республики Татарстан».

**Официальные оппоненты:** **Галиуллин Талгат Набиевич**, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент АН РТ, научный сотрудник ГБУ «Ресурсный центр внедрения инноваций и сохранения традиций в сфере культуры Республики Татарстан» (г. Казань)

**Владыкина Татьяна Григорьевна**, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр» УрО РАН (г. Ижевск)

**Кудрявцева Раисия Алексеевна**, доктор филологических наук, профессор кафедры финно-угорской и сравнительной филологии ФГБОУ ВО «Марийский государственный университет» (г. Йошкар-Ола)

**Ведущая организация:** ФГБОУ ВО «Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова» (г. Чебоксары)

Защита диссертации состоится «30» марта 2022 года в 14.00 часов на заседании диссертационного совета Д 022.006.02 при ГНБУ «Академия наук Республики Татарстан»: 420111, г. Казань, ул. Баумана, д. 20.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Академии наук Республики Татарстан (420111, г. Казань, ул. Баумана, д. 20).

Электронная версия автореферата размещена на официальном сайте Академии наук Республики Татарстан (<http://www.antat.ru>) и на официальном сайте Высшей аттестационной комиссии Министерства науки и высшего образования РФ (<https://vak.minobrnauki.gov.ru>).

Автореферат разослан « \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2021 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
кандидат филологических наук,  
доцент



М.И. Ибрагимов

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность исследования.** На рубеже XX–XXI веков отличительной чертой национальных литератур становится повышенный интерес к этнической тематике, поиск нравственных ориентиров в своей исконной традиции, интенсивное использование притчеобразных, мифопоэтических, фантастических структур, синтез разных стилей и направлений, размывание жанровых границ, обращение к мифопоэтическим универсалиям и др. «Акцент на восстановление связей с культурой прошлого, интерпретация ее опорных текстов, идеи которых постигаются в ином, современном контексте»<sup>1</sup> обуславливает непреходящий интерес ряда авторов к универсальным структурам, национальным мифам и архетипам.

Отмеченные особенности явственно проявляются и в татарской литературе рубежа XX–XXI веков, когда в рамках национальной традиции «сложившиеся в предшествующие столетия классические типы творческого мышления переплетаются с новыми – неклассическими и постклассическими, взаимообогащая и в какой-то мере видоизменяя друг друга»<sup>2</sup>. В творчестве прозаиков этого периода возникают художественные феномены, которые содержат универсальные мифологические образцы и структурируют художественный образ мира с ориентацией на национальную мифологическую традицию, но при этом не теряют собственной специфики и индивидуальности авторского присутствия в тексте. Эти явления не раз привлекали внимание литературной критики и становились предметом обсуждения в татарском литературоведении<sup>3</sup>, но, вместе с тем, вопросы реконструкции авторской модели мира, основанной на мифологической традиции, и анализ точек соприкосновения совершенно разных принципов структурирования пространства у писателей – приверженцев различных литературных направлений и течений, до сих пор не получили должного внимания со стороны исследователей.

Методологическая неоднозначность изучения татарской прозы рассматриваемого периода актуализирует исследовательский интерес к проблеме взаимодействия художественной литературы с живой мифологической традицией народа. Под этим понятием мы имеем в виду систему мифологических представлений отдельно взятого этноса, сформированную в отдаленном прошлом в соответствии с натурфилософскими, собственно-философскими, а также ментальными особенностями мировосприятия и сохраняющую

<sup>1</sup> Ковтун Н.В. Русская традиционалистская проза XX–XXI веков: генезис, мифопоэтика, контексты: учеб. пособие. – М.: Флинта, 2019. – С. 24.

<sup>2</sup> Загидуллина Д.Ф. Татарская поэзия и проза рубежа XX–XXI веков: эстетические ориентиры и художественные поиски: монография. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2018. – С. 4.

<sup>3</sup> Загидуллина Д.Ф. «Албастылар» яки татар прозасында яңа сыйфатлар // Казан утары. – 2001. – № 10. – Б. 111–119; Ибрагимов М.И. Миф в татарской литературе XX века: проблемы поэтики. – Казань: Gumanitara, 2003; Давлетшина Л.Х. Мифологизм в татарской прозе конца XX – начала XXI веков: автореф. дис. ... канд. филол. н. – Казань, 2005. 22 с.; Шәмсутова А.А. Хәзерге татар әдәбиятында яңарыш: фәнни мәкаләләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2010; Yusupova N.M., Sayfulina F.S. Gainullina G.R., Ibragimov B.Kh. Fiction adaptation characteristics in tatar literature of the second half of XX century // European Journal of Science and Theology. – February 2016. – Vol. 12, No. 1. – P. 213–222 и др.

актуальность ее компонентов в сознании носителя традиции. В диссертации понятия «живая мифологическая традиция» и «актуальная мифологическая традиция» используются в качестве синонимов.

Как известно, «литературное мифологизирование, осуществляющееся в рамках различных творческих методов, направлений и стилевых течений, – это диалог художника с одной или несколькими религиозно-мифологическими системами, в той или иной степени опосредованный художественной традицией большой культуры»<sup>4</sup>. Очевидно, что мифологическая традиция каждого народа формируется на основе разновременных пластов мифологической информации, коими для татарской культуры являются древнетюркские религиозно-мифологические представления, мусульманский пласт верований, а также народная мифо-ритуальная практика со всеми ее иноэтничными напластованиями. Мы исходим из того, что мировоззрение любого носителя традиции, в т.ч. писателя в первую очередь формируется на основе живой традиции, знакомой ему с детства. Для понимания мифологической основы литературного произведения, семантики мифологических образов и деталей важное значение приобретает не только знакомство с закономерностями мифологического мышления и мирозерцания разных народов, определяющих сходность мифологических структур в сюжетопостроении, но и выявление основных компонентов актуальной народной мифологии, определение возможностей их преломления в художественном творчестве. В связи с этим возникает потребность использовать в изучении проблемы мифологизма литературы как фольклористические, так и литературоведческие подходы, что позволяет «выявить не только очевидные, лежащие на поверхности связи мифа и художественного текста, но и обнаружить глубинный слой мифологических структур и образов, а также в каждом конкретном случае выявить функциональную значимость мифологического материала в содержании и структуре литературного произведения»<sup>5</sup>.

Параллельное обращение к мифологической и литературной традиции имеет важное методологическое значение, так как ни одна традиция не зацементирована во времени, она всегда подвержена изменениям, поэтому важным является одномоментный аспект функционирования исследуемых фольклорных и литературных текстов. Поэтому татарская проза рубежа XX–XXI веков рассматривается нами в ее отношении к актуальной мифологической традиции татар того же периода в аспекте полигенетизма образов, восходящих к синтезу разноуровневых мифологических пластов, и структуры текста, основанной на универсальных схемах мифомышления. Подобный подход позволяет исследовать татарскую прозу как мифопоэтическую систему, которая функционирует на всех формально-содержательных уровнях текста и «представляет собой

---

<sup>4</sup> Королева С.Ю. Теория мифа и практика литературоведческого анализа: к проблеме междисциплинарных связей // Ruthenia: объединенное гуманитарное издательство. Кафедра русской литературы Тартуского университета: [сайт]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/koroleva3.htm> (дата обращения: 15.08.2021).

<sup>5</sup> Паранук К.Н. Мифопоэтика и художественный образ мира в современном адыгском романе: автореф. дис. ... д-ра филол. наук / К.Н. Паранук. – Майкоп, 2006. – С. 4.

сложносоставной элемент художественного целого произведения, где мифологические образы и мотивы различного происхождения творчески преобразовываются писателем»<sup>6</sup> для создания художественной картины мира.

В соответствии с вышесказанным, **актуальность диссертационного исследования** основана на необходимости: 1) исследования проблемы взаимодействия мифологической традиции и литературы в сравнительном аспекте; 2) методологического описания актуальной народной демонологии татар как многосоставной системы, формирующей живую традицию; 3) исследования мифологизма татарской прозы рубежа XX–XXI веков как уникального явления, представляющего собой синтез разноуровневых мифологических представлений, определяющих семантику художественных образов и других поэтических элементов художественного целого; 4) структурного анализа универсальных сюжетообразующих матриц на всех уровнях литературного произведения и направлениях литературного процесса.

Выбор темы обусловлен тем, что в татарской фольклористике вопрос о выявлении системы актуальных ритуально-мифологических представлений татар на стыке историко-культурных и полевых исследований с привлечением новых результатов различных областей знания в сфере народной культуры пока не ставился. Предпринимаемая попытка определить целостную и эффективную методику изучения процесса мифологизации на примере отдельно взятого этнического творческого сознания и исследовать татарскую прозу рубежа XX–XXI веков сквозь призму проблемы мифопоэтики, проследить ее составляющие представляется достаточно актуальной.

При изучении татарской прозы рубежа XX–XXI веков мы акцентировали внимание на вариантах миромоделирования с опорой на национальную религиозно-мифологическую традицию; особенностях мифологических образов и деталей; сюжетно-композиционной структуре текстов; художественном пространстве и времени. Такой выбор обуславливается тем, что, во-первых, концепция миромоделирования является не только важнейшей составляющей содержательно-формальных особенностей литературы, но и позволяет более глубоко проникнуть в механизм имплицитной мифологизации в художественном тексте. В свою очередь, впервые предпринимаемая нами попытка комплексного исследования имплицитного мифологизма путем детального изучения мифопоэтических характеристик дает возможность уточнения художественной природы взаимодействия мифа и литературы, прежде всего, как возможности логической организации текста и мировоззренческой системы писателя. Оно позволяет увидеть художественное своеобразие современной татарской литературы в целом, реконструировать и охарактеризовать мифомышление татар в историческом контексте.

**Степень изученности темы.** В зарубежном и отечественном литературоведении проблема «миф и литература» разработана достаточно основательно. «Современное литературоведение аккумулирует достижения мифологической

---

<sup>6</sup> Солдаткина Я.В. Мифопоэтика русской прозы 1930-1950-х годов (А.П. Платонов, М.А. Шолохов, Б.Л. Пастернак): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 2012. – С. 8–9.

школы XIX века (в том числе труды российских мифологов Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева), идеи А.Н. Веселовского о психологическом параллелизме и мотиве как порождения мифологического сознания и др., положения философских размышлений о мифе А.Ф. Лосева. Оно опирается на учение К. Юнга о коллективном бессознательном как вмещилище вечноживущих архетипов и, так называемом, визионерском типе литературы, структурную теорию мифа К. Леви-Стросса, берет на вооружение наблюдения над современным мифологическим сознанием М. Элиаде и Р. Барта, открытие Э. Кассирером мифического символизма и иные мифологические концепции»<sup>7</sup>.

Однако в татарском литературоведении исследование художественного мифологизма как специфического явления, обозначающего принцип функционирования мифа в литературе и объединяющего различные формы присутствия мифологического начала в тексте, проведено недостаточно. В диссертационной работе использованы три типа исследований, значимых для указанной проблематики: 1) труды по истории татарской литературы рубежа XX–XXI вв.; 2) работы теоретического и критического характера, в которых разрабатывается проблема функционирования мифа в художественных произведениях или в творчестве отдельных писателей; 3) комплексные научные труды по региональным мифологическим традициям и татарской мифологии с привлечением разновременной информации, начиная от древнетюркских религиозно-мифологических представлений и заканчивая актуальной мифологией.

Исследования первого направления представляют собой работы обобщающего характера. В 6, 7-м томах восьмитомного академического издания «Татар эдэбияты тарихы» («История татарской литературы», 2018, 2019)<sup>8</sup> татарская проза второй половины XX века анализируется в историко-культурном контексте с учетом произошедших изменений на всех уровнях литературного процесса. В работах А.М. Закирзянова раскрываются научно-теоретические и методологические основы современного татарского литературоведения, поиск и перспективы дальнейших исследований<sup>9</sup>.

В концептуальных работах Д.Ф. Загидуллиной, посвященных истории татарской прозы второй половины XX – начала XXI века<sup>10</sup>, определяются

---

<sup>7</sup> Чернышева Е.Г. Мифопоэтические мотивы в русской фантастической прозе 20–40-х гг. XIX века: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 2001. – С. 16.

<sup>8</sup> Татар эдэбияты тарихы сигез томда / ТР Фәннәр академиясе, Г. Ибраһимов исем. Тел. эдэбият һәм сәнгать ин-ты. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. – Т. 6: 1960–1980 еллар. – 2018. – 775 б., Т. 7: 1985–2000 еллар. – 2019. – 576 б.

<sup>9</sup> Закирзянов А.М. Основные направления развития современного татарского литературоведения (кон. XX – нач. XXI в.). – Казань: Ихлас, 2011; Закиржанов Ә.М. Яңарыш юлыннан (Хәзерге татар эдэбият белем мәсьәләләре). – Казан: Татар. кит. нәшр., 2008 и др.

<sup>10</sup> Загидуллина Д.Ф. 1960–1980 еллар эдэбияты: яңарыш мәйданнары һәм авангард эзләнүләр: монография. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2015; Загидуллина Д.Ф. Яңа дулкында (1980–2000 еллар татар прозасында традицияләр һәм яңачалык). – Казан, 2006; Загидуллина Д.Ф. Татарская поэзия и проза рубежа XX–XXI веков: эстетические ориентиры и художественные поиски: монография. – Казань: Татар. кит. нәшр., 2018; Загидуллина Д.Ф. Современная татарская проза (1986–2016 гг.): основные тенденции историко-литературного процесса. – Казань: Изд-во АН РТ, 2017; Загидуллина Д.Ф. Татарская литература XX – нач. XXI в.: «мягкость» модернизма-авангарда-постмодернизма (к постановке проблемы). – Казань: ИЯЛИ, 2020 и др.

новые подходы к изучению современной татарской литературы; выявляются основные тенденции историко-литературного процесса, особенности смыслопорождения в современной татарской прозе; творчество писателей анализируется в контексте национальных культурно-эстетических традиций и совмещения фантастического, мифологического и реалистического дискурсов.

В исследованиях второго типа основное внимание уделяется проблемам мифологизма и использования мифологических образов, деталей, мотивов в художественных произведениях или в творчестве отдельных писателей. Разработка методологических проблем взаимовлияния мифологии и литературы проводится в работах Д.Ф. Загидуллиной. Исследовательница анализирует мифопоэтические структуры в произведениях Р. Зайдуллы, Г. Гильманова, Н. Гиматдиновой<sup>11</sup>. Отметим, что в поле зрения Д. Загидуллиной оказывается и татарская проза начала XX века, в которой учена выделяет и анализирует элементы поэтики, свидетельствующие о процессе смены картины мира: переходе от классической картины мира к неклассической. Проблема взаимовлияния мифологии и литературы в теоретическом плане разрабатывается в работах М.И. Ибрагимова, который, систематизировав научные концепции мифологизма, обращается к исследованию мифопоэтических структур в творчестве татарских писателей<sup>12</sup>.

В современных научных исследованиях «мифы, архетипы, психоисторические модели, сущностные параметры человеческой психологии, проявляющиеся в системе «автор – произведение» и «произведение – читатель»<sup>13</sup>, рассматриваются как универсалии словесно-художественного искусства. В трудах по татарской поэзии первой половины XX века выявляются основные мифологические образы, использующиеся в статусе символа<sup>14</sup>. В исследовании Л.Н. Юзмухаметовой анализируются особенности функционирования мифа в рамках постмодернистской поэтики, в частности предпринимается попытка деконструкции советского мифа, анализа мифологических и архетипических структур<sup>15</sup>. В работе Ч.Ф. Ситдиковой устанавливается роль художественных

---

<sup>11</sup> Загидуллина Д.Ф. Тәңре кылычы кайчан инә... // Мәдәни жомга. – 2000. – 18 август. – Б. 16; Загидуллина Д.Ф. «Албастылар» яки татар прозасында яңа сыйфатлар // Казан утары. – 2001. – № 10. – Б. 111–119; Загидуллина Д.Ф. Яңа дулкында (1980–2000 еллар татар прозасында традицияләр һәм яңачалык). – Казан, 2006. – 157 б.

<sup>12</sup> Ибрагимов М.И. Миф в татарской литературе XX века: проблемы поэтики. – Казан: Gumanitarya, 2003; Ибрагимов М.И. Мифопоэтика повести Ф. Байрамовой «Канатсыз акчарлаклар» // Актуальные проблемы филологии и методики ее преподавания вузе и в школе. – Казан, 2008.

<sup>13</sup> Аминева В.Р. Типы диалогических отношений между национальными литературами (на материале произведений русских писателей второй половины XIX в. и татарских прозаиков первой трети XX в.): дис. ... д-ра филол. наук. – Казань, 2010. – С. 18.

<sup>14</sup> Юсупова Н.М. Образ-символ как система номинаций в татарской поэзии первой половины XX века: дис. ... д-ра филол. наук. – Казань, 2018. – 399 с.

<sup>15</sup> Юзмухаметова Л.Н. Новые явления в татарской прозе рубежа XX–XXI веков: постмодернизм. – Казань, 2016. – 220 с.

символов и архетипов в произведениях Ф. Сафина и Н. Гиматдиновой<sup>16</sup>. В трудах Ф.С. Сайфулиной литературоведческому анализу подвергается национальная литература Тюменского региона в аспекте этнической составляющей: автор рассматривает фольклорную традицию татар в качестве одной из основ формирования татарской литературы региона<sup>17</sup>. В исследованиях Ф.З. Яхина<sup>18</sup>, Г.Х. Гильманова<sup>19</sup>, А.А. Шамсутовой<sup>20</sup> осмысливается функционирование мистических и мифологических образов и символов в тюрко-татарской поэзии Средневековья и современной татарской прозе. Взаимосвязь татарской литературы с мифологическими сюжетами, образами, художественными способами освоения действительности затрагивается в работах Ф.И. Урманчеева<sup>21</sup> и А.Х. Садековой<sup>22</sup>.

При исследовании проблемы взаимодействия мифологии и литературы принципиальное значение имеет определение особенностей мифологических представлений писателя, в формировании которых значимы не только знания в области национальной мифологии, но и память культуры, вбирающая в себя многовековой опыт народа и сложившиеся в разные периоды жизни этноса представления о мире и человеке.

В этой связи научно-исследовательский интерес представляют работы ученых-фольклористов, в которых мифологическая традиция татар изучается в культурно-историческом аспекте: начиная от древнетюркской эпохи и заканчивая современными наблюдениями над «живой» мифо-ритуальной практикой. Исследованию истоков и исторических этапов развития татарской мифологии, генезиса мифологических образов и сюжетов в фольклорной традиции татар посвящены труды Ф.И. Урманчеева, М.Х. Бакирова, Х.Ш. Махмутова, К.М. Миннуллина, А.Х. Садековой, И.Г. Закировой, Л.Х. Мухаметзяновой, Л.Ш. Замалетдинова и др. В них целостному анализу подвергается татарская мифопоэтическая традиция, ее структурные особенности и жанровая

---

<sup>16</sup> Ситдикова Ч.Ф. Принципы и приемы создания художественной картины мира в прозе Ф. Сафина и Н. Гиматдиновой: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2013. – 146 с.

<sup>17</sup> Сайфулина Ф.С. История формирования и развития татарской литературы Тюменского региона. – Тюмень: Вектор Бук, 2007. – 296 с.

<sup>18</sup> Яхин Ф.З. Татар шигъриятендә дини мистика һәм мифология. – Казан: ТДГИ нәшр., 2000; Яхин Ф.З. XX йөз башы эпик шигърияте // Эпик шигърият: XX йөз башы. – Казан, 2002. – Б. 5-16.

<sup>19</sup> Гыйльманов Г. Образ. Символ. Рухи кодлар // Казан утлары. – 1999. – № 4. – Б. 146–152.

<sup>20</sup> Шәмсутова А. Хәзерге татар прозасында миф тудыру. Хәзерге татар прозасы. Икенче жьентык. – Казан: ТР «Хәтер» нәшр., 2005. – 198 б.; Шәмсутова А.А. Хәзерге татар әдәбиятында яңарыш: фәнни мәкаләләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2010. – 205 б.

<sup>21</sup> Фатих Урманче. Борынгы миф һәм бүгенге шигърь. – Казан: РИЦ «Школа», 2002; Урманче Ф.И. Дастаннарга лаек замана (Борынгы фольклор һәм хәзерге поэзия). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1990; Урманче Ф.И. Роберт Миңнуллин: шигъри осталык серләре. – Казан: Магариф, 2005.

<sup>22</sup> Садекова А.Х. Фольклор в эстетике Галимджана Ибрагимова. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, 1995.

специфика<sup>23</sup>. Особого внимания заслуживает труд Ф.И. Урманчеева «Татарская мифология», в котором в энциклопедическом жанре дается представление о системе мифологических представлений татарского народа<sup>24</sup>. В аспекте разрабатываемой темы ценными оказались работы, посвященные актуальной мифологии татар, в которых система мифологических представлений и ее видоизменения рассматриваются на материале современных полевых исследований<sup>25</sup>.

Однако, несмотря на наличие большого количества работ, затрагивающих в том или ином аспекте проблему взаимодействия литературы и мифологической традиции, в татарском литературоведении вопросы особенностей функционирования мифа в художественном творчестве остаются открытыми и требуют системного и комплексного анализа.

**Цель исследования** заключается в комплексном анализе и научно-обоснованной реконструкции живой мифологической традиции татар как многокомпонентной системы представлений и исследовании ее роли как одного из основополагающих факторов мифологизма в татарской прозе рубежа XX–XXI веков.

Исходя из цели работы, определяются следующие **задачи**:

– обобщить теоретический материал и конкретизировать исследовательский инструментарий по проблеме художественного мифологизма в его отношении к актуальной мифологической традиции;

---

<sup>23</sup> Бакиров М.Х. Татар фольклоры: Югары уку йортлары өчен дәреслек. – Казан, 2008; Бакиров М.Х. Татарский фольклор. – Казан, 2012; Жамалетдинов Л.Ш. Татар әкиятләрен барлау юлында / тез. И.И. Ямалдинов. – Казан: ТӘНСИ, 2015; Закирова И.Г. Эпический фольклор периода Золотой Орды: мифологические и исторические основы. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2011; Кариева Л.А. Татарская мифология: в сравнительно-историческом аспекте: Автореф. дис.... канд. филол. наук. – Казань, 2000; Касимов Р.Н. Традиционные религиозно-мифологические представления чепецких татар. Конец XIX – сер. XX века. – Ижевск, 2004; Миннуллин К.М. Һәр чорнын үз жыры. – Казан, 2003; Мөхмүтов Х.Ш. Гыйбарәтләр тарихыннан сәхифәләр. – Казан, 2008; Мөхәммәтжанова Л.Х. Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары. – Казан: ТӘНСИ, 2018; Мухаметзянова Л.Х. Древние письменные источники о мифах татар Поволжья // Найдаковские чтения – 4. Тюрко-монгольский мир. Гуманитарные исследования: сб. науч. статей. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2018. – С. 144–147; Садекова А.Х. Идеология ислама и татарское народное творчество. – Казань, 2001; Урманчиев Ф.И. По следам Белого волка: ранние этнокультурные связи тюрко-татарских племен. – Казань, 1994; Урманче Ф.И. Тюркский героический эпос. – Казань: ИЯЛИ, 2015 и др.

<sup>24</sup> Урманчиев Ф. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек. 3 томда. – Казан, 2007, 2009, 2011.

<sup>25</sup> Башкортстан татарлары фольклоры: риваятьләр, легендалар, мифологик хикәятләр, сөйләкләр / тезүче, кереш мәкалә һәм аңлатмалар авторы И.К. Фазлетдинов; фәһми мөхәррир Ә.М. Сөләйманов. – Уфа: Китап, 2018; Баязитова Ф.С. Халык традицияләре лексикасы. Мифологик персонажлар, ышанулар, ышанулар: жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары яссылыгында. – Казан: Мәгариф – Вақыт, 2018; Закирова И.Г. Әүвәл башлап ни бетте – Казан: ТӘНСИ, 2017; Корусенко М.А., Ожередов Ю.И., Ярзуткина А.А. Мифология сибирских татар в символах образов и вещей (опыты прочтения): Труды Музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. – Т. V; Мифологические верования татар (по экспедиционным записям конца XX – начала XXI в.) / Авт. вст. статьи Л.Х. Давлетшина, сост. Л.Х. Давлетшина, Ф.Х. Завгарова. – Казань: Ихлас, 2016; Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры. Хикаяты, Риваяты. Мифы / Авт.-сост. Ф.Ю. Юсупов. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2017 и др.

– реконструировать целостную систему мифологических представлений татар, охватив древние мировоззренческие слои и проследив их эволюцию до наших дней;

– систематизировать мифологические представления, составляющие ядро живой традиции на современном этапе ее развития; выявить и описать состав наиболее актуальных персонажных типов «низшей» мифологии татар;

– исследовать эксплицитный и имплицитный мифологизм в татарской художественной прозе конца XX – начала XXI века с целью анализа и оценки его мифопоэтического потенциала в контексте мировой архаической мифологии и актуальной мифологической традиции татар;

– проанализировать формы присутствия мифологического начала в тексте и их индивидуально-авторские модификации в татарской прозе рубежа XX–XXI веков в аспекте универсальных сюжетобразующих матриц и их семантического наполнения на основе компонентов мифологической традиции татар;

– выявить место и роль основных компонентов мифологической системы татар – древнетюркских религиозно-мифологических представлений, мусульманских знаний-верований и народной мифоритуальной практики – в мифопоэтике художественных текстов в срезе тематики-проблематики, структуры, образов, деталей, мотивов, композиционных элементов.

**Объект диссертационной работы** – произведения писателей рубежа XX–XXI веков, в которых компоненты мифологической традиции татар и универсальные сюжетные схемы становятся структурообразующим элементом и участвуют в определении их художественного своеобразия (произведения Н. Гиматдиновой, Р. Фаизова, М. Кабирова, З. Хакима, З. Махмуди, Г. Гильманова, Ф. Байрамовой, Ф. Имамова, М. Галиева, А. Гаффара, Р. Зайдуллы, Т. Миннуллина и др.). Большинство текстов впервые становятся объектом научного анализа.

Произведения были отобраны по признакам их «мифологичности», т.е. содержания мифологической информации, соотносимой с «живой» традицией и реализуемой в виде семантических моделей, закрепленных в общественной памяти. Показательность при этом обеспечивается не исчерпывающей полнотой исследуемого литературного процесса, а тем, что анализируемые произведения представляют наиболее характерные тенденции мифоориентированной современной татарской прозы, поскольку отражают основные повествовательные стратегии, жанры и направления этого литературного периода.

В процессе исследования мифологизма татарской прозы непосредственным объектом исследования стала живая мифологическая традиция татар, наблюдаемая автором в течение последних 16 лет в многочисленных экспедициях на территории Республики Татарстан, а также в местах компактного проживания татар в регионах Российской Федерации. Изучение актуальной мифологии проводилось по специально разработанной авторской программе «Религиозно-мифологические представления татар», основное внимание в рамках которой уделялось народной демонологии как многокомпонентной системе, включающей не только мифологических персонажей со всеми их характеристиками и признаками, но и систему основных мотивов и сюжетов, связанных с «низшей» мифологией.

В работе использованы материалы Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан и фольклорного фонда Республиканского центра развития традиционной культуры (ныне Ресурсный центр внедрения инноваций и сохранения традиций в сфере культуры Республики Татарстан). Фольклорные тексты, реализующие мифологические представления носителей традиции, были отобраны по признаку наибольшей информативности в аспекте нашего исследования.

**Предметом работы** являются мифологические представления, функционирующие в традиционной культуре татар как ключевые элементы национальной картины мира, и формы воплощения мифологизма в современной татарской прозе.

**Научная новизна работы** заключается в исследовании мифологизма татарской прозы рубежа XX–XXI веков как целостного и системного явления в двух взаимосвязанных аспектах – фольклористическом и литературоведческом. Такой междисциплинарный подход позволяет рассмотреть татарскую прозу как неотъемлемую часть татарской традиционной культуры, выявить ее связи с системой древнетюркских религиозно-мифологических представлений, мусульманской мифологией, а также живой мифологической традицией.

Впервые в татарском литературоведении мифопоэтическая структура прозаических произведений (как подвергавшихся доселе научному анализу в иных аспектах, так и впервые вводимых в научный оборот) рассматривается в качестве воспроизводимых мифологических моделей, наполняемых национально маркированными смыслами в контексте актуальной мифоритуальной традиции татар.

Принципиальную новизну исследования составляет предложенный комплексный подход, когда живая мифологическая традиция татар рассматривается как объект фольклористического изучения в многообразии форм ее репрезентации. Объектом изучения фольклориста при таком подходе являются не традиционные жанры несказочной прозы и не мифологический персонаж как самостоятельный субъект, а представление о нем, сформированное в коллективном сознании и реализующееся в мифологическом тексте, передающемся носителем той или иной традиции. Для объяснения и анализа нарративов, содержащих разноуровневую мифологическую информацию, мы используем термин «мифологический текст»<sup>26</sup> (введен в научный оборот представителями Московской этнолингвистической школы), который являет собой наджанровую постройку и реализует мифологические представления носителя традиции. Такой подход к живой традиции позволяет выявить и систематизировать базовые компоненты мифологической картины мира и соотнести их с принципами авторского миромоделирования.

**Методология и методы исследования.** В соответствии с поставленными задачами методологической основой диссертационного исследования

---

<sup>26</sup> Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. Вып. 10. – М.: Изд-во «Индрик», 2006. – С. 150.

является мифопоэтический подход, который предполагает исследование форм и особенностей реализации мифа в художественных текстах на разных уровнях поэтики: сюжете, композиции, хронотопе, системе персонажей. Теоретическими опорами для такого метода анализа являются труды представителей мифологической критики: К.-Г. Юнга, Э. Чемберса, У. Троя, Р. Чейза, М. Элиаде и др.

В работе мы также опираемся на труды исследователей по проблеме мифологизма в отечественном литературоведении и фольклористике XX–XXI веков: В.Н. Топорова, В.И. Иванова, Ю.М. Лотмана, З.Г. Минц, Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, М.М. Бахтина и др.

Значимыми для нашего диссертационного исследования являются труды по истории и поэтике национальных литератур России, в первую очередь Волго-Уральского региона: Д.Ф. Загидуллиной, Т.Н. Галиуллина, Ф.Г. Галимуллина, А.М. Закирзянова, Ф.З. Яхина, В.Р. Аминовой, Н.М. Юсуповой, Ф.С. Сайфуллиной, В.Г. Родионова, Р.А. Кудрявцевой, Т.И. Зайцевой, А.А. Арзамазова и др.

С целью конкретизации исследовательского инструментария в диссертации использованы принципы изучения мифопоэтического в литературе, сформированные О.Ю. Осьмухиной, В.Н. Топоровым, Е.Г. Чернышевой, Э.Ф. Шафранской, Я.В. Погребной, а также учтен положительный опыт в разработке и изучении фольклорных процессов в региональных традициях, отраженный в трудах известных ученых (Л.Н. Виноградовой, Е.Е. Левкиевской, В.Л. Кляуса, О.Б. Христофоровой, Т.Г. Владыкиной, Е.Э. Хабуновой, Ф.И. Урманчеева, К.М. Миннуллина, И.Г. Закировой, Л.Х. Мухаметзяновой, М.Х. Бакирова, Ф.А. Надршиной, Г.Р. Хусаиновой, Р.А. Султангареевой, Н.А. Хуббидиновой и др.).

Основными в нашей работе стали системно-структурный, сравнительно-типологический и традиционный экспедиционный (полевой) метод. Они реализованы в комплексном подходе к анализу фольклорного текста, отдельного произведения, творчества писателя, историко-литературного процесса как к художественным системам, структурно организованным законами мироощущения этнических сообществ, а также поведения художественных текстов.

В анализе прозаических произведений востребованным оказался нарратологический подход (В. Шмид). Для анализа мифопоэтических структурных единиц и их семантики используются структурный и семиотический методы анализа. В этой связи особую ценность представляют исследования ученых тартуско-московской семиотической школы.

**Теоретическая значимость** диссертационного исследования определяется идентификацией категории «художественный мифологизм» применительно к литературному процессу рубежа XX–XXI веков в контексте живой мифологической традиции, понимаемой как разноуровневая система мифологических представлений носителя традиции. Выявление структурных элементов мифологических сюжетов и их организация в художественных текстах татарских прозаиков рубежа XX–XXI веков (речь идет, прежде всего, о «мифологических» текстах) проводится на уровне глубинных структур семиотических систем, их скрытых механизмов. В то же время содержательное наполнение

универсальных схем рассматривается в контексте живой мифологической традиции, обуславливающей синтез художественных образов. Разработанная нами методология и методика комплексного и системного мифопоэтического анализа прозаического текста и комплексного фольклористического подхода к мифологической традиции татар может быть экстраполирована на другие этапы литературного процесса, на драматические и лирические тексты, а также разные уровни народной культурной традиции.

**Научно-практическая значимость** диссертации состоит в том, что она конкретизирует знания о смене ориентиров и художественных парадигм в татарской прозе рубежа XX–XXI веков. Полученные в исследовании результаты имеют существенное значение для понимания литературного процесса рубежа XX–XXI вв, в котором мифологизм выступает в качестве одной из его граней и проявляется в разных литературных направлениях.

Материалы диссертационного исследования могут послужить для разработки лекционных курсов, семинарских и практических занятий по фольклористике, истории современной татарской литературы, а также дальнейших филологических разысканий в этой области.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Художественный мифологизм понимается нами как явление, обозначающее присутствие мифа в литературном тексте как в форме заимствованных или созданных автором мифологических сюжетов, мотивов и образов, так и в форме связанной с национальными мифологическими традициями художественной картины мира. Смысловое и эстетическое наполнение уровней и форм художественного мифологизма и его национально-обусловленное содержание обеспечивается мифологической традицией этноса.

2. Мифологическая традиция татар представляет собой сложную картину, состоящую из трех основных компонентов: системы древнетюркских религиозно-мифологических представлений, мифологических элементов религиозных верований, а также народной мифологии. Синкретизм ее составляющих характеризует специфику актуальной мифологической традиции и определяет национальные особенности художественного мифологизма в татарской прозе рубежа XX–XXI веков.

3. Живая мифологическая традиция отражает актуальное состояние религиозно-мифологических представлений, характерных для конкретного исторического этапа развития традиционной культуры с вкраплениями разновременных слоев верований. Одним из наиболее устойчивых ее компонентов является круг верований, связанный с персонажами низшей мифологии, степень сохранности которых напрямую зависит от «актуальности» мифологического образа в повседневной жизни человека. В настоящее время наблюдается сокращение числа мифологических персонажей традиционной системы, перераспределение мифологических функций между персонажами, видоизменение имени персонажа от видового к родовому.

4. На рубеже XX–XXI веков миф становится средством не только семантической, но и структурной организации текста, что характеризует начало нового этапа в освоении мифопоэтической традиции в развитии татарской

прозы. Живая мифологическая традиция является одним из основополагающих факторов актуализации художественного мифологизма на всех уровнях национального литературного творчества. Фиксация элементов живой традиции позволяют выявить эксплицитный и имплицитный мифологизм и осознать целостную мифопоэтическую картину текста.

5. Имплицитное воспроизведение универсальных сюжетобразующих матриц – космогонического (роман «Оча торган кешеләр» («Летающие люди») Г. Гильманова; повесть «Канатсыз акчарлаklar» («Бескрылые чайки») Ф. Байрамовой и др.), инициационного (романы «Албастылар» («Лесные духи») Г. Гильманова и «Убырлар уянган чак» («Когда просыпаются вампиры») М. Кабирова и др.), эсхатологического (роман «Нух пәйгамбәр көймәсе» («Ноев ковчег») и повесть «Алыплар илендә» («В стране Алпов») Ф. Байрамовой, романы «Китап» («Книга») и «Сагындым, кайт инде...» («Соскучился, вернись уже...») М. Кабирова и др.) мифов и мифа «о золотом веке» (повесть «Тәңре хөкем» («Приговор Тенгри») Р. Фаизова, роман «Ана жыры» («Песня матери») З. Хакима) во взаимосвязи с содержательными элементами актуальной традиции в татарской прозе рубежа XX–XXI веков способствует философскому миромоделированию, преломленному сквозь призму творческого сознания писателя. Опора на национальную мифологическую традицию формирует вариативность прочтения информации, ориентированной на основные компоненты системы религиозно-мифологических представлений татар.

6. Эксплицитное описание ритуалов и мифологических персонажей в татарской прозе стало неотъемлемой частью проявления национальной тематики и проблематики в условиях пересмотра этнической истории во взаимосвязи прошлого и будущего. Одной из основных тенденций этого периода становится обращение к различным компонентам мифологической системы татар, актуализация персонажей нечистой силы, включение в повествование элементов, деактуализированных в мифологической традиции. Присутствие в мифопоэтике художественных текстов (тематика-проблематика, система мотивов, структура, образы, детали изображенного мира, композиция) компонентов древнетюркской религиозно-мифологической традиции, мусульманских знаний-верований и актуальной «живой» мифо-ритуальной практики, и различные модификации их соотношения составляют национальную особенность мифологизма в татарской литературе.

**Апробация работы.** Основные положения диссертации отражаются в двух монографиях, 63 статьях (в том числе 17 статей в журналах, рекомендуемых ВАК; 2 статьи в журналах, реферируемых в базах данных Scopus, Web of Science; 2 статьи в зарубежных изданиях), тезисах и сборниках полевых материалов. Они также излагались на многочисленных международных, всероссийских, республиканских научн-практических конференциях в Санкт-Петербурге, Москве, Екатеринбурге, Переславле-Залесском, Казани, Ижевске, Уфе, Елабуге, Чебоксарах, Йошкар-Оле, Нижнем Новгороде и др.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновываются актуальность и научная новизна диссертации, определяются цели, задачи, объект и предмет исследования, его теоретико-методологическая база, методология анализа, характеризуется состояние изученности проблемы, формулируются основные положения, выносимые на защиту, излагается теоретическая и практическая значимость полученных результатов.

Первая глава **«Взаимодействие литературы и мифологической традиции: введение в проблематику»** состоит из трех параграфов, в которых определяются объем и содержание основных теоретических понятий, используемых в работе (*миф, мифологизм, мифотворчество, мифоцентризм, архетип, архетипическое*), излагаются существующие в современной науке подходы к изучению литературного мифологизма, анализу базовых компонентов архаического мифа и национальной мифологической традиции, организующих мифологическую картину мира в художественной литературе.

В первом параграфе **«Художественный мифологизм как предмет исследования: история и теория вопроса»** систематизируются концепции мифа в зарубежной и отечественной гуманитарной науке и связанная с ними методология литературного мифологизма.

Принятое в западной и отечественной филологии понимание мифа и методы его исследования заметно изменяются в отечественной гуманитарной традиции под влиянием новых концепций, появившихся в XX веке. В литературоведческих работах второй половины XX века выделяются три основных подхода к изучению художественного мифологизма. В рамках первого подхода, реализованного в исследованиях В. Виноградова, Г. Бялого, М. Храпченко, Ю. Манна, Р. Ганиевой, Г. Халита использование в произведении мифологических элементов рассматривается как один из способов создания художественной условности, т.е. функция мифа сводится к средству создания «фантастического».

В рамках второго подхода, представленного трудами А.А. Горелова, Т.В. Кривошаповой, У.Б. Далгат, Д.Н. Медриша, Л.Н. Скаковской, Г.А. Шкуты, Ф.И. Урманче, А.Х. Садековой, К.М. Миннулина и др., – художественный мифологизм также не может быть отдельным предметом исследования, поскольку оказывается частью более широкого явления – «художественного фольклоризма».

Третий подход, известный в науке как «мифопоэтический», наиболее ярко продемонстрирован в трудах представителей тартуско-московской семиотической школы и ее последователей (З.Г. Минц, Т.В. Цивьян, Р.Д. Тименчика, В.Н. Топорова и др.). Исследователи выявляют специфику мифологического и немифологического (дескриптивного) типов описания (Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский), ставят вопрос об имплицитном мифологизме художественного сознания (В.В. Иванов, В.Н. Топоров), выделяют различные виды литературного мифологизирования (Е.М. Мелетинский). Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский, Е.М. Мелетинский в своих размышлениях о формах внедрения мифа в литературный текст отдают предпочтение термину «мифологизм», который

«в той или иной степени может наблюдаться в самых разнообразных культурах и, в общем, обнаруживать значительную устойчивость в истории культуры. Соответствующие формы, – пишет Ю.М. Лотман, – могут представлять собой реликтовое явление или результат регенерации; они могут быть бессознательными или осознанными»<sup>27</sup>. Идеи и основные постулаты данного подхода отражаются в исследованиях татарских фольклористов и литературоведов (М.Х. Бакирова, А.Г. Яхина, М.С. Магдеева, Д.Ф. Загидуллиной, Н.М. Юсуповой, М.И. Ибрагимова, В.Р. Аминовой и др.).

Мифопоэтический подход обозначил совершенно новый этап в разработке проблемы взаимодействия литературы и мифологической традиции. Именно в рамках данного подхода уровни и формы функционирования художественного мифологизма получили научное обоснование, были определены механизмы проявления мифологического начала в художественном тексте. Однако содержательная и формальная (структурная) сторона художественного мифологизирования не рассматривались в отношении к мифологической традиции народа. В нашем исследовании мы исходим из того, что именно «живая» мифологическая традиция во многом определяет специфику художественного мифологизма в национальной литературе.

Художественный мифологизм понимается нами как явление, обозначающее многовариантное присутствие мифа в литературном тексте как в форме заимствованных или созданных автором мифологических сюжетов, мотивов и образов, так и в форме существенных признаков мифологического мышления и мифологической картины мира. Если элементы эксплицитного уровня характеризуются актуализацией конкретных персонажей, общеизвестных деталей, имен, сюжетов мифологического содержания, намеренно используемых автором в произведении; то в основе мифологизма имплицитного лежит соотнесение структурных элементов произведения (сюжета, образной системы, хронотопа и др.) с универсальными мифологическими схемами мироустройства и образцами, которые хранятся в общемировом культурном фонде и сознании носителя традиции, впоследствии наполняясь данными воспроизводимой традиции. В то же время вполне закономерен очевидный синкретизм проявления художественного мифологизма в литературных произведениях, ни один из представленных типов не встречается самостоятельно, что объясняется синкретизмом самого «мифологического» текста, который объединяет разноструктурные содержательные элементы.

Во втором параграфе «*Миф в структуре художественного текста*» рассматриваются теоретические аспекты понимания мифологического освоения действительности и определяется единая концепция, положенная в основу данного исследования, согласно которой татарская проза рубежа XX–XXI веков анализируется с точки зрения базисных конструктов мифологического мышления, универсальных сюжетообразующих матриц и этнического компонента культуры, в котором заложена разностадиальная мифологическая информация.

---

<sup>27</sup> Лотман Ю. М. Успенский Б. А. Миф – имя – культура // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2000. – С. 535.

Исследуя актуальные проблемы современной мифопоэтики, Я.В. Погребная указывает на наличие двух модификаций в современном понимании мифа: «архаический, первобытный, изначальный миф, который несомненно, недискретен, и реализуется как циклический постоянно воспроизводящийся механизм» и «миф как вторичная семиологическая система, воспроизводящая отдельные законы и структуры мифологического мышления в отдельных элементах целостной художественной структуры, восходящей к первичному архаическому мифу»<sup>28</sup>. При таком подходе становится очевидным, что не только знакомые и очевидные мифологические образы и сюжеты, но и общие закономерности мифологического мышления могут реконструироваться в художественной литературе, приобретая статус мифопорождающей модели. Ввиду этого важное значение приобретает определение базовых конструктов архаического мифа, мифологических компонентов национальной культурной традиции, разграничение «архаичной» и «живой» мифологии, выявление системы основных показателей мифологического сознания, организующих мифологическую модель мира.

Формирование структуры художественного текста, ориентированного на разные уровни присутствия мифологического начала, воплощается в литературе посредством конструирования художественной модели мира, объединяющей в себе основные параметры мифологического мышления и индивидуально-авторского видения, что способствует синтезу универсальных элементов миромоделирования с этнической мифологической информацией и авторским мировоззрением. «Дело в том, что архаическое и современное мифотворчество, хотя и опираются на одни и те же законы мифомышления, все же имеют одно существенное различие: первобытное мифотворчество имело стихийный и коллективный характер, тогда как мифы Нового времени являются порождениями авторского творчества и несут в себе «черты традиционного мифа и авторского нарратива»<sup>29</sup>. Подобный синтез мифологического и авторского мировосприятия в процессе художественного мифологизирования приводит к конструированию *открытой* (объединяющей реальный и фантастический миры в едином пространстве) и *закрытой* (создающей замкнутую мифологическую реальность, не имеющую связей с обыденным миром) моделей мира. Склонность литературы к строгой структурной организации художественного текста способствует не только непосредственному освоению мифологической традиции, но и видоизменению мифологической структуры согласно законам поэтики. Это позволяет говорить о художественном моделировании «литературного мифа», в рамках которого объединяются структурные и содержательные компоненты мифологической и литературной традиции.

<sup>28</sup> Погребная Я.В. Актуальные проблемы современной мифопоэтики: учеб. пособие / М-во образования и науки Российской Федерации, Гос. образовательное учреждение высш. проф. образования Ставропольский гос. ун-т. – 2-е изд., стер. – М.: Флинта, 2011. – С. 49.

<sup>29</sup> Ермоленко О.В. «Мифотворчество» и «индивидуально-авторское мифотворчество»: проблема разграничения понятий // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2020. – Т. 13. Вып. 3. – С. 91.

Проведенный в диссертационном исследовании анализ показал, что мифологизированные тексты становятся «вторичными» художественными моделями, воспроизводящими способы конструирования мифологической действительности на структурном уровне литературного произведения не только посредством выстраивания художественно обусловленного авторского мифа, но и путем обращения к универсальным сюжетным матрицам, периодически воспроизводимым в культурной традиции. Подобные сюжетные матрицы имеют способность к периодическому воспроизведению в разнообразных культурных, в т.ч. литературных традициях, сохраняя при этом свою структуру, но заполняясь мифологической информацией, составляющей семантическое ядро мифологической картины мира отдельно взятой этнической традиции. При этом важное значение приобретает анализ не только структурной составляющей мифопоэтического целого, но и непосредственное обращение к семантике структурных компонентов, основное содержание которых моделируется на основе данных этнической культурной традиции, содержащей разностадиальную мифологическую информацию.

Третий параграф **«Мифологическая традиция татар в культурно-историческом контексте: основные компоненты системы»** посвящен рассмотрению базисных конструкторов системы ритуально-мифологических представлений татар.

Мифологическая традиция татар представляет собой сложную картину, состоящую из трех основных компонентов: системы древнетюркских религиозно-мифологических представлений, мифологических элементов религиозных верований, а также народной мифологии. Ввиду этого при описании отдельно взятой мифологической традиции и истоков мифологизации художественной литературы важно учитывать не только современное состояние данной системы, но также синкретизм ее составляющих, характеризующих тип той или иной национальной традиции.

Древнетюркский компонент мифологической традиции татар объединяет в себе тексты и верования о верховных божествах (Тенгри, Йер-Суб, Умай, Алас и др.), а также общетюркские генеалогические, космогонические и др. воззрения об устройстве мироздания и окружающей действительности. Отдельное внимание уделяется космогоническим и генеалогическим сюжетам, восходящим к древнетюркской традиции и ставшим основой для формирования сюжетных модификаций и образных интерпретаций в фольклорной и литературной традиции татар. Если космогонические воззрения о сотворении и устройстве мира построены на универсальных схемах, характерных для мировых мифологий, то генеалогические сюжеты о происхождении первых тюркских племен, зафиксированные в письменных китайских источниках<sup>30</sup>, связаны с древнетюркской религиозно-мифологической традицией. Несмотря на то, что подобные рассказы и верования были утеряны или видоизменены под влиянием культурно-исторических процессов в ходе взаимодействия с культурой других народов и

<sup>30</sup> Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М., Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – I. – С. 220–221; Liu-Mau-Tsai. Die chinesischen Nechrichtenzur Geschichte der Ost-Tu'rken (T'ukue). B. I. – Wiesbaden, 1985. – С. 5.

воспринятой в Средние века официальной религией, часть из них дошла до нас на страницах письменных памятников, часть сохранилась в видоизмененном состоянии в отголосках верований и текстах различных фольклорных жанров.

Формы архаической мифологии, возведенные в ранг государственного культа, при переходе к официальной религии, оттесняются на периферию и продолжают свое существование в качестве народных верований, испытывая постоянное воздействие утвердившейся религии. Вследствие чего потесненный со своих позиций и лишенный прежней социальной основы мифологический культ «архаизируется, поглощается народной традицией и, пережив период противостояния новой религии, вступает с нею в синтез и адаптируется ею»<sup>31</sup>. В условиях культурно-исторического развития народная мифология татар явила себя сплавом местных традиций, восходящих к доисламским представлениям, обрядам и культам, и данных «официальной» мусульманской религии. Именно с продуктом подобного синтеза мы и сталкиваемся в религиозно-мифологических представлениях татар, которые находят отражение в «живой» мифологической традиции и современной художественной культуре.

Данные устной фольклорной культуры показывают, что в основе народных мифологических представлений лежат верования, связанные не с высшими божествами архаических культов, а с персонажами низшей мифологической системы, которые являются составной частью единого с человеком микромакрокосма. Низшая мифология (термин В. Маннхардта, 60–70 гг. XIX в.) объединяет мифологические представления о персонажах, не имеющих божественного статуса и находящихся в непосредственном контакте с человеком. Система верований о персонажах низшей мифологии представляет собой актуальный слой мифологической традиции татар, уходящий корнями в древнетюркскую эпоху и обусловленный обстоятельствами ее развития в ходе этнокультурного взаимодействия с представителями других народов Волго-Уральского региона.

В ходе рассмотрения мифологической традиции татар в культурно-историческом контексте мы пришли к выводу, что система мифологических представлений и верований, взявших свое начало со времен хунну / гуннов, пройдя древнетюркский период, соединившись с исламским мировоззрением, дошла до сегодняшнего дня, легла в основу синкретичных жанров, которые в дальнейшем получили свое развитие в устном народном творчестве и литературной традиции, определила фонд мотивов многовековых сюжетов и нашла свое место в «живой» культурной традиции татар в форме мифологических представлений, обрядов, фрагментов верований, лексических единиц и др.

Вторая глава «**Актуальная мифологическая традиция татар и ее преломление в литературе**», состоящая из пяти параграфов, посвящена анализу актуальных мифологических представлений, составляющих ядро «живой» традиции, и особенностей интерпретации ее семантических элементов (образы, мотивы, сюжеты) в татарской прозе рубежа XX–XXI веков. Нашей целью является не системное описание мифологической традиции татар

---

<sup>31</sup> Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. – М.: Индрик, 2019. – С. 15.

в диахроническом аспекте, а анализ ее современного состояния сквозь призму художественного сознания в ситуации рубежа веков.

В первом параграфе *«Народная демонология татар как система: границы понятия»* определяются теоретические аспекты изучения народной демонологии как системы представлений о персонажах низшей мифологии, обосновывается понятие мифологического текста применительно к татарской фольклористике.

«Живая» мифологическая традиция отражает актуальное состояние религиозно-мифологических представлений, характерное для конкретного исторического этапа развития традиционной культуры. Наши многолетние наблюдения показывают, что одним из наиболее устойчивых ее компонентов является круг верований о персонажах низшей мифологии, степень сохранности которых напрямую зависит от «актуальности» мифологического образа в повседневной жизни человека. Мы считаем, что жизнестойкость народной традиции в этом случае обеспечивается непосредственной связью таких верований с ежедневным существованием человека, возможностью объяснения и интерпретации некоторых явлений действительности как результата жизнедеятельности мифологических персонажей, существованием в человеческом сознании иллюзии воздействия на окружающий мир и свое будущее посредством мифоритуальных практик.

Низшая мифология – наиболее стойкий раздел мифологии по сравнению с высшей и наиболее восприимчивый к культурно-историческим изменениям и влияниям – рассматривается нами в широком аспекте как система мифологических представлений, включающая не только мифологических персонажей со всеми их характерными функциями и признаками, но и весь спектр мифологических сюжетов, мотивов, лексики и фразеологии. Для терминологического обозначения этой области народных верований, наряду с указанным, применяются термины «народная демонология» и «актуальная демонология», чтобы разграничить ее с демонологией эпической и сказочной, утратившей свою достоверность в народном сознании и, соответственно, не актуальной на данном этапе времени.

В аспекте изучения современного состояния «живой» мифологической традиции немаловажным является тот факт, что вербальные тексты, записываемые в ходе экспедиций, представляют собой синкретичное явление, выходящее за рамки традиционных фольклорных жанров. Ввиду этого в современной фольклористике дискутируются такие вопросы, как границы жанров (например, вопрос о принадлежности поверий к фольклорным или этнографическим фактам), состав жанров мифологической прозы, их характер и вообще релевантность использования жанрового критерия для научного описания данных текстов народной культуры. Для объяснения и анализа нарративов, содержащих разноуровневую мифологическую информацию, мы используем термин «мифологический текст», в рамках которого носитель традиции реализует свои мифологические представления. Только из совокупности подобных текстов выстраивается мозаичная картина актуальной мифологической традиции, представляющей собой комплекс представлений о мифологических персона-

жах, их действиях, верованиях, запретах, предписаниях, ритуалах и т.д. Поэтому при исследовании актуальной народной демонологии татар мы опирались на специально разработанную нами программу, учитывающую все виды вербальных текстов, содержащих указание на мифологические представления.

Исследование народной демонологии показывает, что в настоящее время наблюдается сокращение числа мифологических персонажей традиционной системы, утеря актуальных мифологических функций и мотивов, связанных с конкретным персонажем, перераспределение мифологических функций в системе между персонажами, видоизменение имени персонажа от видового – к родовому, заимствование персонажей из соседних мифологических систем, из художественной литературы и т.д. Ввиду этого характеристика персонажа является одним из основных способов его идентификации, позволяющим определить «статус» духа, его роль и функции в системе традиционного мировоззрения.

Второй параграф «*Духи-хозяева домашнего пространства как синтетические домашние духи*» посвящен анализу одного из наиболее важных фрагментов мифологической системы татар – представлениям о духах-хозяевах освоенного пространства и их преломлению в татарской литературе рубежа XX–XXI веков.

Одним из наиболее устойчивых элементов в системе традиционного мировоззрения татар являются представления о духах-хозяевах. Наблюдение «живой» мифологической традиции рубежа веков показывает, что в мировосприятии носителей традиции духи-хозяева домашнего пространства: дух-хозяин двора (*йорт хуҗасы, җорт ияләре, йорт ияләре, зат иясе* и др.), дух-хозяин дома (*өй хуҗасы, нигез хуҗасы, җорт атасы, җорт анасы* и др.) и дух-хозяин хлева (*терлекләр хуҗасы, мал иясе, Мәхүбә түти, лапас хуҗасы, Зәнки бабай* и др.) характеризуются не только как самостоятельные мифологические персонажи со свойственными им характеристиками и функциями, но, прежде всего, сохраняют ядро представлений о благополучии рода и семьи, сохранности родного очага и несут в себе функцию покровителей и хранителей традиций.

Исходя из имеющихся в наличии мифологических текстов, выяснилось, что дух-хозяин двора объединяет функции покровителя дома и скота, а самостоятельные персонажи духа-хозяина дома и духа-хозяина хлева функционально различаются. Несмотря на отличия в комплексе действий и признаков данных персонажей, для них характерны три основные ипостаси: невидимая, антропоморфная (пожилая женщина, реже старик или взрослый мужчина) и зооморфная (змея или кошка). В большинстве случаев дух-хозяин домашнего пространства невидим, доказательством его существования считается шум, который он производит в доме.

Представления о местопребывании духов-хозяев домашнего пространства имеют диалектную картину, которая напрямую связана с раздвоенностью их функционального поля. Среди наиболее характерных мест пребывания духа-хозяина дома являются печь и пространство вокруг печи, подпол, порожек, клеть, местом обитания духов-хозяев двора или хлева – двор, хлев или место содержания скота. Места их обитания в целом соотносятся с сакрально

маркированными частями дома, которые связаны с местами пребывания душ умерших предков и актуализацией символики границы «своего» и «чужого».

Собранные во время экспедиций материалы показывают, что среди татар существуют представления о том, что духам-хозяевам не следует причинять какой-либо вред: обидевшись они могут перестать покровительствовать хозяевам дома, из-за чего хозяйство может прийти в расстройство, а сами хозяева – заболеть. Маркерами присутствия духов-хозяев являются различного рода звуки (шорохи, громыхание посудой), изменения в состоянии людей (болезненность некоторых домочадцев, непрекращающийся плач ребенка, неспокойный сон), которые сигнализируют о недовольстве духа-хозяина. В таких случаях традицией предписывается совершение определенных действий: чтение мусульманской молитвы с обращением ко всем духам-хозяевам или установление доброжелательного контакта с мифологическим персонажем с помощью специально приготовленной ритуальной еды (иногда и та, и другая форма обращения употребляются совместно).

В мифологических представлениях о духах-хозяевах домашнего пространства существенное место занимает семантика материального и физического благополучия, поэтому не случайно в обрядах перехода в новый дом на современном этапе развития традиции «переселению» духа-хозяина отводится особое место. Обязательным условием пребывания данного персонажа в доме и его положительного воздействия является ритуал кормления, который происходит сразу же после переселения и периодически выполняется впоследствии. В ходе полевых исследований нами зафиксированы похожие между собой обряды, которые совершаются сразу же после переселения в новый дом, а также по мере необходимости – в течение жизни (в Восточном Закамье этот обряд известен как *нигез боткасы* (кормление духа-хозяина дома кашей при переезде на новое место), в Западном Закамье – *изба келэве* (досл. моление для избы), у татар Правобережья Волги – *йорт гөрдәсе* (досл. угощение дома), в Закавказье – *нигез ашы* (угощение, которое специально готовится по случаю переезда в новый дом).

Мифологические представления о духах-хозяевах домашнего пространства, анализируемые нами в широком контексте, находят своеобразное отражение в татарской литературе, прежде всего, в произведениях Г. Ибрагимова, М. Галю – как продолжение традиций национальной литературы начала XX века. В рассказе «Алмачуар» («Чубарый», 1922), повести «Кызыл чэчэклар» («Красные цветы», 1921), романе «Казакъ кызы» («Дочь степи», 1924) Г. Ибрагимова, романе «Болганчык еллар» («Муть», 1930) М. Галю имплицитно проявилось вплетенное в этнографический материал особо бережное и трепетное отношение татар к духам-хранителям дома (*йорт-нигез*) и его обитателей.

Однако полноценное эксплицитное описание ритуалов, ситуаций, самих мифологических персонажей такого плана началось только на рубеже XX–XXI веков. Духи-хозяева дома и домашнего пространства, а также связанные с ними мифологические элементы, заложенные в культурной памяти, заняли немаловажное место в татарской литературе – и в драматургии, и в поэзии, и в прозе (Т. Миннулин, М. Гилязов, Х. Аюпов, Р. Шарипов, Г. Гильманов, Н. Ги-

матдинова, Р. Мухсинова и др.) и стали неотъемлемой частью национальной тематики и проблематики в условиях пересмотра этнической истории во взаимосвязи прошлого и будущего.

Одной из характерных черт современной татарской литературы стало идеализированное воссоздание быта и мировоззрения татарского народа на уровне культурных и нравственно-ментальных особенностей. В этих условиях художественно-эстетические поиски татарских писателей были направлены на разговор о судьбе татарской нации в контексте этнических традиций, которые воспринимались как действенное средство на пути обретения гармонии в национальном сообществе. В этот период появляется ряд произведений, в которых мифологический персонаж духа-хозяина дома занимает отдельное место или как эпизодический, или как целостный образ (Т. Миннуллин «Китап һәм өй иясе» («Книга и хозяин дома»), Р. Шарипов «Йорт иясе» («Дух-хозяин дома», 1991), М. Гилязов «Бичура» («Домовой», 1989)).

Если образы, созданные на страницах этих художественных произведений позволяли передавать идею целостности семьи, дома, пропагандировали татарский уклад жизни и семейные ценности через правильную мотивировку мифологических персонажей, то в творчестве некоторых прозаиков данные мифологической традиции стали использоваться в качестве фона, на котором развивается сюжет произведения и который органически вплетается в структуру художественного целого на всех его уровнях. Подобное обращение к мифологическим образам, мотивам, вставкам характеризует творчество Н. Гиматдиновой («Болан» («Олень», 1995) «Үлмәс» («Бессмертная», 2016) и др.).

Одним из ведущих мотивов в татарской прозе рубежа веков становится тоска по прошлому состоянию деревни, тоска по национальным традициям. В подобных произведениях (М. Галиев «Нигез» («Родной очаг», 1984), А. Гаффар «Тимер аяк» («Железная нога», 1986), «Коелы өй» («Дом с колодцем», 2008), М. Хузин «Йолу» («Спасение», 1999), А. Ахметгалиева «Өзелгән гөл» («Сорванный цветок», 2008), прослеживается мотив философского размышления о бытии, родной стороне, родном доме, о необходимости возврата к корням и традиционным ценностям. В результате, как в повести М. Галиева, родной дом-очаг представляется хранителем, как для человека, так и для народа. Все эти размышления передаются через понятие *нигез*, которое концентрирует в себе ядро представлений о благополучии рода и семьи, хранителе очага – хозяине дома, который имплицитно проявляется в сюжете посредством выражения метафорического ряда: дух-хозяин (*йорт иясе*) – родной дом (*туган нигез*) – родная деревня (*туган авыл*) – родная сторона – (*туган җир*).

В третьем параграфе ***«Духи-хозяева природного пространства: угасание традиции в свете традиционных религиозно-мифологических верований»*** рассматривается система представлений, связанная с духами-покровителями отдельных локусов и природных стихий, и ее интерпретация в татарской литературе рубежа XX–XXI веков.

Анализ современного состояния мифологических верований о духах-хозяевах природных локусов демонстрирует размытость этой сферы и отсутствие четкой дифференциации признаков и функций персонажей. В актуальной

мифологической традиции татар выделяются несколько наиболее активных персонажей системы природных локусов – дух-хозяин воды (*су иясе, су анасы, су атасы, су бабасы, су үгезе, су пиресе* и др.) и Хызыр Ильяс (*Хозер Ильяс, Хосер баба, Хозер, Хызыр Ильяс, кыр иясе, юл иясе*), тогда как представления об остальных сохраняются только на уровне номинаций и констатации факта их наличия. В большинстве случаев мифологические представления, связанные с природными объектами, функционируют в составе определенных природных культов в качестве ритуальных практик и реликтов мифологических верований, не имея четкой дифференциации системы признаков.

По данным актуальной традиции, дух-хозяин воды чаще всего антропоморфен и представлен женским образом с длинными золотыми волосами, длинным неказистым телом, переливающимся при свете луны. Мифологические тексты о духе-хозяйине (в основном употребляется номинация *су анасы*) однотипны и малосюжетны: она сидит у воды, расчесывает свои длинные волосы и с наступлением весны издает своеобразные крики. Ее основная функция на сегодняшний день – заманивать людей в воду, топить их и высасывать из них кровь, поэтому гибель человека в воде считается действием духа-хозяина. Отрицательное действие персонажа напрямую связано с его патронажной функцией, т.е. безраздельным владением всем, что находится в подвластном ему пространстве, и как следствие, – обязанностью человека уметь налаживать взаимовыгодные отношения (задабривать, приносить жертвы, соблюдать правила).

В поведенческой системе современных татар до сих пор существуют регламенты по отношению к воде как запретного, так разрешительного характера. Самый распространенный запрет – нельзя загрязнять воду. При неисполнении этого запрета дух-хозяин воды насыпает на человека болезнь, называемую *су тоту* (букв. – схватила вода, поймала вода). Для того чтобы не попасть под вредоносное воздействие при переправе через реку, необходимо положить в воду хлеб, зерно, соль или нитку от одежды, приговаривая при этом: «*Су энекәем, су атекәем, / Мин сиңа тимим, / Син миңа тимә*». (Мать воды, отец воды, / Я тебя не трону, / Ты меня не трогай). Хотя носители традиции не связывают данный обычай с духом-хозяином воды, для исследователя представляется ясным, что и сама форма обращения к воде, и вера в функцию наказания в связи с существующими запретами соотносится в мифологической традиции с этим персонажем.

В системе персонажей актуальной мифологии отдельное место занимает образ *Хызыр Ильяса*. В татарской фольклористике традиционно его классифицируют как самостоятельный положительный персонаж в связи с функцией оказания помощи на дорогах и наказания людей, оказавшихся в трудной жизненной ситуации<sup>32</sup>. Однако анализ имеющихся научных работ и полевых материалов автора, а также тюркоязычной научной традиции позволяет рассматривать его в ряду духов-хозяев во взаимосвязи с культом плодородия.

Наши полевые материалы показывают, что основная ипостась Хызыр Ильяса антропоморфна, чаще всего он показывается в облике белобородого

<sup>32</sup> Башкурова-Садыйкова А.Х. Ислам һәм татар халык ижаты. – Казан, 2005. – С. 154.

старца. Выяснилось, что он способен появляться перед человеком в маркированных ситуациях: на дороге, в доме, после дождя, просящим милостыню или для предсказания будущего. В зависимости от выполняемой им функции его характеризует отсутствие постоянного облика, способность показываться человеку в любом образе, невидимость в повседневной жизни, а также наличие телесной аномалии, по которой его можно узнать (у него может отсутствовать или большой палец на правой руке, или кость среднего пальца правой руки).

Мифологические тексты, записанные нами в Поволжье (Республика Татарстан, Ульяновская область РФ) и Сибири (Тюменская область РФ), дают возможность предположить наличие связи между Хызыр Ильясом и природными явлениями, а также обеспечением плодородия. К примеру, в локальной традиции татар Правобережья Волги приход весны напрямую зависит от действий Хызыр Ильяса, который должен взмахнуть плетью, чтобы растаял снег. Здесь актуальны выражения «*Хозер канатын җиллегәч*» («когда Хозер взмахнет крылом»), «*Хозер карны күп биргән*» («Хозер дал много снега»). В Тюменской области бытует поверье, что Хызыр расположился на одном конце радуги, а Ильяс на другом. Здесь же при переправе через реку нужно обязательно сказать: «*Хосер җиргә таишласын*» («Пусть Хосер позволит ступить на землю»). Проанализировав эти и другие представления о данном персонаже, мы пришли к выводу, что в образе Хызыр Ильяса произошло наложение характеристик мусульманских персонажей на функциональное поле духов-хозяев определенных локусов, о чем говорят его дополнительные номинации (*кыр иясе, кыр хужасы, юл иясе*) и основная функция покровителя и защитника в трудной жизненной ситуации. На современном этапе развития традиции актуальный слой верований об этом персонаже постепенно угасает, но среди носителей традиции сохраняется стойкое поверье о помогающем всем в трудной ситуации белобородом старце – путнике, поэтому формула «*Хозер Ильяс юлдаш булсын!*» («Пусть Хозер Ильяс будет спутником!») сохраняет функционал и для людей, далеких от традиции.

В отличие от фольклорной традиции, в татарской литературе наблюдается актуализация вышеуказанных мифологических персонажей. Духи-хозяева природного пространства встречаются практически в творчестве каждого поэта и прозаика начала XX века. Достаточно вспомнить наиболее известные поэмы Г. Тукая «Шүрәле» («Шурале», 1907) и «Су анасы» («Водяная», 1908), Г. Сунгати «Хозыр» («Хозыр», 1915), рассказы Г. Ибрагимова «Дингездә» («На море», 1911), «Яз башы» («Начало весны», 1912), М. Ханафи «Айсылу» («Айсылу», 1912), Н. Думави «Су кызы» («Дочь воды», 1915) и др. Описание национальной жизни и быта, праздников и поверий, актуализация этнических социокультурных проблем почти всегда затрагивает ситуации и события, связанные с этими мифологическими существами<sup>33</sup>.

В татарской литературе рубежа XX–XXI веков эти персонажи активно вплетаются в сюжет произведения, организуют образный мир, проявляются

<sup>33</sup> Юсупова Н.М. Система образов-символов в татарской поэзии первой половины XX века: монография. – Казань: Ихлас, 2018. – С. 141.

на уровне художественных деталей. Одним из первых произведений в условиях сменившейся идеологии, в котором сформировалась «сатирическая концепция демифологизации тоталитарного строя, которая объединила советский и постсоветский периоды»<sup>34</sup>, стал роман З. Хакима «Агымсуда ни булмас» («Чего не увидишь в проточной воде», 1995). Интертекстуальная игра с мифологическим сюжетом о *Су анасы* позволила автору раскрыть актуальные социально-политические проблемы советского общества. В отличие от *Су анасы*, которая не участвует в особо сложных перипетиях сюжета, в повести Г. Гильманова «Сагышың булса, суга сал» («Печаль отпусти», 2005) образ мифического существа (*су жэне, су егете*) и его характеристики, поверья, ритуалы, отсылки к разного рода фольклорным сюжетам, составляющим ядро народной традиции о духе-хозяйине воды, создают мифологический пласт художественного повествования.

Обзор татарской прозы исследуемого периода показал, что среди героев произведений Г. Гильманова, Н. Гиматдиновой, Ф. Байрамовой встречаются образы старика-путника (Г. Гильманов «Албастылар» – *юламан-карт*) и белобородого старца – мудреца деревни *Ак бабая* (Г. Гильманов «Оча торган кешеләр» («Летающие люди», 2001), «Тозлы яңгыр» («Соленый дождь», 1993), «Сагышың булса, суга сал» («Печаль отпусти», 2005), Ф. Имамов «Булмас, димә» («Не говори не может быть», 2020), Н. Гиматдинова «Китәм, димә» («Не уходи», 2000), Ф. Байрамова «Нух пәйгамбәр көймәсе» («Ноев ковчег», 2004), М. Кабиров «Ак бабайның туган көне» («День рождения Ак бабая», 2004) и др.), которые оказывают помощь попавшим в беду героям, направляют их мысли и действия, передают знания прошлых поколений. В такого рода произведениях комплекс мифологических представлений татар о *Хызыр Ильясе – Ак бабае* соотносится на художественном уровне с реальными персонажами, которые представляют собой специфический тип героя прозы этих лет – хранителя порядка и национальных традиций в микрокосме деревни.

В четвертом параграфе *«Хождение после смерти: категории мифологических персонажей»* рассматриваются представления о смерти и мифологических персонажах, связанных с посмертными ипостасями человека, а также особенности их функционирования в татарской литературе рубежа XX–XXI веков.

В «живой» культурной традиции татар одним из актуальных механизмов формирования комплекса представлений и мифологических персонажей, связанных с посмертным состоянием человека, является мифологизация умерших. В его основе лежит универсальное представление о «правильной», «чистой», «своей» смерти и «неправильной», «нечистой», «не своей» смерти, определяющей посмертную участь покойников. В соответствии с этими верованиями «хождение» умерших после смерти является вполне естественным, но опасным событием для живых.

По результатам полевых данных относительно безопасную категорию умерших составляют души покойников, которые приходят навещать живых в

---

<sup>34</sup> Загидуллина Д.Ф. Татарская поэзия и проза рубежа XX–XXI веков: эстетические ориентиры и художественные поиски: монография. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2018. – С. 223.

течение сорока дней после смерти или в строго регламентированные промежутки времени впоследствии. Ко второй категории относятся те, кто вторгается в этот мир в неурочное время и становится злокозненным духом, угрожая не только близким, но и всему миропорядку (*убыр, өрэк, аурак, мәцкэй, купкан* и др.). Третья категория – сами злокозненные духи, приходящие в прижизненном облике умершего (*жәен, утлы елан, аздякы, пәри* и др.).

В аспекте темы исследования интерес представляет вторая категория, в которой наибольшей активностью пользуются представления о таких персонажах, как *өрэк* и *убыр*. Однако следует сказать, что представления об *өрэк* в актуальной традиции татар сохраняются скорее только на уровне констатации факта о его наличии. Большинство записанных нами текстов основаны на однообразном мотиве о появлении на месте пролитой крови (речь идет о местах аварий и насильственных смертей) слабо персонафицированного мифологического существа, скорее, пугающего людей, чем причиняющего им вред.

В отличие от него, *убыр* (*убыр, убырлы кортка, убырлы, убырлы карчык, убыр-купкан, убырлы кешеләр, өй убыр, убыртанану, уптыр*) является вредоносным существом, связанным с нечистыми душами. По современным представлениям татар *убыр* – мифологический персонаж, существующий в двух ипостасях: демонической души как самостоятельной единицы, и той же души, но проникшей в живого человека, превратив последнего в человека-двоедушника. Исходя из того, в какой из ипостасей функционирует данная душа, различают два типа *убыр*: «*теренеке*» и «*үленеке*» (живого человека и мертвого человека), в зависимости от чего дифференцируются его признаки и действия. Функциональная характеристика данного персонажа раскрывает его как пучок мотивов (насылать порчу, красть плод из чрева матери, а также теленка у стельной коровы, отбирать мужскую силу, превращать человека в *убыр*), объединяемых единой вредоносной функцией.

Рубеж веков всегда актуализировал обращение к подобным персонажам, мифологической символике души и ее посмертных состояний, взаимоотношениям человека с иным миром в литературной традиции. Мифологические персонажи, связанные с посмертными ипостасями человека, под разными именами нашли широкое проявление в татарской литературе начала XX века. Общеизвестные произведения Ф. Амирхана «Бер харәбәдә» («Среди развалин...», 1912), Ш. Камала «Курай тавышы» («Звуки курая», 1912), М. Гафури «Хан кызы Алтынчәч» («Ханская дочь Алтынчеч», 1914), Г. Губайдуллина «Әкиятләр дән берсе» («Одна из сказок», 1914), Н. Думави «Болгар кызы Тойгы туташ» («Булгарская девушка Тойгы-туташ», 1915), Г. Рахима «Баллада» (1916) и другие сформировали новую тенденцию, когда мифологические «вставки» начали восприниматься как «окно» в иной мир, выход к неопознанному, тем самым, участвуя в становлении светской философии в этническом художественном сознании.

В интересующем нас аспекте – художественной интерпретации мифологических представлений татар, связанных с посмертными ипостасями человека и потусторонним миром вообще – на рубеже XX–XXI веков написаны произведения М. Кабирова «Әжэл жыры» («Песня смерти», 2004), «Хөрмәтле

мает эфэнде» / «Өрәк жаны» («Уважаемый господин покойник» / «Душа призрака», 2005), «Ул» («Он», 2006), «Чиксез табут» («Бесконечный гроб», 2008), в которых жизнь человека представлена на границе двух миров (тот и этот свет), двух состояний (прижизненного и посмертного), взаимопроникающих друг в друга. Мотив людей-призраков (*өрәк*) становится системообразующим в процессе формирования аллегорических структур с целью размышления над экзистенциальными проблемами человечества и находит дальнейшее отражение в антиутопиях М. Кабирова, где он усложняется и проявляется в рамках антиутопической модели действительности.

В связи с комплексом представлений об *убыр* возникает иной вариант прочтения мифологических образов. Если в произведениях М. Амирханова «Убыр уты» («Свет убыр», 2007) и Г. Гильманова «Убыр чокрындагы яктылык» («Свет в овраге убыр», 2008) детали описания *убыр* используются на уровне аргументов для эмоционального усиления мысли автора, для создания новой ассоциации, то в романе М. Кабирова «Убырлар уяган чак» («Когда просыпаются вампиры», 2008) данный образ представляет собой сложное образование, формирующееся не только из данных мифологической традиции татар, но и включающее информацию о вампирах из произведений мировой мифологии. В данном контексте семантическое поле образа убыр-вампиров значительно расширяется, представляя собой не только мифологический персонаж, генетически связанный с душами нечистых покойников, но и начинает пониматься как отголосок колониальной системы, которая на протяжении многовековой истории народа ведет планомерную работу по его уничтожению во всех направлениях.

Пятый параграф «*Современные представления татар о нечистой силе: от специфики к универсальности*» посвящен анализу комплекса мифологических представлений о персонажах нечистой силы, объединяемых родовой фигурой *жәен*.

В «живой» мифологической традиции татар одним из наиболее устойчивых и популярных демонологических образов является *жәен* (*зәхмәт*, *чин-сәхмәт*, *жәен-зәхмәт*, *пәри*, *шайтан*, *жәен-шайтан*, *жәен-пәри*, *гыйлем жәеннәре*, *мөселман жәеннәре*, *шәйтани жәеннәр*, *начар жәеннәр* и т.д.), который раскрывается через хорошо разработанную систему характеристик и мотивов, свободно замещающую некоторых вредоносных существ и принимая на себя их специфические функции, что позволяет рассматривать его как родовую фигуру для нечистой силы в целом.

Анализ источников и полевых материалов автора показал, что если представления о генезисе, ипостасях, внешнем облике персонажа восходят к исламской мифологии, то функциональные характеристики и магические практики, связанные с комплексом взаимоотношений человек – *жәен*, включают уже более поздние наслоения мифологической традиции. Наряду с действиями, свойственными для нечистой силы в целом, *жәен* характеризуется набором собственных относительно устойчивых признаков. К наиболее типичным относятся насылание болезни, подмена ребенка, хождение к вдове в образе покойного мужа, сбивание человека с пути и др. Записываемые на современном этапе тексты показывают, что представления о *жәен*, проникнув в эпоху

распространения ислама, трансформировались в соответствии с местными обычаями и получили новые интерпретации в процессе распада персонажной сферы древнетюркской мифологии. Включение нового персонажа в систему мифологических верований проходило в условиях многовекового процесса адаптации, в результате чего сформировался образ, не утративший свою связь с мусульманской мифологией, но вобравший в себя комплекс мифоритуальных представлений татар.

В татарской литературе начала XX века этот персонаж появляется в произведениях, стилизованных под религиозные жанры, прежде всего – пародий на *кыссас аль-анбия*. Это поэмы М. Гафури «Адам вә Иблис» («Адам и Иблис», 1910), Ш. Бабица «Газзил» («Аззил», 1916) и др., во многих стихотворениях поэтов Г. Тукая, С. Рамиева, С. Сунчелея и других он становится символом зла, косности, даже – патриархальности.

В литературе рубежа XX–XXI веков вновь наблюдается актуализация персонажей нечистой силы, обращение к различным уровням мифологической системы, включение в повествование элементов, деактуализированных в мифологической традиции татар. В противоположность народной традиции для художественного творчества характерна тенденция обращения к разным персонажам нечистой силы, которые ввиду утери идентификационных признаков в фольклорных текстах, интерпретируются писателями в соответствии с авторским замыслом, таковыми, например, являются *албасты* и *шурале*. В то же время тенденция объединения функциональных характеристик вредоносных персонажей фигурой нечистой силы *жәен* характеризует и литературное творчество.

Представляя собой в традиционном мировоззрении татар обобщенный персонаж для нечистой силы, *жәен*, а также другие демонические образы (например, *албасты* и *шурале*) в произведениях современной татарской литературы вступают в конфликт с человеком, но в итоге воспринимаются в лучшем свете, чем сам человек. Это, в свою очередь, усугубляет трагедию человечества: человек оказывается страшнее и злее нечистой силы. Использование мифологического текста для двойного кодирования информации (в том числе для философской оценки природы современного человека) представлено в романах Г. Гильманова «Албастылар» («Лесные духи», 2001) и А. Гаффара «Богау» («Оковы», 1999), где художественная модель мира, объединяющая реальный и ирреальный пласты повествования, формирует единое целое с помощью мифологических образов, приобретающих в произведениях символическое значение.

Подобная трансформация мифологических моделей, закрепленных в памяти, приводит к формированию общей тенденции литературного процесса рубежа веков – на первый план выходит описание борьбы темного и светлого начал в душе человека (шире – на уровне государства) на фоне актуализации мифологической традиции татар. В таких художественных произведениях реконструируется модель постсоветского периода в национальном измерении с целью интерпретации современных социально-политических процессов, а также переосмысления общественного устройства и места человека в нем

(Р. Зайдулла «Шүрәле» («Шурале», 1999), «Пачпортлы Шүрәле» («Шурале с пачпортом», 2014), З. Махмуди «Ахырзаман» («Конец света», 1996), «Жен тыкрыгы» («Чертов переулочок», 1996), З. Хаким «Жен бутады» («Жен запутал», 1991) и др.).

В третьей главе «**Татарская проза рубежа XX–XXI веков сквозь призму имплицитного мифологизма**», состоящей из пяти параграфов, выявляются механизмы мифологизации и их индивидуально-авторские модификации в татарской прозе рубежа XX–XXI веков. Автор исходит из того, что сочетание реалистического и мистического начал, когда миф становится средством не только семантической, но и структурной организации текста, обозначило новый этап освоения мифопоэтической традиции в развитии татарской прозы рубежа XX–XXI веков.

В первом параграфе «**Миф о происхождении и смысле жизни в новом прочтении**» проведен анализ творчества Ф. Байрамовой, Г. Гильманова, Н. Гиматдиновой в аспекте воссоздания авторского мифа, который показал, что мифотворческий потенциал писателей воплощается посредством конструирования открытой художественной модели мира на основе синтеза универсальных параметров миромоделирования с мифологической традицией татар.

В романе Г. Гильманова «Оча торган кешеләр» («Летающие люди», 2001) и повести Ф. Байрамовой «Канатсыз акчарлаклар» («Бескрылые чайки», 1988) структурируется символически сориентированная в пространстве и времени модель мира, в основе которой лежит авторский вариант космогонического мифа о небесных людях. Мифологическая семантика анализируемых произведений реализуется в форме отсылки к «живой» народной традиции, участвующей в формировании единого художественного образа мира в авторской интерпретации (ассоциации с сюжетами мифологической прозы о персонажах народной демонологии – *жен, йорт иясе, юха елан* и др., мотив о возвращении души в виде бабочки или птицы, вплетение в сюжет ритуально-магических практик, поверий, выстраивание семантического ряда дух-хозяин – *йорт иясе* – Хызыр Ильяс – мудрый старец – *Ак бабай* и др.).

В произведении Г. Гильманова идея о заселении деревни летающими людьми реализуется посредством широко распространенного в татарском фольклоре сюжета легенды о девушке Зухре, которую забрал на небо Месяц. Данный сюжет преломляется сквозь призму художественной условности и объясняет происхождение микрокосма деревни. Авторский миф выстраивается вокруг мифологического образа священной горы – *Кала-тау*, внутри которой располагается город летающих людей – внуков девушки Зухры, спрятавшихся от гонений земных собратьев. Образ *Кала-тау* расширяет семантику горы, синтезируя разные смыслы: с одной стороны, это центр, объединяющий трехчастную структуру мира (Небо – Земля – Подземный мир), с другой, родовая гора, обозначаемая как место созидания и проживания «прежних» – небесных людей.

В повести Ф. Байрамовой авторский миф объясняет причины возникновения существующего ныне мира и системы представлений о богах и персонажах народной демонологии в традиционном мировоззрении народа. В основе мифа – предание о том, что Вселенная управляется Вселенским разумом,

который направил на землю совершенных во всех отношениях небесных людей. В идее о создателе этой авторской вселенной прочитываются образы древнетюркского Тенгри и единого творца всего сущего – Аллаха, в соответствии с мусульманской традицией. Сумасшедший дом – политическая система / земля дикарей противопоставляются Небу – месту, которое является началом и концом жизненного цикла. Так воспроизводится центральный для древнего мифа и вечно длящийся онтологический конфликт «хаоса» и «порядка».

Художественный образ современности, воплощаемой в форме хаотического абсурда, находит отражение и в других произведениях Ф. Байрамовой, по-новому раскрывая грани авторской концепции миропорядка. В повести «Күл балыгы» («Водяная», 1984), в которой впервые был задан подобный ракурс повествования, миф о любви «девушки-рыбы» и земного юноши служит для передачи философских взглядов Ф. Байрамовой и воспринимается, в первую очередь, как авторский миф о смысле бытия. В повести «Кем?» («Кто?», 1990) традиционный для писательницы конфликт небесного и приземленного начал в человеческой душе реализуется через описание судьбы главной героини Сабиры, непохожей на других с самого детства. Мифологический сюжет о трагической судьбе девушки – *жен* (*жен кызы*), которая парила над землей вместе с любимым, удивительным образом повторяет судьбу главной героини: стремление Сабиры подняться в небо осуждается односельчанами и актуализирует мотив подмены ребенка *жен*, имеющий широкое распространение в традиционной культуре татар. Этот мотив вызывает ассоциативный ряд образов, соотнося главную героиню с «особенными» «непростыми» людьми в традиционной культуре, получающими необычные способности после контакта с представителями потустороннего мира.

Если в произведениях Г. Гильманова и Ф. Байрамовой «иной» и реальный миры представляют неразделимый синтез – «модель-перевертыш», где порой трудно отличить реальность от вымысла, то в прозе Н. Гиматдиновой герои живут на границе двух миров, противопоставляемых на уровне хронотопа как «идеальный» и «несовершенный». Подобная форма мифологической условности впервые была представлена в повестях «Сихерче» («Колдунья», 1982), «Ак торна каргышы» («Проклятие белого журавля», 1995), «Каракош» («Черный ворон», 1997), «Пәри утарында» («Поместье пери», 1996), «Болан» («Олень», 1997), «Китәм, димә» («Не уходи», 2000) и др. Мифологические образы и мотивы, выступающие элементами структурирования текста, позволили автору раскрыть безысходное положение современной деревни – отход от национальных корней, деградацию, превращение в «бездушную» серую массу.

Принцип двоemiрия, заданный как основополагающий в прозе Н. Гиматдиновой в конце XX века, проявляет себя и на современном этапе. Одним из таких произведений является повесть «Шундый инде без...» («Такие уж мы...», 2019), заголовок которой с самого начала задает экзистенциальный тон повествования. Конфликт небесного и земного начал здесь реализуется не только на личностном уровне, но получает и более широкий масштаб посредством выстраивания модели мира, структурирующей ассоциативный ряд «деревня – общество – государство» в аспекте прошлого, настоящего и будущего.

На сюжетном уровне произведений современной татарской прозы заметное место занимает мифологический мотив превращения человека в других живых существ и предметов, который в некоторых случаях формирует структуру сюжета, в некоторых – служит для усиления основной идеи произведения. Метаморфозы персонажей могут проявляться на разных уровнях: человек / человечество превращаются в робота / робочеловечество или зомби (М. Кабиров «Китап» («Книга», 2014), «Сагындым, кайт инде» («Соскучился, вернись уже...»), 2008); женщина понимает свою истинную природу – она носитель души «небесных» людей (Ф. Байрамова «Канатсыз акчарлаклар» («Бескрылые чайки», 1988), «Кем?» («Кто?», 1990); смертное существо приобретает сверхъестественные способности (М. Кабиров «Канатлы кеше» («Крылатый человек», 2004), «Мин яратам сине...» («Я тебя люблю», 2014); главный герой обменивается душой с представителем животного мира (Акчач – олень (Н. Гиматдинова «Болан» («Олень», 1997), Хашия – Каракош (Н. Гиматдинова «Каракош» («Черный ворон», 1997), Халим – медведь, Майя – волчица, Нафиса-журавль (Г. Гильманов «Албастылар» («Лесные души», 2001), старик – рыба (Г. Гильманов «Жанбалык» («Рыба-душа», 2002), Р. Башар «Акбалык» («Белая рыба», 2003). В аспекте нашего исследования отдельного внимания заслуживает последний мотив, структурообразующая функция которого может рассматриваться в типологическом аспекте, а системный характер более всего проявляется в произведениях Н. Гиматдиновой.

Мифопоэтический анализ татарской прозы рассматриваемого периода показал, что художественные модели мира Ф. Байрамовой, Г. Гильманова, Н. Гиматдиновой объединены между собой с помощью специфического образа людей, «не похожих на других». Важной ипостасью подобных героев является идея их сопричастности к определенному коллективу: необычные герои от произведения к произведению соотносят себя с небесными людьми, с общностью «нечеловеческого» – мифологического происхождения, с животным миром – Матерью-Природой. В ходе предпринятого анализа мы пришли к выводу, что, с одной стороны, архетип «непростых» людей, восходящий к мифологическому представлению о людях со сверхъестественными способностями в народной традиции, в творчестве Ф. Байрамовой и Г. Гильманова проявляется как архетипический образ летающих людей, реализующийся через противоположность небесных и земных людей; с другой, – в архетипическом образе женщины из прошлого, отчужденной от общества и дорожающей законами нравственности и мифологического миропорядка в прозе Н. Гиматдиновой.

Исследование произведений татарской прозы рубежа XX–XXI веков показало, что авторский миф о возникновении и смысле жизни служит воссозданию имеющей общечеловеческий, вневременной и внепространственный характер картины мира по принципу бинарных оппозиций, в которой идеализированной частью является «мифологическая», небесная позиция; а отвергаемая, критикуемая часть совпадает с современной для писателя действительностью. Миф позволяет интерпретировать авторский «небесный» идеал – как всеобщий, забытый людьми путь к обретению счастья, семантика которого реализуется на уровне основных компонентов мифологической

традиции татар, выстраивающихся в ассоциативные ряды с древнетюркской мифологией, религиозным знанием и сюжетами народной мифологии, знаковыми носителями традиции с детства.

Во втором параграфе «*Новый миф о будущем в современной татарской прозе*» рассматриваются особенности художественной модели мира, сформированной в рамках утопического восприятия реальности.

Среди художественных экспериментов рубежа XX–XXI веков, реализующих в своей структуре новый миф, основанный на имплицитном воспроизведении «исходных» мифологических элементов, отдельное место занимают утопия и антиутопия. Эти жанровые формы, появляясь на стыке времен, в эпоху перемен, отличающихся социально-политическими осложнениями, непредсказуемыми случайностями, которые преподносит человечеству будущее, моделируют новый мир, основанный на законах мифотворчества.

В XXI веке интерес к утопической литературе обостряется, ситуация социально-политической нестабильности, характерная для России конца XX – начала XXI века, находит свое отражение и в литературном творчестве. По мнению Д.Ф. Загидуллиной, «в татарской литературе XXI века появляются романы, основным принципом структурирования которых стало «пробуждение памяти» относительно политики советского государства применительно к нерусским народам («колониальная травма»). Параллельное воссоздание (иногда в идеализированной, утопичной форме) прошлого с национальными ценностями, героями, нравственными принципами и законами предков и в поэзии, и в прозе было направлено на самоутверждение татарского этноса»<sup>35</sup>. Обращение к утопическому восприятию действительности в татарской прозе прослеживается в произведениях М. Кабирова, Р. Фаизова, З. Хакима, Т. Миннуллина, З. Махмуди, Ф. Садриева и др. Это объясняется тем, что в кризисные исторические моменты возникает настоятельная необходимость в поиске ответов на вопросы о строении мироздания, о месте человека во Вселенной и изменяющемся мире. Именно в такие времена обостряется интерес к утопической литературе, которая позволяет разочаровавшемуся в реальности писателю максимально произвольно распорядиться судьбами мира и человека.

Повесть Р. Фаизова «Тэңре хөкеме» («Приговор Тенгри», 1998) является одним из немногочисленных произведений классической утопии в татарской литературе, генетическое ядро которой представляет миф о Золотом веке или рае на земле, приведенный в соответствие с авторским мировосприятием. Сюжет повести предельно прост: в ней описывается образ жизни «первых людей», оставшихся в живых после катастрофы. Р. Фаизов не вводит в повествование сложные сюжетные коллизии, наоборот, он максимально упрощает сюжетостроение и заостряет внимание на создании образа «нового» идеального общества, в котором нет вражды, распри, частной собственности, где все принадлежит всем и все трудятся на благо других. Земля, возродившаяся после катастрофы, предстает как идеальное место, в котором существует

---

<sup>35</sup> Загидуллина Д.Ф. Татарская литература XX – нач. XXI в.: «мягкость» модернизма-авангарда-постмодернизма (к постановке проблемы). – Казань: ИЯЛИ, 2020. – С. 235.

космический порядок, принадлежащий некой разумной высшей воле в образе *Тенгри*. Идеальное общественное устройство вписывается автором в идеальную природную среду. В идиллии природы органично сосуществуют люди, животный и растительный мир, которые друг другу не вредят, так как находятся в равных отношениях, что и составляет золотое правило нового общества.

Роман З. Хакима «Ана жыры» («Песня матери», 2020), хотя и является постромантическим произведением, маркирован утопическими интенциями и структурирован на основе универсальных мифологем с целью реализации идеи переустройства мира средствами духовной культуры, больше тяготеющей к религиозной составляющей традиции. Сюжет произведения основан на детективно-приключенческой цепи событий поиска потерянной матери. Утопический мотив путешествия, когда герой отправляется на поиски земли обетованной, объединяющей в романе систему разноплановых образов (матери, родной земли, топоса Казани), с целью найти себя и свое место в мире является сюжетообразующим и ассоциируется в ходе повествования с архетипическим сюжетом истории героя. Главный герой повести Рахман на протяжении всей сюжетной линии идеализируется автором, он предстает как центральный герой антропоцентрической модели мира, который способен воплотить в жизнь не только свою, казалось бы, несбыточную, иллюзорную мечту, но и решить проблемы национального развития. Параллельно с образом главного героя в повести периодически возникают противопоставленные ему отрицательные персонажи, объединяющиеся в единый тип антигероя. Посредством обращения к отрицательным персонажам, путем описания их деградации, одной из причин которой является утрата языка, отказ от своих корней, приобщение к вредным привычкам, автор добивается идеализации образа главного героя – Рахмана, который предстает в повести как эпический герой, обладающий объединяющей силой.

В целом, утопия или новый миф о будущем, реализуемый в татарской прозе рубежа XX–XXI веков, позволяет обнажить негативные тенденции современного национального сообщества, в нем переосмысливаются этническая история и общечеловеческие ценности. Утопические мотивы, заложенные в основу повествования, позволяют увидеть современную ситуацию в непривычном свете, усилив искажение действительности при помощи создания идеального образа героя, обнаружив социально-культурные проблемы современности. Авторские модели мира структурируются вокруг утопической идеи спасения татарской нации и человечества путем приобщения к родной истории и культуре.

В третьем параграфе *«Антиутопия как способ конструирования мифологической модели мира во взаимосвязи «прошло-будущего»* выявляются особенности художественной модели мира, формируемой в рамках антиутопического освоения действительности, характерного для татарской прозы рубежа XX–XXI веков. В этот период наряду с возникновением произведений, имеющих признаки социально-психологической антиутопии (З. Хаким «Легионер» («Легионер», 2004–2009), Р. Сибат «Ялгызак» («Одиночка», 2001), Ф. Латыйфи «Бэйсез эгләрне атарга» («Непривязанных собак – расстрелять», 1991–2001), М. Кабиров «Сары йортлар сере» («Тайна желтых домов», 2002),

получает развитие жанр антиутопии (М. Кабиров «Китап» («Книга», 2014), «Сагындым, кайт инде» («Соскучился, вернись уже...», 2008).

Одним из оригинальных произведений, относящихся к этому жанру, является роман М. Кабирова «Китап», в котором создается пародийный образ современного социума. Желание продемонстрировать свою интимную жизнь, отказ от культурных ценностей, клиповое сознание, массовый психоз, утеря человеческого «Я», размывание представлений о личности как главной ценности – признаки реальной жизни XXI века. В романе эта ситуация обыгрывается посредством текста в тексте: повествование в Книге, читаемой главным героем Ильдаром, с одной стороны, транслирует состояние нашего современного общества и, соответственно, его возможное будущее, а, с другой стороны, показывает прошлое и настоящее человеческого общества, приведшего героев романа к всецело контролируемой иллюзорной реальности, частью которой они являются.

Авторская интерпретация эсхатологического мифа, представленная в рассматриваемом произведении, находит новое прочтение в контексте религиозных представлений о конце света. Образ Книги, являющийся сюжетобразующим элементом, восходит к своему первообразу – Корану, делая «человека читающего» носителем высочайшей духовной культуры. Книга в романе М. Кабирова как особая смысловая спираль закручивает вокруг себя сюжет и персонажей «нового» мифа о конце света, его причинах и «новом» мире. Мифологическая модель мира, созданная автором, развивается не по традиционному пути, где человечество будет спасено после Судного дня, а представляет иную реальность, в которой его постигает крах цивилизации. Взаимодействие героев с современными технологиями оборачивается унификацией личности в масштабе государства, превращением людей в зомби, лишенных памяти. Новое прочтение эсхатологического мифа происходит на уровне контаминации основных компонентов религиозной и народной мифологической традиции (образ искусителя Дажжала – Абрара Даутова; символика Судного дня и конца света; ассоциация речитатива «*Ту-ту-ту ту-ту... Та-та-та... Итта-питта-питтата...*» со звуками трубы архангела Исрафила; образ старухи, предвещающей предстоящую катастрофу и др.), не оставляя надежды на помощь со стороны, и определяет единственным способом спасения человечества – возвращение человека к собственному «Я» и возрождение способности мыслить.

Как показал анализ литературного материала, матрица эсхатологического мифа программирует жанровое пространство антиутопии в целом. Даже если в тексте нет явных отсылок к мифологическим дефинициям, отсутствует опосредованное воспроизведение мифологических образов и сюжетов, структура мифа о конце света просвечивает сквозь сюжетную структуру. Одним из таких произведений является антиутопия М. Кабирова «Сагындым, кайт инде...», где структура художественного текста, реализует цепь событий, характерных для эсхатологического мифа о будущем (наступление хаоса – катастрофа – всеобщая гибель – спасение некоторых людей, скрытое убежище – выход из него – приход мессии – развитие нового идеального общества (утопия) / реализация идеи о невозможности построить новое идеальное общество (антиутопия).

В исследовательской практике эсхатологические представления, прогнозирующие будущее, сводятся к набору нескольких крупных семантических элементов и наиболее распространенных мотивов<sup>36</sup>. Первый мотив эсхатологического мифа описывает эпоху хаоса и активизации сил зла (деградация нравов; прежние сферы деятельности становятся вредоносными; прежние сакральные локусы теряют свою святость; праведные подвергаются гонениям; происходит переворачивание общественной иерархии: Высшее Правительство – достойные (*лаеклы кешелэр*) – прежняя интеллигенция, сохранившая «человеческую» суть (*мамкалар*) – люди, потерявшие себя под влиянием новых общественных ориентиров (*комаклар* – в переводе с татарского «крыса»).

Второй мотив эсхатологического мифа – *катастрофа*, к которой приводит предшествующая ей ситуация, ведет население к всеобщей гибели. В результате спланированных действий Высшего Правительства происходит всеобщая гибель и исчезновение «людей» как биологического и социального вида и превращение их в бездушных роботов. Катастрофа приводит к актуализации следующего мотива – *спасение немногих людей*, которое связано с *убежищем* – местом, пригодным для жизни, но замкнутым и скрытым (Центральный рынок). Существование убежища предполагает наличие *ведущего туда потаенного пути* (единственного и трудного), который и преодолевают сыновья главного героя Искандера. Образ убежища и пути к нему возникает дважды: как место проживания «людей», спасенных от Высшего Правительства, но не сумевших совершить переворот, и как поляна в далеком уединенном лесу, на которой дети, спасшиеся от захвата мира после уничтожения человечества роботами, читают книгу Писателя (жизнь на поляне в далеком уединенном лесу – достижение просветления в классической суфийской литературе).

Таким образом, закрытая модель антиутопического понимания мира формирует сложноорганизованную структуру, которая, с одной стороны, реализует в своем составе матрицу эсхатологического мифа, с другой – обращается к «исходному» материалу национальной и религиозно-мифологической традиции. В центре авторского мифа находится главный герой, который несет на себе разные функциональные роли, обобщаясь в типологизированном персонаже – мессии, который должен построить новый упорядоченный мир, но антиутопическая модель действительности по определению жанра отрицает подобную концовку.

В четвертом параграфе «*Универсальная мифопоэтическая схема путешествия героя в структуре художественного текста*» прослеживается соотношение сюжета произведений с универсальной сюжетобразующей матрицей путешествия героя.

С этой позиции могут быть рассмотрены романы Г. Гильманова «Албастылар» («Лесные духи», 2001) и М. Кабирова «Убырлар уянган чак» («Когда просыпаются вампиры», 2008), ставшие ярким явлением татарской прозы и свидетельствующие об активных творческих поисках художников слова. Основ-

---

<sup>36</sup> Неклюдов С.Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестник РГГУ. – 2011. – № 9 (71) / 11. – С. 28.

ная сюжетная схема данных романов представляет собой последовательность событий, характерных для универсальной мифологической модели – путешествие героя – и раскрывающих процесс становления личности, восхождения к «высшему» в себе. Сюжетная структура соответствует типичной модели инициации мифологического героя, выстраиваемой как последовательная смена мифологических мотивов: *зов к приключениям, преодоление порога, мудрое покровительство, смерть-воскресение, мифологическая битва с отцом*. Изображение главных героев – Халима и Илхама на границе двух миров – реального и фантастического – в ситуации борьбы с вредоносными мифологическими персонажами – *албасты* и *убыр* – позволяет авторам, с одной стороны, критически оценить современное состояние общества, а с другой – реализовать внутренний конфликт на уровне борьбы добра и зла в душе человека.

Сюжетная структура романа М. Кабировва «Убырлар уянган чак» структурируется как звенья последовательного испытания: герой, сталкивающийся с демоническими силами – *убыр* – на каждом этапе своего пути, постепенно осваивает навыки борьбы, необходимые для победы над ними. Вооружившись волшебными знаниями о чудовищах, с которыми предстояло героическое сражение, Илхам проходит трудные испытания: пытается остановить беснующую толпу, желающую попасть в клуб, чтобы провести там ночь; скрывается от преследования толпы, которая ополчилась против него, указавшего на их сумасшествие; переживает из-за «потери» помощника; попадает в руки «новой» власти и оказывается в предсмертном состоянии. На финальных этапах победа над *убыр*, восстановление баланса соотношения злых и добрых сил в мире является следствием и выражением гармонизации внутреннего «Я» героя. Эту мысль подтверждает Хидият, говоря «*Хазер син гади егет кенә түгел, ә убырларның көчен дә үзәндә туплаган кеше ич. Син яңа кеше*»<sup>37</sup> («Теперь ты не просто обычный парень, а человек, который собрал в себе все силы *убыр*. Ты новый человек»), т. е. герой объединяет два мира – реальный и мифологический, мир людей и демонических существ.

Важнейший компонент мифопоэтической структуры текста – сюжет в романе Г. Гильманова «Албастылар» соответствует типичной модели инициации мифологического героя, проходящей в четыре фазы (вынужденное попадание Халима в руки мифических существ – *албасты*, потеря памяти, возвращение в деревню / самовольный уход в лес, встреча с женой-Майей, возвращение в деревню / уход в лес с ребенком, исцеление в волчьем логове, приход домой, женитьба на Нафисе / возвращение в лес, борьба с ворами, спасение лесных старух, завершение пути самосовершенствования и приход в деревню), каждая из которых характеризуется последовательной сменой мифологических мотивов. С каждой новой попыткой пройти этап сложного пути Халим все ближе приближается к его центру – столкновению с враждебным началом – «*албастылар*» – в душе человека и обретению истинной мудрости, возвращению к своему народу и традициям.

---

<sup>37</sup> Кабиров М. Убырлар уянган чак. – ЛитРес: Самиздат, 2019. – С. 132.

В пятом параграфе «*Матрица эсхатологического мифа в сюжетопостроении: конструирование настоящего во взаимосвязи с прошлым*» прослеживается соотношение сюжета произведений с универсальной сюжетобразующей матрицей эсхатологического мифа.

В настоящем исследовании мы исходим из того, что матрица эсхатологического мифа как единство структурных элементов является основным, инвариантным сюжетом для любой культуры с религиозно-мифологической системой взглядов. Традиционные типы эсхатологии стремятся объяснить настоящее во взаимосвязи с прошлым, уделяя большее внимание не последствиям, а причинам нынешнего состояния общества. Одним из таких произведений является роман Ф. Байрамовой «Нух пэйгамбэр кёймэсе» («Ноев ковчег», 2004), в котором религиозный миф о Всемирном потопе структурирует повествование в соответствии с матрицей эсхатологического мифа и акцентирует внимание читателя на неминуемом приближении катастрофы. Роман представляет собой сложноорганизованный текст, сочетающий реалистический и мифологический пласты повествования, которые объединяются с помощью сюжетов религиозных мифов, что в конце концов приводит к восприятию текста как цельной интерпретации мифа о Всемирном потопе и создает эффект переживания читателем повторяющегося цикла развития человеческого общества. Эсхатологический сюжет о конце света обуславливает не только семантическую, но и структурную целостность произведения, т. е. вынесенная в заглавие романа мифологема не является чем-то обособленным, а «работает» в качестве структурирующего фактора в художественном контексте произведения.

Основной эсхатологический сюжет в романе Ф. Байрамовой редуцируется до развернутого описания двух тем – наступления эсхатологической эпохи и прихода пророка, а последующие темы лишь упоминаются в романе, хотя в ходе повествования становится ясно, что они наполнены содержанием. Повествование романа строится на периодическом повторении пророческих слов о приближающемся конце света. Миф о Всемирном потопе и образ ковчега структурирует сюжет произведения, организуя периодическое повторение его элементов в разных временных пластах прошлого, настоящего и будущего, тем самым обеспечивая цикличность сюжетопостроения. Композиционным элементом цикла рассказов о таких катастрофах в тексте Корана является история Нуха, а в романе Ф. Байрамовой объединяющий центр сюжетов о прошлых и будущих катастрофах представлен образом Атиля, функционирующим в произведении в роли пророка – наследника Нуха. В сюжете выстраивается циклическая модель истории: ситуация, восходящая к легенде о Нухе, повторяется с героями романа, а завершается произведение следующим витком, возвращающим нас к начальной точке. Однако автор не оставляет надежды на спасение: уже пожилого Атиля и его слова-пророчества на его родине никто не может понять – все позабыли свой язык, будущее вновь повторяет сюжет эсхатологического мифа.

Пространственно-временной континуум, организующий мифопоэтический образ мира, строится по мифопоэтическому образцу и воспроизводит трехчастную структуру, восходящую к древнетюркской мифологической тради-

ции: верхний слой мироздания (мир высших божеств), средний – мир людей и некоторых категорий персонажей «низшей» мифологии и нижний – территория умерших и вредоносных духов. В высшем мире пребывают Аллах и ангелы. Средний мир представлен персонажами, относящимися к разновременным пластам: от мифических до конкретно-исторических. Мир «умерших» населяют герои, наделенные чертами бессмертия и осуществляющие связь между всеми тремя мирами. Таким сквозным образом являются первопродки – Алпы, которые являются Атилю в самые ответственные моменты жизни во снах и наяву с целью донести до него волю Аллаха.

Мифопоэтическая структура романа позволяет расширить пространственно-временные параметры выстраиваемого национального космоса до необычайных размеров вселенского универсума. К примеру, горизонталь этого мира, представляющая территорию современного проживания татар, расширяется до необычайных размеров их исторической родины (в тексте дается постоянная отсылка к исторической эпохе тюркских каганатов). Это пространство максимально насыщено героями и событиями, раскрывающими сюжетную канву романа и его основную идею (реальные персонажи – Атиль, его родители, бабушка с бабушкой и другие люди, встречающиеся у него на пути; мифологические образы – Аждаха, Алпы; эпические герои – Туран багыр и др.).

В аспекте проявления универсальных сюжетобразующих матриц интересна повесть Ф. Байрамовой «Альпылар илендэ» («В стране Алпов», 2002), где происходит уподобление сюжета матрице эсхатологического мифа. Подъем и спуск с горы становится начальным пунктом в пути Камиля – пути приобщения к исламу, истинной вере. С этого момента перед Камилем встает проблема выбора жизненного пути, представленного в повести в четырех вариантах: путь духовного развития (продолжение дела отца – изучение истории татарского народа), путь обогащения, путь забвения (принятие существующего образа жизни, т. е. вступление на путь деградации), путь духовности (обращение в ислам). В связи с проблемой выбора пути возникает ряд ассоциаций с мусульманской мифологией и народной традицией: Камиль (*пророк*), Алпы (*посланники Аллаха, несущие божественный свет*), появление великанов – посланников Аллаха из горы (*явление ангела Джабраила*), нахождение Камиля в ладони великана, напоминающей пещеру (*уединение Мухаммада в горной пещере*), ниспослание слов из сур Корана с небес (*ниспослание Откровений с неба*), соблазн наркотиком (*встреча с Иблисом*), гроза, разрушившая деревню (*туфан суы*), питье воды из родника у горы (*омовение в священном колодеце Замзам*), восхождение на гору (*стояние на горе Арафат перед «ликом Аллаха»*).

Таким образом, в татарской прозе рубежа XX–XXI веков наряду с утопическим и антиутопическим способом моделирования образа мира после техногенной катастрофы, имеет место и обращение к эсхатологическим сюжетам религиозной природы для структурирования повествования во взаимосвязи «прошлого и настоящего». Если в романе Ф. Байрамовой «Нух пэйгамбэр кэймэсе» структурирующую повествование функцию выполняет религиозный миф о Всемирном потопе, то в повести «Альпылар илендэ» того же автора эту роль исполняет легенда о великанах Алпах. Сюжет произведений конструиру-

ется на основе универсальной эсхатологической модели с постоянным обращением к текстам религиозно-мифологического содержания (генеалогическая легенда о возникновении тюркских народов от пророка Нуха, мифологические верования о первопредке – культурном герое Алпе, близнечный миф о Кабиле и Хабиле, заговор от испуга (*кот кою*) и др.). Фольклорно-мифологические «включения» в художественную ткань текста рассматриваются нами как один из наиболее результативных приемов в стилистической системе Ф. Байрамовой.

В **заключении** подводятся итоги диссертационной работы и намечаются перспективы дальнейшего исследования.

«Живая» мифологическая традиция татар отражает актуальный срез представлений, характерный для конкретного исторического этапа развития национальной мифологической системы с вкраплениями разновременных слоев верований. Система актуальных мифологических представлений татар сохраняет архаичные элементы мировоззрения, в том числе, общий для тюркских народов пласт верований; знания, обусловленные религиозной традицией; а также народную мифо-ритуальную практику со всеми ее иноэтничными напластованиями. В сознании носителей традиции все эти компоненты мифологического знания не противопоставляются друг другу, а сосуществуют в рамках одного верования или ритуала, при этом одно произрастает из другого, основывается на нем, переосмысливает его, приводя к органическому единству. В такой же синкретичной форме они становятся универсальными матрицами и мифологическими составляющими (сюжетами, мотивами, образами, деталями, композиционными элементами и др.) художественных текстов современной татарской прозы.

Одной из характерных черт татарской литературы рубежа XX–XXI веков является идеализированное воссоздание быта и мировоззрения татарского народа на уровне культурных и нравственно-ментальных особенностей. В этих условиях художественно-эстетические поиски татарских писателей были направлены на обсуждение проблем о судьбе татарской нации, о страницах ее прошлого в контексте этнических традиций, эксплицитного воспроизведения образов, мотивов, сюжетов актуальной мифологической традиции. Этот прием твердо вошел в арсенал поэтики прозы «переходного» периода, добавляя новое измерение художественному миру, позволяя писателю выходить за пределы одной художественной модели действительности, искать и находить более широкую, философскую, систему оценок.

Доминирующей особенностью татарской прозы рубежа XX–XXI веков является воспроизведение «исходного» мифологического текста в форме рекомбинации его структурных и семантических элементов. В структуре художественного целого наряду с обращением к мифологическим сюжетам, мотивам и образам актуальной мифологической традиции реализуются универсальные сюжетные матрицы мифомышления. В процессе мифотворчества опора на актуальную мифологическую традицию формирует три варианта прочтения мифологической информации (вера в силу избранного, единство природного и человеческого миров – древнетюркская мифология; предопределенность всего сущего, представления о конце света, образ искусителя-Дажжала – мусульман-

ская мифология, религиозно-магический синкретизм, потусторонний мир, населенный мифологическими персонажами – народная мифология).

Все многообразие особенностей взаимовлияния татарской прозы рубежа XX–XXI веков и актуальной мифологической традиции не исчерпывается аспектами, рассмотренными в данной работе. Дальнейшее исследование может развиваться в нескольких направлениях: во-первых, перспективным представляется изучение авторского индивидуального мифотворчества; во-вторых, научный интерес представляет изучение литературного мифологизма как процесса создания мифа в истории татарской литературы на протяжении XX века.

### **Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:**

#### ***I. Монографии:***

1. Давлетшина Л.Х. Мифологизм в татарской прозе конца XX – начала XXI в. / Л.Х. Давлетшина. – Казан: Школа, 2006. – 140 с.

2. Давлетшина Л.Х. Миф и татарская проза на рубеже XX–XXI вв. / Л.Х. Давлетшина. – LAP Lambert Academic Publishing, 2011. – 172 с.

#### ***II. Сборники научных трудов и экспедиционных материалов:***

1. Мифологические верования татар (по экспедиционным записям конца XX – начала XXI в.) / авт. ввод. статьи Л.Х. Давлетшина, сост. Л.Х. Давлетшина, Ф.Х. Завгарова. – Казань: Ихлас, 2016. – 199 с.

#### ***III. Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК:***

1. Давлетшина Л.Х. «Хызыр Ильяс» в традиционной культуре татар / Л.Х. Давлетшина // Вестник Башкирского университета. – 2011. – Т. 16, № 3. – С. 779–781.

2. Давлетшина Л.Х. Мифологический персонаж: проблема сравнительной характеристики / Л.Х. Давлетшина // Сибирский филологический журнал. – 2011. – № 3. – С. 51–54.

3. Давлетшина Л.Х. К проблеме изучения низшей мифологии: мифологический персонаж / Л.Х. Давлетшина // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. – 2011. – Т. 2, № 3. – С. 60–63.

4. Давлетшина Л.Х. Миф в структуре литературного произведения / Л.Х. Давлетшина // Вестник Череповецкого государственного университета. – 2011. – № 4-2 (34). – С. 55–58.

5. Давлетшина Л.Х. Дом как форма освоения «чужого» пространства / Л.Х. Давлетшина // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. – 2012. – № 1 (99). – С. 49–56.

6. Давлетшина Л.Х. О перевоплощениях духов-хозяев домашнего пространства (на материале татар Заказанья начала XXI века) / Л.Х. Давлетшина // Вестник Башкирского университета. – 2015. – Т. 20, № 3. – С. 1022–1026.

7. Давлетшина Л.Х. К вопросу о роли ислама в заговорно-заклинательной традиции татар / Л.Х. Давлетшина, И.И. Хуснулина // Казанская наука. – 2016. – № 12. – С. 58–60.

8. Давлетшина Л.Х. Религиозно-мифологические представления о «нечистой силе» в традиции тюменских татар / Л.Х. Давлетшина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 9-1 (63). – С. 25–27.

9. Давлетшина Л.Х. Традиционные верования татар-мишарей в начале XXI века: духи-хозяева освоенного пространства / Л.Х. Давлетшина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 12-2 (78). – С. 22–25.

10. Давлетшина Л.Х. Моления о дожде в традиции казанских татар / Л.Х. Давлетшина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 12-1 (78). – С. 16–18.

11. Давлетшина Л.Х. Символика печи в традиционной культуре татар / Л.Х. Давлетшина, И.И. Хуснуллина // Казанская наука. – 2018. – № 10. – С. 27–29.

12. Дәүләтшина Л.Х. Татар йола фольклорының бүгенге яшәеше: язгы һәм жәйге йолалар / Л.Х. Дәүләтшина // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2020. – № 3. – С. 184–193.

13. Давлетшина Л.Х. Персонаж *жәен* в современных представлениях поволжских татар / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура. – 2020. – Т. 21. № 1. – С. 124–135.

14. Давлетшина Л.Х. Предметные реалии турецких волшебных сказок: ландшафтная характеристика / Л.Х. Давлетшина // Успехи гуманитарных наук. – 2021. – № 8. – С. 216–220.

15. Давлетшина Л.Х. Антиутопия М. Кабирова «Китап» как способ конструирования мифологической модели мира / Л.Х. Давлетшина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2021. – Т. 14, №8. – С. 2332–2336.

16. Давлетшина Л.Х. Новый миф о будущем в современной татарской прозе / Л.Х. Давлетшина // Modern Humanities Success. – 2021. – № 12. – С. 22–26.

17. Давлетшина Л.Х. Древнетюркская мифология и фольклорная традиция татар: истоки и полисемантизм образов / Л.Х. Давлетшина // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. – 2021. – №5 (85). – С. 43–54.

#### ***IV. Публикации в изданиях, индексируемых в Scopus и Web of Science:***

18. Давлетшина Л.Х. Персонаж *жәен* в современных представлениях поволжских татар / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура. – 2020. – Т. 21. № 1. – С. 124–135.

19. Davletshina L.Kh. The language image of a person in the Turkish proverbs and sayings: the linguo-cultural aspect / L.Kh. Davletshina // Laplageem Revista (Sorocaba), vol. 6, Sept.-Dec. 2020. P. 142–147.

#### ***V. Публикации в зарубежных изданиях:***

20. Davletshina L.Kh. Kazan ardı Tatarlarının yurt ve avlu ruhları: isimleri ve kılıkları L.Kh. Davletshina // VIII Uluslararası Dünya dili Türkçe sempozyumu (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi). – Çanakkale, 2015. – S. 58–59.

21. Davletshina L.Kh. Çağdaş Tatar Halk bilimindeki kötü ruhlar üzerine bir çalışma: peri başka, cin başka L.Kh. Davletshina, E.R. Sadykova // Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRK LAD). – 2020. – № 4. – S. 45–57.

#### ***VI. Публикации в иных изданиях:***

22. Давлетшина Л.Х. Мифологические персонажи, приносящие вред человеку в культурной традиции татар Заказанья / Л.Х. Давлетшина // Проблемы филологии народов Поволжья: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. – М. – Ярославль: Ремдер, 2012. – С. 38–42.

23. Давлетшина Л.Х. Мифологический персонаж: проблема сравнительной характеристики / Л.Х. Давлетшина // Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы Международной школы-конференции. – М., 2012. – С. 123–127.

24. Давлетшина Л.Х. Мифологический текст как объект научного анализа / Л.Х. Давлетшина // Литература и художественная культура тюркских народов в контексте Восток-запад: сборник материалов Международной научно-практической конференции (17–19 октября 2013 г.) – Казань, 2013. – С. 111–113.

25. Давлетшина Л.Х. Новые источники по истории татарской фольклористики / Л.Х. Давлетшина // Татар халык ижаты. Фәнни эзләнүләр һәм фольклор үрнәкләре: фәнни конференцияләр материаллары жыентыгы. – Казан: Ихлас, 2013. – 8 нче китап. – Б. 109–122.

26. Дәүләтшина Л.Х. Татарларның дини-мифологик күзаллаулары (материаллар туплау сораулыгы) / Л.Х. Дәүләтшина // Татар халык ижаты. Фәнни эзләнүләр һәм фольклор үрнәкләре: фәнни конференцияләр материаллары жыентыгы. – Казан: Ихлас, 2013. – 8 китап. – Б. 78–87.

27. Давлетшина Л.Х. Вредоносные персонажи в представлениях елабужских татар-кряшен / Л.Х. Давлетшина // Фольклор в системе национальных и общечеловеческих ценностей: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Хамида Хуснутдиновича Ярмухаметова (Хамида Ярми) / Под редакцией И.Г. Закировой. – Казань, 2014. – С. 62–68.

28. Давлетшина Л.Х. Лексема «жен» в говоре татар нагорной стороны / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Казань: Ихлас, 2014. – С. 193–201.

29. Давлетшина Л.Х. Пространство обряда переселения «йорт иясе» в новый дом / Л.Х. Давлетшина // Урал-Алтай: через века в будущее: материалы VI Всероссийской тюркологической конференции (с международным участием). – Уфа, 2014. – С. 297–299.

30. Давлетшина Л.Х. Мифологические представления как одна из форм нематериального культурного наследия: к постановке вопроса / Л.Х. Давлетшина // Нематериальное культурное наследие тюркских народов как объект сохранения: сборник материалов Международной научно-практической конференции (16–19 июля 2014 г.). – Казань: Ихлас, 2014. – С. 294–305.

31. Давлетшина Л.Х. Печь в представлениях татар Заказанья / Л.Х. Давлетшина // Современная тюркология: язык, литература, история и культура тюркских народов: материалы VII Международной тюркологической конференции. – Елабуга: Изд-во Елабужского института КФУ, 2014. – С. 279–282.

32. Дәүләтшина Л.Х.. Кытайда яшәүче татарларда туй йоласы / Л.Х. Давлетшина, Л.И. Вәлиуллина // Фәнни Татарстан. – 2014. – №1. – С. 94–102.

33. Давлетшина Л.Х. Роль Известий Общества археологии, истории и этнографии Казанского университета в изучении народов Поволжья / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции (11–13 февраля 2014 г.). – Казань: Ихлас, 2014. – С. 107–113.

34. Давлетшина Л.Х. Лексема «жен» в говоре татар нагорной стороны / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура народов Поволжья: материалы II Всероссийской научно-практической конференции (10–12 февраля 2015 г.). – Казань: Ихлас, 2015. – С. 194–202.

35. Давлетшина Л.Х. Роль Известий общества археологии, истории и этнографии в изучении татарского фольклора / Л.Х. Давлетшина // Идель – Алтай: история и традиционная культура народов Евразии: материалы III Международного форума, посвященного 90-летию доктора филологических наук, профессора Сазона Саймовича Суразакова. – Горно-Алтайск, 2015. – С. 253–256.

36. Дәүләтшина Л.Х. Казан арты татарларында йорт-каралты тирәсендәге рух-ияләр: исемнәре һәм тышкы кыяфәтләре / Л.Х. Дәүләтшина // Фәнни Татарстан. – 2015. – № 1. – С. 74–83.

37. Дәүләтшина Л.Х. Татарларның мал тоту белән бәйлә кузаллаулары / Л.Х. Дәүләтшина // Россия и Восток: взаимодействие стран и народов: труды X Всероссийского съезда востоковедов, посвященного 125-летию со дня рождения выдающегося востоковеда Ахмет-Заки Валиди Тогана. Книга 2. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015. – Книга 2. – С. 392–395.

38. Давлетшина Л.Х. Программа К.И. Воробьева для собирания сведений о духах-хозяевах у казанских татар и мишарей / Л.Х. Давлетшина // Татарская фольклористика. Исследования молодых. – Казань: Ихлас, 2015. – Вып. 6. – С. 55–65.

39. Давлетшина Л.Х. Электронный каталог полевых материалов: новые возможности хранения и использования / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура тюркских народов: проблемы и перспективы: материалы Международной конференции. – Казань, 2015. – С. 134–139.

40. Дәүләтшина Л.Х. На пути исследования татарской мифологии / Л.Х. Дәүләтшина // Фәнни Татарстан. – 2016. – № 3. – С. 76–87.

41. Давлетшина Л.Х. «Убыр» в традиционной культуре волго-уральских татар / Л.Х. Давлетшина // Актуальные проблемы современной фольклористики. – Казань: Ихлас, 2016. – С. 33–38.

42. Дәүләтшина Л.Х. Татар мифологиясенң өйрәнелү тарихына карата / Л.Х. Дәүләтшина // Традиционная культура народов Поволжья: материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (9–11 февраля 2016 г.): в 2 ч. – Казань: Ихлас, 2016. – Ч. 1. (А–К). – С. 196–209.

43. Давлетшина Л.Х. Жен в представлениях тюменских татар начала XXI века / Л.Х. Давлетшина // I Сибирский форум фольклористов: тезисы докладов. – Новосибирск: Академиздат, 2016. – С. 154–156.

44. Давлетшина Л.Х. *Убыр* в современных представлениях татар Предволжско-Предкамского ареала / Л.Х. Давлетшина // Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов IV Международной научной конференции (Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г.) / Сост. и ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. – М., 2016. – С. 23–26.

45. Дәүләтшина Л.Х. Татар халкының мифологик системасына бер каш / Л.Х. Дәүләтшина // Фэнни Татарстан. – 2017. – № 3. – С. 81–91.

46. Давлетшина Л.Х. Персонажи мусульманской мифологии в традиционной культуре татар: Хызыр Ильяс / Л.Х. Давлетшина // Восток-Запад: литература и художественная культура: сборник материалов Международной научно-практической конференции / Под редакцией Ф.С. Сайфулиной. – Казань: Отечество, 2017. – С. 75–78.

47. Давлетшина Л.Х. К вопросу типологии обряда вызывания дождя у татар / Л.Х. Давлетшина // Актуальные проблемы современной фольклористики. – Казань: Ихлас, 2017. – С. 27–33.

48. Давлетшина Л.Х. «Чин» в представлениях сибирских татар начала XXI века / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире: материалы I Международной научной конференции. – Казань: Ак буре, 2017. – С. 128–130.

49. Дәүләтшина Л.Х. Апас төбәге сөйләшләрәндә «жен» персонажына бәйлә лексика / Л.Х. Дәүләтшина // Фэнни Татарстан. – 2018. – № 2. – С. 107–113.

50. Давлетшина Л.Х. Духи-хозяева в представлениях татар-мишарей Дрожжановского района Республики Татарстан / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура народов Поволжья: материалы IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Казань: Ихлас, 2018. – С. 93–101.

51. Давлетшина Л.Х. Персонажи мусульманской мифологии в традиционной культуре татар / Л.Х. Давлетшина // Тюркский мир и исламская цивилизация: проблемы языка, литературы, истории и религии. IX Международная тюркологическая конференция / Ответственный редактор Р.Б. Камаева. – Казань: Магариф – Вақыт, 2018. – С. 452–455.

52. Давлетшина Л.Х. К вопросу исследования дома как знаковой системы / Л.Х. Давлетшина // Литература и художественная культура тюркских народов в контексте Восток-Запад: материалы Международной научно-практической конференции. – Казань, 2018 – С. 258–262.

53. Дәүләтшина Л.Х. Өйнең яме бала белән... (Норлат һәм Чистай районы татарлары мисалында) / Л.Х. Дәүләтшина // Актуальные проблемы современной фольклористики. – Казань: Ихлас, 2018. – С. 29–34.

54. Давлетшина Л.Х. Казан университетында татар мифологиясен өйрәнүгә карата / Л.Х. Давлетшина // Мировая тюркология и Казанский университет: материалы Международной научно-практической конференции. – Казань, 2018. – С. 100–104.

55. Давлетшина Л.Х. Из опыта работы над томом «Татарская мифология» свода памятников татарского устного народного творчества / Л.Х. Давлетшина // Дэлхийнтууль ба «Жангар» – 2018: тезисы Международного

симпозиума-фестиваля «Эпосы народов мира и “Джангар”». – Улан-Батор, 2018. – С. 39–41.

56. Давлетшина Л.Х. Хождение после смерти: причины и категории умерших / Л.Х. Давлетшина // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / Отв. ред. М.Ю. Мартынова. – Москва; Казань: ИЭА РАН, КФУ, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. – С. 61.

57. Дәүләтшина Л.Х. Бала туу йоласы: традиция һәм бүгенге халәте (Норлат һәм Чистай районы татарлары мисалында) / Л.Х. Дәүләтшина // Фәнни Татарстан. – 2019. – № 2. – С. 76–80.

58. Дәүләтшина Л.Х. Татар мифологиясенә караган чыганаclar / Л.Х. Дәүләтшина // Фәнни Татарстан. – 2019. – № 4. – С. 84–93.

59. Давлетшина Л.Х. К вопросу употребления религиозной лексики в заговорно-заклинательной традиции татар / Л.Х. Давлетшина // Тюркское языкознание XXI века: лексикология и лексикография: материалы Международной научной конференции, посвященной 80-летию создания Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан / Сост. Э.И. Сафина. – Казань: ИЯЛИ, 2019. – С. 72–74.

60. Давлетшина Л.Х. Убыр в современных представлениях татар / Л.Х. Давлетшина // Финно-угорский мир в полиэтничном пространстве России: культурное наследие и новые вызовы: сборник статей по материалам VI Всероссийской научной конференции финно-угроведов. / УдмФИЦУрО РАН. – Ижевск: Издательство Анны Зелениной, 2019. – С. 374–376.

61. Давлетшина Л.Х. Печь в фольклорной модели мира татар / Л.Х. Давлетшина // Традиционная культура народов Поволжья: материалы V Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 95-летию со дня рождения известного этнографа Р.Г. Мухамедовой. – Казань, 2019. – С. 165–174.

62. Давлетшина Л.Х. О перевоплощениях духов-хозяев домашнего пространства (на материале татар Заказанья начала XXI века) / Л.Х. Давлетшина // III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3–7 февраля 2014 г.): сб. науч. ст.: в 5 т. / сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова; ред. А.В. Лобанова. – М., 2019. – Т. 4: Российская фольклористика в XXI веке. Перспективы развития. – С. 33–41.

63. Давлетшина Л.Х. К вопросу систематизации и издания мифологических представлений татар / Л.Х. Давлетшина // Фольклор народов Поволжья и Урала: жанры, поэтика, проблемы изучения / сост. и науч. ред. Г.Г. Ильина. – Чебоксары: ЧГИГН, 2021. – С. 64–70.



**Давлетшина Лейла Хасановна**

**ТАТАРСКАЯ ПРОЗА РУБЕЖА XX–XXI ВЕКОВ  
В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛЬНОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук

Подписано в печать 21.12.2021  
Формат 60×84 1/16. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. п.л. 2,8. Тираж 120 экз. Заказ

