

УДК 82-34

ОБРАЗ ФЕИ В ЛЕГЕНДАХ И ИХ ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ

FAIRY IMAGE IN LEGENDS AND THEIR HISTORICAL BASES

©Калбаева Г. С.

*Каракалпакский государственный университет им. Бердаха
Нукус, Узбекистан, ilimiybolim@mail.ru*

©Kalbaeva G.

*Berdakh Karakalpak state university
Nukus, Uzbekistan, ilimiybolim@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается художественная роль образа феи в эпическом изложении. Социально-бытовые и исторические основы образа феи. Раскрываются пути художественного совершенствования в результате мифологической эволюции.

Abstract. The article deals with the artistic role of fairy image in the epical interpretation and its social and historical backgrounds. Ways of artistic perfection in the result of mythological evolution are revealed.

Ключевые слова: образ, мифологическое поверье, культ природы, культ женщин, мифологический персонаж, исторические данные, поэтический образ.

Keywords: image, mythological belief, cult of nature, cult of women, mythological personage, historical data.

Исторические основы рождения образа фей связаны с мифами о древних культах природы и дуализмом Зороастризма, также демонологическими поверьями. Феи — это демонологический образ, принявший знак водного культа, в эпических произведениях называются русалками. Русалки изображаются в виде милосердных красивых девушек, по своим действиям они на арене появляются в двух типах. Первая, умная, вежливая, отзывчивая фея, вторая, злая, жестокая. Они притча водной стихии.

В «Авесте» они изображены в образе злого духа Жахики и Паирики. Образ Паирики в устном народном творчестве, изменив свою функцию и внешний вид, становится русалкой или райской девой. Жахика (Жах) злодей, являясь злым духом в образе женщины, всегда желающая людям плохое, в устном народном творчестве принимает образ злой, коварной женщины.

Значит, образ феи в фольклорной прозе встречается в двух типах. Первая: характеризуется в качестве притчи доброты и красоты, она выполняет роль помощника главным героям и называется райской девой. В легендах они действуют в качестве символических явлений духа священных женщин. В произведениях они вместе с основными героями изображаются в качестве вспомогательного положительного героя, осуществляющего на практике заветную мечту народа. В ее действиях чувствуется влияние Анахиты. Вторая: злая притча мифологического персонажа называется змеей-русалкой. Ее роль — разрушение, уничтожение в произведении изображается в качестве образа, приводящего в конфликтное состояние, препятствующего действиям основного героя. Герой легенды борется с ней и побеждает.

В образе феи такого типа чувствуется демонологическая точка зрения и равняется с демонологическими персонажами наподобие черта, ведьмы, беса. Эти два вида образов фей имеют нечеловеческую природную магическую силу, она появляется из небытия и из бытия

исчезает. На берегу, взяв голову в руки, расчесывается, тело прозрачное, когда пьет воду она видна в горле, когда ест, еда видна в желудке.

Феи в древних источниках, в фольклорных творчествах, в живописи отражаются в зооантропоморфных явлениях в виде полуженщины–полурыбы, полуженщины–полузмеи, тело птицы, голова женщины [3].

Образец названия феи «змея фея» появился на основе изображения древних богинь в форме змеи.

Узбекский фольклорист К. Имомова о феях, появляющихся в виде огня опираясь на мнение ученых, приводит следующее: «Исторические основы фей, появляющихся в виде огня, появились в связи с культом огня, культом матери, управляющей огнем. На этапе матриархального общества были женщины, занимающиеся священным огнем. Потом эти женщины обожествились и превратились в притчу огня. Поэтому изображение образов фей в легендах и сказках в виде огня пошло с этого» [3].

Культы женщин или понятия, связанные с притчей покровительницей — матерью с генетической стороны связаны с понятием праотцов–прадедов. Дух матери рассматривался в качестве чистого, священного духа, потом они поднялись до степени культа матери и проведение в их честь различных торжественных ритуальных мероприятий превращается в традицию. Однако, со временем точка зрения о культовых героях, в результате деформации, рассматривается в качестве культа женщины, злого духа (демоническая притча) [5].

Потом, на основе появившегося религиозного понятия учения Ислама об аде и рае, сформировалось понятие о райских девах. Они изображались как притча красоты. Таким образом, среди народов об образе феи сформировались две точки зрения. Первая точка зрения — ее считают человеческого происхождения, поэтому она изображается красиво и в форме человека. Вторая — изображается в виде мифологической притчи, черта, ведьмы и рассматривается как злой дух, приносящий вред человечеству. Если люди, особенно женщины, окажутся близко к водоему, могут повредить здоровье. Поэтому художественное изображение образов фей в различных видах и содержаниях связано с различной точкой зрения среди народов.

В легендах феи появляются несколько оторванным от демонологического и мифического содержания. Они прилетают в виде голубя (птицы, иногда в виде рыбы), сняв с себя внешнее одеяние (перья, чешую) превращаются в человека, потом, надев свое внешнее одеяние, снова превращаются в голубя и улетают. Герой легенды отбирает у нее внешнее одеяние. После этого в процессе обратного превращения в голубя останавливается и выходит замуж за героя легенды. Девушка фея перед мужем ставит несколько условий. Однако, из-за нарушения условий со стороны мужа, она обратно превращается в голубя и улетает. В мифическом превращении мифический субъект преобразуется не способом птичьего или рыбьего одеяния как в легендах, а без какого-либо одеяния, само по себе.

В некоторых произведениях указывают, что феи обитают в Саду Ирам около горы Гохикап (Гоби). У них обычно имеются пышные дворцы, преданные рабы, дети, члены семьи. В семье старшие феи имеют уважение. Например, в туркменском эпосе «Сейпелмелек» (в туркменской версии сказание Горуглы) герой произведения, встретив девушку фею, влюбляется, чтобы жениться на ней надо представиться перед членами семьи феи, особенно необходимо понравиться старшей феи. Фея после выхода замуж проводит торжественную свадьбу (той), и жених овладевает несметным богатством феи. Такое повествование жизни такого фантастического образа, имея реальную основу, напоминает жизнь феодальной знати.

В легенде «Аншыбай батыр» образ Аншыбая напоминает первобытного (димург) человека. Он в лесу занимается охотой. Ему исполняется шестнадцать лет. Однажды на озере, когда хотел подстрелить прилетевшего лебедя, он заговорил. Поговорив с Аншыбаем и узнав, где он живет, улетает. После того, как улетел первый лебедь, прилетает на озеро еще один лебедь, встряхнув крыльями превращается в девушку. Оказывается, первый

прилетевший лебедь был дочкой верующей феи, а второй дочкой иноверца. Обе они влюбляются в Аншыбая и соглашаются выйти за него замуж. Аншыбай говорит, что у него нет возможности жениться. Тогда феи улетают, а на обратном пути приносят Аншыбаю узелок с золотом. Аншыбай на базаре покупает все необходимое для двух юрт. Заплатив двадцати женщинам, строит юрту. Женившись на двух феях, устроив двух фей в двух юртах, стал самым богатым на своей родине. В конце легенды, феи помогают Аншыбаю победить встретившиеся трудности в жизни и своих врагов.

Мотив превращения (встряхивая крыльями, феи–лебеди превращаются в девушек) в легенде выполняет задачу поэтического приема передачи социального содержания произведения. Перешедшее в легенду это превращение сообщает о социально–эстетическом коде, а не мифическом, т. е. это мифическое превращение направлено на осуществление в жизни заветной мечты древних людей о счастливой жизни. Например, феи войдя в человеческий вид, выполняют различные социально–бытовые задачи. Дав Аншыбаю несметные богатства, помогают жить счастливой жизнью, помогая победить врагов и встретившиеся трудности в жизни, служат помощником в победе добра над злом. Это дает сведения о превращении феи в поэтический образ, изменив свою первоначальную демонологическую форму и действия.

Связь местообитания феи с водоемом — это следы культа воды, а отражение ее в виде лебедя является древними тотемическими элементами культа птицы. Основой появлению культа птиц сначала послужило ее доброе отношение к людям. С появлением тотемического религиозного поверья еще дальше обожествился культ птиц.

Почти во всех версиях сказания «Едиге» есть мифо–легендный сюжет сверхъестественного рождения Едиге. В каракалпакской версии Едиге рождается от феи голубя, а в казахской версии от русалки — дочери подводного царства. В ногойской версии, мать Едиге является дочерью ведьмы. Во всех этих версиях феи — это существа в человеческом виде, которые снимают с себя птичье одеяние, после нарушения поставленного условия, сказав, что они ждут ребенка, вновь превращаются в птицу и улетают. Одеяние феи в птичью форму и их превращение в птицу в легендах является картиной диффузии мифического превращения.

В казахской версии сказания «Едиге», в варианте сказителя Нуртуугана есть такой мифический сюжет. Отец Едиге — Маулимнияз с малых лет остается сиротой и воспитывается у святого Тукли шашлы Баба. Маулимнияз был самым грамотным среди пятисот муридов (воспитанников). Он был настолько преданным своему пиру (наставнику), что пообещал не жениться, не иметь детей, не иметь богатства, не совершать грех. Но однажды во сне фея ему говорит: «Я живу за горами Кап–тау (Гоби) на берегу черной воды, найди меня там, и мы будем жить вместе». Любовь Маулимнияза к фее была выше его обещания пиру и он, получив разрешение у пира, идет искать ее. В ходе поиска феи, он преодолевает много трудностей и женится на фее. От их брака рождается Едиге–батыр [2].

Генеалогическо–мифические мотивы об Едиге появились в качестве закономерного продолжения традиции создания мифов об историческом образце. Однако, переадресация этих генеалогических элементов мифа в легенды нельзя считать бесцельным переносом. Сказители, при внедрении в структуру легенды этих генеалогических элементов мифа, перед собой ставили определенную цель. Этим самым они с одной стороны, учитывали изображение Едиге величественным, с другой стороны думали о художественном оформлении и действенности содержания легенды народам [1]. В сказании этим мифическим сюжетом объясняется идеализированный образ Едиге с целью описания отличия его от обычного человека, он нечеловеческого происхождения, а рожден от святого и феи.

Связь происхождения Едиге с дичью–птицами, т.е. мифическая деталь рождения Едиге от феи–птицы, является реликтам зоантропоморфических, тотемических мифов [1]. Здесь герой рождается не от птицы непосредственно, а от мифического персонажа–террокота превращенного в человека в результате демифологизации.

Узбекский фольклорист проф. Б. Саримсаков в своих исследованиях о связи мифов и сказок между собой, анализируя узбекскую народную сказку «Рыба–девушка» (русалка) приводит следующее мнение: «Некоторые исследователи эту древнюю рыбу–девушку анализируют в качестве образа, относящегося к тотемическим мифу. В узбекской мифологии не было тотема рыбы. Чем искать тотем рыбы в узбекской историко–социальной точке зрения системы, лучше искать ее в мифологическом влиянии и в исторической связи, которая дает правильные результаты. Опираясь на эту точку зрения, можем сказать, что тотемистические мифы, связанные с рыбой, были распространены среди народностей, живших в период эллинизма по берегам рек Амударьи и Сырдарьи, постепенно изменив мифический код они внедрились в структуру узбекских народных сказок. Элементы культа рыбы, сохранившиеся среди населения и в древнем хорезмской искусстве живописи необходимо рассматривать как влияние эллинизма» [2]. Делаем вывод о том, что изображение мифологического персонажа, так называемой водной феи, в легендах и народных мифических воспоминаниях в виде полуреды–полуженщины (русалка) — это результат влияния элементов рыбьего культа, распространенного среди тюркских народностей через связи между народами и мифологическим влиянием.

Если сказать обобщенно, то исторические данные образа феи связаны с дуализмом Зороастризма и демонологическими поверьями, также поверьями древних мифов культа природы (водный культ), культа огня, птичьего культа, культа женщины. Мифологический субъект — (черт, бес) нечистый дух, ведьма, появившаяся в древнем обществе, развиваясь в процессе исторического развития в результате эволюции начинает отделяться от своего первоначального демонологического и мифического качества. Мы, анализируя вышеуказанные легенды заметили эволюцию развития мифических образов, в эпоху совершенствования мифического мышления, отделяясь от начального вида и мифической функции, до степени сказок, устного народного творчества легенд, до поэтического образа. Изображение феи в виде получеловека, полуптицы, выполнение ими различных социально–жизненных задач рассматриваем как явление развития сознания, т. е. явление демифологизации. Однако, несмотря на то, что феи изображаются в облике человека, они отличаются от обыкновенного человека внешним видом и сверхестественной силой. Поэтому в легендах феи выполняют те работы, которые не в силу обыкновенному человеку, и помогают победить жизненные трудности, жить счастливой жизнью, противостоять врагам, а рождение от феи в птичьем облике через мифическую детализацию идеализирует образ героя, и этим самым, содержание легенды передается народу как художественное произведение и становится более действенным.

Список литературы:

1. Алламбергенов К. Миф, сказка, история, сказание (на каракалпакском языке). Нукус, 2014. 524 с.
2. Бердибаев Р. Эпос — богатства народа. Алматы: Руан, 1995.
3. Имомов К. Мифические трактовка образа феи // Узбекский язык и литература, 2007, №3.
4. Коруглы Х. Взаимосвязь в эпосах Ирана, Азербайджана и Средней Азии. М.: Наука, 1983. 346 с.
5. Нарзуллаева Д. Мифические образы связанные с культом матери // Узбекский язык и литература. 2010. № 5. С. 115–118.
6. Саримсаков Б. Диффузии эпических жанров. Ташкент, 1981. 71 с.
7. Худойкулова Л. Культ матери в узбекском фольклоре // Узбекский язык и литература. 2007, №4.

Reference:

1. Allambergenov K. Mif, skazka, istoriya, skazanie (In Karakalpak). Nukus, 2014. 524 p.
2. Berdibaev R. Epos — bogatstva naroda. Almaty, Ruan, 1995.
3. Imomov K. Mificheskie traktovka obraza fei. Uzbekskii yazyk i literatura, 2007, no. 3.
4. Korugly Kh. Vzaimosvyaz v eposakh Irana, Azerbaidzhana i Srednei Azii. Moscow, Nauka, 1983, 346 p.
5. Narzullaeva D. Mificheskie obrazy svyazannyi s kult materi. Uzbekskii yazyk i literatura 2010, no. 5, pp. 115–118.
6. Sarimsakov B. Diffuzii epicheskie zhanry. Tashkent, 1981, pp.71.
7. Khudoikulova L. Kult materi v uzbekskom folklоре. Uzbekskii yazyk i literatura, 2007, no. 4.

*Работа поступила
в редакцию 18.09.2016 г.*

*Принята к публикации
22.09.2016 г.*