

Министерство образования и науки, молодежи и спорта Украины
Таврический национальный университет имени В.И. Вернадского

ЖЕРДЕВА АНАСТАСИЯ МИХАЙЛОВНА

УДК 008:398.222(477.75)

ЛЕГЕНДА КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФОРМА КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ
(НА МАТЕРИАЛЕ КРЫМСКИХ ТЕКСТОВ)

26.00.01 – теория и история культуры

Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии

Симферополь – 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Раздел I. Легенда как феномен культуры.....	10
1.1. Проблематика осмысления легенды в контексте культурного сознания.	11
1.2. Сакральное в мифе и легенде.	27
1.3. Представления о чудесном в мифизирующем сознании.	36
1.4. Ценность как основная культурная составляющая легенды.....	44
Выводы к I разделу.....	57
Раздел II. Формы бытования легенд в различных культурах	61
2.1. Специфические черты легенды в первобытной культуре.	65
2.2. Легенда в христианской культуре.	77
2.3. Фольклорная легенда как феномен народной культуры.	90
Выводы к II разделу	107
Раздел III. Ценностные мотивы культурного сознания в крымских легендах.....	110
3.1. Влияние ценностных доминант на историю собирания и издания легенд в Крыму.	110
3.2. Сакральная география в крымских легендах.....	127
3.3. Культурологический анализ вариантов легенды о золотой колыбели.	146
Выводы к III разделу	167
Выводы	171
Список использованных источников.....	175
Приложения.....	207
Карты сакральных мест, упоминаемых в крымских легендах.	207
Указатели.....	213
Хронологический указатель сборников крымских легенд.....	213
Алфавитный указатель сборников крымских легенд.	226
Указатель текстов крымских легенд.....	236

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Изучение свойств культурного сознания, древнейшей формой которого является миф, – одна из важнейших задач современной гуманитарной науки. В современной философии и культурологии активно исследуются свойства мифизирующего сознания и специфика мифического мировосприятия. Проблемам культурного сознания посвящены работы В. Вундта, Я. Голосовкера, Э. Кассирера, К. Леви-Стросса, А. Лосева, Ю. Лотмана, Е. Мелетинского, М. Стеблин-Каменского, Дж. Фрезера, О. Фрейденаберг, К. Юнга и других. Объединяет все подходы необходимость изучения взаимоотношений мифа и действительности. В связи с этим актуально рассмотрение таких явлений, которые могут выявить связь мифизирующего сознания с ключевыми доминантами развития культуры.

Среди различных форм культурного сознания легенда – один из наименее изученных феноменов. Ее сущностные характеристики и в наше время не вполне определены. Легенда граничит с такими явлениями, как предание, сказка, миф – они иногда перетекают друг в друга, что затрудняет процесс их разграничения. Легенда занимает положение, максимально сближающее её с мифом. Важным отличием легенды от мифа является ее конкретность, она оказывается более гибкой и способной к видоизменению и росту. В этом смысле легенда наиболее актуальна для изучения представлений о чудесном у различных народов, а также его связи с аксиологическим и эстетическим началами.

Употребление термина «легенда» неоднозначно в различных научных школах. Сущность легенды и её место в духовной культуре остаются предметом дискуссий, что препятствует созданию единой классификации легенд. Актуален предлагаемый культурологический подход, он призван выработать основы для решения вышеуказанных проблем путем исследования сущностных характеристик легенды.

Крымские легенды представляют несомненный научный интерес. Существует обширный корпус записанных и опубликованных текстов, уникальных по своим культурологическим характеристикам. Он принадлежит различным народам, населяющим полуостров, в нём представлены различные этапы развития культурного сознания. Анализ ценностных характеристик текстов опубликованных легенд актуален для установления точек соприкосновения культурного сознания различных народов, населяющих полуостров, для укрепления межкультурных коммуникаций.

Связь работы с научными программами, планами, темами.

Диссертационное исследование выполнено в рамках плановой научно-исследовательской темы кафедры культурологии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского «Культура народов Причерноморья: традиции и современность» (номер государственной регистрации 0111U003350). Тема диссертации утверждена на заседании ученого совета Таврического национального университета им. В.И. Вернадского (протокол № 2 от 27 февраля 2008 г.).

Цель диссертации – культурологический анализ сущностных характеристик легенды как формы культурного сознания на примере крымских текстов в их соотношении с легендами ряда других культур.

Для решения поставленной цели были определены следующие **задачи**:

- проанализировать проблематику научного осмысления понятия «легенда»;
- определить и проанализировать специфические характеристики различных типов легенд;
- выработать культурологическое определение легенды;
- исследовать легенду с позиций ее сущностных характеристик: сакральное, чудесное, ценностное – и выявить их взаимоотношения;
- выработать на этом основании адекватную целям исследования классификацию легенд;

- проанализировать соотношение мифа и легенды, последовательность возникновения этих явлений;

- проверить теоретические заключения на эмпирическом материале текстов крымских легенд.

Объект исследования – легенда как феномен культуры, её основные функции и формы бытования, а также способность к трансформациям и взаимодействию с другими формами культурного сознания.

Предмет исследования – сущностные характеристики легенды на материале крымских текстов.

Теоретико-методологическая основа исследования. Теоретической базой для решения поставленных в исследовании задач выступили работы отечественных и зарубежных учёных в области культурологии, антропологии, философии, фольклористики (М. Бахтина, Н. Бердяева, Ф. Боаса, П. Боратова, Э. Дюркгейма, Э. Кассирера, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Е. Мелетинского, В. Проппа, С. Токарева, К. Чистова, М. Шелера и других).

Диссертационная работа базируется на принципах объективности, целостного подхода к изучению легенды, равноправного отношения к крымским национальным культурам, в контексте которых функционируют легенды, а также на принципах диалогичности, критической дистанцированности относительно творцов и редакторов фольклорных текстов.

В ходе работы были использованы теоретические и практические методы различных гуманитарных дисциплин, которые отвечают требованиям культурологического анализа:

- анализ текстов с целью выявления общих закономерностей и частных отличий;

- структурно-функциональный подход для изучения функций легенды и их воздействия на формальные характеристики этого феномена;

- эволюционный метод в качестве основы для установления последовательности происхождения и развития легенды, мифа и сказки, этапов развития типов чудесного в мифологическом сознании;

- культурно-исторический подход для разработки классификации легенд по принципу стадий их развития;

- сравнительно-исторический метод, который обеспечил сравнение легенд, относящихся к разным временным периодам и культурам;

- методы источниковедческого исследования (источниковедческая эвристика и анализ), с помощью которых собраны тексты легенд и информация о научных экспедициях в Крыму;

- биографический метод и метод интервью, позволившие осмыслить биографии собирателей и издателей крымских легенд для выявления причин и характера изменений текстов собранных ими легенд;

- метод реконструкции, необходимый для воссоздания древней родовой легенды о золотой колыбели, возникшей в дописьменные времена.

Данная работа представляет собой анализ только опубликованных текстов. В ней рассмотрены все крымские легенды, собранные и изданные с конца XIX века до наших дней (50 сборников легенд и 57 источников, в которых крымские легенды были опубликованы отдельно).

Научная новизна полученных результатов:

- впервые легенды Крыма исследуются комплексно;
- описана и проанализирована история собирания и издания легенд в Крыму;

- доказана правомерность и продуктивность применения к легенде методов культурологического анализа;

- усовершенствована классификация легенд по принципу стадийности их развития (легенды в первобытной, христианской, народной, современной культурах), введён новый термин «протолегенда»;

– получило дальнейшее развитие исследование специфических связей легенды и мифа, при этом легенда рассмотрена как явление более древнее, чем миф.

Теоретическое значение работы связано с уточнением феноменологической характеристики легенды, её обусловленности представлениями о ценностном, сакральном и чудесном. Выполненное исследование в значительной степени восполняет пробел в культурологическом изучении сущностных характеристик легенды. Методы и результаты исследования представляют новый научный подход в изучении специфики легенды как социокультурного феномена.

Практическое значение диссертации. Результаты исследования могут быть использованы для укрепления культурного самосознания различных этнических групп и активизации межкультурного диалога, выработки оснований для единого ценностного поля крымской культуры. Работа отдельных культурных обществ может быть активизирована благодаря повышению культуры издательской деятельности, поскольку исследование позволяет выработать культурологически обоснованную методику изучения и обработки существующего эмпирического материала для научного издания легенд Крыма. Результаты, полученные в диссертации, могут быть использованы при разработке и чтении дисциплин гуманитарного характера, таких как «Культура народов Крыма», «Фольклор народов Крыма», «Культурные ландшафты Крыма», «История Крыма», «Аксиология», «Эстетика», «Мифология», «Религиоведение» и ставшей сейчас популярной в зарубежных вузах дисциплины «Фольклор как перформанс».

Личный вклад соискателя. Диссертация и все публикации написаны автором самостоятельно.

Апробация результатов диссертационного исследования. Основные положения и результаты проведенного исследования обсуждались на международных научных чтениях «Культура народов Причерноморья с древнейших времен до наших дней» (г. Симферополь, апрель-ноябрь 2004–

2012 гг.), на международной конференции «Когниция и коммуникация в мультидисциплинарном спектре» (г. Судак, июнь 2005 г.), на XII Международной молодежной конференции по иудаике (г. Москва, июль 2007 г.), на III, IV Таврических чтениях «Анахарсис» (г. Евпатория, сентябрь 2007 г.; г. Бахчисарай, сентябрь 2008 г.), на международных научных конференциях института Славяноведения РАН «Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции» и «История – Миф – Фольклор в еврейской и славянской культурной традиции» (г. Москва, декабрь 2007–2008 гг.), на XV, XVII Ежегодных международных конференциях по иудаике (г. Москва, январь 2008 г., февраль 2010 г.), на научной конференции «Интеллигенция, ее роль в поиске гражданского согласия в условиях общества переходного периода» (г. Симферополь, май 2008), на XIII Международной конференции «Славянская традиционная культура и современный мир» (г. Москва, май 2008 г.), на международной научной конференции «Українське народознавство на початку ХХІ ст. (теорія, методи та тенденції розвитку)» (г. Киев, декабрь 2008 г.), на международном форуме русистов Украины «Русский язык в семье славянских и мировых языков в эпоху глобализации» (г. Алушта, март 2009 г.), на международной конференции «Актуальные проблемы тюркологии и востоковедения» (г. Симферополь, март 2009 г.), на международной конференции института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рыльского НАН Украины, посвященной памяти П. П. Чубинского (г. Киев, март 2009 г.), на конференции профессорско-преподавательского состава, аспирантов и студентов «Актуальные проблемы философии: общество, политика, культура» (г. Симферополь, апрель 2009 г.), на международной научно-практической конференции «Крым как перекресток музыкальных культур в истории и современности» (г. Севастополь, апрель 2009 г.), на международной научно-практической конференции «Крым в контексте русского мира: политика и общество» (г. Алушта, октябрь 2009 г.), на международной научной конференции Музея

антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН «Фольклор и этнография. К девяностолетию К. В. Чистова» (г. Санкт-Петербург, ноябрь 2009 г.), на II Всероссийском конгрессе фольклористов (г. Москва, февраль 2010 г.), на XII Таврических научных чтениях (г. Смиферополь, май 2011).

Публикации. Основные положения диссертационного исследования отображены в 15 научных публикациях, 6 из которых опубликованы в ведущих специализированных изданиях, зарегистрированных ВАК Украины, 7 – в зарубежных и украинских научных журналах, 2 – в тезисах научных конференций. Публикации включены в общий список литературы [80–92].

Структура диссертации. Структура и объем работы обусловлены целью исследования. Диссертация состоит из введения, трех разделов и десяти подразделов, заключения, списка использованных источников общим числом (350 наименований), приложения из 10 карт и указателя легенд на 39 страницах. Общий объем диссертации – 251 страницы, из них 174 страницы основного текста.

РАЗДЕЛ I. ЛЕГЕНДА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Цель данного раздела – рассмотреть проблематику научного осмысления легенды как формы культурного сознания, выделить в ней дискуссионные моменты, определить понятийную систему и методологические подходы к проблеме.

При всем многообразии определений понятия культуры, в XX веке сформировалось и стало преобладающим представление о культуре как ментальном поле, которое является совокупностью знаков и значений, текстов и смыслов [153]. Очевидна тесная взаимосвязь культуры и культурного сознания, которое, согласно философской традиции, представляет собой высшую форму отражения действительности, опосредованную формами культурно-исторической деятельности людей [233]. Таким образом, культурное сознание представляет собой внутренний мир культуры.

В современном поликультурном обществе практическая проблема межкультурных коммуникаций значительно актуализирует исследование как структуры культурного сознания в целом, так и специфики его различных форм. Изучение культурного сознания требует осмысления его истоков. Миф как его архаическая форма активно рассматривался в течение последних двух столетий. Фундаментальные труды Л. Леви-Брюля, К. Леви-Строса посвящены структуре мифизирующего сознания, В. Пропп выявил трансформацию мифов и ритуалов в волшебных сказках, Р. Барт проанализировал современные мифы и т. д. Легенда же как форма культурного сознания изучена не была. Между тем она привлекает внимание как один из самых древних феноменов, сохранивших доныне свою жизнеспособность. Это явление, имеющее, как будет показано далее, отчётливо выраженную специфику, долгое время оставалось в тени мифологии. Само понятие «легенда» появилось в средневековье, а внимание

науки привлекло только в середине XIX века. Всё это повлияло на характер его научного осмысления.

1.1. Проблематика осмысления легенды в контексте культурного сознания.

Понятие «легенда» не имеет общепризнанного значения в научном языке. На наш взгляд, необходимо разграничить распространенное представление о легенде и научный термин. Для этого необходимо рассмотреть этимологию слова «легенда» и выделить специфические признаки этого явления.

С латинского *legenda* переводится как «то, что необходимо прочесть» [250, с. 236; 146, с. 177; 122, с. 387; 125, с. 532; 244, с. 472].

В средневековый французский язык слово «*légende*» попало в XII веке, а оттуда в первой половине XIV века пришло английское «*legend*» [244, с. 472; 311].

В европейской культуре слово «легенда» обозначало житие святого, написанное для чтения в день его памяти, сказание о мучениках за веру [343, с. 214; 310, с. 569; 125, с. 532; 230, с. 473]. На протяжении всего европейского средневековья легенда была одним из самых значительных жанров письменности [146, с. 177]. Однако необходимо учесть, что жития святых, еще не обозначенные термином «легенда», бытовали начиная с VI в. [147, с. 396].

В русском языке слово «легенда» известно с первой половины XIX века [242, с. 209; 244, с. 472]. Возможно, взято напрямую из латинского [242, с. 209; 230, с. 473], возможно, заимствовано из французского [250, с. 236] или немецкого [242, с. 209]. Впервые зафиксировано у А. С. Пушкина в 1831 году [244, с. 472] со значением «житие святого» [146, с. 177]. С таким же значением и примерно в это же время слово «легенда» попадает в украинский язык [79, с. 209].

Со временем легендами стали называть *все* поучительные рассказы религиозного характера [146, с. 177]. Однако поскольку легенды

представляли собой рассказы, не основанные на исторических фактах и украшенные народной фантазией, впоследствии существительное «легенда» выходит за пределы церковного обихода и получает значение фантастического рассказа о каком-либо историческом деятеле или событии [242, с. 209], воспринимаемого как достоверный [33, с. 631; 125, с. 532; 227, с. 18]. Таким образом, понятие «легенда» начиная с XVIII века стало включать в себя помимо житий святых как письменный, так и устный рассказ, основанный на народных верованиях, рассматриваемых как неофициальное знание [310, с. 569]. Таким образом, понятие «легенда» перестало быть книжным и стало достоянием устной истории. Однако позже легенда легла в основу сюжетов художественных произведений [125, с. 532; 146, с. 177].

В современном украинском и русском языках первоначальное значение трансформировалось, однако сохранились существенные признаки. Под легендой сейчас понимается необыкновенная история о человеке (святom), событии или месте, в которой обязательно есть элемент чудесного, но, несмотря на это, история воспринимается и рассказчиком и слушателем как достоверная [184, с. 303; 122, с. 387]. Буквальный смысл (то, что должно быть прочитано) сохранился в географическом и нумизматическом употреблении слова [205, с. 335; 122, с. 387].

Слово «легенда» в современном английском языке не отличается по значению от русского [337, с. 612; 281, с. 458; 343, с. 214].

Английское *legend*, французское *légende*, немецкое *legende*, итальянское *legenda* переводится на русский как «предание, сказание, легенда». Испанское слово «*legenda*» однозначно – это только «житие святого». В английском и французском только в последнем из значений указывается «житие святого».

Немецкий термин «легенда» (*legenden*) имеет узкий смысл «житие святого», для фольклорной легенды используется термин «сага» (*sagen*, от глагола *sagen* – говорить) [314, с. 2].

Что касается восточных языков, арабское *usgure*, персидское *fesane*, турецкое *efsane* переводятся на европейские языки как легенда [279, с. 119]. Интересно, что понятие «efsane» в современном турецком включает в себя как немецкое понятия «sage» (фольклорная легенда), так и «legende» (легенда о святом). Однако в прошлом легенды на религиозные темы («legende») имели особенное название в турецком «menkabe», которое сейчас устарело. Сейчас понятие «efsane» включает в себя также «menkabe» [274, с. 98]. Турецкие источники утверждают, что слову «легенда» (*legend, efsane*) в греческом соответствует «*mitos-mit*» [279, с. 119; 350, с. 15]. Так на примере восточной этимологии слова «легенда» нашёл подтверждение факт, что религиозные коннотации слова относятся к истории его возникновения, и что они не забыты, но современное словоупотребление подразумевает рассказ о необычном месте, человеке, событии.

Многоаспектность и подвижность легенды делают ее интересной для многих наук. Легенда, рассмотренная как форма культурного сознания, является объектом культурной антропологии. Западные ученые подчеркивали, что в основе легенды лежит верование, поэтому ее можно рассматривать как стадию религии [283, р. 55]. Поэтому она интересна психологам [288], социологам и религиоведам [283, р. 62]. Наличие фольклорных легенд делает явление объектом этнографии и фольклористики. В Турции легенда признана объектом мифологии как научной дисциплины [321, с. 190; 344, с. 389; 350, с. 22].

Записанные в средневековье легенды изначально бытовали в фольклоре, литературная апокрифическая легенда трансформировалась в фольклорную, которая потом стала материалом для литературных произведений известных писателей. Таким образом, легенду, несмотря на книжность термина, можно назвать тяготеющим к фольклору письменным жанром с доминирующей ролью фольклорного компонента или письменным жанром фольклора (в этом значении термин бытует с XX века) [34]. Это обстоятельство стало причиной того, что начальное изучение легенды

принадлежало фольклористике. Западные ученые с возмущением писали о её недостаточной изученности культурной антропологией [306, с. 98; 287, с. 160].

Поскольку у ученых нет единого мнения о специфике легенды, необходимо рассмотреть историю изучения не в хронологическом порядке, а по отдельным школам. Деление на школы произведено по территориальному принципу: зарубежная (европейская, американская и турецкая, российская) и украинская школы.

Во всех школах время проявления интереса к легенде одинаковое – середина XIX века. Как известно, в это время началось интенсивное изучение фольклора вообще, в связи с этим легенда оказалась «Золушкой, потерявшей на фоне своих обласканным вниманием сестер (мифом и сказкой)» [29, с. 9].

При рассмотрении истории изучения легенды на Западе очевидным является факт доминирования немецкой школы. Так, братья Вильгельм (1785–1863) и Якоб (1786–1859) Гримм первыми обратились к изучению легенд. В книге «Немецкие легенды» («Deutsche Sagen») (1816–1818) они употребили термин «легенда» независимо от её связи с религиозной тематикой – в значении «народная сказка, основанная на истории». Я. Гримм в книге «Немецкая мифология» (Deutsche Mythologie), изданной в 1835 году, писал, что легенда обязательно привязана к определенной местности, эта черта обеспечивает ей достоверность: «легенда передвигается пешком, стучась в двери дорожным посохом» [60, с. 57].

Эта тенденция была развита в дальнейших исследованиях европейских ученых. Немецкий исследователь Ф. Ранке (F. Ranke) (1882–1950) дал следующее определение легенде: популярный короткий рассказ с фантастическим содержанием, однако рассказываемый как происшедший в действительности [285, с. 37]. Так же определял легенду скандинавский фольклорист Р. Квиделенд (1935–2006) [334, с. 18].

Немецкие фольклористы В. Пеукерт (W. Peuckert) (1895–1969), Л. Рохрич (L. Rohrich) (1922–2006), Р. Шенда (R. Schenda) (1930–2000) определяли легенду как устный, так и письменный рассказ о встрече человека со сверхъестественным, порожденный мифологическим мышлением, не имеющий функции эстетического наслаждения, часто локализованный [330; 338].

Известный швейцарский фольклорист М. Люти (M. Lüthi) (1909–1991) исследовал легенду в сравнении со сказкой. Легенда, согласно Люти, – рассказ о конкретном месте, знаменитом человеке, история о названии местности. Это реалистическое, почти журналистское повествование о людях, застигнутых в необычных обстоятельствах [310, с. 570]. В этом же ключе определил легенду создатель индекса мотивов легенд (Finnish Mythological Legends 1961) финский ученый Л. Симонсури (L. Simonsuuri) (1910–1964).

Шведский этнограф и фольклорист К. Зюдов (C. Sydow) (1878–1952) назвал легендой одноэпизодный рассказ, основанный на вере, обусловленной опытом и наблюдением [340].

Британский фольклорист К. Бриггс (K. Briggs) (1898–1980) рассматривала легенду как рассказ о случившемся в определенном месте и времени [276, с. 7], историю об анекдотических, исторических событиях с элементом сверхъестественного [275, с. 5]. Такой же подход был у специалиста по легендарному фольклору в Великобритании Д. Вествуда (J. Westwood) (1940–2008) [349].

Представители американской антропологической школы значительно расширили употребление термина «легенда». Так, американско-немецкий мифолог и фольклорист А. Краппе (A. Krappe) (1894–1947), будучи первым переводчиком братьев Гримм на английский язык, явно находился под влиянием их теорий. По мнению Краппе, легенда одновременно очень древнее и современное явление, возникнув в догомеровский период, она живет и рождается в наши дни [306, с. 98].

Американский антрополог и фольклорист В. Баском (W. Bascom) (1912–1981) дал определение легенде, которое признано в западной антропологии

классическим. Под легендой Баском понимал письменный и устный рассказ о реальных людях и событиях с фантастическим содержанием. В смешении истории и чудесного ученый считал элемент чудесного доминирующим [268, с. 26]. Это определение после Баскома повторили многие фольклористы [280, с. 24; 295, с. 5; 296, с. 47; 322, с. 97; 287, с. 159; 327, с. xxvii].

Профессором Калифорнийского университета Т. Тангерлини (T. Tangherlini) было предложено признанное современной американской антропологией определение легенды, согласно которому легенда – короткий одноэпизодный, традиционный, типизированный, локализованный исторический рассказ о событиях прошлого, рассказываемый как действительно произошедший, отражающий символические представления и народные верования, служащие подтверждением хранимых ценностей группы, чьей традиции легенда принадлежит [342, с. 8]. Очевидно, что толкование термина расширилось и обогатилось.

Нужно отметить, что в современной американской антропологии значительное внимание уделено так называемым городским или современным легендам (*urban* или *contemporary legend*), возникшим в XX веке. Таким образом, трудности определения термина для современных фольклористов связаны с мутацией форм современного фольклора.

Американские ученые Ж. Брунвард (J. Brunvand) (р. 1933) и Л. Дег (L. Degh) (р. 1920) признаны классиками в исследовании современной городской легенды. Ученые применили академическое изучение традиционной фольклорной легенды для изучения ее современных форм [277; 284]. Они писали, что первоначально легенда – религиозный литературный жанр, постепенно переросший в фольклорную легенду, которая бытует и по сей день. Фольклорная легенда – короткий устный прозаический народный рассказ, передаваемый из поколения в поколение, в котором фантастические события поданы через реальный мир рассказчика и слушателя [277, с. 87; 284, с. 485]. Городская легенда – короткий рассказ, который циркулирует во множестве вариаций и форм в фольклоре и в

популярной культуре [336, с. 274]. Учеными доказано, что современная городская легенда является тем же жанром, что и традиционная, однако это современная, а следовательно, мутированная форма [305; 336].

Понимание легенды в турецкой антропологии схоже с западным, но имеет свою специфику, так как в турецком фольклоре присутствуют жанры *дестан* и *хикае*, для которых сложно подобрать аналоги в европейских традициях. Отметим, однако, что анализ турецкого материала представляет интерес для данного исследования, поскольку многие легенды по содержанию и структуре близки к крымским.

Классик турецкой антропологии П. Боратав (P. Boratav) (1907–1998), проработавший большую часть своей жизни в Европе и Америке, находился под сильным влиянием западной школы. Он дал классическое для турецкой фольклористики определение легенды. Легенда – это короткий рассказ о чудесных событиях, которые воспринимаются как действительно происходившие. Главным в легенде является сообщение о каком-либо человеке или событии, часто с трагической концовкой [274, с. 98]. Этого определения придерживаются современный исследователь фольклора Эрзурума Б. Сейдолу (B. Seyidoğlu) [335, с. 2] и исследователь эрзинджанского фольклора Р. Кара (R. Kara) [302, с. v].

Профессор Сельджукского университета в Кони С. Сакаолу (S. Sakaoglu) (р. 1939) в 1992 году издал книгу «Исследование легенды» («Efsane araştırmaları»). В ней он приводит очень схожее с западной фольклористикой определение легенды – короткий бесформенный рассказ в форме обычного повествования о персонаже, месте или событии, в который верят, несмотря на то, что персонажи и сюжет рассказа носят сверхъестественный характер [332, с. 20]. Такое же определение дают автор статьи о легендах в Мэрсине Н. Чыблак (N. Çıblak) [279, с. 119] и автор статьи о легендах в Кони А. Айва (A. Ayva) [267].

Исследователь диярбакырского фольклора М. Явуз (M. Yavuz), автор масштабного указателя турецких легенд «Легенды Диярбакыра» («Diyarbakır

Efsaneleri»), изданного в 1993 году, описывая всех западных и турецких предшественников в определении жара легенды, обобщила эти определения и дала своё: легенда – это устный традиционный анонимный рассказ, древняя история о личности, месте или событии, в который верят. Сверхъестественное в легенде переносит нас в необычный мир, который привлекает наше внимание и вызывает уважение к повествуемому [350, с. 21].

Стабильно широким является употребление термина «легенда» в западной этнографии. Этнографы, работавшие в начале XX века с культурой первобытных племен, передавая их фольклорные рассказы, называли их легендами. В основном в центре внимания ученых оказываются тотемические и родовые легенды, которые представляют собой частный случай тотемических и родовых мифов. Нужно отметить, что для антропологов часто термины «миф» и «легенда» являются синонимами, так как в их понимании это очень близкие явления [273, с. 505; 290, с. 138; 313, с. 134; 156, с. 122].

Исследование легенды в России начал представитель «мифологической школы» А. Н. Афанасьев (1826–1871), он в 1859 году издал книгу «Народные русские легенды», которая сразу же была запрещена по инициативе церкви. Претензии были связаны с тем, что, «к имени Христа-спасителя и святых в сей книге прибавлены сказки, оскорбляющие благочестивые чувства» [208]. Действительно, содержание легенд, собранных А. Н. Афанасьевым (так называемая народная Библия), имеет мало общего со священным писанием. Ученый определил легенду как небольшое эпическое произведение, в котором в христианское содержание органически вплетена языческая старина [13, с. 464]. Этого же мнения придерживался академик А. Н. Пыпин (1833–1904) [195, с. 181].

Ситуация, порожденная резкими порицаниями православной церкви, объясняет слабую изученность легенды в дореволюционной России. Можно отметить, что в различии восприятия термина «легенда» в России и на

Западе сказалась гораздо более жесткая, по сравнению с католической, позиция православной церкви.

Академик, филолог, искусствовед Ф. И. Буслаев (1818–1897) и его ученик российский литературовед, академик А. Н. Веселовский (1838–1906) занимались исследованиями местных христианских легенд [39; 42; 41]. А. Н. Веселовский легендами называл «местный народный эпос» [42, с. 289], сочетающий в себе два постоянных элемента: бродячий сюжет и рассказ о случайном, необычном происшествии. Ученый также называл легендами самые разнообразные «поверья» (связанные с Бертой, Анастасией, Пятницей).

Историк всеобщей и русской литературы А. И. Кирпичников (1845–1903) признавал наличие как религиозных, так и светских легенд. Ученый считал, что в Европе начиная со средневековья появляются светские легенды об известных личностях, однако в России бытовали в основном христианские книжные легенды, очень небольшое количество которых перешло в народные легенды [105, с. 482].

Мнение историка литературы и фольклориста Е. В. Аничкова (1866–1937) не отличалось от взглядов его предшественников [10, с. 107–133].

Можно сделать вывод, что русская фольклористика изучала в основном христианские народные легенды, хотя признавала существование светских (местных, исторических, этиологических) легенд. Советская фольклористика опиралась на взгляды дореволюционных фольклористов, поэтому тема не имела большой популярности у исследователей. Религиозный оттенок легенд сделал тему нежелательной для изучения. Однако светское значение термина не было забыто.

Филолог и фольклорист М. Н. Сперанский (1863–1938) относил к жанру легенды русскую устную дуалистическую легенду о мироздании, легенду о мудром Соломоне и борьбе его с Китоврасом, легенды о святых [213, с. 435–436].

Ю. М. Соколов (1889–1941) считал, что слово «легенда», возникшее в романских странах, в России употребляется лишь как термин, который близок двум явлениям – «сказание (нем. Sage) и житие, первое с широким значением предания (устного или письменного) о фактах как церковной, так и светской истории, второе в более специальном смысле – жизнеописания святых лиц» [207, с. 393].

Советский лингвист и историк литературы Р. О. Шор (1894–1939) признавала, что помимо христианских легенд существуют легенды, связанные с нехристианскими культами – «буддийским, мусульманским, иудейским», а также «не подтверждаемые историческими документами и часто фантастические рассказы о каком-либо историческом деятеле или событии, совершенно не связанном с религиозными культами». Однако исследователь оговаривает, что «в подобном расширенном словоупотреблении термин «легенда» теряет точное литературоведческое значение» и употребляется в переносном смысле. В прямом значении легенда – «малый жанр средневековой повествовательно-дидактической литературы» [256, с. 140].

В 1936 году вышла книга В. Л. Комаровича (1894–1942) «Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд». Ученый писал, что «народные пересказы библейско-христианских апокрифов» принято называть термином «устная легенда», однако нельзя отрицать наличие местных легенд (*legende locale*), доселе никем не изученных. В отличие от христианских, местная легенда «сюжетом непременно связана с тем или иным, почему-нибудь примечательным местом или предметом: городищем, ключом, горой, камнем, бродом, колодезем» [111, с. 1]. Это первая книга, посвященная глубокому анализу не христианских, а локальных легенд в России.

Классик фольклористики В. Я. Пропп (1895–1970) признавал существование различных толкований термина «легенда», он писал, что зарубежные ученые под термином «легенда» подразумевали «мифы первобытных народов» и «мифы классической древности» [189, с. 270]. В

написанной в 1939 году [145, с. 22], но изданной только в 1955 году статье «Легенда» В. Я. Пропп отметил, что слово «легенда» служит «для обозначения передаваемых из уст в уста рассказов об исторических лицах и о событиях, которым приписывается некоторая историческая достоверность и важность (легенды об основании Киева, легенда о Степане Разине и др.)» [186, с. 379]. Однако ученый настаивал на том, что такие произведения лучше называть преданиями или сказами. А народная легенда – это «прозаический художественный рассказ, обращающийся в народе, содержание которого прямо или косвенно связано с господствующей религией» [189, с. 271]. Пропп уточнил, что это не должны быть тотемические или другие добожеские представления, не подходит также и многобожество. Корректно связывать легенду с единобожием, коим в Европе является христианство. Очевидно, что в таком случае В. Я. Пропп противоречил сам себе. Возможно, что такая позиция известного учёного свидетельствует о том, насколько крепко в российской научной традиции со времен А. Н. Афанасьева укоренилось представление о легенде как жанре христианской литературы. Возможно и то, что иные разновидности легенды в его глазах не представляли существенного интереса вследствие недостаточной собранности и изученности. Необходимо также учитывать столь характерную для этой эпохи установку на просветительскую полемику со всеми явлениями, связанными с церковью и религией. Однако мнение классика сильно повлияло на дальнейшие исследования легенды [249, с. 295; 8, с. 15–19; 204, с. 552; 252, с. 52–57; 19, с. 8; 178, с. 204].

Представление о религиозном характере легенды сделало ее нежелательным объектом изучения для советской науки. В советское время на собирание, публикацию и изучение легендарных повествований «был наложен фактический запрет» [231, с. 86]. Вульгарный социологизм рассматривал легенду как «орудие идеологического порабощения эксплуатируемых классов». В советские времена провозглашалось, что

«легенда умерла вместе с породившей ее феодальной общественной формацией» [256, с. 144].

Акцент на фантастичности, неистинности содержания легенды как разновидности религиозного повествования оставался обязательным вплоть до событий 1953 и 1956 годов, изменивших культурную атмосферу. «Оттепель» 60-х годов повлияла и на состояние гуманитарных наук. В понимании легенды происходят существенные изменения. Яркими представителями этого направления были С. Азбелев и К. Чистов.

Известный фольклорист С. Н. Азбелев (р. 1927) считал легенду устным народным рассказом фантастического характера. Он утверждал, что в основе легенды всегда лежит сообщение о чудесном, «принципиальную возможность чего невозможно допустить» [1, с. 12–13]. Азбелев оспаривал принадлежность легенды только к христианской религии, он считал, что легендами могут быть рассказы, содержание которых связано с религиозным сознанием любого типа, так как «легенда – термин интернациональный. Его можно конкретизировать: христианская легенда, мусульманская легенда, суеверная легенда» [3, с. 287].

Крупнейший этнограф и фольклорист К. В. Чистов (1919–2007) в книге «Русские народные социально-утопические легенды XVIII–XIX вв.» писал о разных значениях термина «легенда» для русской и западноевропейской фольклористики. В русской фольклористике термин применим только «к устным рассказам на библейские, религиозные и церковные темы», а в западной традиции термин «охватывает значительно более широкую область устной народной прозы – чуть ли не любые устные рассказы сказочного характера и более или менее вымышленного содержания». Таким образом, К. В. Чистов указал на крайности, бытующие в современной науке. Он уточнил своё понимание термина «легенда»: «устный народный рассказ социально-утопического характера, повествующий о событиях или явлениях, которые воспринимались исполнителями как продолжающиеся в современности» [246, с. 6]. На

трудах Чистова основаны работы В. К. Соколовой [209] и В. Н. Морохина [164; 165]. Очевидно, что проблема определения жанра отчётливо осложнена культурными предпочтениями.

В советской этнографии и антропологии в 60-е годы появилась возможность писать о сходстве мифа и легенды. Известный этнограф и мифолог С. А. Токарев (1899–1985) в книге «Ранние формы религии и их развитие» (1964) дал такое определение легенд – «произведения народного творчества (народные рассказы), в основе которых лежат какие-то исторические события: таковы легенды об основании городов (например, Фив, Рима, Киева), о войнах, о видных исторических деятелях» [224, с. 509].

Современный антрополог Г. А. Левинтон подчеркнул близость мифа и легенды. Ученый писал, что легенды и мифы – это фольклорные тексты, которые «объединяются наличием в них элементов чудесного, фантастического, но воспринимаемого как достоверное, происходившее на границе исторического и мифологического времени или в историческое время» [133, с. 45]. Левинтон уточняет, что в различных «культурных традициях понятие легенда описывает не вполне сходные явления» [133, с. 45].

В Украине начало изучения легенды связывают с именем Я. Ф. Головацкого (1814–1888), который употреблял термин «легенда» как синоним мифа в контексте анализа славянской мифологии [44]. Сходный подход присутствовал у его друга и соратника, историка украинской литературы, священника И. Н. Вагилевича (1811–1866) [347, с. 9].

Хотя украинские ученые не занимались теоретическими обоснованиями жанра, они старались дифференцировать устные рассказы по содержательному принципу. В раздел легенд попадали религиозно-мифологические нарративы, а к преданиям они относили рассказы об исторических деятелях и событиях, местных объектах и памятниках. Так украинский писатель, поэт и этнограф П. А. Кулиш (1819–1897) в сборнике «Українські народні перекази» писал, что основным отличием легенды от

предания служит фантастический элемент, который доминирует над историческим [124, с. 116].

Эта традиция была продолжена писателем, историком и фольклористом М. П. Драгомановым (1841–1895), который в своём монументальном труде «Малорусские народные предания и рассказы» (1876) писал о легендах следующее: «В значительной степени они принадлежат к числу переходящих повестей, как и сказки. Но в глазах народа они не такая ложь, как сказки, а представляются былью (былиця) и даже привязываются к историческим лицам и эпохам». Главной чертой легенд Драгоманов считал привязку к какой-либо местности [72, с. 23].

В конце XIX века в украинской школе появилась тенденция ограничивать определение легенд устными рассказами, связанными только с христианскими верованиями. Научно-теоретическое обоснование этого подхода сделал И. Я. Франко (1856–1916). Он писал, что в легендах «дійсність перемішана з чудесним, але взятим з обсягу відображень і вірувань церковно-релігійних» [234, с. 1–3]. Такого же мнения придерживался украинский этнограф и фольклорист В. М. Гнатюк (1871–1926) [56, с. 39]. Однако, несмотря на книжное происхождение легенд, В. М. Гнатюк писал, что со временем происходит их фольклоризация [57, с. 2]. В этом же ключе на легенду смотрел этнограф и фольклорист Ф. М. Колесса (1871–1947) [109, с. 143].

Украинский этнограф Г. О. Булашев в 1909 году издал труд «Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях», в котором ученый рассматривал легенду как трансформированную Библию [37].

Однако сохранился и более широкий подход к пониманию легенды. Украинский историк М. С. Грушевский (1866–1934) в статье «Епос и легенда. Твори мішаного характеру» писал, что в легендах «дуже характеристично об'єднуються елементи свійського натуралістичного міфу з впливами релігійної легенди християнсько-візантійської й ірансько-

богомилської і з поетичними фольклорними впливами балканськими і малоазійськими» [61]. Грушевський признавал, что в легендах от христианства осталось очень мало, тогда как влияние дохристианских верований велико. Ученый выделял группу легенд, привязанных к Украине, это легенды о змеевых валах в Киеве, о строительстве и разрушении церквей, о каменных бабах.

Компромиссный подход был предложен Г. С. Сухобрус, которая писала о невозможности определения термина «легенда», в связи с этим предложила поделить все легенды на три группы: мифологические, апокрифические и исторические [216]. Так же поступила и Л. Ф. Дунаевская [76].

А. И. Дей в статье «Легенди та перекази» (1985) определял легенды, как несказочный жанр народной прозы, схожий с преданиями по информативно пояснительной функции, но близкий к сказке из-за наличия чудесного, невозможного, фантастичного, но органически связанного с реальным, так, что это компенсирует недостачу или отсутствие точной информации про события или явления [68].

Современный исследователь В. Ф. Давидюк, принимая и обобщая взгляды предшественников, проанализировал термин «легенда» в своей книге «Українська міфологічна легенда» [65].

В 1995 году В. Сокол издал книгу «Народні легенди та перекази українців Карпат», в которой дал такое определение легенды: «прозовий народнопоетичний твір про давноминулі події міфологічного та релігійного змісту, розповідь у якому ведеться від третьої особи» [206, с. 22].

По мнению И. Я. Павленко, легенда – фольклорное произведение несказочного характера о необычных событиях и персонажах, часто наделенных историческими именами с тяготением к чудесному, имеющему мифологическую основу [176, с. 55].

Несмотря на огромное количество эмпирического материала, в Крыму нет теоретических исследований явления легенды. Однако ученые

придерживаются единого мнения о том, что главной характеристикой этих легенд является их привязка к Крыму [167, с. 7; 144, с. 137; 221, с. 120].

Подводя итог, отметим, что в выделенных нами научных школах нет единого взгляда в понимании сущности легенды. В каждой из них были свои классики, заложившие основные определения. В европейской школе это братья Гримм, в американской – В. Баском, в турецкой – П. Боратав, в российской А. Н. Афанасьев, А. Н. Веселовский и В. Я. Пропп. В украинской школе присутствует весь спектр мнений, что говорит о её интеграционных интенциях. Зачинателями её можно считать Я. Головацкого и И. Вагилевича, продолжателями и фундаментальными исследователями М. Драгоманова, Г. Булашева, М. Грушевского. Каждый из современных ученых разрабатывает своё направление исследований, но общим для них является понимание легенды в широких традициях европейской науки.

Практически все исследователи народных легенд отмечают проблематичность жанрового разграничения, а следовательно, и терминологической определенности сказочной прозы. Нередко эту неопределенность объясняют живостью, постоянной изменчивостью таких явлений, как миф, легенда и предание. Несмотря на то, что мифология как наука существует около двухсот лет, ее дефиниции вырабатываются и по сей день. Похожая ситуация сложилась и в изучении легенды. Поэтому легенда иногда выступает синонимом понятий «миф», «предание», «бывальщина». Отметим, что это говорит не только о проблемах терминологии, но большей частью о многоаспектности и актуальности самого феномена легенды. Приведенные выше данные истории изучения легенды свидетельствуют о пограничности этого явления между историей и чудесным вымыслом, христианскими и языческими, священными и обыденными представлениями

Для выявления сущностных характеристик этого феномена в данной работе предлагается использование методов антропологического анализа. Это позволяет с культурологических позиций предложить следующее определение: легенда – это изначально устный народный рассказ о событиях,

которые связаны с тем, что действительно происходило в реальной жизни. Важность этих событий потребовала выделения их путём мифологизации. При этом происходит сакрализация важных для общества и человека ценностей, а как следствие появляется элемент чудес, который становится обязательным в фольклорной легенде и может быть развит в легенде письменной. Таким образом, проявляются три важнейшие для легенды составляющие: сакральное, чудесное и ценностное.

1.2. Сакральное в мифе и легенде.

Сакральное – понятие, вошедшее в научный оборот относительно недавно. Термин появился только в начале XX века, до этого ученые использовали термины «святое», «священное». Очевидно, что сакральное и священное – синонимы, однако в научном языке стали использовать термин «сакральное», чтобы избавиться от дополнительных значений «религиозный», «церковный». Сакральное (от лат. *sacrum* – святой, священный, посвященный богам, запретный, проклятый, жертва, жертвоприношение) – мировоззренческая категория, воспринимаемая сознанием как исключительно ценная в противовес мирскому, обыденному.

Позиции относительно сакрального можно разделить в основном на два типа. Во-первых, взгляды философов-теологов, верующих в Бога и признающих непознаваемость сакрального. Во-вторых, взгляд, который исходит из возможности изучения сакрального, – антропологический подход. Оба подхода развивались параллельно, начиная с 10-х годов XX века.

В аксиологических работах М. Шелер (1874–1928) утверждал, что в иерархии ценностей сакральное – всегда наивысшая ценность [254, с. 317].

Также рассматривал сакральное и немецкий философ и теолог Р. Отто (1869–1937). В своем самом известном произведении «Святое» (*Das Heilige*) (1917) Отто писал, что священное невозможно понять. Священное духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно и сверхчувственно. Поскольку священное иррационально, невыразимо в понятиях и определениях, остается молчать о нем или обозначать его особыми

идеограммами, которые дают лишь приблизительную информацию о переживаниях верующего. Анализ сакрального может быть только приблизительным и опосредованным [175]. Этих же взглядов придерживался М. Хайдеггер (1889–1976) [239].

Если вычесть из священного рациональный и моральный моменты, то остаётся «избыток», который Отто именует термином «нуменозное» (от лат. *numen* – божество, божественное начало). Нуменозное вызывает у верующего человека двойственное чувство. Во-первых, ощущение панического страха перед неизмеримой силой. С другой стороны, это восприятие завораживающей тайны, которое выражается в неодолимом влечении к чему-то чудесному и возвышенному. Следовательно, эмоциональный диапазон нуменозного распространяется от реакции на ужасное до реакции на возвышенное.

Примеры подобного восприятия священного присутствуют у исследователей первобытной религии. Так, например, А. Элькин заметил, что «когда член клана посещает эти [тотемные. – А. Ж.] пункты, он испытывает повышенное эмоциональное состояние: он входит туда с благоговением, страхом и верой» [291, с. 305].

Французский антрополог и социолог Л. Леви-Брюль (1857–1939) подтверждает размышление Р. Отто о том, что сакральное выражается в чувственной форме. Исследуя истоки сакрального, Л. Леви-Брюль отмечает, что у туземцев Торресова пролива, «когда в какой-нибудь вещи обнаружено что-либо замечательное или таинственное, то ее могут рассматривать как зого... Я не нахожу лучшего выражения для перевода зого, чем выражение священный» [132, с. 112]. Понятно, что «замечательное или таинственное» – это чудесное и возвышенное у Р. Отто. Чуринга также употребляется как качественное прилагательное, обозначающее нечто священное или тайное [132, с. 112]. Еще один пример находим у антрополога Р. Маретта (1866–1943), который изучил понятие «мана» в религии меланезийцев. Ученый писал, что это необычная и таинственная сила, которую человек не способен

понять с помощью разума, он может ее только почувствовать. Причем самым характерным чувством является чувство страха и ужаса – это, по мнению ученого, начальная стадия религии [317]. Таким образом, очевидно, что первобытные представления о сакральном имеют такую же структуру, как и в современной христианской культуре.

Швейцарский психолог К. Г. Юнг (1875–1960), используя наработки Р. Отто, писал о нуменозном. Он пришел к выводу, что нуменозное контролирует человека, он скорее жертва, а не его творец [264].

Практически все представители французской социологической школы признавали возможность изучения сакрального.

Основатель французской социологической школы Э. Дюркгейм (1858–1917), отстаивающий идею религии без Бога, писал, что сакральное создается обществом. В книге «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) он впервые рассмотрел основной принцип религии – разделение явлений на священные и светские (мирские). Об отношении сакрального к профанному ученый писал, что они настолько отличны друг от друга, что их связь «вырождается в настоящий антагонизм» [78, с. 221].

Дюркгейм описал связь сакрального, мифа и легенды: «Верования, мифы, догмы, легенды – это или представления, или системы представлений, выражающие природу священных явлений, свойства и способности, которые им приписываются, их историю, их отношения между собой и со светскими явлениями». Священными могут быть не только боги и духи, но «утес, дерево, родник, камень, кусок дерева, дом, словом, любая вещь может быть священной» [78, с. 217]. Об этом же писал Э. Б. Тайлор [219, с. 140].

Дюркгейм отождествлял сакральное с социальными ценностями, которые нуждаются в сверхъестественном обосновании. Он считал, что священные объекты отличаются от профанных тем, что становятся объектом особой ритуальной деятельности, почитания и благоговения. Они священны

как символ группы, как главная ее ценность. У австралийских туземцев в качестве такого символа выступает тотем, у христиан – Иисус Христос. Дюркгейм видел в религии особое социальное действие, которое отличается от всех других тем, что направлено на священный объект. Переживание членами общественной группы объединяющей их связи с «высшей силой», ритуальная деятельность, совместные обряды укрепляют чувство групповой солидарности [289]. Мнения Э. Дюркгейма придерживался священник и историк религии Н. Сёдерблум (1866–1931) [328].

Дюркгейм писал и думал по-французски, как и многие его ученики и последователи. Возможно, поэтому французские слова «*sacré*» и «*profane*», образованные от латинских слов «*sacer*» и «*profanes*» [282], приобрели терминологический статус.

Последователь Дюркгейма М. Мосс (1872–1950) – французский антрополог и социолог описал связь между сакральным и профанным миром посредством жертвы [166]. Напомним, что в английском и французском слово «жертвоприношение» («*sacrifice*») имеет единый корень с сакральным, так как оба слова заимствованы из латинского, где священный объект и жертвоприношение являются однокоренными. Этимология слова также сближает понятия «святое» и «скверна». М. Мосс одним из первых заметил их тесную связь: «чистое и нечистое – это не взаимоисключающие противоположности: это две стороны религиозной реальности». Он объяснил это следующим образом: «Скверна, которая переносится на человека при несоблюдении религиозных правил или при контакте с чем-то нечистым, – это своего рода посвящение. Грешник, как и преступник, – существо сакральное. Если он приносит жертву, то цель этого обряда или, по крайней мере, одна из целей – это избавление от скверны» [166].

Р. Жирар (р. 1923), французский антрополог и философ вслед за Моссом анализировал тесную связь священного и проклятого [93, с. 311]. Жирар писал, что это относится также к таким понятием как «манна» и «оренда», то есть присуще и первобытным представлениям о сакральном.

В связи с тем, что священное содержит в себе много противоположностей, ученые не могут дать простого определения сакральному, в связи с этим Жирар предложил дать определение через насилие [93, с. 313]. В книге «Насилие и сакральное» (1972), которая стала продолжением размышлений Мосса, он пришел к выводу, что насилие играет важную роль в формировании единства в обществе. После жертвенного убийства наступает мир. А сакральное отделяет насилие от общества, потому что насилие приписывается божествам, и никто не чувствует себя виноватым, «жертвоприношение по этому принципу роднится с сакральным – это пагубное насилие, которое перевоплощается в насилие благое» [93, с. 312].

По мнению Жирара, насилие и священное имеют одинаковые динамики. Они тождественны как две двойные силы: пагубная и благая, чистая кровь и кровь менструальная [93, с. 315]. Жирар приводит пример с отношением к металлу – он биполярен. С одной стороны, он помогает в работе, с другой – это смертоносное оружие. С этим связано отношение к кузнецу на ранних этапах человечества. Он пользуется привилегиями, но общения с ним избегают, поэтому он живет за пределами общины. Стоит случиться какой-либо беде – обвинят кузнеца [93, с. 316]. В крымском материале встречается пример подобного отношения к кузнецу. В «Легенде о горе Демерджи» кузнец живет на горе, в отдалении от поселка. Его обвиняют в исчезновении воды, убийстве девушки, которое становится причиной землетрясения.

За границами общины находится «дикая сакральность», по выражению Р. Жирара, а именно: боги, мертвые, природа, космос и люди, например чужеземцы [93, с. 323]. Этим объясняется, почему жертв выбирают не из общества – часто это животные и чужестранцы, они как бы попадают из священного в священное [93, с. 327]. Об этом говорят легенды о жертвоприношениях чужестранцев, которые в Крыму приписываются Ифигении, описания отрубленных голов рядом с её храмом.

Множество примеров близости святого и скверны встречается у Д. Д. Фрэзера (1854–1941) в «Золотой ветви», в которой антрополог писал, что «правила ритуальной чистоты, соблюдаемые в примитивном обществе божественными царями, вождями и жрецами, во многих отношениях схожи с правилами, которые соблюдают убийцы, плакальщики, роженицы, девушки, достигшие половой зрелости, охотники, рыбаки» [238, с. 216]. Эти понятия роднит то, что они опасны для человека. «Цель табу является изолировать указанные категории лиц от всего остального мира, чтобы их не достигла или от них не исходила внушающая страх духовная опасность» [238, с. 216]. Это связано с тем, что в первобытном сознании не разделились еще понятия святости и оскверненности, разветвление которых произошло только в эпоху классового общественного строя.

В предвоенное время в Париже было организовано общество Коллеж Социологии, целью которого было изучение сакрального. Основатели Коллежа – Ж. Батай, Р. Кайуа, М. Лейрис – следовали за представителями социологической школы. Сакральными были объявлены объекты двойственной природы: высшие объекты – короли, священники, и низменные объекты – изгои, проститутки, – в общем, всё инородное, исключенное из общества. Представители Коллежа использовали слово «sacer» и как «святой», и как «проклятый». Они исследовали механизмы объединения святого и проклятого и в современной культуре [110].

Французский антрополог и социолог Р. Кайуа (1913–1978), издавший книгу «Человек и сакральное» (1939), вслед за Дюркгеймом подчеркнул непроходимость границ между профанным и сакральным, их взаимную враждебность. Он также был согласен с Р. Отто в том, что сакральное является чувственной категорией и что мы ее боимся и в равной мере хотим ею воспользоваться (так работают категории ужаса и восхищения). Сакральность, по мнению ученого, свойство некоторых вещей (инструменты культа), людей (король, священник) и времени (Воскресение, Пасха, Рождество). Освященный предмет или человек никак не меняется по виду,

однако к нему больше нельзя свободно относиться. Сила, которой обладают священные объекты, всегда готова распространяться наружу. Сакральное противостоит упорядоченному ходу вещей и в то же время является его источником, вызывая и почтение, и страх, и даже брезгливость. Чистота и нечистота, святость и порочность составляют религиозную полярность феномена сакральное [104, с. 53]. Кайуа описал принцип локализации сакрального: четкий центр чистоты и святости, тогда как нечистая периферия обычно не имеет границ и размыта [104, с. 72].

О жесткой ограниченности сакрального от профанного писал также немецкий культуролог и философ-неокантианец Э. Кассирер (1874–1945). Сакрализация начинается с выделения в пространстве как целом определенного участка, отличного от других, как бы обнесенного некой оградой, писал ученый. Это понятие сакрализации находит языковое выражение в латинском слове «templum» («храм»). Ибо templum восходит к корню tern- «резать», то есть обозначает «отрезанный», ограниченный участок. В этом смысле оно поначалу обозначало священный, принадлежащий богу и освященный участок, а затем было перенесено на любую ограниченную часть земли, на пашню, на рощу, посвященные богу, царю или герою [102, с. 114].

Й. Хейзинга (1872–1945) – нидерландский философ и теоретик культуры в книге «Homo Ludens» (1938) подтверждает идею Кассирера и философов Коллежа Социологии об отгороженности сакрального от мирского. Он упоминает это в контексте рассуждений о схожести игры и священнодействия: «формально отсутствует какое бы то ни было различие между игрой и священнодействием, то есть сакральное действие протекает в тех же формах, что и игра <...>. Арена, игровой стол, магический круг, храм, сцена, киноэкран, судебное присутствие – все они, по форме и функции, суть игровые пространства, то есть отчужденная земля, обособленные, выгороженные, освященные территории, где имеют силу свои особые правила. Это временные миры внутри мира обычного,

предназначенные для выполнения некоего замкнутого в себе действия» [240, с. 29].

О чёткой структурированности сакрального писал и французский культуролог К. Леви-Стросс (1908–2009). По мнению ученого, ритуал задает определенную асимметрию между профаническим и сакральным, между верующими и служителем культа, мертвыми и живыми, иницированными и неиницированными. Мифологическое сознание имеет структуральный характер: в иерархии мужчины являются высшими относительно женщин, иницированные – относительно неиницированных, сакральное – относительно профанического [135, с. 185]. Сакральное вписывается в структуру первобытного мышления, в основе которого лежит упорядочивание. Каждая сакральная вещь должна быть на своем месте, «можно даже сказать, что именно пребывание на своем месте делает ее сакральной, поскольку при нарушении, хотя бы даже мысленном, этого оказался бы разрушенным весь мировой порядок; следовательно, вещь, занимая принадлежащее ей место, способствует поддержанию его» [135, с. 185].

М. Элиаде, румынский антрополог, историк религии (1907–1986) обобщил труды Дюркгейма и Отто в книге «Священное и мирское» (1956). Его вкладом был ввод термина «иерофания» (hierophanie) – «священное, предстающее перед нами» [259, с. 18], возможно, это следствие того, что Элиаде придерживался феноменологического подхода, взятого у Р. Отто. В проявлении священного, по мнению ученого, есть определенная закономерность: «Между элементарной иерофанией, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т.е. в «мирском» [259,

с. 18]. Любая сакральная вещь, согласно Элиаде, является символом. В размышлениях Элиаде о символичности сакрального прослеживается влияние Дюркгейма, когда он пишет, что объект, который содержит в себе сакральные свойства, превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, преобразуется в реальность сверхъестественную. Отсюда М. Элиаде делает вывод: «священное – это реальное в его совершенстве, это одновременно и могущество, и действенность, и источник жизни, и плодородие» [259, с. 27]. Функцией мифа, по мнению М. Элиаде, является описание различных выходов священного в мир [259, с. 65].

Книга «Священное и мирское» [259], как и все его работы, носит научно-популярный характер. Широкое повторение вслед за Дюркгеймом слова «сакральное» создало этому слову статус термина, а М. Элиаде – славу его создателя.

Отношение между сакральным и профанным в современной мифологии было рассмотрено французским литературоведом, философом-структуралистом Р. Бартом (1915–1980). Он подробно описал происходящие в современной цивилизации процессы сакрализации профанического. Воспроизводство сакрального происходит, когда миф преобразовывает преходящее в вечное. Профанное трансформируется в сакральное через массовую культуру и массовое сознание. В новом рождении мифа главной ценностью становится повседневность, обыденность, то есть профанное [15].

Итак, сакральное – относительно молодое научное понятие, но древнейшее явление культурного сознания, основные свойства которого определяются важнейшими координатами бытия: оно восходит к представлению об его первоначалах, непознаваемых разумом, вызывающих чувства ужаса и восхищения; сакральное соотносимо с наивысшими ценностями или же скверной, в равной степени находящимися за границами профанного мира. Примечательно, что постулируемая исследователями сакрального принципиальная недоступность этого феномена рациональному познанию компенсируется природой чувственного восприятия,

закладывающей потенции его эстетической оценки до возникновения искусства – на уровне сакральных изображений или ритуальных текстов.

Рассматриваемый материал позволяет выделить два основных подхода к изучению проблемы сакрального: феноменологический и антропологический. Представители обоих подходов показали, что главными средствами выражения сакрального являются чудесное и ужасное. Чудесное и ужасное – также неотъемлемые составляющие мифа, легенды, сказки. Чудесное представляет существенную часть древнего культурного сознания и немаловажную – современного. Необходимо рассмотреть, как формировались представления о чудесном в мифизирующем сознании.

1.3. Представления о чудесном в мифизирующем сознании.

Спорным является вопрос о времени возникновения осознания чудесного. Долгое время считалось бесспорным мнение Г. Гегеля о том, что представление о чуде может быть только в монотеизме, так как первобытный человек не знает законов природы, для него всё является чудом, следовательно, он не отличает чудесное от реальности [55, с. 26]. Позже эту идею рассматривали Д. Фрэзер [238, с. 173], Э. Дюркгейм [78, с. 206] и А. Лосев [150, с. 59].

Если взять для примера данные этнографов, то становится очевидным, что представление о чуде обнаруживается гораздо раньше появления монотеизма. Оно возникает с того момента, когда человек начинает удивляться. Так, Э. Дюркгейм доказал, что для первобытного человека чудесными являются события, выходящие «за пределы обычного хода вещей, их связывают с необычными, исключительными причинами, т.е., в общем, неестественными. Именно в этой форме идея сверхъестественного родилась в самом начале истории» [78, с. 206]. Д. Фрэзер называл это чудесами в первоначальном смысле этого слова [238, с. 173].

Известно, что во многих языках слово «чудо» связано с удивлением (латинское *miraculum*, немецкое *wunder*, польское *cud*). В русских фольклорных текстах встречается выражение, указывающее на связь между

представлениями о чудесном и удивительном – «чудо-чудное, диво-дивное» [67, с. 1010]. В словаре языка южноафриканского племени ксоза «изи-манга» чудо – событие, вызывающее удивление, противоречащее обычному порядку вещей [308, с. 218]. Затмение Луны, как и невиданный ранее поезд железной дороги, рассматриваются как зловещие знамения бедствия. Так уже на ранней стадии чуда проявляется его знаковый характер.

Знаменательный пример удивительного чуда привёл английский этнограф Д. Лиенхардт. Когда над территорией суданских динка «появились первые самолеты, в жертву богам было заколото 50 быков. Самолет, впрочем, мог действительно показаться чудом, но выросшая на огороде огромная тыква тоже вызывала почтительное изумление. Владелец огорода отказывался её срезать и стремился умиловить ниспославших её богов, принеся им в жертву козла» [99, с. 54]. Даже самая большая тыква сама по себе – нечто менее ценное, чем козёл. Однако её необычные размеры – знак присутствия не поддающегося прогнозу и человеческой воле начала. Для такого восприятия чуда необязательны отчётливые религиозные представления. С. А. Токарев приводит авторитетные свидетельства неопределённости верований в те силы, которым приносят жертвы примитивные народы – при твёрдо разработанной характеристике самого ритуала жертвоприношения [224, с. 26–27]. Здесь пока мало оснований и для эстетического рассмотрения этого явления.

В. Б. Иорданский так объяснил связь между чудом и удивлением: «для архаического сознания граница проходила не между возможным и невозможным, а между извечным порядком и тем, что этот порядок нарушало, между древней нормой быта и ломавшим её новшеством» [99, с. 50–51]. Человек осваивает мир постепенно, в уже изученном мире он чувствует себя комфортно, но необычное вызывает чувство беспокойства, страха, ужаса [238, с. 173].

По мнению Р. Отто, ужасное – начальная стадия чудесного [175, с. 11]. В подтверждение этих слов можно привести в пример эволюцию образа

Аполлона, которую отметил А. Ф. Лосев: «первым впечатлением от этого бога были у всех только ужас и ошеломенение», много времени понадобилось для превращения ужасного Аполлона в чудесного златокудрого, сребролукого бога, охранителя света, наук и искусств [149, с. 459–460]. Р. Отто писал, что «чуждость первобытных идолов и изображений богов часто кажется нам сегодня отвратительной, но доныне, как у дикарей, так иной раз даже и у нас самих, они способны вызывать подлинное чувство религиозного «ужаса» [175, с. 111]. Непонятное и пугающее всегда было связано с чем-то могущественным или ужасным, тем, что «сначала демонический страх, а затем и священный трепет <...>. Так и только так возникало чудо» [175, с. 112].

Смысловая связь слов «чудо» и «чужой» считается бесспорной в современной науке [114, с. 105–112]. У всех народов мира распространено обыкновение связывать чудесное прежде всего с чуждым, инаким [175, с. 42]. Л. Леви-Брюль, например, описал убеждение дикарей в способности представителей враждебного племени спать на дне реки. «Конечно, бороро прекрасно знали, что в воде люди тонут и погибают, и ни один из бороро никогда не решился бы сам погрузиться на речное дно, чтобы провести там ночь. Но, по их мнению, трумаи тем и отличались от бороро, что обладали способностью пребывать в воде. Колдуны могут летать по воздуху, говорили они. Почему же трумаи не могут спать в воде?» [99, с. 50].

Стремление к освоению мира, лежащее в основе возникновения культуры, ведёт не только к знаковому восприятию чуждого/чудесного, но и к попыткам использования стоящих за этим сил. Поэтому главное в представлении о чуде можно определять не только как удивительное, но и как желанное.

Чудесное-желанное было осмыслено Я. Э. Голосовкером, который писал, что именно Имагинация, Воображение, то есть разумная творческая сила творит миф. В логике чудесного не действуют законы природы, есть только закон желания, согласно которому «для желания нет предела», «для

желания нет невозможного» [58, с. 9]. Для этого явления Кассирер ввел понятие интенциональности, свойственное для мифологического сознания [102, с. 90].

На этом были основаны древнейшие магические приёмы, о чём свидетельствуют следы ударами копья на палеолитических изображениях промысловых зверей. Все представления о чудесных помощниках, все предания о чудесных спасениях берут начало отсюда. По этой причине в древнегреческих мифах присутствует огромное количество чудес. Этим объясняется определение мифа, данное Лосевым: «Миф есть чудо» [148, с. 134] и «Миф есть в словах данная чудесная личностная история. Это и есть всё, что я могу сказать о мифе» [150, с. 60].

Когда появляется разделение между должностью вождя и шамана, возможность чудес усиливается. Власть вождя основывается на его административном авторитете, а власть шамана, нечто менее официальное, держится на творимых им чудесах. Наличие чудес становится обязательным, как подтверждение силы того, кто их производит. Чудеса – профессиональный знак силы жреческого сословия (рьяно поддерживающего представления о своей «инакости»), они вызывают ужас и трепет. В книге К. Леви-Стросса «Структурная антропология» находим описание чудес, творимых колдуном-шаманом. Например, им описаны случаи излечения больных после того, как шаман доставал изо рта заранее приготовленный пух, смоченный кровью от прикушенного языка, говоря, что это и есть болезнь [134].

Примеры чуда, творимого жрецом, можно найти в древнеегипетском папирусе «Весткар» (III тыс. д. н. э.), относящемся к эпохе Среднего царства. Всё это не удивительные, а удивляющие чудеса. В одной из сказок про фараона Хуфу и мудреца Джели говорится, что Джели мог соединять отрезанную голову с телом. В присутствии фараона Джели якобы проговорил заклинание, и голова гуся воссоединилась с туловищем, птица ожила. Здесь одно из древнейших описаний чуда как осуществления невозможного. Такое

представление о чуде, его осознание появляется вместе с положительным знанием, пониманием законов природы. На палетке фараона Нармера (3100 г. до н. э.) изображены побеждённые мёртвые воины, их отрубленные головы лежат у них между ног. Значит, в это время египтяне уже твердо знали, что отрубленная голова не может прирасти. Главные чудеса были связаны со смертью, потому что стала известна ее необратимость. Шаманы, проводившие обряд инициации, инсценировали смерть посвящаемого, а потом якобы оживляли его, что воспринималось как чудо.

В мифах и легендах чудес этого типа огромное множество: Геракл, спасший Алкестиду, прогнав бога Танатоса от ее смертного ложа; все чудеса, творимые Иисусом Христом; легенды об источниках, вода которых оживляет.

Таким образом, это уже развитая стадия представлений о чуде. В античной цивилизации сохраняется и представление о чуде-диве как знаке-предвестнике каких-то ужасных происшествий. Однако оно становится частью сюжета художественного произведения, это отличает его от первобытных представлений. Например, у Апулея в романе «Золотой осёл» есть история о том, как курица снесла готового цыпленка с перьями, когтями, глазами, после чего её хозяин узнал о внезапной смерти трёх своих сыновей и сам покончил жизнь самоубийством. У Апулея этот эпизод служит для эстетизации ужаса. Задолго до Апулея эстетическое отношение к чуду находим у Гомера. Чудесный пояс Афродиты, надетый на Геру, его воздействие на Зевса и на читателей поэмы служит созданию эстетического эффекта, и не одного: представление о прекрасном воплощении священного брака соединяется с трагикомическим результатом чудесного лукавства – его военными последствиями для греков и троянцев. Я. Э. Голосовкер, анализируя логику чудесного на примере античной мифологии, отмечает, что древний грек уже отличал действительность от вымысла: «Для эллина логика чудесного не нуждается в интерпретации здравого смысла. Он принимает её как эстетический факт, ибо, повторяем, эстетический факт есть для него

объективное бытие – факт онтологический, а не психологический» [58, с. 27]. Эстетическое восприятие чуда – это уже его твердое осознание, поэтому Аристотель определил чудесное как свойство трагедии.

Если вспомнить значение слова эстетический (от греч. *aisthetikos* – чувствующий, чувственный) и то, что в XVIII веке А. Г. Баумгартен определил эстетику как «теорию чувственного познания», становится понятным, что эстетическое осознание чуда основывается на чувствах. Об этом говорят многие исследователи. Гегель писал, что «чудеса – это чувственные изменения, изменения в чувственном» [55, с. 209]. Леви-Брюль по этому поводу ввёл термин «аффективная категория сверхъестественного»: как только первобытный человек сталкивается с чем-то необычным, эмоциональная волна заполняет всё его сознание, погружает в аффективное состояние, испытанное им уже много раз [132, с. 387].

Разграничение чувственного переживания чудесного в сознании древнего человека и эстетического восприятия художественного воплощения чуда представляет несомненную трудность. Но все-таки можно предположить, что эстетически чудо было осмыслено гораздо раньше античности, что оно впоследствии продолжало свое активное развитие и в христианстве.

По мнению Р. Отто, в христианстве божественное вызывает у верующего человека двойственное чувство. Во-первых, ощущение панического страха перед неизмеримой силой. Затем – это восприятие завораживающей тайны, которое выражается в неодолимом влечении к чему-то чудесному и возвышенному. Эстетизация чувств восхищения и ужаса в сознании верующего используется при оформлении храмов.

Чудесный мир в средневековом сознании, по мнению Ле Гоффа, разделился на три сферы – *mirabilis*, *magicus*, *miraculosus*. *Mirabilis*, считает Ле Гофф, – это «чудесное с его дохристианскими истоками», *magicus* – «это пагубное сверхъестественное, сверхъестественное сатанинское», *miraculosus* – «христианское чудесное» [59, с. 50]. Очевидна связь чудесного и ужасного

в средневековой культуре. Описание истязаний святых в средневековых легендах одновременно призвано ужасать и восхищать их стойкостью.

С появлением христианского бога все чудеса перешли к нему. Не осталось споров между богами за власть, как в античности, где выше богов была судьба. Бог в монотеизме – абсолютная сила, вследствие этого качество чудес нарастает. Для христианского бога теперь нет ничего невозможного. Над ним нет других богов, над ним не властна судьба – он сам судьба.

Однако в эпоху средневековья чудеса были настолько традиционны, что со временем наступило пресыщение. Ле Гофф иронически констатирует девальвацию рассказов о них, «нарастание своего рода скуки, охватывавшей людей Средневековья при появлении святого: ибо стоило тому появиться, как все уже знали, что он станет делать. ... приумножать хлебы, воскрешать мертвых, изгонять демонов» [59, с. 48]. С этим вынужден был согласиться и Рудольф Отто: «чудо блекнет, Христос, Мухаммед и Будда равным образом отказываются от имени «чудотворца», а Лютер отвергает «внешние чудеса» как «фокусы» или «яблоки и орехи для детишек» [175, с. 112]. В связи с этим уместно вспомнить замечание Гегеля о том, что «удостоверение с помощью чудес есть, однако, лишь первый, случайный образ веры. Подлинная вера покоится в духе истины» [55, с. 309]. Поэтому в Новом завете наблюдается рационализация, морализация и очеловечивание идеи Бога [175, с. 135], однако при этом, например, «в католицизме чувство нуминозного живо и сильно в культе с его символикой таинств, в апокрифической по форме вере в чудеса и легенды [175, с. 151].

Эпоха Просвещения поставила своей целью развенчать чудесное. Например, Д. Юм в эссе «О чудесах» говорит о нём как о сознательном обмане человека. «Чудо может быть точно определено как нарушение закона природы особым велением Божества или вмешательством какого-либо невидимого деятеля» [263, с. 156]. Легковерие слушателей или читателей «поощряет бесстыдство рассказчика, а его бесстыдство побеждает их легковерие» [263, с. 160]. Юм пишет, что все религии признают значение

веры, а не разума, который может пошатнуть основы религии. Таким образом, чудесное для него – синоним заблуждения.

Несмотря на всевозможное отрицание чудес, в мышлении современного человека остались еще следы первобытных верований, а, следовательно, и вера в чудеса, которую пока не может побороть наука. Современные представления об ужасном и чудесном также основаны на чувствах: «Было бы, несомненно, уместно выяснить, свойственна ли эта аффективная категория исключительно первобытному мышлению или она, скорее, соответствует всегдашней позиции человека перед лицом сверхъестественного. Нет ни одной религии, в которой бы её не было. *Initium sapientiae est timor domini* (начало премудрости – страх господень)» [132, с. 387].

Итак, на основании данных этнографов, историков, философов в диссертации было выделено четыре типа чудесного: чудесное-необыкновенное (удивительное), чудесное-желанное (интенциональное), чудесное-невероятное (фантастическое), чудесное как то, чего вообще быть не могло без вмешательства высших сил (религиозное). В реальности эти разновидности тесно спаяны между собою. Дикарь, испугавшийся огромной тыквы, видит в ней знак, которым его предупреждают о грядущей опасности умершие предки. В конце XX века в одном из американских христианских храмов салфетка, покрывавшая кулич, своими складками напомнила очертания человеческого лица. Это «удивительное» было воспринято как религиозное чудо и вызвало приток верующих, который не иссякал несколько недель – об этом писали во многих газетах. Фантастическое в мифах и чудесное в религиозных текстах нередко имеют органическое родство [237]. Однако это разграничение помогает увидеть основные стадии развития представлений о чудесах, которые имеют свои особенности воплощения в легендах.

На протяжении всей истории представлений о чудесном оно имело знаковую природу. Чудо было и осталось предвестником хороших или

плохих событий, знаком могущества неких сил. Чудесное и ужасное воспринималось на уровне чувств, и именно с этим связано его эстетическое восприятие, которое получает развитие и воплощение в искусстве. Таким образом, как знаковые, так и эстетические характеристики чудесного указывают на его связь с базовыми ценностями культурного сознания. Это определяет его значимость для легендарных текстов.

1.4. Ценность как основная культурная составляющая легенды.

Связь между сакральным, чудесным и ценностным не вызывает сомнений, но уточняется при рассмотрении ценностного как начала, структурирующего культурное сознание, в одном из его древнейших вариантах, представляемым легендой.

Представление о сакральном и чудесном возникли гораздо раньше, чем были сформулированы дефиниции, поскольку для их воплощения достаточно чувственного восприятия мира. Они подспудно были ориентированы на ценности древнего человека, но представление о последних имеет более сложную историю формирования. Выделение объектов, имеющих повышенную значимость, вело к их сакрализации. Однако на первых порах их ценность могла оставаться неопределённой, восторг и ужас – сменяться привычным спокойствием. Представление о чудесном-необычном и чудесном-желанном вовсе не обязательно привязывались к явлениям, способным длительное время сохранять статус ценностей. Это наглядно демонстрирует феномен фетишизма [222, с. 64]. Фетиш, как правило, наделяется сакральным статусом, связью с некими чудесными возможностями, однако его ценность локализована во времени и пространстве. Успехи или неудачи владельцев фетишей могут резко изменять ценностные характеристики, соответственно менять и уровень сакрализованности не только материальных объектов поклонения, но и символизируемых ими мифических начал (Римляне не случайно отправляли в свою столицу идола побеждённых народов). Только со временем выкристаллизовывается представление о ценностном, воплощенное в

общеизвестные мифические образы, в общепринятые символы. После этого наблюдается обратный процесс. В развитом обществе, с уже сформированными сакральными ценностями, они нередко воздействуют на способы фетишизации и мифизации событий и персонажей. Однако древнейшие верования, как будет показано далее, сохраняют при этом относительную автономию.

Формирование же представлений о базовых ценностях представляет медленный и противоречивый процесс, требующий накопления не только социокультурного опыта, но и навыков абстрактного мышления, обеспечивающих более высокий уровень культурного сознания. Долгое время ценностное было тесно связано с божественным, что было вызвано синкретическим характером архаических ценностей: они были и религиозными, и нравственными, и политическими, и эстетическими одновременно [100]. Поэтому понятие ценности долгое время осмысливалось в тесной связи с понятием сакрального. Более того, представление о сакральном занимало приоритетные позиции, что отразилось и на философском осмыслении ценностей как таковых.

Первые размышления о связи ценностей с трансцендентным можно найти у Платона и Аристотеля. Платон стремился к стабилизации и абсолютизации ценностных представлений через их мифизацию в облике бессмертных идей. По Аристотелю, ценность – одна из разновидностей блага, среди которых божественное благо – самое лучшее, так как оно является первопринципом. Оба философа отказались от чудесного, но без сакрального обойтись не могли.

Размышления о внерелигиозной сакрализации ценностей были продолжены И. Кантом (1724–1804), который писал, что ценности не существуют в действительности, но они объективны и общезначимы, так как имеют свое начало в трансцендентальном субъекте. Стала классикой фраза Канта: «ценности – это не принципы сущего, а принципы должного» [51, с. 496]. Ценность человеческой личности, по Канту, абсолютна, так как

человек является нравственным существом, а следовательно, сам по себе цель [51, с. 503].

Опираясь на И. Канта, Р. Г. Лотце (1817–1881) ввел в научный обиход ценность как философскую категорию, определив ее через понятие значимости (Gelten). Человек, по Лотце, есть микрокосм, связанный с человечеством (макрокосмом) посредством реализации ценностей, главным условием которой является Бог. Философ утверждал абсолютность ценностей, однако писал о субъективном ценностном чувстве.

В. Виндельбанд (1848–1915) отмечал нормативность ценностей, которые обуславливают все функции культуры, а также их интенциональный характер: ценность, согласно Виндельбанду, это цель, идеал, носителем которого является трансцендентальный субъект – сознание как источник и основа всяких норм. История рассматривалась ученым как процесс воплощения и осознания ценностей [46, с. 105].

Г. Риккерт (1863–1936) также отмечал трансцендентальную основу ценности. Ценность отделена от действительности, не зависит от бытия и от субъекта, к которому она обращается, имеет надисторический характер [197]. Философ писал, что главным отличием культуры от природы является воплощение ценностей, которые всегда заложены в культурных объектах. Он также затронул проблему общезначимости ценностей [198, с. 260]. Задача исторического индивидуума – выполнение поставленных перед ним историей нравственных требований, так как без ориентации на абсолютные ценности человек перестаёт быть нравственной личностью [198, с. 264].

М. Шелер (1874–1928) продолжал развивать идею интенциональности и трансцендентности ценностей. Философ утверждал абсолютную объективность ценностей, их независимость от бытия человека, и, как следствие, невозможность их уничтожения или создания. Ценности по Шелеру – объекты, независимые от сознания человека и действующие на него посредством своих носителей (вещей и личностей) [254].

М. Шелер первый затронул проблему иерархии ценностей, формирующейся в акте ценностного познания, который называется «предпочтением». Предпочтение – осознание того, что одна ценность является более высокой, чем другая. Ценностная иерархия не изменяется во времени, изменению подвержены только правила предпочтения. Устойчивость ценности зависит от возможности существовать вне времени, то есть независимо от времени существования ее носителя. Ценность святого – наивысшая, она задает последовательность других ценностей [158].

Н. Гартман (1882–1950) развивал идеи М. Шелера. Пытаясь решить вопрос о способе бытия ценностей, Гартман признал их отвлечённость, поэтому они вечны, всеобщы и безвременны. Ценности – это идеальные объекты, значение которых абсолютно. Нравственные принципы не могут иметь человеческое происхождение, они абсолютны и независимы от человека, потому что не он их создатель. Задача человека – осуществлять ценности, воплощать в жизнь, делать реальными ирреальные сущности.

Гартман разработал нелинейную многомерную систему ценностей. Место ценности в иерархической системе определяется двумя характеристиками: высотой и значимостью. Низшие ценности являются базовыми, они универсальны, обладают определенной принудительностью. Высшие представляют собой надстройку над низшими, следование этим ценностям менее обязательно. Низшие – это благо (польза), субъективное удовольствие (приятное), жизненные ценности; высшие – это нравственные, эстетические и познавательные ценности, которые уже не выстраиваются в иерархию по важности, а существуют параллельно. Ценность существует в соответствии или несоответствии одной сущности другой. В первом случае – это положительная ценность (благо), в обратном – отрицательная (зло). По Гартману, это ценности и не-ценности, например, такие как жизнь – смерть [53, с. 346].

В русской философии также нашли свое отражение идеи о связи ценностей с божественным началом. Н. О. Лосский (1870–1965) утверждал

важность религиозных ценностей, что привело его к созданию теонормной этики, для которой важны не относительные человеческие ценности, а абсолютные, божественные. Философ отрицал субъективный характер ценностей, так как носители ценностей – сами ценности. Любой человек – сын Божий, поэтому только «личность может быть актуально всеобъемлющею абсолютною самоценностью: только личность может обладать абсолютною полнотою бытия. Все остальные виды бытия, производные из бытия, личности» [151].

Н. А. Бердяев (1874–1948) также писал о верховной ценности человеческой личности, «не потому, что она является носителем общеобязательного нравственного закона, как у Канта, а именно потому, что она есть Божья идея и Божий образ, носитель божественного начала жизни» [22]. Ценность личности, по Бердяеву, выше, чем ценность государства. Философ рассматривал ценностный мир не как идеальный и надчеловеческий, а как подвижный и творимый. «Человек свободен в отношении к добру и к ценности не только в том смысле, что он может их реализовать или не реализовать» [22]. Человек – свободное существо, он может как воплощать ценности, так и создавать их самостоятельно» [22].

Кризисное состояние современной культуры у многих ученых вызвало сомнения, могут ли абсолютные ценности претендовать на статус вечных и безусловных, так как ценности принадлежат конкретному историческому времени, подвержены обстоятельствам эпохи и поэтому имеют преходящий характер [179, с. 18]. Так возник субъективный ценностный релятивизм, который нашел свое воплощение в «философии жизни». Для представителей этого направления жизнь представлялась реальностью, вне которой нет ничего, что могло бы ее оценивать. По их мнению, задавать ценности извне жизни невозможно, поэтому не существует никаких абсолютных ценностей. Жизнь превыше всех ценностей потому, что она есть, а ценности – то, что всего лишь должно быть.

Ф. В. Ницше (1844–1900) провозгласил «Бог мертв», отказавшись от подтверждения абсолютности ценностей за счет связи с сакральным. Нигилизм Ницше заключался в том, что, по его мнению, ценности утратили свои значения: «Высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос «зачем?» [172, с. 31]. Философия и религия, формировавшие в людях ценности, казались несостоятельными, оторванными от жизни. С этим связано обесценивание моральных ценностей: «Моральные ценности до сей поры были ценностями высшими: кто-нибудь хочет подвергнуть это сомнению? ... Стоит удалить эти ценности с их высшего места – и мы изменим все ценности: тем самым будет опрокинут принцип всей предыдущей ценностной иерархии...» [172, с. 531].

Однако, по мнению Ницше, существует земная сила, творящая ценности, эта сила – воля к власти, в которой скрывается другая ценность – воля к жизни [172, с. 379]. Через волю к власти Ницше определяет ценность как «наивысшее количество власти, которое человек в состоянии усвоить» [172, с. 393]. Ценно то, что признается волей значимым для себя. Парадоксально, что без мифизации и сакрализации источника ценностей ему обойтись не удалось – он лишь назвал этот источник сверхчеловеком.

М. Вебер (1864–1920) продолжил критиковать идею существования абсолютных надисторических ценностей. Ценность для Вебера – это то, что оценивается как ценное определенными людьми в определенное время [40, с. 351]. Понятие ценности у Вебера связано с учением об «идеальном типе» (абстрактной схеме культуры). Вебер выделил три идеальных типа: рациональный, традиционный и харизматический. Каждый из этих идеальных типов несет определенную ценность: разум, добро, любовь [50, с. 37]. Примирение ценностей разных культур, по Веберу, невозможно. Также невозможно отдать предпочтение одной группе ценностей ради другой [40, с. 726]. Однако непримиримые, по его мнению, типы культур неожиданно напоминают знаменитую единую триаду ценностей «истина,

добро и красота», много столетий одушевлявшую европейскую культуру и не столь уж чуждую культурам иных народов.

П. А. Сорокин (1889–1968) также считал, что фундаментом каждой культуры является ее главная ценность. Например, западная культура Средних веков имела своей главной ценностью Бога, для культуры Античности и Возрождения это был человек, для эпохи Просвещения – здоровое общество. Сорокин считал, что главная ценность задает иерархическую шкалу остальных ценностей, но эта иерархия меняется с изменением главной [212].

Таким образом, ученые отмечали несовпадения в системах ценностей, принадлежащих разным временным эпохам, по вертикали (диахронное проявление). Спорным также является соответствие ценностей по горизонтали, то есть в одном временном поясе, но в разных культурах (синхронное проявление) [24, с. 45].

Некоторыми учеными отстаивается мнение, что культуре каждого этноса присущ уникальный набор ценностей, что выражается в его менталитете. Менталитет – это определенная система ценностей, проявляющаяся в общей логике, в специфике набора ценностей, их иерархии, очерёдности, последовательности [127, с. 156]. В научной терминологии для этого понятия иногда используется термин «картина мира». Интересно, что Л. Леви-Брюль использовал слово «mentalite» для обозначения пралогического мышления, Э. Дюркгейм – для обозначения коллективных представлений. Таким образом, менталитет складывается уже на ранних этапах общественного развития.

Изначально мифологическое сознание формируется на основе противопоставления «свой – чужой», то есть с помощью эмоционально-рефлексивного способа освоения мира [180, с. 15]. Суть ценностного сознания родового типа в том, что возникает идентификация индивида и рода, то есть для индивида нет других ценностей, кроме ценностей рода [129, с. 333]. Состояние невыделенности человека из коллектива выражается

формулой «мы-они», а не «я-ты», что выражается в ценностной общности сознания членов рода. Происходит это благодаря мифологической структуре общественного сознания, заложенного в традиционной культуре. Ценности в древней общине усваивались вместе «с молоком матери», с воплощающими их обрядами, мифами и легендами [100].

Так складывается аксиосфера культуры, по терминологии Кагана, – единство различных проявлений ценностного сознания человека [100]. В этом контексте В. М. Пивоев предложил термин «аксиологика» – логика ценностной обусловленности, «которая опирается на систему ценностных ориентаций» [180, с. 21]. Законом аксиологии является то, что «миф не допускает критической рефлексии; находясь в мифе (то есть, разделяя установки и ценностные ориентации мифологического сознания), можно только положительно оценивать его постулаты и догмы, позитивно рефлексировать о них. Рефлексировать о них критически можно только из-за его пределов, выйдя из него» [180, с. 30].

На основании древних представлений в современном обществе «в разных культурах одно и то же явление может иметь разную, и даже противоположную ценностную окраску» [154, с. 222]. Потому что «в чистом виде ценностей нет, они существуют в конкретно-историческом, национальном, религиозно-конфессиональном виде» [20, с. 36]. Все, «что у одного народа называлось добром, у другого называлось глумлением и позором» [171]. Пример различного понимания одной ценности у разных народов привел Н. А. Бенедиктов. Он писал, что русские ценности, такие как природа, свобода, красота, любовь к Родине сильно отличаются от западных. Так, например, ценность свободы в европейском самосознании «понимается прежде всего как освобождение от любого рода ограничений, принуждения и привязанностей», в русском национальном сознании свобода – это проявление священной необходимости, как то, ради чего стоит жить и за что следует умереть, а достижение свободы возможно только через подвиг [20, с. 207]. Н. Бердяев писал, что национальные ценности русской культуры,

такие как соборность, патриотизм, высокая духовность, любовь и справедливость, эсхатологичность, жизнь каждого во имя всех, существенно отличаются от ценностей других культур [21].

Разность в восприятии отдельных ценностей связана с тем, что явление получает в культуре ценностную нагрузку не само по себе, а во взаимосвязи с другими явлениями. У каждого народа, этноса, социальной группы складывается собственная система ценностей, сквозь призму которой воспринимается мир [154, с. 222]. Поэтому Н. Гартман писал, что не существует единой для всего человечества системы ценностей, «самоценности некоего племени или народа никогда не могут быть сведены к нивелирующей идее человечества. Они были и остаются индивидуальными ценностями» [53, с. 339].

В истории культурологии школа культурно-исторического релятивизма настаивала на невозможности поиска универсальной системы ценностей, утверждая множественность равноправных ценностных систем [126]. Всякая культура должна рассматриваться как единое целое, её отдельные институты не могут быть поняты вне её собственного контекста.

Таким образом, в культурологии под вопрос была поставлена возможность ценностной интеграции, потому что некоторые ценности могут играть разъединяющую роль. Это так называемые «политические ценности» (термин М. Кагана): национальное достоинство, сословная гордость, классовая солидарность. «Они и объединяют, и разъединяют людей, ибо укрепляют единство какой-то одной части человечества, тем самым разрушая его целостность, вплоть до провоцирования и оправдания военных и революционных конфликтов» [100].

Однако существует и противоположное направление в социальной антропологии, придерживающееся мнения о возможности взаимодействия культур. Так, американский культур-антрополог Д. Бидни (1908–1987) утверждал, что «сравнительные исследования как самих культур, так и их ценностей необходимы, если антропология – наука о человеке» [27].

Для ученых становится очевидным, что человечество находится под угрозой самоуничтожения, поэтому постепенно созревает осознание важности общечеловеческих ценностей, которые могут привести к отмиранию политических отношений, а, следовательно, и политических ценностей, которые разъединяют народы [100].

Философ, футуролог Э. А. Араб-Оглы (1925–2001) писал, что «при всем различии между локальными цивилизациями, как существовавшими в прошлом, так и сосуществующими в наше время, мы вправе говорить о воплощении в каждой из них общечеловеческих социальных и моральных ценностей. А различие между ними предстаёт уже не как их культурная несовместимость, а как мера осуществления непреходящих культурных ценностей, являющихся общим достоянием человечества, связанного единой судьбой. В свою очередь, это позволяет нам усматривать смысл всемирной истории в становлении, утверждении общечеловеческих ценностей и в их восприятии всеми народами нашей планеты» [12]. Д. С. Берестовская писала о том, что «сближает и объединяет представителей всех культур на Земле: мы люди, у нас один дом Земля, вечные ценности – добро и зло (только лишь имеющие различные модификации в различных культурах), у всех людей – одна жизнь, за которую мы все в ответе» [24, с. 46].

Таким образом, в культурологии основой решения проблемы возможности взаимодействия культур явилось утверждение общечеловеческих ценностей. Необходимо подробнее остановиться на этой проблеме.

В аксиологии признано деление ценностей на типы. Так, М. Шелер, выделял низшие ценности, которые оказываются мимолетными, и высшие, вечные ценности. По его утверждению, высшие ценности обладают неэкстенсивностью: если эмпирические ценности можно делить, присваивать и распределять (что вызывает конфликты), то высшие ценности неделимы, они принадлежат всем, поэтому они соединяют, а не разъединяют [158].

Н. Лосский ввел такие характеристики ценности: субъективность – значение ее только для определенного субъекта; объективность – общезначимость ценности. Он дал определения абсолютной ценности: «ценность сама по себе, безусловно оправданная, следовательно имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта» [152, с. 288]. Такая ценность сполна идеальна, это «род, народ, племя, Бог как само Добро, абсолютная полнота бытия» [151]. Если абсолютная ценность имеет характер добра с любой точки зрения, то относительная – добра только для определенных субъектов, тогда как для других субъектов она есть зло. «Преодоление Карфагена Римом – счастье для Рима и бедствие для Карфагена» [151].

М. Каган также выделял несколько групп ценностей: самоценности – «высшие ценности и идеалы, важнее и значимее которых нет ничего. Они являются конечными целями человеческих устремлений, главными жизненными ориентирами; направленность на такие ценности определяет ведущие интересы личности и смысл всей ее жизни» [127, с. 139]. Это жизнь, свобода, честь, справедливость, гуманизм, счастье, любовь, дружба и достоинство личности. Это фундамент для таких типов ценностей как инструментальные и производные [127, с. 141]. Особенностью экзистенциальных ценностей, по Кагану, является их интроспективно-диалогическая направленность. Экзистенциальные ценности содержат в себе много слоев: нравственное, религиозное, политическое и эстетическое содержание. Экзистенциальная ценность интегративна, и эта интегративность обладает динамической иерархией. Нравственная, эстетическая, политическая формы ценностного сознания экстравертны, потому что в них воплощается отношение субъекта к другому субъекту.

Таким образом, можно признать, что существует разница в восприятии одних и тех же ценностей представителями разных культур. Однако существуют типы ценностей, которые совпадают по характеру оценок и по содержанию. Эти ценности носят название универсальных, или

общечеловеческих. Универсальный характер этого рода ценностей обуславливается тем, что они базируются на биологической природе человека и не требует перевода на язык другой культуры.

Ценности рождаются в сфере экзистенциальной активности человека, однако статус общезначимых обретают лишь в процессе коммуникации. Универсальные ценностные ориентиры формируются как результат осмысления диалога разных культур.

Идея диалога была разработана М. Бахтиным (1895–1975) и сыграла важную роль в современном осознании культуры. Бахтин утверждал, что культура не существует вне диалога с другой культурой: не может быть «смысла в себе» – он существует только для другого смысла, т. е. существует только вместе с ним» [16, с. 370]. Д. С. Берестовкая, опираясь на работы М. Бахтина, доказала, что диалогичность – основной закон культуры [25, с. 49].

Бесспорным является то, что ни один диалог не состоится без общего языка, общих понятий и представлений. Культурный диалог при всем различии культур возможен только при наличии общих ценностей. Необходимость ценностного взаимодействия актуальная проблема для Крыма, где наблюдается «кризис родины»: «трудность разделить свою родину с другими, стремление доказать свое исключительное право на историческую и культурную память» [24, с. 47]. Диалог культур невозможен без общих оснований, ценностное выражение которых содержат древние легенды. Изучение крымских легенд помогает обнаружить и проанализировать наличие общих сюжетов, повторяющихся у разных народов. Уникальность легенд Крыма в том, что, находясь в едином хронотопе, легенды разных народов создают единое ценностное поле, так как главным условием мифотворчества является использование общечеловеческих ценностей. Поэтому А. Шоркин уверен, что «все культуры равны, а пункты совпадения знания, норм или ценностей являются замечательными опорами взаимоотношений» [257, с. 204].

Подводя итог, нужно отметить, что в общественном сознании и в науке понятие ценности формировалось долго, что связано с трудностями абстрагирования структурообразующих начал культуры. Длительное время представление о ценности было связано с понятием божественного. Преодоление ценностного синкретизма происходило постепенно. Так выделяются ценности групповых субъектов (правовые, политические, религиозные), ценности индивидуальных субъектов (эстетические и нравственные), ценности синтетические (художественные).

Разделившись, ценности складывались в систему, которая могла изменяться со временем. Так образовывались системы ценностей, различия которых были обусловлены спецификой культурных традиций или культурных эпох, повлиявших на их формирование. В культурологии приняты два противоположных мнения о возможности / невозможности поиска общих точек соприкосновения в разных ценностных системах.

Кризис современной культуры показывает необходимость поисков путей культурного взаимодействия, что возможно только на основании общечеловеческих ценностей, не нуждающихся в переводе на другой культурный язык.

Легенды представляют уникальный материал для исследования возможности реального взаимодействия различных культур. Представления о сакральном и чудесном возникают в глубокой древности, что связано с их чувственной природой. Поэтому в современной фольклорной легенде ценность – это смысловое ядро, в котором сакральное санкционирует ценность, а чудесное ее подтверждает. Основной функцией легенды является ценностная, так как в легенде главным всегда остается рассказ о значимости места, события или личности. Ценности в рассказываемой истории утверждаются как нечто воплощённое в конкретном объекте или личности. Ценностная сущность легенды как речевого жанра также проявляется в утверждении связи между действительностью и легендарным объектом.

Легендарны тексты сохраняют в рудиментальном виде древние представления о ценностях, однако с ними уживаются и ценности современной культуры. Анализ вариантов одной легенды, записанной в разное время и отражающей ценности разных эпох, продуктивен для рассмотрения трансформаций ценностей «по вертикали». Сравнительный анализ вариантов легенд, сосуществующих одновременно у представителей различных культур, показателен для изучения соответствий их «по горизонтали». Отсутствие критической рефлексии и релятивизма в продуктах мифизирующего сознания объединяет все легендарные тексты установкой на положительное утверждение присутствующих в них ценностей, что обуславливает корректность их сопоставлений для выявления границ бытования общечеловеческих ценностей.

ВЫВОДЫ К I РАЗДЕЛУ

1. Этимологическое значение понятия «легенда» («то что надлежит прочесть») указывает на ее литературный характер, что повлияло на изучение этого феномена. Однако основой письменных легенд в средневековье были фольклорные. Письменные тексты легенд опять перешли в фольклор, часть из них стала сюжетами художественной литературы. Поэтому уместно назвать легенду «тяготеющий к фольклору письменный жанр» или «письменный жанр фольклора». В европейской, украинской и русской традициях исторически под легендой понимали житие святого. В современном употреблении понятие «легенда» стало обозначать рассказ о реальном человеке, месте или событии, содержащий в себе элемент чудесного, но воспринимаемый как действительно произошедший. Многоаспектность легенды как явления культуры является причиной отсутствия единого подхода в её изучении.

2. Основополагающим в европейской школе антропологии явилось данное братьями Гримм определение легенды как исторической локализованной сказки. Классическим определением американской

антропологической школы стало определение В. Баскома: фантастический рассказ, который воспринимается как действительно произошедший. В русской науке важным было собрание христианских легенд А. Н. Афанасьевым, который определил легенду как «народную Библию», в которой язычество и христианство тесно связаны. В советской науке ключевым событием стала статья В. Я. Проппа «Легенда», содержащая утверждение, что феномен легенды относится только к христианской религии. Это явилась причиной официального запрета на изучение легенды. Ситуация изменилась только после XX съезда КПСС, когда было признано, что легендами могут быть произведения, бытующие в разных культурах (С. Азбелев, К. Чистов). В украинской школе был представлен широкий спектр мнений по этому вопросу.

3. Рассмотрение истории вопроса позволило сформулировать определение легенды с позиций культурологии. Легенда – это изначально устный (и лишь впоследствии иногда записываемый) народный рассказ о событиях, которые связаны с тем, что действительно происходило в реальной жизни. Важность этих событий потребовала выделения их путём мифологизации. Так происходит сакрализация важных для общества и человека ценностей, а как следствие появляется элемент чудес, который становится обязательным в фольклорной легенде и может быть развит в легенде письменной. Предложено антропологическое изучение легенды, основанное на её сущностных характеристиках: сакральном, чудесном и ценностном.

4. Легенда и миф описывают мир в координатах сакрального и профанного. Сакральное содержит себе противоречивые значения святости и скверны, объекта поклонения и жертвы, проклятого и запретного. Профанное и сакральное отгорожены друг от друга и находятся в четко структурированных отношениях. Святое и скверна подчиняются единым законам. Сакральное освящает важные социальные ценности, на нём основаны принципы объединения общества. Постулируемая

исследователями сакрального принципиальная недоступность этого феномена рациональному познанию компенсируется природой чувственного восприятия, закладывающей потенции его эстетической оценки до возникновения искусства – на уровне сакральных изображений или ритуальных текстов. Чудесное и ужасное всегда были тесно связаны с сакральным и проклятым.

5. Представление о чудесном берет свое начало в древности с удивления. Необычность предметов и явлений выделяла их из ряда привычных вещей и наделяла повышенной значимостью. В более развитом сознании появилось чудесное-желанное, как источник творческой фантазии. Представление о чуде как осуществлении невозможного появилось после освоения человеком законов природы. Религиозное чудо в развитых религиях функционирует как проявление абсолютной силы Бога, где чудеса – знак проявления сакрального, иерофания. Эпоха Просвещения поставила задачу развенчать все чудеса, однако представление о чудесном не исчезло, оно продолжает восприниматься на уровне чувств и в современности. В легендарных текстах все слои чудесного переплетены между собою. Для определения характера чуда необходим анализ основной ценности, заложенной в легенде.

6. Отмечено, что в общественном сознании и в науке понятие ценности формировалось долго, что связано с трудностями абстрагирования структурообразующих начал культуры. Длительное время представление о ценности было связано с понятием божественного. Преодоление ценностного синкретизма происходило постепенно. Разделившись, ценности складывались в систему, которая могла изменяться со временем. Так образовывались системы ценностей, различия которых были обусловлены спецификой культурных традиций или культурных эпох, повлиявших на их формирование.

7. Дискуссионным вопросом в аксиологии является возможность ценностного диалога культур. Ряд ученых придерживаются мнения, что

разность менталитетов, специфика мифологии, этноцентризм – факторы, разъединяющие национальные группы. Однако многими антропологами доказано, что в современном обществе нарастает потребность в общепланетарном культурном взаимодействии. Мировые конфликты наводят на мысль о необходимости культурного диалога, основанного на общечеловеческих ценностях.

Проблемы, исследованные в данном разделе, получили освещение в статьях соискателя [83; 86; 88].



РАЗДЕЛ II. ФОРМЫ БЫТОВАНИЯ ЛЕГЕНД В РАЗЛИЧНЫХ КУЛЬТУРАХ

Цель раздела – рассмотреть специфику бытования легенды в первобытной, христианской и народной культурах.

В задачу этого исследования входило рассмотрение легенды не как произведения художественной литературы, а в качестве одного из феноменов культурного сознания, бытующего в форме речевого жанра. Это понятие было разработано М. Бахтиным, согласно которому, речевые жанры – относительно устойчивые типы высказываний, «тематическое содержание, стиль и композиционное построение» которых неразрывно связаны [Бахтин 1996, с. 159]. Продолжая идеи Бахтина, специалист в области социокультурной антропологии О. Б. Христофорова писала, что при изучении речевого жанра необходимо учитывать следующие аспекты: прагматическую направленность жанра (функцию) и принимаемые образы адресанта и адресата. «Поскольку сведения об этих аспектах не всегда могут быть извлечены из самого текста, рассмотрение их выводит нас за рамки анализа собственно текста (его тематики, стиля, композиции) и предполагает привлечение контекста» [241]. Таким образом, при рассмотрении легенды мы будем учитывать её содержательные, композиционные, стилевые характеристики, а также функции и контекст её бытования.

В этой работе были проанализированы как труды антропологов и этнографов, так и труды фольклористов. Это связано с тем, что научное изучение легенды в большей мере связано с фольклористикой. Легенда крайне редко затрагивала интерес антропологов. Поэтому необходимо подчеркнуть важный вклад этой работы в антропологический анализ легенды.

Исследование особенностей бытования легенд в различных культурах тесно связано с проблемой их классификации. Однако это – спорный и до сих пор окончательно не решенный вопрос. О сложности классификации легенд

писали представители всех школ антропологии и фольклористики [306, с. 71; 348, с. 439; 288, с. 25; 283, с. 61; 75, с. 5]. Причин для этого множество. Легенды постоянно рождаются, их гораздо больше, чем мифов, количество типов которых ограничено, они короткие и бесформенные [288, с. 25]. Одной из причин невозможности классификации Л. Дег назвала отсутствие строгого определения легенды [283, с. 61]. Однако, несмотря на сложность проблемы, предлагаемые учёными варианты классификации позволяют выделить ряд параметров для её решения.

В науке принято делить легенды на *локальные* и *мигрирующие* [304, с. 116; 284, с. 489], однако это деление условно, так как локальные легенды часто используют мировые сюжеты.

Шведский фольклорист К. Сюдов выделил три формы легенд: *меморат*, *фабулат* и *хроникат*. *Меморат* – нарратив о персональном опыте человека, его воспоминания. *Фабулат* – короткий, одноэпизодный рассказ, основанный на событиях, которые действительно происходили в жизни, однако реальность в нем была трансформирована фантазией пересказывающих его людей. *Хроникат* – многоэпизодный рассказ, повествующий о реальных событиях, ограниченный определенным географическим регионом, где действующий персонаж известен [340, с. 87]. Многими учеными такое деление признано классификацией, однако это скорее стадии развития легендарного текста.

Согласно заложенной Гримами традиции, легенды делят на три группы: *мифологические*, *исторические* и *этиологические* [284, с. 489]. На основе этого международной комиссией по изучению народных преданий и легенд в Будапеште в 1963 году была разработана подробная классификация. Делегаты конференции составили общеевропейский каталог, где были выделены следующие группы и подгруппы легенд:

- I. *Этиологические* и *эсхатологические*;
- II. *Исторические* и *культурно-исторические*;

А. Возникновение населенных мест и предметов культуры, В. Сказания, связанные с местностью, С. Ранняя история, Д. Войны и катастрофы, Е. Выдающиеся лица, Ф. Нарушение порядка;

III. *Мифологические* сказания о сверхъестественных существах и силах: А. Судьба, В. Смерть и мертвецы, С. «Нечистые» места и привидения, Д. Блуждающие духи и их борьба, Е. Пребывание на том свете, Ф. Духи природы, Г. Духи населенных мест, Н. Оборотни, I. Черти, К. Демоны болезней и болезни, Л. Люди, одаренные сверхъестественной (магической) силой, М. Мифологические животные и растения, Н. Клады;

IV. *Легенды о богах и героях* [297, с. 4].

В западноевропейской науке эта классификация признана классической. Турецкая школа также придерживается данной классификации без изменений и сейчас [274, с. 100].

На VII Международном конгрессе антропологов и этнографов в Москве в 1964 году этот каталог был отредактирован:

I. *Этиологические и эсхатологические*;

II. *Исторические*, связанные с: 1) местностью, 2) временем, 3) катастрофами, 4) войнами, 5) знаменитостями, 6) социальным строем;

III. *Мифологические*;

IV. *Агиографические и героические* легенды [2, с. 182].

Однако споры на этом не прекратились. Критикуя все упомянутые классификации, современный украинский фольклорист В. Сокол предложил свою:

I. *Этиологические и эсхатологические* легенды;

II. *Библейско-героические и агиографические* легенды;

III. *Легенды о мифических существах, силах и предметах*;

IV. *Исторические* предания;

V. *Топонимические* легенды и предания [206, с. 25].

Нужно признать, что нерациональность и условность всех предложенных классификаций проистекает, с одной стороны, из стремления

учитывать названные характеристики, объективно присущие легендам различных народов, при игнорировании того обстоятельства, что на деле они в разной степени проявленности обнаруживаются в большинстве текстов. С другой же стороны, этот подход страдает отсутствием единого принципа классификации, поскольку указанные характеристики принадлежат к разным культурным феноменам и имеют различные функции. Нелогичным, например, кажется выделение мифологических легенд в отдельную группу. Несомненно, встречаются легенды, в которых мифическое начало доминирует, но нельзя отрицать наличие мифических представлений в той или иной степени во всех легендах, не говоря уже об эсхатологических и этиологических легендах, которые выделены по принципу классификации мифов. Следовательно, данные признаки нужны не для составления жесткой классификационной сетки, а для создания многомерных характеристик изучаемых легенд.

Культурно-исторический подход к изучаемому материалу в данной работе является обоснованием для классификации легенд по принципу стадийности их развития на религиозные, где фантастика обусловлена монотеистической религией и наблюдается латентное присутствие мифологических верований, и народные (фольклорные), где элемент чудесного связан с любой мифологией. Обоснование такого подхода находим у Б. Н. Путилова: «базой для определения, объяснения и индексации легенды долгое время служило понятие веры. Новейшие полевые разыскания обнаружили двусмысленность этой категории, противоречивость ее позиции в реальной народной культуре: существует религиозная вера и вера народная» [192]. «Народная вера» предстаёт как некое нестабильное явление, что подтверждается множеством наблюдений этнографов и культурологов.

Для данной работы предпочтительным представляется индуктивный метод: не создание еще одного варианта классификации легенд, а опора на доступные наблюдению стадии их развития – легенды в первобытной

культуре, легенды в христианской культуре или, точнее, в монотеистической, фольклорная легенда, которая бытует в народной культуре вне временных рамок, и городская как порождение современной культуры.

2.1. Специфические черты легенды в первобытной культуре.

Миф признан самой древней формой культурного сознания, которая возникла в синкретической культуре, когда религия, искусство и наука еще не начали своего самостоятельного существования. Миф повествует о событиях, воспринимаемых как достоверные, однако его нельзя считать историческим и литературным произведением. Это архаичная форма представлений о мире [149, с. 173].

В этой работе легенда рассмотрена как форма культурного сознания наряду с мифом, по причине сходства этих явлений. Отличить эти жанры иногда бывает очень сложно, близкое родство делает их очень похожими друг на друга, о чем говорили многие исследователи: «отнюдь не легко провести разграничение между мифами в собственном смысле и легендами» [131, с. 387]. Объединение этих понятий встречается во многих серьезных научных работах и наглядно проявляется в названии известного и авторитетного сборника «Мифы и легенды Древней Греции» Н. А. Куна. Хотя книга переиздавалась много раз, она не содержит отдельной маркировки мифов и легенд. Несмотря на название, её обычно рассматривают как собрание именно мифов. Справедлив комментарий С. Токарева: «По поводу греческой так называемой «мифологии» не надо забывать, что далеко не всё в ней представляет собой собственно мифы: так, например, сказания о Троянской войне и её героях скорее надо рассматривать как исторические легенды» [224, с. 452].

Причиной этого неразличения можно назвать то, что в современной науке принято объединять миф и легенду в противовес сказке, которую легче всего от них отличить. В. Баском писал, что со времени братьев Гримм не особо старались различить эти жанры, потому что для антропологического

анализа удобно их объединение [258, р. 12]. Однако настоящей причиной подобного неразделения является схожесть этих явлений.

Сходство мифа и легенды заложено в общих механизмах работы мифологического мышления и рудиментах первобытных верований, сохранившихся как в мифе, так и в легенде.

Одним из главных законов мифологического мышления Л. Леви-Брюль считал «партиципацию (сопричастность) между существами или предметами, ассоциированными коллективным представлением», таким образом, «в коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут непостижимым для нас образом быть одновременно и самими собой, и чем-то иным» [132, с. 62]. Например, человек ассоциирует себя с тотемом, тотем принадлежит определенной местности, таким образом, через животное человек связан с определенной территорией [132, с. 75]. Это, по терминологии антропологов Б. Спенсера и Ф. Гиллена, – местное родство (local relationship). Важно отметить, что законом партиципации объясняется тот факт, что легенда крепко привязана к определенной местности. В крымской «Легенде о золотой колыбели» колыбель символизирует народ, поэтому нахождение колыбели в пещере Крыма – это залог нахождения народа в Крыму.

Закон партиципации – главный закон мифологического мышления, так как на нем основаны другие характерные особенности мифического мира, например, «текучесть». Законом партиципации объясняется простота перехода человека в животных и растения, так называемые метаморфозы [132, с. 76]. Л. Леви-Брюль объяснил эту характеристику на таком примере: «предок «дема» превращается в скалу и в таком состоянии пребывает неопределенное время, продолговатый и узкий кусок дерева превращается в крокодила». Эта особенность объясняется еще и тем, что мифический мир не знает правильности и регулярности [131, с. 321]. Мать и дочь в легенде Н. Маркса превращаются в камни, а когда опасность минует, выходят из них.

Другим законом мифологического мышления является причинность.

Стремление человека узнать причины каждого события, считал Э. Тайлор, – «характерная черта человеческого рода, проявляющаяся уже на самых низких ступенях культуры» [219, с. 178]. Эта черта, считал ученый, встречается в этиологических мифах, которые он называл «философскими». Однако Л. Леви-Брюль понимал причинность иначе: «Первобытному человеку вовсе нет нужды искать объяснение, ибо оно уже содержится в мистических элементах его коллективных представлений» [132, с. 36]. Когда необходимо объяснить что-нибудь странное и необычное, мифологическая логика ищет ответ в определенном направлении. Так как необычайное никогда не бывает случайностью, это всегда результат действия сверхъестественной силы [131, с. 444]. Поэтому Л. Леви-Брюль оспаривал термин «этиологический» миф. Происходит смешение объяснения, как понимаем его мы, с объяснением с точки зрения первобытного мышления. Термин «этиологический» обозначает поиски причины в нашем понимании, «но ведь миф содержит в себе молчаливую презумпцию, что эта причина обретается в мире сверхприроды» [131, с. 444].

Р. Ф. Фортюн отметил другое свойство мифологического мышления, тесно связанное с причинностью – подтверждение (validate). Миф оправдывает, придает законную силу, устанавливая связь между нынешними существами и событиями, с одной стороны, и «прецедентами», образцами и прототипами из сверхъестественного мира, с другой стороны [292, с. 262]. Однако первобытное мышление допускает ошибку: для него последовательность представлений является достаточной гарантией того, что предметы связаны между собой и в действительности [132, с. 60]. Так смешивается предшествующее обстоятельство с причиной. Такая ошибка носит названия софизма «после этого, значит вследствие этого» (*post hoc, ergo propter hoc*). Так обнаруживает себя нарушение причинно-следственной связи, также свойственной мифологическому мышлению. Так, в легендах «О горе Демерджи» и «Арзы хыз» вода в источниках пересыхает после исчезновения девушек Арзы и Марии. Для мифизирующего мышления это

становится причиной исчезновения воды, тогда как факт засушливого лета не учитывается.

Однако Л. Леви-Брюль не отказывал полностью в рационализме первобытному человеку, хотя считал, что такое мышление в большей степени мистическое, чем логическое [132, с. 347].

Мифологическая логика оперирует бинарными оппозициями. В книге М. И. Шахновича «Первобытная мифология и философия» автор утверждает, что это свойство коренится в так называемой наивной диалектике [251, с. 37]. Бинарных оппозиций много, поэтому укажем те, которые встречаются в легендах. Экзистенциальные: жизнь – смерть, счастье – несчастье, пространственные: море – суша, горы – степь, социальные: свой – чужой, близкий – далёкий. Все противопоставления восходят к более общей бинарной оппозиции «сакральный – мирской» [96, с. 64]. Таким образом, можно отметить, что мифизирующее мышление способно к классификации и анализу.

Легенда, как и миф, содержит в себе зачатки первобытных верований, наличие которых в легендах отмечают многие исследователи [74, с. 244].

Ш. де Бросс, первым рассмотревший фетишизм как древнейшую форму верований, считал, что фетишизм – это почитание материальных объектов [35, с. 20]. Согласно мнению А. Швейцера, фетишизм можно рассматривать как дорелигию. Первобытный человек не совершает культа в собственном смысле слова по отношению к фетишу, но хочет использовать сверхъестественные благодатные свойства этого предмета, принадлежащие ему» [132, с. 382]. Фетиши выбираются из предметов, способных вызывать ассоциации с чем-то другим: «Камни, в особенности странной формы или напоминающие своими очертаниями людей или животных, служат предметами почитания» [219, с. 342]. Таким образом, необычность предмета служит причиной фетишизации, а впоследствии сакрализации. Так, например, крымская гора Бешик-Тав по форме напоминает колыбель, это

выделяет её из ряда других гор. Сакрализовав её, мифологическое мышление воспринимает её как символ колыбели культуры караимов.

По мнению А. Ф. Лосева, в мифе боги появляются в виде камней, растений, животных [149, с. 45]. В крымских и украинских легендах в камни и объекты живой природы перевоплощаются обычные люди. Так в легенде «Плачущий камень»: камень, издающий похожие на плач звуки, напоминает своей формой женщину, поэтому мифизирующее мышление породило легенду о женщине, превращенной за грехи в камень.

Фетишистские представления о человеке – это фетишизация крови, отдельных частей тела. Примером в греческой мифологии выступает голова Орфея, плавшая по волнам и пророчествовавшая, в Крыму – голова Азиза, которую он принес подмышкой. Таким образом, в качестве фетишей в мифе и легенде могут выступать одни и те же объекты, отличие в отношении к ним, в их трактовке.

С фетишизмом тесно граничит анимизм. Э. Тайлор определял его как представление о духовных существах. Анимизм имеет два вида верований: о том, что души способны продолжать существование после смерти тела, и о существовании духов и богов. Л. Леви-Брюль видел анимизм шире: как веру в то, что во всех существах, явлениях природы и культуры есть души, подобные тем, которые первобытный человек обнаружил у себя и у животных [132, с. 14]. Примеров одушевленности неживой природы в крымском материале огромное множество, например, вышеупомянутая легенда «Плачущий камень».

Тотемизм в легенде. Возьмем определение тотемизма, данное А. Радклифф-Брауном: «ассоциация между локальной группой (ордой), видом существ или предметов природы, локальным центром размножения (increase rite) и мифическим существом» [325, с. 400]. Тотемические мифы представляют «часть одного неразложимого целого, а именно легендарной истории племени» [323, с. 393]. Говоря о роли легенды в тотемизме, К. Штрелов писал, что легенда служит либретто к тотемическому обряду

[339, с. 2]. Необходимо подчеркнуть, что многие легенды имеют выраженное тотемическое начало. Ряд исследователей предполагает, что первоначально они возникали как рассказы о конкретном происхождении первопредка, которое фетишизировалось – связывалось с определенным пейзажем, вещью. Однако в современных фольклорных легендах содержатся лишь рудименты тотемистических верований, которые сохранились в метаморфозах (превращения человека в животное). Метаморфозы объясняются сопричастностью человека и его тотема, их неотделимостью.

С тотемизмом тесно связан культ предков – вера в то, что души предков (тотемов) существуют после смерти и могут влиять на жизнь живых. Со временем поклонение умершим перестает существовать в пределах родственных связей и переходит в почитание умерших героев, которым поклонялся уже весь народ. А. Ф. Лосев считал, что эпоха героев в легендах и мифах начинается с приходом патриархата [149, с. 82]. В процессе перехода от матриархата к патриархату появился промежуточный образ амазонок, которые, согласно одной из версий греческой легенды, жили в Крыму. В Крыму множество женских героических образов, что говорит о древности этих текстов.

Известно, что в греческой мифологии герои официально были признаны предками греков, – так, каждый грек вёл свое происхождение от какого-то героя. Можно определить это как родоплеменной пережиток. Известна крымская легенда о происхождении скифов от брака Геракла с женщиной-змеей. Эта легенда объединяет представления о тотемическом и героическом первопредках.

В эпоху монотеизма культ предков также принимает форму культа могил святых, когда родовой культ вырастает до масштабов национального [219, с. 318]. Среди крымских легенд примеров огромное множество, о чём будет сказано ниже.

Магия в легенде. Б. Малиновский считал, что «главный миф – это просто рассказ о первом чуде магии», что он «состоит в изложении того,

каким образом магия стала достоянием клана, общины или племени». Миф в примитивных культурах сливается с легендами об источниках магической силы. Мифология магии является самой высокоразвитой мифологией примитивных обществ [156, с. 84]. В древних обществах вождь, потерявший магическую силу, может погубить род, не будучи в состоянии предсказывать и контролировать погодные условия [116]. По мнению Н. А. Криничной, уже не осталось магических функций героя в легенде, они переросли в хозяйственную и военную [116, с. 62]. Однако «Легенда о золотой колыбели» доказывает обратное, об этом будет сказано ниже.

Последовательность возникновения мифа и легенды – это спорный, не выясненный до конца вопрос. По мнению классика русской фольклористики В. Я. Проппа, миф трансформировался в сказку, после чего появилась легенда, в основе которой заложены как миф, так и сказка. Эта гипотеза базируется на мнении, что легенда – это порождение христианской культуры. Несомненно, христианская легенда возникла исторически позже фольклорной, так как не требует доказательства тот факт, что фольклор намного старше христианства. В. Я. Пропп продолжал традицию фольклористики XIX века (А. Н. Афанасьев, А. Н. Пыпин), рассматривая легенду как нечто вторичное после мифа и сказки, он говорил о христианских легендах, не учитывая наличие фольклорных.

Другие исследователи ставили сказку последней в этой цепочке, то есть выстраивали последовательность возникновения жанров в следующем порядке: миф – легенда – сказка.

К. Скотт-Литтлтон предложил более сложную схему: источником всех жанров фольклора является миф, тогда как легенда – промежуточное явление между мифом и историей.

По К. С. Литтлтону, в устной традиции все нарративы находятся на осях: факты / вымышленное и сакральное / секуляризованное. В результате смещения по этим осям сложились пять жанров: миф, легенда (или сага), сказка, предание, сакральная история. Главное различие между ними – в

отношениях к правде, вере и степени сакральности [192]. Так, по мнению ученого, десакрализованный миф стал сказкой, а десакрализованная легенда – историей.

Наука располагает слишком ограниченными сведениями о том, как протекали эти процессы на заре формирования культуры. Некоторые факты позволяют нам выразить сомнение по данному поводу и рассмотреть легенду не как производную от мифа, а как нечто изначально более древнее. В нашем распоряжении имеются данные этнографов, согласно которым становится ясно, что легенды в первобытном племени были окружены большей таинственностью, чем общеизвестные мифы, что может свидетельствовать о большей степени их сакральности.

Согласно описанию американского исследователя Э. Сепира, у индейцев нутка на острове Ванкувер мифы, повествующие о происхождении мира и людей, то есть касающиеся всех, знает и имеет право рассказывать любой член племени, а легенды, сообщающие о событиях, положивших начало роду, являются принадлежностью («собственностью») членов рода [333, с. 27]. О том, что легенды «являются исключительной собственностью отдельных семейств» и «каждое семейство имеет свои легенды», писал и новозеландский антрополог Р. Ф. Фортюн [292, с. 95]. У арунта, по сообщению К. Штрелова, легенды сообщаются лишь тем членам общины, которые допущены в число полноправных мужчин [339].

Рассказывая об обряде инсценировки родовой легенды, американский антрополог Ф. Боас отмечал, что легенда рода рассказывается лишь в общих чертах, детали легенды держатся в секрете, и она передаётся только тем, кто принят в род. Легенды – это всегда собственность главы семьи, которую передают преемнику во время церемонии. Полная традиция ритуала хранится в секрете ее носителем [272, с. 115].

Родовые легенды в западной антропологии получили название геральдические легенды (crest legends), легенды о происхождении клана (clan legends), тотемические легенды (totem legends), семейные легенды (family

legends). В этих легендах сакрализована история рода. Известно, что всегда сакрализируются прежде всего актуальные ценности – это соответствует сути мифизирующего сознания. Вероятно, можно рассматривать сакрализацию как основу мифологизации. Легенда, сообщающая о событиях, положивших начало роду, выступает как локальный космогонический миф, или микрокосмический. Применение понятия легенды по отношению к таким явлениям не распространено широко.

Как говорилось выше, употребление понятия легенды не отличается большой строгостью. Обычно исследователи первобытных культур гораздо более озабочены тем, чтобы разграничить миф и сказку. Но миф первобытных культур скорее похож на легенду – в нем больше конкретного, чем в мифах цивилизаций. Поэтому Л. Леви-Брюль считал тотемические легенды наиболее древними, нежели хорошо сложенные мифы. Мифы – совершенно искусственные образования, по мнению Л. Леви-Брюля, так как «они подвергались очень сильной стилизации со стороны сознательных художников и именно в том пункте, где их первоначальная форма почти исчезла». Тогда как легенды, «которые прямо выражают сопричастность общественной группы либо ее легендарным и теперь не живущим членам, либо окружающим ее группам существ: именно эти легенды кажутся самыми первобытными в том смысле, что они наиболее тесно связаны с тем особым пралогическим и мистическим мышлением, которое характеризует низшие общества» [132].

Предположим, что в первобытной культуре легенда – это начальный этап становления мифа, когда ещё не отделились друг от друга конкретное и абстрактное, реальное и фантастическое. И с появлением собственно мифических персонажей, формированием мифологии как системы взаимосвязанных текстов и представлений, легенда не отделяется от мифа, не противопоставляется ему.

Предложим, что первой возникла легенда (определим ее как «протолегенда»), из которой вышел миф, однако при этом легенда не

перестала существовать. Миф со временем превратился в сказку или же в религиозные догматы, а легенда, дав также почву преданию, продолжает развиваться и по сей день. (Формы современного бытования мифа, в частности, исследованные Р. Бартом, в диссертации не рассматриваются).

Примеры этого предположения легко обнаруживаются в древних мифологиях, где действие мифа могло привязываться к какому-то конкретному месту, что придавало ему близость с легендой. «В начале нашей эры путешественникам, посетившим остров Крит, показывали могилу великого Зевса». По этому поводу греки говорили, что все критяне лжецы. Считалось также, что тело Диониса было захоронено в Дельфах, рядом с золотой статуей Аполлона, на его могиле были высечены слова: «Здесь покоится Дионис, сын Семелы» [238, с. 253]. Похожая ситуация встречается на Филиппинских островах, где испанским завоевателям показывали могилу творца, расположенную на вершине Кабунианской горы [219, с. 163]. В самых древних мифологиях божества, действительно, не обладали бессмертием, видимо, вследствие происхождения от образа первопредка и отсутствия самой идеи бессмертия, которая сформировалась на более поздних этапах развития культурного сознания. Следовательно, в этих легендах мы имеем дело с более древними представлениями.

Приведем другой пример. Древние греки указывали конкретное место в фокидском городе Панопее, где, по преданию, Прометей брал глину, из которой он слепил людей [237, с. 16]. Речь шла об особенной глине – она была смешана с пеплом и кровью титанов, растерзавших Диониса. Мы не можем определить время возникновения этой легенды. Миф о том, что человек слеплен из глины – один из древнейших, который мог возникнуть уже в эпоху неолита, после овладения гончарным мастерством. Но повествование о том, что люди созданы не из обычной глины, а из глины, смешанной с пеплом и кровью титанов, могло появиться только тогда, когда сформировалось представление о пантеоне богов, о борьбе их с титанами, то есть в гораздо более позднюю эпоху. Письменные источники указывают, что

это предание секты орфиков, то есть, возможно, легенда возникла в начале I тысячелетия до нашей эры. Определение конкретного места нахождения этой глины связано с тем, что там она якобы обладала особым запахом и цветом. Возможно, что древняя местная легенда связывала это качество с преданием о гибели некоего существа, которое могло быть или тотемным предком или местным божком. В данном случае особенность местной почвы объясняется через общегреческий миф.

Предположим, что легенда о глине, из которой Прометей делал людей, более поздняя, чем о могиле Зевса (она основана на мифе о растерзании Диониса титанами), но она сосуществует с мифом, не отделяется от него, вбирает в себя элементы мифа. Возможно, легенда начинает отличаться от мифа тем, что она сохраняет более локальный характер, привязанность к отдельным местам, событиям, личностям. Ее локальность связана с большей вариативностью. Легенда находится, с одной стороны, как бы на периферии мифологии, а с другой стороны – начинает жить самостоятельной жизнью, не сливаясь с каноническим мифом. Возможно, это и есть ее самое главное отличие от мифа.

Деривационные мифы служат доказательством того, что миф никогда не прекращал своего развития. Поэтому важно проследить дальнейшее продуцирование его культурным сознанием и продолжение жизни мифа в различных формах культурного сознания. Возможно, изначально легенда – одна из наиболее наивных и ранних форм мифотворчества, которая вновь и вновь возникает во все эпохи и взаимодействует с уже сложившимися мифическими представлениями более поздних культур.

Таким образом, легенда и древнее мифа как форма сознания – и нередко новее его именно потому, что она не связана с каноническими текстами, оказывается более свободной и способной к видоизменению и росту. А многие мифы либо застывают в каком-нибудь культе, либо превращаются в общекультурные символы.

Подводя итог, необходимо отметить, что легенда функционирует по законам мифологического мышления, таким как партиципация, текучесть, этиологичность. Важным признаком мифологического мышления являются бинарные оппозиции, самой главной из которых считается сакральное / профанное.

В легенде, как и в мифе, заложены рудименты древних верований: фетишизм, анимизм, тотемизм, культ предков и магия. В отличие от мифа, в легенде верования часто содержатся в более сжатом, редуцированном виде или имеют более конкретный характер. Легенда – очень близкая к мифу форма культурного сознания, поэтому представляется важным поставить вопрос старшинства и исторической соотнесенности бытования мифа и легенды.

Доказано, что легенда возникла раньше мифа. Основным критерием древности служит критерий сакральности. Мифы в начале своего существования были не только священным, но и тайным знанием. Постепенно они становятся общим достоянием. Их содержание входит в часть религиозного сознания или используется на символическом уровне другими формами культуры. Легенда, судя по всему, может возникать на любом этапе исторического развития, сохраняя привязку к определенному хронотопу, но вбирая в себя мифические представления, ставшие неотъемлемой частью культурного сознания.

Миф и легенда – однородные и очень близкие по структуре формы культурного сознания. Их сближают свойства мифизирующего мышления, отражение древнейших верований, соединение исторического и фантастического. Однако отличие легенды в том, что она имеет более древнее происхождение, это связано с тем, что человеческое мышление развилось от конкретного к абстрактному, а легенда более конкретна, не настолько системна, как миф. Мифология со временем складывается в систему, а легенда остается на конкретном уровне, продолжая жить рядом с мифом, оставаясь специфической формой мифизирующего сознания.

2.2. Легенда в христианской культуре.

Легенда как явление бытовала в европейской средневековой культуре как жанр религиозной литературы и в виде народных легенд, так называемой «народной Библии».

Необходимо вкратце остановиться на обстоятельствах возникновения народной христианской легенды. Первой причиной было изначальное преобладание в народе устных форм передачи любых текстов над письменными. Этому способствовало и длительное отсутствие перевода Библии на европейские и русский языки. С древнееврейского на древнегреческий язык Библия была переведена к I веку нашей эры – это была так называемая Септуагинта. Перевод с греческого на латинский язык был сделан в IV веке, он стал известен как Вульгата (с лат. *vulgatus* – «широко распространённый»). Только спустя десять веков, в 1380 году, появился рукописный перевод Вульгаты на английский язык. В 1517 году Мартин Лютер перевёл Библию на немецкий, что вызвало резкое недовольство католической церкви. В России Библия бытовала на старославянском языке с IX века, только в 1822 году впервые был напечатан Новый Завет на русском языке, а в 1876 году вышла из печати полная русскоязычная Библия. Несмотря на то, что уже в начале второго тысячелетия тексты были переведены и записаны на национальных языках, большая часть населения оставалась неграмотной. Христианские легенды передавались устно, затем записывались, вновь пересказывались... Процесс не прекратился и в наше время: наряду с устными широко известны письменные варианты библейских легенд. К примеру, книгу Е. Г. Криштоф «Библейские сказания о любви» [119] можно рассматривать как сборник легендарных текстов, так как в ней известная крымская писательница пересказала библейские сюжеты с уважением к их начальному смыслу.

Необходимо оговорить, каким было содержание народных христианских легенд. Народное любопытство привлекали рассказы о сотворении и конце мира, о первых людях, о загробной жизни, о борьбе

дьявола и Бога, воображение перерабатывало истории из жизни Богородицы, Христа, его учеников, однако самыми популярными сюжетами были жития святых.

Основой для фантазии сочинителей легенд нередко служили «бродячие» сюжеты мирового фольклора. Этому способствовали крестовые походы. Палестина всегда была источником преданий, поверий о чудесах дальних земель, которые приносили оттуда паломники. Из Палестины также переходили в Европу легенды о жизни Спасителя, о подвигах святых и мучеников. Источниками для некоторых христианских легенд также служили магометанские и еврейские сказания, пришедшие в Европу с индийского и семитского Востока и даже буддийские повести. По мнению И. Франко, шаблоном для христианской легенды служил греческий любовный роман. Оттуда были взяты фабулы, конфликты, литературная манера и тенденциозность, однако любовь была заменена верой [235, с. 5].

Легендарные тексты стали записывать, однако церковь не признала их и включила в списки книг, запрещённых для чтения, которые получили название апокрифов. Апокриф от греческого глагола *αποκρύπτω* – скрывать, прятать, имеет значение «скрытый» или «тайный». Первоначально термин применяли к книгам, которые скрывались от непосвященных, потому что они содержали высокое, таинственное, не для всех доступное учение. Однако в первые века христианства этим термином стали обозначать книги сомнительные, ложные и вредные для верующих. Причиной стало то, что тайными книгами пользовались еретики. Содержание апокрифов имело единый источник с каноническими книгами, но «в апокрифах легендарно-поэтический материал был представлен ярче и обильнее» [258, стб. 68]. Церковь была вынуждена установить канон – список разрешенных книг, в который апокрифы не вошли. Однако были тексты легенд, которые церковь одобряла, хотя и не сакрализовала. Не обладая свойствами канонических текстов, они оставались на периферии религиозного сознания, что не мешало

им быть весьма популярными. Из легенд такого типа в средневековые складывались целые сборники.

«Золотая легенда» была одним из самых популярных сборников. Он был составлен на основе письменных и фольклорных источников в Италии в 1255 году монахом-доминиканцем, епископом Генуи И. Ворагинским, или да Варацце (1228/30–1298). Сборник был переведен на все европейские языки и пользовался необычайной популярностью на протяжении всей эпохи Средневековья. Названный изначально «Святые сказания» («*Legenda Sanctorum*»), по причине своей популярности сборник был переименован в «Золотую легенду» («*Legenda Aurea*»).

«Золотая легенда» – это сборник занимательных житий святых, расположенных по дням церковного календаря, в состав которого входили также апокрифические рассказы о деве Марии и Христе, и пересказ эпизодов из жизни ветхозаветных персонажей. И. Ворагинский пренебрегал хронологией, опускал некоторые канонические события из жизни своих персонажей или приводил эпизоды и мотивы, отсутствующие в общепринятых житиях. Это объясняется ориентацией автора на народное восприятие, для которого важнее всего была занимательность. Единственным принципом был отбор наиболее острых сюжетов. Поэтому особое внимание уделялось типу святого мученика за веру. Мучения описывались со всеми ужасными подробностями, преследователи отличались нечеловеческой жестокостью, а святые – бесконечной верой и непоколебимой духовной силой. По той же причине Иакова Ворагинского привлекали чудеса [226]. Итак, уже в древнейших записях христианских легенд отчетливо наблюдаются две ее обязательных составляющих – чудесное и ужасное. О чудесном в христианской легенде писали многие исследователи, в частности, А. Н. Пыпин считал, что с первых веков христианства легенда зиждилась на «первобытной народной вере в сверхъестественное», а первые образцы чуда содержались в историях мучеников и чудотворцев [194, с. 305].

Сборник был составлен для проповедей священнослужителей, поэтому больше напоминает конспект. Очевиден компилятивный характер книги, так как в ней отсутствуют какая-либо авторская интерпретация, мораль и выводы. Автор компилировал опубликованные тексты и устные рассказы без какой-либо теоретической установки. «Иаков Ворагинский изображает своих персонажей на вершине святости, его занимают их необычайная стойкость, непоколебимая вера, совершаемые ими чудеса, но не путь их духовного становления, их человеческая природа. Поэтому многие святые кажутся похожими друг на друга» [226, с. 304]. По мнению И. Франко, главное в таких легендах – божественные рефлексии и моральное умиление. В легендах такого типа не описывалось окружение, из-за чего нельзя понять, где происходило событие, действующие лица давались без психологизма, в результате чего изображены только две маски – святых и грешников [235, с. 4]. По этой причине «Золотая легенда» во времена Реформации была подвергнута критике и потеряла популярность.

В конце XIII века в Англии был составлен другой сборник назидательных повестей и легенд – «Деяния Римские» («Gesta Romanorum»). Во множестве рукописей он был распространен по всей Европе, обрастая новыми легендами. Составители сборника остались неизвестными, источниками были античная и восточная повествовательная и дидактическая литература, проповеди, исторические предания раннего средневековья, житийная и сказочная литература. Сюжеты были подвергнуты составителями однотипной дидактической переработке: сжатая фабула сопровождалась толкованием в духе притчи нравственно-религиозного содержания [191]. Таким образом, письменная культура все более и более накладывала свой отпечаток на форму бытования легенд.

На Западе в течение нескольких столетий легендарная литература развивалась настолько, что в XVII веке голландский иезуит Ж. Болланд (1596–1665) решил объединить все легенды и тем положил начало изданию под

заглавием «Жития святых» («Acta Sanctorum»), которое продолжалось вплоть до XIX века.

Изначально письменная легенда бытовала на латинском языке, общем языке церкви, не имела никакой национальности и даже после перевода была общим достоянием христианских народов. Но, кроме общехристианских преданий, со временем у «разных народов развились еще частные, местные легенды о чудесах и святых; отсюда явились местные отличия легенд, усиленные еще потом разделением церквей» [195, с. 181]. Так произошло национальные разветвления христианской легенды.

Нужно отметить, что многое зависело от перевода легенд. Степень творчества переводчиков была различна: встречались как почти буквальные переводы, так и свободные переделки, в которых только с трудом можно проследить связь с латинским источником. В рассказы о земной жизни Христа и Богородицы переводчики вводили эпизоды из национальной эпопеи и рыцарского романа [105].

В эпоху развития национальных литератур Западной Европы легенды принимали различные формы. В Германии легенды бытовали в виде стихотворений, написанных поэтами духовного сословия, в них они вкладывали рыцарское, фантастически сказочное содержание. Во Франции некоторые легенды бытовали в художественной прозе. Многие легенды в эпоху книгопечатания в Германии и во Франции перешли в лубочную литературу. В Италии, из-за позднего обособления литературного языка, легенда дольше, чем где-нибудь, оставалась в своем первоначальном виде, зато там она попала на театральную сцену, с которой не сходила до XVII века.

Условия появления легенды на Руси и на Западе были одинаковыми: «было одно содержание христианских преданий и одно стремление переработать их отчасти фантазией» [195, с. 184]. Схожесть многих сюжетов объясняется их синхронным распространением из Византии на Запад и в Россию. Однако, в отличие от западной легенды, которая превратилась в

поэтический эпос, в России легенда не приняла литературную форму и бытовала в виде религиозной и фольклорной. А. Н. Пыпин видел причину в том, что «наши старые «писатели» привыкли действительно больше списывать чужое и пользовались уже готовыми византийскими легендами» [195, с. 184]. Однако необходимо учитывать огромную роль, которую сыграли культурно-исторические процессы, отличающие российскую и западную культуру в целом.

На Западе уже в XIII веке наступила пора Проторенессанса. Как известно, в эпоху Возрождения в Европе шла активная секуляризация культуры. Конечно, религиозная тематика оставалась существенной частью общественного сознания, однако религиозные образы, принимая художественные формы, все чаще становились темами искусства. Так, например, Сикстинская Мадонна Рафаэля никем сейчас не воспринимается как икона, ее рассматривают как картину. Этот процесс происходил с неодинаковой скоростью в разных ветвях культуры и видах искусства. В России, где церковь долгое время имела огромную власть, процессы секуляризации культуры не могли начаться вплоть до петровских реформ, и даже после реформ средневековые модели культурного сознания доминировали еще долгое время. Это является причиной того, почему легенда в России была так жестко привязана к религиозному культу.

Однако небольшая часть книжных легенд всё-таки проникает в народ, но зато «проникает глубоко и переделывается или в духовные стихи, или в духовные сказки, иначе называемые народными легендами, которые, по свойствам своей легко подвижной формы и способу передачи, значительно дальше отходят от своих источников, нежели легенды западные» [105, с. 482]. Изменениям больше были подвергнуты прозаические легенды, тогда как форма стиха была наиболее неизменной и невариативной. Для некоторых народных легенд о Христе, апостолах и святых не было найдено письменных источников. Именно поэтому В. Я. Пропп считал, что «легенда – наиболее

национальный из всех видов русского фольклора» [189, с. 273], особенно это можно сказать об этиологических и местных легендах.

Со временем изменение мировоззрения привело к редуцированию легенд, некоторые превратились в анекдоты [195, с. 194]. Народные легенды исчезли также в связи с повторным вхождением в письменность. Цепочка фольклор – литература – фольклор завершается вторичной литературизацией и приостановкой фольклорной традиции: «эпос легенды, живший в устах народа и затем более или менее проникший в письменность, – более или менее, потому что легенда далеко не всегда находила место в книге в той форме, в которой жила в устах народа; к ней вскоре уже прибавляется тот элемент книжничества, который лишил народное сказание его непосредственности, закрыв его условными формами искусственного стиля» [194, с. 304].

Таким образом, многообразие русских и украинских христианских легенд, их постоянные перетекания из одной формы в другую явились причиной отсутствия строгой классификации их в научной литературе. Так, Георгий Булашев в книге «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» сгруппировал легенды по следующим темам: космогонические, про сотворение первых людей и их жизнь после изгнания из Рая, легенды о происхождении (народностей, жилья, животных и растений).

В. Я. Пропп предложил свою классификацию, опираясь на сборник «Народные русские легенды» А. Н. Афанасьева. Он выделял следующие типы легенд: космогонические, о странствующем божестве, о святых, легендарные сказки [189, с. 283–300]. Несмотря на то, что в книге А. Н. Афанасьева большую часть составляют пересказы Нового Завета и только две легенды связаны с Ветхим, можно выделить эти категории в две отдельные группы.

Современный исследователь и собиратель фольклора О. Белова разделила «народную Библию» на «пересказы» Ветхого и Нового Заветов,

эсхатологию и народную этиологию, как связанную, так и не связанную с библейскими сюжетами.

В связи с тем, что исследование русской народной легенды производилось по вышеперечисленным типам, мы считаем наиболее удобным рассмотреть христианскую легенду в русской культурной традиции в следующем порядке:

«Ветхозаветные» легенды: космогонические (дуалистические), антропогонические (происхождение человека), этиологические (происхождение природных и культурных объектов, животных и растений) и эсхатологические легенды (смерть, страшный суд, нахождение души в аду и раю, конец света).

«Новозаветные» легенды: легенды о странствующем божестве и легенды о святых.

Не касающиеся библейских сюжетов, косвенно относящиеся к христианской культуре: местные легенды и легендарные сказки.

Космогонические и антропогонические – самые древние русские христианские легенды. В фольклористике принят также термин «дуалистические легенды», потому что в них Бог творит мир вместе с помощником / противником, в роли которого чаще всего выступает дьявол. В таком дуалистическом творении Бог творит сушу и человека из песка, поднятого со дна моря Сатаной [123, с. 3]. По другим версиям, Бог рисует изображение человека на земле, лепит из глины, теста, творога [19, с. 222]. Нет сомнений, что это сюжеты древнейших космогонических и антропогонических мифов. Очевидно, что русские дуалистические легенды имеют связь с древними близнечными мифами, герои которых выступают в роли родоначальников племени или культурных героев. Существует несколько типов близнечных мифов, с русскими легендами схож тот тип, что повествует о братьях-близнецах, один из которых связывается с чем-то абсолютно плохим, второй – полезным и хорошим. В близнечных мифах сотворение мира описывается как соперничество братьев. Так, например, у

ирокезов и гуронов «Иоскеха – создатель солнца и всего полезного на земле, а его младший брат-близнец Тавискарон – создатель скал, вредных животных, шипов, колючек» [162, с. 174].

Дуалистические легенды встречаются у разных народов. Сюжет помощи дьявола Богу не сохранился в Библии, однако продолжает бытовать в легендах, так как монотеизм не мог допустить идеи равноправия полярно противоположных начал. В этом случае ясно проявляется существенное отличие канонического мифа от гибкой легенды, впитывающей в себя древние и новые сюжеты. Однако в крымском материале подобных примеров не встречается. Это может быть объяснено тем, что космогонические мифы являются продуктом цивилизации. На ранних стадиях развития культуры есть только мифы и легенды о происхождении отдельных деталей пейзажа [161], так как в первобытном сознании не сложилось еще абстрактных представлений. Важно отметить, что условием появления самой идеи космоса является появление цивилизации, придающей человеческому существованию устойчивый характер. В Крыму же наиболее устойчивым было состояние нестабильности.

Этиологические легенды фактически не связаны с Библией, однако всё, что рассказывается «по поводу создания (появления, исчезновения) тех или иных природных объектов или культурных реалий, начинает восприниматься носителями традиции именно как часть фольклорной Библии». С этим связано то, что народная Библия оказывается гораздо шире своего оригинала [19, с. 17]. Христианских этиологических легенд, в том смысле, как их понимают современные советские и российские фольклористы (происхождение культурных и природных объектов, каким-либо образом связанное с христианской религией), в Крыму в опубликованном виде мало. Встречаются только отдельные заимствования мотивов и сюжетов, однако присутствуют огромное количество этиологических легенд, связанных не с монотеистической религией, а с первобытными верованиями.

В «народной Библии» этиология и эсхатология «составляют рамочную конструкцию» [19, с. 389]. Нет сомнений, что этиологические легенды тесно связаны с древними мифами. Наиболее вероятно, что эти легенды существовали в древних культурах задолго до появления Библии. Известное исследование Д. Фрэзера «Фольклор в Ветхом Завете», в котором ученый нашел более древние параллели и источники ветхозаветных текстов, может служить косвенным доказательством этого факта. Д. Фрэзер обнаружил упрощение и сокращение в пересказе древних мифов в Библии [237, с. 48], тогда как в народных библейских легендах редуцированные мифы вновь оживали и давали новые варианты.

Темой эсхатологических легенд выступают смерть, страшный суд, нахождение души в аду и раю, конец света. Легенды о загробной жизни, о рае и аде, тесно связанные с ними легенды о чертях в Крыму представлены в современном трансформированном виде в форме анекдотов: «Как Насреддин Ходжа в раю жил», «В Раю», «О злой жене и добром черте». О механизме превращения легенд о рае, аде, бесах в анекдот писал А. Н. Пыпин [195, с. 195].

Новозаветные легенды имеют свою специфику: Христос является на землю обыкновенным человеком, чтобы испытывать людей и направлять их на добрые дела, посредством творимого им чуда. Хождение Христа и апостолов между людьми – один из популярных мотивов в русских легендах. Среди крымских легенд есть только одна, в составе которой есть мотив странствующего божества («Баня девы») [142, с. 33]. Однако это древний мотив чудесного происхождения источника, втекающий в Ветхом завете, который может свободно присоединять различные религиозные мотивы, но в его основе – ценность общечеловеческого характера.

Легенды о святых в России похожи на легенды о странствиях Христа. Персонажами этих легенд являются Илья-пророк, Егорий Храбрый, святой Никола, святая Пятница. Христианские святые, по мнению В. Я. Проппа, – языческие божества в христианской оболочке, притом божества

земледельческие. В. Я. Пропп настаивает, что религия эта к тому же политеистическая, приводя многочисленные примеры, где Илья не спрашивает разрешения у Бога послать дождь, так как он сам Бог. Илья в легендах – Бог атмосферных явлений, Егорий – покровитель скота (он часто отождествляется с Ильей), Николай – покровитель земледелия, святой Пятнице приписывалось влияние на здоровье и урожай [189, с. 296].

В Крыму легенды подобного рода имеют привязку к конкретному месту, то есть являются местными. Пыпин писал, что помимо общерусских легенд, несомненно, существовали местные, привязанные к определенному городу, монастырю: «Каждая область, каждый крупный город имел свои святыни – в древнем храме, в чудотворной иконе, в мощах святого угодника» [194, с. 304]. Эти святыни были «предметом великого почитания и гордости, на них сосредотачивалось патриотическое чувство и легенда» [194, с. 304]. Местная святыня отождествлялась с областью, совершала чудеса для спасения от врагов. Ярким примером подобного рода легенд служит Китежская легенда, которая наиболее изучена в России.

Ф. И. Буслаев считал, что в местных сказаниях содержатся зачатки великого национального эпоса. А. Н. Пыпин, соглашаясь с Ф. И. Буслаевым, писал: «по мере того, как христианство становилось господствующей основой народных верований, для старой героической эпопеи уже не оставалось места в действительности, и ее сменила эпопея легендарная», в связи с этим «богатырей сменили благочестивые подвижники, героический эпос сменился житием» [194, с. 324].

Выделим три категории крымских легенд о святых: легенды о непочтительном отношении к святому и наказании за это (связь с легендами, бытующими в России), легенды, связанные с каноническим житием святого (западное влияние), легенды о праведных людях, ставших святыми в Крыму. В Крыму все легенды о святых имеют местное приурочение: они связаны с источниками, горами, местами паломничества, поэтому представляют собой смесь легенд о святых и местных легенд.

Вторая категория легенд специфична для Крыма. Они копируют западные жития святых, но их особенностью является то, что каноническое житие святого подвергается переработке, и связано это обычно с попыткой привязать биографию святого к Крыму, часто мученическая смерть переносится из реального места смерти в Крым. Это легенды «Источник святой Параскевы», «Косьмо-Дамиановский источник», «Легенда о святом Симеоне», «Окаменелый корабль». Это же касается мусульманской традиции, наблюдается похожая с христианскими легендами ситуация. Так, два общепризнанных в арабском мире святых – Газы-Мансур и Малик-Аштер – становятся местными крымскими святыми, к их могилам ходят паломники, однако это не мезарамы (могилы), а макамамы (места поминовения) [49, с. 17].

Легендарные сказки также являются специфически национальными жанрами фольклора. Многие исследователи христианской легенды считали легенду либо подвидом сказки [207; 249], либо ее производной [14; 186]. Однако В. Я. Пропп отмечал, что нельзя включать легенду в разряд сказок, хотя, несомненно, связь сказки и легенды теснейшая. Их делают схожими одинаковые формы бытования и похожая структура, считал ученый, хотя есть одно существенное различие – вера в то, что рассказывают. Об этом же писал Ю. Соколов: «устная легенда есть один из видов сказки, причем занимательность в ней служит лишь второстепенной, побочной целью, а главная задача легенды – дать благочестивое, серьезное повествование о важных и поучительных явлениях религиозной жизни, соединенное с верой рассказчика в правдивость излагаемого» [207, с. 395]. Нравственная этическая составляющая, наряду с правдивостью, отличают легенду от сказки.

Приурочение легенды к какому-нибудь лицу или событию как отличительная черта сказки и легенды оспаривалась учеными [186; 207]. Очень многие сказки (об Иване Грозном и Петре Великом) также связаны с историческими именами и местностями. На этом основании

А. Н. Афанасьевым было построено доказательство превращения сказки в легенду [14, с. 18]. Однако если героями сказки становятся легендарные персонажи, это не делает сказку легендой, такой тип можно назвать легендарными сказками, например, сказки о Соломоне.

Легендарных сказок, в том смысле, как их понимали А. Афанасьев, А. Пыпин, В. Пропп, то есть устного рассказа со смешением сказочных сюжетов и библейских персонажей или событий, среди опубликованных текстов в Крыму нет. Единственная легендарная сказка, имеющая привязку к религии, – это «Султан-Салэ», в которой история происхождения мечети в Джанкое предваряется волшебной сказкой.

Подводя итог, важно подчеркнуть, что понятие «легенда» в христианской культуре, возможно, скорее замещало понятие мифа, поскольку последнее было связано с представлением о язычестве, на нем лежал оттенок неистинности, лживости. Христианские легенды – тексты, аксиологический статус которых более низок, чем у канонических, однако, они выполняют по отношению к господствующей системе ритуалов ту же функцию, что миф в традиционных ритуальных системах. Жития святых, будучи менее каноничными, чем священное писание, допускают смешение с нехристианскими мотивами, вплоть до превращения в подобие некоего политеистического пантеона. А мифизирование ранним христианством личностей и судеб первых подвижников в какой-то мере может быть аналогом геральдических, тотемических или семейных легенд, сакрализующими историю новой человеческой общности.

В данной работе обнаружено различие в путях развития легенды в России и на Западе. Во время эпохи Возрождения легенда в Европе становится отчетливо литературным жанром, тогда как на русской почве этого не происходит, потому что она остается гораздо более привязанной к религиозному сознанию и в гораздо большей мере бытует как фольклорное, а не письменное явление. Следовательно, легенда в России более архаична и

мифологична, нежели на Западе. В ней ярче проступают черты народного мировоззрения. Это же можно сказать о крымском материале.

Определено, что христианская легенда – это фольклорно-письменный жанр, основанный на религиозном мировоззрении, имеющий в своем составе элемент чудесного или ужасного и привязанный к историческому лицу, событию или месту.

Доказательством фольклорности христианской легенды служат также крымские материалы. Приурочение известных в православном мире святых к Крыму показывает принципы работы легенды. Таким образом, характеристика христианской легенды совсем не исключает, а только подтверждает существование фольклорных легенд, показывая свое сходство с ними. На данном этапе целесообразно перейти к рассмотрению фольклорной легенды, которая объединяет в себе и монотеистические и домонотеистические представления.

2.3. Фольклорная легенда как феномен народной культуры.

Для рассмотрения специфических характеристик фольклорной легенды обратимся к трудам представителей западной школы антропологии, которые выделяли следующие характеристики: форма, структура, функция, стиль, распространение легенд, их рассказчики, контекст изложения, содержание, верования, значение и статус рассказа [336]. В советской школе это: содержание, время, персонажи, пространство, форма изложения, функция, стиль [65, с. 31; 206, с. 22; 176, с. 55]. На основании вышесказанного выделим следующие параметры анализа фольклорной легенды, принятые для данной работы: содержание, в которое входят персонажи, хронотоп, события легенды, стиль, функция и форма легенд. Верования были рассмотрены выше.

Необходимо оговорить, что понятия формы и содержания обладают определенной долей условности, так как понятия структуры и функции в современной науке считаются более продуктивным. Советский физиолог, создатель теории функциональных систем П. К. Анохин (1898–1974) ввёл в

науку закон о том, что функция влияет на структуру явления и во многом определяет его сущность [11]. О работе этого закона в фольклористике писала Э. В. Померанцева: «Доминантная функция произведения создаёт его внутреннюю форму», «изменение функции рассказа приводит к трансформации жанра» [181, с. 7]. Поэтому рассмотрим функции легенды.

Вопрос о главной функции в легенде является не до конца решенным. Исследователи перечисляют множество функций: этиологическая, дидактическая, морализаторская, информационная, подкрепление веры, утверждение социальной структуры и социальных норм, закрепление права собственности за определенной территорией, инкультурация и формирование идентичности, эстетическая [176, с. 55]. Спорность вопроса связана с тем, что легенда – явление многоаспектное, поэтому в ней обычно содержится несколько тесно связанных между собой мотивов, выполняющих различные культурные функции. В зависимости от того, в какой культуре бытует легенда, набор функций может меняться, изменениям также подвержены ценностные акценты.

Этиологическая функция – главная в легенде, о ее наличии говорят многие исследователи. Информационная функция легенды проявляется в стремлении объяснить причины возникновения случая, ситуации, явления, которые обязательно должны быть важными для общества. Главной функцией легенд о святых является подкрепление веры, в миграционных легендах, повествующих о событиях экстраординарных и запоминающихся, главной целью является удивление слушателя [314, с. 2; 286, с. 75]. В локальных легендах помимо этиологической, присутствует и морализаторская функция, однако мораль в этих легендах сильно отличается от новозаветной, так как имеет более древние корни. Например, известна немецкая легенда о пренебрежительном отношении к еде и превращении за это в камень. В этой легенде присутствует древнейший грех порчи пищи, который древнее заповеди «не укради» [306, с. 85].

Дидактическая функция легенды проявляется в утверждении святости или в героизме протагонистов легенды, идеализирует их и призывает подражать [181, с. 12], как и мифы, которые являются «основой эффективности действий человека, учат его подражать действиям предков и героев. Они раскрывают смысл и причины бытия естественных реальностей, «имитируют» первоначальные реальности» [131, с. 437]. Эта функция перетекает в ценностно-нормативную. Легенды отражают ценности и нормы того общества, к которому принадлежат [304, с. 73].

Ценностная функция фольклора, и легенды в частности, - формирование системы ценностей у человека [318, с. 143], в древности и в наши дни. В древности миф обосновывал устройство общества, его законы, моральные ценности. Он работал как первозакон, содержащий обобщенную сумму ценностей, которые впоследствии дифференцировались. Функция мифа особенно выражалась там, где существовало социальное напряжение. Тогда миф работал «как мощная социологическая сила, объединяющая группу, придающая ей чувство общности и солидарности и утверждающая единые культурные ценности» [156, с. 123]. Легенда узаконивает собственность, родственные отношения между определенной географией и определенной группой людей [334, с. 22]. В этом также проявляется сакрализующая функция легенды.

Миф и в современности играет огромную роль в усвоении и сохранении ценностей. С помощью легенд, как в свое время с помощью мифов, традиции и нормы передаются к следующим поколениям.

Итак, многие ученые настаивают на доминантной роли этиологической и информационной функции легенды, объясняя этим отсутствие строгой формы у легенд, как у сказки, функция которой развлекать, тогда как в легенде важным является сообщение о чем-то важном. На этом основании отрицается наличие эстетической функции в легенде [283, с. 60; 181, с. 10]. Идею о разграничении фольклорных произведений по степени выраженности в них эстетической функции первым выдвинул П. Г. Богатырёв. Это

перекликается с подходом А. И. Никифорова, который, давая жанровое определение сказок, определил их как «устные рассказы, бытующие в народе с целью развлечения», таким образом, подчеркнул их неутилитарную функцию [170, с. 7].

В. Я. Пропп, развивая мысль А. И. Никифорова, писал: «сказка имеет преимущественно эстетические функции, она – художественный жанр по своим целям и отличается этим от всех видов обрядовой поэзии, которая имеет прикладное значение, от легенды, которая имеет морализующие цели, или от предания, цель которого – сообщить какие-то сведения» [188, с. 39]. К. Чистов также отрицал важную роль эстетической функции в легенде. Ученый делил русскую народную прозу на две группы «группу жанров с отчетливо выраженной эстетической функцией (все разновидности сказки, притча, былица, анекдот) и группу жанров, в которых какая-либо внеэстетическая функция (или функции) играет, безусловно, первостепенную роль». Легенды, по его мнению, «рассказчиками и слушателями обычно не воспринимаются как произведения художественные», так как они «служат практической цели передачи исторических, политических, космогонических, религиозных, бытовых или иных сведений или новостей». По аналогии с народным прикладным искусством, предназначенным сообщать художественную форму бытовым предметам, эту область народной художественной прозы можно было бы условно называть прикладной [245, с. 5].

По мнению Э. В. Померанцевой, в процессе перехода от мемората к фабулату эстетическая функция начинает доминировать [181, с. 45], однако с разной интенсивностью она присутствует во всех жанрах всегда [183, с. 15]. Н. А. Криничная писала, что эстетическая функция со временем возрастает в мифах, быличках, легендах [115, с. 5]. На примере крымского материала можно отметить, что бытующие в народе в форме меморатов легенды, после записи их собирателями, становятся текстами с присутствующей в них эстетической функцией, например легенды

Н. Маркса. Легенда, обработанная литературно, получает строгую форму, которая потом не изменяется со временем, так как форма задается автором-пересказчиком легенды, так называемый *legend-making process* [303, с. 4].

Нужно отметить, что этиологическая функция мифа и легенды часто тесно связана с сакрализующей. Это связано с тем, что объяснение происходит параллельно с сакрализацией. Так, во многих мифах паук ткёт мир, с этим связан запрет убивать пауков. Паутина при этом эстетизируется как некая структурная основа мироздания.

Главной функцией мифа является рецитация с помощью слова, утверждение основ мира. Нужно признать, что в ситуации, когда миф и легенда еще не разделились полностью, функции мифа и легенды очень похожи. Так, например, в «Илиаде» Ахилл и Эней перед поединком перечисляют друг другу всех своих славных предков, как знак своей силы и мощи. А. Толстой в некоторых военных публицистических очерках, с целью укрепить дух русского народа, поступает так же, как Гомер – пишет, что с защитниками Родины – все русские князья, от Александра Невского до Михаила Кутузова [225]. В обоих случаях само перечисление героических имен должно вызвать восхищение и священный трепет. Очевидно, что это рудименты древнейших родовых легенд, в которых тесно переплетены сакрализующая и эстетическая функции.

В этой работе представляется уместным придерживаться мнения о важной роли эстетической функции в легенде. В защиту этого факта нужно рассмотреть такие эстетические категории, как поэтическое и прозаическое, рассмотренные М. С. Каганом, который опирался на мнение известных европейских исследователей. Так, например, французский философ Г. Башляр отметил в «поэтической способности человеческой души наделить ценностными смыслами само пространство природы, что порождает «топофилию» – «любовь к пространству». М. Дюфрен утверждал, что «при переживании, ценностном осмыслении и творческом преображении природы художником «инициатива» принадлежит ей самой –

«именно природа изначально и фундаментально поэтична; это поэзия, которая является источником всякой поэзии»; «природа всюду поэтична, потому что она творит самое себя» и потому является «основанием всех выразительных форм», творимых людьми» [100, с. 165]. Таким образом, можно отметить внетекстовый характер эстетической функции.

О древности внетекстовой и внехудожественной эстетизации объектов человеческого восприятия свидетельствует исследование фетишизма. Автор термина «фетиш» Ш. Бросс писал о том, что любой предмет может стать фетишем: «Это – дерево, гора, море, кусок древесины, хвост льва, камешек, раковина, соль, рыба, растение, цветок, животное какой-нибудь породы, например, корова, коза, слон, овца; и, наконец, всё, что можно представить себе похожего на эти вещи, а также и талисманы» [35, с. 20]. Он приводит свидетельство Луайе о почитании фетишей африканскими дикарями, причем эстетизация является неотъемлемой частью культа: «Они украшают его, как им велит собственное благочестие» [35, с. 21–22]. Фетишизация происходит по принципу осознания значимости явления, выделяя его из окружающего мира и делая его свойства исключительными: «Источник в лесу становится фетишем, поскольку с ним связано ощущение важности воды. Независимо от того, имеет ли он реальные целебные свойства, он способен породить легенду, которая будет жить и обновляться, пока значимость родника ощущается живущими рядом людьми» [222]. Легендарный объект призван вызывать восхищение. Фетишизация и эстетизация предмета возникают вместе или же первое является начальной стадией второго. Так, например, А. Мицкевич писал об одной из самых известных крымских гор – Чатырдаге (Шатер-горе):

От дальних скал за облаками
Ты под небесными вратами,
Как страж эдема Гавриил,
Сидишь себе между светил,
Ногами попираешь тучи;
Твой плащ широкий – лес дремучий;
Из облак выткана чалма

И шита молнии струями [107, с. 309].

Мицкевич выделил именно Чатырдаг по причине необычной формы и размеров горы. Гора у многих народов выступает как объект поклонения – это фетишизация, уже содержащая и элемент эстетизации, следующей стадией является эстетизация художественная – гора воспета в произведении искусства.

Необходимо уточнить, что присутствие эстетической функции в легенде при отсутствии жанровой оформленности связано с эстетизацией сакрального. Сакральное эстетизируется всегда – это общекультурный закон. С этим связано то, что Г. Гегель, говоря о предмете эстетики, ставил рядом философию прекрасного и философию искусства. Для него это были явления, существующие автономно, хотя внутренне связанные. Поэтому сам факт эстетизации не делает явление произведением искусства, а легенду литературным произведением.

Нужно признать трудность выделения эстетической функции. Однако когда содержание легенды становится основанием художественного произведения, очевидным становится ее эстетический потенциал. Легенда, пересказанная великим поэтом, превращается в замечательное произведение, как, например, легенда о фонтане в поэме «Бахчисарайский фонтан» А. С. Пушкина (1824), по мотивам которого был поставлен балет Б. В. Асафьевым, фольклорная легенда о граде Китеже, обработанная Н. А. Римским-Корсаковым, которая стала основой известной оперы «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» (1907).

Мифы и легенды не всегда имеют жесткую структуру, потому что их порождает живое сознание, работающее по своим специфическим законам. Непоследовательность легенд и мифов говорит об их древности и сближает эти явления.

Так, описывая мифологическую систему добуанцев, новозеландский антрополог Р. Фортюн отмечал ее нелогичность, так как никто никогда не замечает, что система оказывается противоречивой: «Говоря правду,

добуанец, объясняя сотворение мира, нисколько не заботится о логике. Он не замечает, что одна легенда противоречит другой. Никогда добыанец не пытался свести воедино различные легенды, содержащие объяснения начала вещей... В одной из них А предшествует Б, хотя в другой Б предшествует А» [292, с. 30]. Об этом же писал и А. Рэдклифф-Браун [324, с. 188]. Однако необходимо отметить, что в развитых культурах мифы становятся явлением более систематизированным, тогда как легенды сохраняют принципиальную автономность. Это связано с тем, что легенда является не литературным, а речевым жанром и не встраивается в жесткую структуру религиозных догм, поэтому она обладает более свободной формой.

Поэтому первая формальная характеристика, которую отмечают практически все исследователи легенды, – отсутствие отчетливой художественной системы [283, с. 60; 334, с. 18; 303, с. 4; 350, с. 22], в контрасте со сказкой, которая представляет собой самодовлеющую художественную систему, четко выделяющуюся из потока обыденной речи. Сказки можно рассказывать без повода, но с начала до конца, что определяет и другие качества – относительную устойчивость композиции, сюжета, художественного замысла, наличие, по терминологии Д. С. Лихачева, «замкнутого времени». А композиция легенды открыта (история может начинаться с любого эпизода, в зависимости от отношения рассказчика к легендарному объекту), легенды не отличаются структурной самостоятельностью и законченностью, они не самодовлеющие эстетические системы: «Легенды по своей структуре представляют собой вид «небольших повестей» с неустойчивым текстом и свободной формой» [164, с. 126]. В легендах широко используется импровизация и присутствует возможность контаминации эпизодов и мотивов различных легенд [306, с. 71], исключение составляют стихотворные легенды [68, с. 10]. По мнению Р. Квиделенда, легенда часто является коротким конспектом полного текста, постоянной является только суть, детали сильно подвержены изменениям [334, с. 18]. С этим связано малоэпизодность сюжетов и небольшое количество диалогов в

легендах [164, с. 126; 74, с. 246; 350, с. 22]. В легенде может не быть сюжета в литературном смысле этого слова. Отсутствие формы легенды зарождает сомнение у исследователей: «а является ли легенда нарративом?» [295, с. 11].

В структуре легенды могут присутствовать так называемые «дочерние» рассказы, рисующие дополнительные эпизоды. Таким образом, легендой может быть «не один текст, а цикл очень подвижных текстов, сюжетов, мотивов, эпизодов, которые могут группироваться различно» [245, с. 7]. В пример можно привести легенды о Робин Гуде, в Крыму это цикл легенд о разбойнике Алиме. С этим связана большая вариативность легенд. Миф также вариативен, но с течением времени он окаменевают и сюжетные основания мифа уже не могут меняться, все мифы представляют собой хотя и подвижную, но замкнутую систему взаимозависимых элементов. Могут меняться только мотивировки, склеивающие сюжетные ходы. Это показала Е. Дружинина в работе, посвященной трансформациям мифа [73]. В отличие от мифов, легенды могут возникать и существовать единично, они не взаимосвязаны, так как изъятие или добавление легенд не повлияет на корпус остальных текстов.

Легенда не имеет формальных маркировок, по которым собиратели легенд смогли бы ее идентифицировать как легенду, например, в ней нет формул зачина и конца, которые подчеркивают нереальность, тогда как в легенде рассказчик пытается доказать правдивость происходившего с помощью разнообразных отсылок к авторитетным источникам, например, «моя мама рассказывала мне», «позволь мне рассказать историю, которая произошла здесь» [295, с. 10].

С этим связан стиль повествования легенды. Легенда рассказывается в форме бытовой беседы [334, с. 18], ей присуща наивность повествования [350, с. 22]. Рассказчик легенды использует обыденный язык, не заботится об украшательстве [274, с. 98]. Поэтому М. Люти противопоставлял реалистичный стиль легенды и абстрактный стиль сказки [314, с. 24].

Спорным является вопрос о гиперболизации в легенде. Некоторые ученые настаивают на ее наличии [74, с. 246], для других гиперболизация является необязательной: «багатьох надприродних персонажів набагато важливіше бути непомітними» [65, с. 160]. Гиперболизация присутствует только в сюжетах, «що тяжіють до героїчного розв'язання сюжетних колізій» [65, с. 161]. Н. А. Криничная считала, что дегиперболизация происходит параллельно с демифологизацией, тогда как архаические формы наполняются реалистическим содержанием [116, с. 20].

Это совершенно справедливо по отношению к быличкам, где сверхъестественные существа изображаются реалистично, как писал К. Ранке: «здесь живет чудо в многообразных своих проявлениях и разнообразных воплощениях, живет среди людей со своим волшебством и призраками: домовой в доме, колдунья по соседству, водяной в деревенском пруду, великан в ближайшем замке» [182, с. 21]. В легендах, несомненно, присутствует гиперболизация героев, тогда как сверхъестественные силы проявляют себя внезапно, демонстрируя плавный переход от незаметности к заметности. Чудесное всегда гиперболизировано, а реальное тяготеет к обычному. Это кажущееся противоречие, потому что легенда объединяет в себе в равной мере реальное и фантастическое. Примером может служить крымская русалка Арзы, которая имеет образ обычной девушки, её чудесность связана с тем, что после смерти раз в год Арзы приплывает в Крым.

Интересную характеристику стиля легенды отметил турецкий фольклорист П. Боратов, он писал, что существенной характеристикой, позволяющей отделить легенду от сказки, является то, что легенда всегда имеет печальный конец, тогда как сказка – счастливый [274, с. 98]. В крымском материале можно найти много примеров, подтверждающих это мнение. Однако справедливости ради уточним, что трагический конец для легенды не является неперенным правилом, в отличие от обязательно счастливой концовки сказки.

Все исследователи отмечают, что в легенде повествуется о реальных событиях, однако с доминантой элемента чудесного или неординарного, потому что чудесное – главная характеристика легенды [54, с. 263; 68, с. 12; 209, с. 270]. Нужно не забывать, однако, что для легенды чудо может быть факультативным элементом, так как существуют легенды, не содержащие чудесных событий. Достаточно, чтобы историческое событие в процессе пересказов удалилось от действительности, тогда этот рассказ называют легендой [274, с. 98]. В таком случае мы имеем дело с чудесным-удивительным.

Характер чудес может меняться в зависимости от типа легенды (христианская или фольклорная). Отличие функции чуда в фольклорной и христианской легендах в том, что если в христианской – это подтверждение святости, то в местной легенде – это выражение сакральной ценностной сущности происходящего, чудо в ней составляет смысловое ядро. В обоих случаях подчеркивается важность, значимость, но в христианской – святого, а в фольклорной – события, артефакта или ценности более широкого плана. В фольклорной легенде чудо имеет двойственный характер, с одной стороны, утверждается его реальность, с другой – оно подаётся как что-то невероятное. Многими учеными было оговорено, что привязка к реальному месту делает легенду достоверной [295, с. 17]. Однако анализ легендарного материала показывает, что чудесное базируется на ценности, именно значимость ценности заставляет верить в чудо. С этим также связано то, что в легендах самым распространенным чудом является чудесное-желанное. Этот тип чуда менее формален, канонизирован, нежели стандартный набор чудес христианских святых. Таким образом, в фольклорных легендах чудо высвечивает значимость происходящего, человека или природного объекта, а не их причастность к сверхъестественным силам.

На этом же основаны отличия чудесного в сказке и в легенде. В сказке чудесное используется как художественное средство, «в легенде вымысел появляется, как правило, в результате стремления объяснить непонятные

факты действительности или дополнить ее желаемым, т. е. он бессознателен и имеет иллюзорный характер» [248, с. 263]. Важно подчеркнуть, что в сказке чудес огромное множество, в легенде – одно [164, с. 128]. И речь тут идет не просто о количестве чудес. Чудеса сказки носят развлекательный характер. В легенде чудо строго подобрано, чтобы подчеркнуть важность происходящего события. Чудесное в легенде имеет практическую функцию: «не тільки інформувати про героя, а й уславити його» [68, с. 13].

Для многих ученых главной чертой легенды является то, что она рассказывается как правда, и ее события признаются как действительно произошедшие, это главный маркер легенды [326, с. 88; 283, с. 55]. По этому принципу можно отделить легенду от сказки [274, с. 98]. Но вера в чудо постепенно уменьшается или исчезает совсем [334, с. 18], «с утратой верования легенды перестают бытовать либо изменяют свою функцию и воспринимаются как развлекательные рассказы (нередко – юмористические)» [3, с. 287]. Н. А. Криничная была уверена, что сейчас уже вера в чудо утрачена, легенды прошли путь «от полной веры в реальность их содержания (иначе бы подобные произведения и не возникли) до утраты этой веры, в результате чего-то, что некогда воспринималось как реальный факт, стало осмысляться как фантастическое, вымышленное» [115, с. 6]. Однако если в легенду заложена важная ценность, пока ценность актуальна, вера в чудеса легенды не исчезнет.

Также постепенно может меняться характер чудес. Демифологизация приводит к смене необыкновенного и фантастического – необычным и маловероятным. Например, внезапная слепота врагов заменяется в сюжетах легенд на туман. Чудесное спасение города с помощью потусторонних сил превращается в спасение с помощью хитростей. В караимской легенде мудрая женщина кормит врагов, после чего те не могут нарушить законы гостеприимства и оставляют осаду города. Таким образом, чудесное-фантастическое в легенде постепенно заглушается, и начинают

доминировать более реальные мотивировки действия, однако самый древний вариант – чудесное-удивительное – оказывается самым стойким.

Проблеме историзма в фольклоре посвящен ряд статей В. Я. Проппа. Ученый настаивал на необходимости учитывать особенность каждого жанра при выявлении исторического компонента, чего не делали дореволюционные фольклористы [187, с. 117]. Наиболее связанными с историей жанром ученый считал предания. Под преданием он понимал то, что эквивалентно немецкому «sage», то есть жанру, в равной мере включающему в себя как миф, так и историю, то, что мы сейчас называем легендой. Пропп был уверен, что, несмотря на фантастический характер, эстетическую направленность, целью таких произведений является сообщение об исторической действительности, однако она отображена лишь в общих чертах [187, с. 121]. Поэтому его возмущало, что некоторыми исследователями фольклор (былины, и даже сказки) рассматривается как буквальный исторический источник [187, с. 83]. Фольклор – это не бытописание, действительность передается сквозь призму мифологического мышления, и «это мышление настолько отлично от нашего, что многие явления фольклора бывает очень трудно сопоставить с чем бы то ни было...» [187, с. 26–27]. Об этом же писали как украинские, так и зарубежные фольклористы [69, с. 198; 306, с. 72].

Однако нельзя отрицать способность легенды отражать реальные исторические события. В западной терминологии легенды и предания называют часто общим термином «oral history» (устная история). Американский ученый В. Баском писал, что легенда является устным дополнением письменной истории. В легендарные события верят как в абсолютную правду, что не удивительно, так как они бывают настолько правдоподобны, что часто даже профессиональные этнографы могут ошибаться. Если миф может быть рассмотрен как псевдонаука, то легенда как псевдо- или доистория [268, с. 10–15]. Так, например, история Украины

настолько подробно отразилась в легендах, что в украинской фольклористике принято делить легенды по эпохам украинской истории [74, с. 247].

Легенды, несомненно, сберегли коллективную историческую память. Главный вопрос для исследователя – насколько и под влиянием каких факторов история была трансформирована в легендах [62, с. 53–54]. Поэтому некоторые ученые считали, что, соблюдая определенные правила, можно использовать легенду как своего рода исторический источник [219, с. 204; 255]. И. Франко писал, что легенда – это не история, но «одна легенда має в собі більше правди, ніж не одна історія. Все діло в тім, щоб уміти видобути правду, як метал із руди» [235, с. 1]. Ученый доказал, что для понимания легенды необходимо сравнить множество ее вариантов. И. Франко приводит в пример метод А. Мори, который еще в 1843 году предложил не отбрасывать факты чудес, а выяснять их источники и мотивы, что и сделал И. Франко в своем труде «Святий Климент у Корсуні» [235]. Этому же мнения придерживается скандинавский фольклорист Б. Альбер [266, с. 149].

Итак, легенда содержит в себе в равной степени и чудесное, и историческое, по этой причине ей присущи как мифические, так и реальные исторические персонажи. Факультативным персонажем фольклорной легенды может выступать также и божество, однако это встречается крайне редко и может обозначать, что рассматриваемый материал является не легендой, а мифом.

Западные и советские фольклористы выделяли следующие фантастические персонажи в легендах. Феи, карлики и гиганты, духи, вампиры, оборотни в зарубежном фольклоре [306, с. 89] и духи природы, блуждающие духи, колдуны, ведьмы, знахари, леший, водяной, русалки, домовый и черт (обобщенный образ нечисти, бытовой черт, далекий от черта из дуалистических легенд) в русском и украинском [75; 182]. Нужно отметить, что эти персонажи больше присущи быличкам или меморатам – воспоминаниям о встрече со сверхъестественным. В крымских опубликованных текстах легенд встречаются только образы чërта

(христианский, мусульманский, бытовой), гиганта, феи, русалки и духов. Однако они носят заземлённый характер.

Для легенды более характерны переходные образы героев. Н. А. Криничная в книге «Персонажи преданий» доказывает, что героем предания становится потомок тотемного предка, подвергшийся антропоморфизации. Почти все легендарные полководцы вели свое родство от различных животных [116, с. 69]. Часто мы имеем дело с синкретическим единством, в котором объединены персонажи первопредка, родоначальника, первопоселенца, культурного героя, мага, вождя, божества [116, с. 10]. Примеры этого находим в крымских легендах. Во всех вариантах легенды о золотой колыбели главные герои – князья, потомки первопоселенцев, они же одновременно вожди – защитники рода и его жрецы. Князья сражаются за свой род, а потом заколдовывают колыбель, с помощью духов предков, таким способом осуществляя защиту рода и военным, и магическим способом.

В легендах также присутствуют исторические персонажи. Об этом писал К. В. Чистов в контексте проблемы вариативности легенд о возвращающихся императорах. Эти легенды имеют одинаковый набор мотивов, с тем отличием, что в каждой из них другой герой – конкретная историческая личность. И если в сказке мы имеем дело с типизированным героем Иваном-дураком, в былинах – с образами богатырей, то в исторических легендах – с конкретными личностями. И именно этот факт, как считает исследователь, дает право различать эти легенды, а не считать их вариантами одной. В крымском материале встречаются различные исторические личности: крымские ханы, Екатерина II, М. Кутузов и т.д.

Таким образом, в легенде персонажами могут быть как древнейшие образы (тотемные предки, духи природы), так и реальные исторические лица. Однако нужно отметить, что реальный образ в легенде может содержать в себе мифические черты. В этом и проявляется одна из главных характеристик легенды – сосуществование мифа и истории.

На этом же основан хронотоп легенды. Время легенды находится на грани мифа и истории, однако обязательно должно быть связанным с настоящим и будущим. Об этом писали многие исследователи [210, с. 43; 286, с. 70; 295, с. 13]. По мнению К. Чистова, легенда рассказывает о прошедших событиях или явлениях, которые «воспринимались исполнителями как продолжающиеся в современности» [246, с. 335]. Таким образом, важная характеристика легендарного времени – длительность, по терминологии А. Липатовой, «циклический темпорализм»: если «время предания закончено, «закрыто» в определенной эпохе (Past Indefinite), то время легенды процессуально (Present Perfect)» [145, с. 33].

Однако пролонгированность времени присутствует и в мифе. По мнению К. Леви-Стросса, миф всегда относится к событиям прошлого, однако объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее, и будущее» [134, с. 186].

Однако существуют различия во времени мифа и легенды. Л. Леви-Брюль уточнил временную характеристику мифа следующим образом: «Действие мифических предков разворачивается еще вне времени и, следовательно, является бесконечным» [131, с. 299]. А время легенды конечно-открытое («open-ended»), сюжет легенды не завершён, и действия продолжаются в настоящем и будущем. Действие мифа завершено в сюжете, тогда как легендарное действие может остаться никогда не завершённым [288, с. 24]. Мифическое сакральное правремя – это время первотворения, в котором раскрываются первопричины истории, поэтому оно предшествует историческому профанному времени. Время легенды – это время после творения мира и человека, о чем повествует миф. Поэтому всё, что было после творения, например, истории о жизни Адама и Евы, уже может быть рассмотрено как легендология [288, с. 24].

Прошедшее время мифа связано с настоящим через обряды, однако оно остается прошедшим временем. Легендарное время направлено в будущее, мифологическое – в прошлое [160, с. 253]. Можно объяснить это

окаменелостью мифа, в противовес легенде, которая обладает большей изменчивостью. Однако нужно признать зыбкость этой границы.

Место событий легенды. По мнению многих исследователей, в легенде обязательной является привязка к географическому месту, историческому лицу [245, с. 7], противовес сказочному тридесятому царству, которого нет в действительности («never-never land») [288, с. 24]. Поэтому фольклористы констатируют связь легендологии (legendry) и топографии [286, с. 70].

Однако локализация присуща и мифу, по терминологии Л. Леви-Брюля «пейзаж как запечатленный миф»: «Миф получает, таким образом, свою иллюстрацию в самом облике той страны, с которой он связан» [131, с. 309]. Локализация – основная характеристика тотемических мифов, что подтверждено многочисленными этнографическими данными. Так, например, А. Элькин писал, что «тотемы, являющиеся объектом культа, являются всегда локальными, т. е. каждый из них ассоциирован с определенным участком племенной территории» [291, с. 128]. Для мифа важно подтвердить связь между общественной группой и ее тотемом, с одной стороны, и определенной местностью, или локальным центром, – с другой.

Привязка к конкретному месту в мифе, как и в легенде, имеет функцию достоверности и точности, подтверждение этого можно обнаружить в трудах западных антропологов [219, с. 229-231; 316, с. 330; 324, с. 387].

На стадии дикости локализация в равной мере присутствует как в мифах, так и в легендах. Однако нужно отметить, что развитие мифа ведет к редуцированию локализации, так как чрезмерная локализации мешает ему. Так, когда Дионис превратился в возрождающееся божество, миф о Дионисе перестали привязывать к конкретному месту – его могиле. Таким образом, локализация служит поводом к рождению легенды, но идет вразрез с каноническими текстами более развитого мифа, тогда как многие легенды, если оторвать их от местности, теряют смысл.

Необходимо также отметить, что легенда не просто привязана к определенному месту, событию, человеку, она сакрализует его. Так,

например, многие источники воды в Крыму имеют свои легенды, которые превращают их в места паломничества и почитания.

Итак, основные характеристики легенды основаны на сочетании чудесного и реального, мифа и истории. Так как легенда содержит в себе первобытные верования, ее события подчинены мифологическому мышлению, чудесное в ней не воспринимается как вымышленное. Таким образом, в легенде, бытующей в народной культуре, могут содержаться как первобытные, так и монотеистические верования. Как было указано выше, если придерживаться хронологического порядка, вслед за фольклорной легендой следует городская современная. Городская легенда – это более современная форма, выделенная западными учеными. Исследование городских легенд не входило в задачи этой работы, так как в Крыму среди опубликованных текстов городских легенд не встречается (есть легенды о городах). Отметим, однако, важные отличия в двух явлениях, выделенных специалистами в области городской легенды Ж. Беннетт и П. Смит. Городская легенда, в отличие от традиционной, локальной, распространена по всему миру в виде коротких рассказов посредством устной передача, а также через масс-медиа и коммуникативные технологии, такие как Интернет, ксерокс, факс. Она нередко несёт на себе отпечаток массовой культуры.

ВЫВОДЫ К II РАЗДЕЛУ

1. В этом разделе легенда была рассмотрена как «речевой жанр», то есть во взаимосвязи её содержания, формы, функции и контекста её бытования. Выяснилось, что разность культур, в которых бытует легенда, определяет её форму. На этом основании был предложен принцип классификации легенд по различным этапам развития в истории культуры: легенды в первобытной культуре, в монотеистической культуре, в народной культуре, в популярной современной культуре.

2. Легенда и миф работают на основании общих законов мифологического мышления, таких как партиципация, текучесть представлений, а также на рудиментах первобытных верований, тесно связанных друг с другом (фетишизм, анимизм, тотемизм, культ предков, магия). Древность мифа и легенды определяется по степени их сакральности. В данной работе было выдвинуто предположение, что древние родовые легенды обладали большей по отношению к мифу степенью сакральности. На основании этого был введён термин «протолегенда» для определения легенд, бытовавших до сложившейся мифологии и были выделены следующие характеристики легенды: локальность, гибкость, вариативность, периферийность, сюжетная самостоятельность.

3. Легенда в европейской средневековой культуре бытовала как жанр религиозной литературы и в виде народных легенд, так называемой «народной Библии». Причина возникновения фольклорных христианских легенд в средневековой культуре заключалась в преобладании устных форм над письменными, а также в нежелании церкви делать библейские тексты доступными для народа. Бытуя в живой фольклорной среде, «народная Библия» обрастала яркими деталями, которых не было в оригинале, что вызывало острое неодобрение церкви. Однако в западной светской культуре некоторые легенды не были запрещены и со временем превратились в произведения искусства. В России легенда долгое время оставалась привязанной к религиозному культу, чем объясняется ее фольклорный (или речевой) характер.

4. В науке принято мнение о доминантности этиологической функции в фольклорной легенде, тогда как эстетическая функция отрицается по причине отсутствия строгой формы. В данном исследовании было доказано, что этиологическая функция тесно связана с эстетической, ценностной и сакрализующей. Эстетический потенциал легенды отчасти кроется в поэтичности природы, что, по мнению М. Кагана, является причиной внетекстовой эстетизации. Эстетизация связана с фетишизацией, которая

основывается на ощущении значимости явления. Эстетически значимые чувства восхищения или ужаса возникают на границе текста и внетекстовых реалий. Отсутствие формы при наличии эстетической функции объясняется древностью легенд. Если мифы и сказки со временем обретают жесткую оформленную форму, то легенды остаются краткими рассказами с неустойчивыми текстами (при условии, что не попадут в письменность).

5. В содержании легенд переплетены исторические и чудесные события. Хронотоп и персонажи легенд представляют собой переходные от мифа к истории формы. Характер чуда меняется в зависимости от типа легенды. В науке было принято мнение о том, что невероятность чуда нивелировалось реальностью событий и привязкой к географическим местам. В данной работе было выдвинуто мнение, что это противоречие решается за счет важной ценности, заложенной в сюжет, именно это не даёт усомниться в правдивости легенд. История в легенде сильно изменена мифизирующим мышлением, однако, при соблюдении определенной методологии, из легенды можно извлечь важную для культурологии информацию, которой нет в исторических источниках.

Итак, форм бытования легенд множество, они существуют как речевой жанр в фольклоре, в мифе, в лубочной литературе, в прозе и стихах, продолжают свою жизнь в художественном повествовании, в театре, в духовных стихах, в сказках, в балете, в опере, в кино, в анекдотах.

Проблемы, исследованные в данном разделе, получили освещение в статье соискателя [81].

РАЗДЕЛ III. ЦЕННОСТНЫЕ МОТИВЫ КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ В КРЫМСКИХ ЛЕГЕНДАХ

Цель данного раздела – проанализировать взаимодействие сакрального, чудесного и ценностного в текстах крымских легенд.

3.1. Влияние ценностных доминант на историю собирания и издания легенд в Крыму.

Крымские легенды стали предметом собирания и изучения ещё в первой половине XIX века. Писатели-путешественники, приезжая в Крым, записывали легенды и вставляли их в свои путевые очерки и произведения. Подобных примеров немало [103; 157]. Самый знаменитый из них – поэма «Бахчисарайский фонтан», написанная А. С. Пушкиным после посещения Крыма в 1824 году по мотивам услышанной им легенды.

Первым крупным издателем крымских легенд, систематически занимавшимся собиранием фольклора, был этнограф и историк В. Х. Кондараки (1834–1886). Работая в должности комиссара Ялтинской карантинной заставы, Кондараки «имел возможность много путешествовать по Крыму, часто общался с местным населением благодаря знанию диалектов татарского языка» [168, с. 64], что давало ему уникальную возможность записывать крымский фольклор. Краевед начал публиковать легенды в газетах «Одесский вестник» и «Северная звезда», в 1875 году он издал книгу «Универсальное описание Крыма» в 17 частях, где приводились тексты легенд и сказок. В 1883 году вышла его книга «Легенды Крыма», в состав которой входили 32 легенды. Опубликованные тексты были греческими и крымскотатарскими легендами. Хотя В. Х. Кондараки не был профессиональным фольклористом, а его принципы отбора и редактирования легенд остаются неизвестными, однако эта книга представляет несомненный интерес для исследователя.

Выдающийся российский тюрколог, фольклорист, этнограф, академик Императорской Академии наук В. В. Радлов (1837–1918) в 1886 году совершил путешествие по Крымскому полуострову для изучения языка крымских татар. На основании фольклорного материала, который был собран в пяти уездах Крыма, в 1896 году вышла седьмая часть известной книги Радлова «Образцы народной литературы северных тюркских (турецких) племен» [196]. В первом разделе книги были собраны произведения крымскотатарской и крымсконогайской народной литературы, самой обширной категорией (69 образцов) являются «Сказки, легенды и предания» [199, с. 114]. К сожалению, тексты легенд остаются труднодоступными для исследования, так как, во-первых, книга стала библиографической редкостью, во-вторых, тексты напечатаны на языке оригинала без перевода. Частично VII том был переведён на русский язык выпускником факультета восточных языков в Петрограде Н. З. Бравиным в 1903 году, однако этот перевод так и остался неизданным [199, с. 119].

Известный российский филолог и эпиграфист В. В. Латышев (1855–1921) в 1887 году защитил докторскую диссертацию по древнегреческим и латинским надписям, найденным в Северном Причерноморье, и в 1893 году напечатал первый выпуск «Известий древних авторов греческих и латинских о Скифии и Кавказе». Второй выпуск вышел в 1896, а всё издание завершено в 1906 году. Фактически это был сборник древнегреческих легенд и мифов, бытовавших в причерноморском регионе в период античности. В. В. Латышев опубликовал добросовестный перевод античных авторов, ничего не добавляя от себя. В книге слева был представлен текст на древнегреческом языке, а справа перевод Латышева, с небольшими комментариями.

Историк, археолог, палеограф, профессор и генерал Н. А. Маркс (1861–1921), хорошо зная крымскотатарский язык, собирал легенды в районе деревни Отузы, где находилось его имение. Маркс публиковал легенды начиная с 1912 года в газете «Утро России». Как только легенд собралось

достаточное количество, он решил издавать их сборниками. Первый в 1913 году, второй – в 1914 были изданы в Москве и содержали по 11 легенд. Оба выпуска были сразу же переизданы в 1914 и 1915 годах. А в 1917 году в Одессе вышел третий сборник, содержащий 14 легенд. Сборники были снабжены подробными комментариями Н. Маркса, который указывал место бытования легенды и её сказителя, связанные с нею обычаи и обряды.

Два первых сборника иллюстрировал К. К. Арцеулов – внук И. К. Айвазовского, иллюстрации для третьего были сделаны Н. Н. Агапьевой и И. И. Захаровым. Первый выпуск посвящён жене Маркса, второй матери Арцеулова (дочери Айвазовского), третий отцу художницы Агапьевой. «Нужно иметь в виду, что обнародованные Н. А. Марксом легенды – образец искусной стилизации в характерном для своего времени «декадентском» духе (Ф. Сологуб и т. п.). Иллюстрированы они в стиле модерн а ля Бердсли» [94, с. 6].

Три сборника стали библиографической редкостью, но в 1990 году типография «Таврида» выпустило факсимильное издание Маркса. К сожалению, существенным его недостатком стало отсутствие в третьем выпуске трех легенд и примечаний ко всем текстам. Это легенды «Семь колодезей», «Живые скалы» и «Тень». Две первые легенды являются вариантами хорошо известных в Крыму легенд. Особняком стоит легенда «Тень», повествующая о взятии Константинополя, вообще неизвестная крымскому читателю.

В 1918 году в Известиях Таврической ученой архивной комиссии в юбилейном сборнике, посвященном А. Л. Бертье-Делагарду, Н. Маркс публикует легенду «Азис» со следующим комментарием: «потому что в ней яркой ниткой проходит любовь к Крыму – черта, столь присущая самому А. Л. Бертье-Делагарду» [4, с. 264]. По горькой иронии судьбы в 1919 году Маркс был выслан на Кубань, где он и умер. Из Кубани он передал в Крым с дочерью Ольгой подготовленный к печати четвертый выпуск легенд, прося Волошина сделать к нему иллюстрации. Однако сборник издать не удалось.

16 октября 1921 года, уже после смерти Маркса, в газете «Красный Крым» была напечатана легенда «Салачик» из четвертого выпуска. К легенде прилагалась статья К. А. Тренёва, где было сказано, что в планах у Маркса было издать восемь выпусков легенд [128, с. 58]. Сохранился ли этот материал и где он сейчас хранится, к сожалению, неизвестно [220].

Востоковед-тюрколог А. Н. Самойлович (1880–1938) проводил полевые исследования языка и фольклора народов Крыма в 1912, 1913, 1916, 1917 в Бахчисарайском, Евпаторийском и Перекопском районах. В ходе экспедиций были «записаны памятники народного творчества: пословицы, загадки, скороговорки, легенды и разновидности песен» [169, с. 329]. К сожалению, эти материалы остались неопубликованными, есть предположение, что они могут находиться в фонде Самойловича в архиве Российского Этнографического Музея.

В послереволюционные годы возрастает интерес к крымскому фольклору. Крупным событием в собирании фольклора в Крыму явились археолого-этнографические экспедиции Бахчисарайского дворца-музея под руководством Крымского Народного Комиссариата Просвещения в 1924–1929 годах. Наиболее продуктивной по части фольклора была экспедиция 1925 года. «Экспедиция носила комплексно-разведывательный характер. Этим объясняется большой радиус охвата и сравнительно большое количество населенных пунктов – 55, которые посетила экспедиция. В задачи входило выявление районов или определенных пунктов, в коих уцелел еще нетронутый исторический, бытовой, фольклорный материал» [32, с. 12]. Все работы проходили под общим руководством этнографа и историка У. А. Боданинского (1877–1938). В описании экспедиции У. Боданинский отмечал, что «народный эпос прекрасно сохранился в Северной степной и Присивашской частях Крыма – по старому татарскому делению Крыма: Тархан, Мангт, Чонгар. Объясняется это, по-видимому, природным окружением, однообразием степей, формами хозяйства и вследствие этого выработавшимся особым складом характера степняка, традициями номада,

богатством его фантазии. Степные татары, «ногай», как их называют в центральной и горной части Крыма, очень любят музыку, сказания, поговорки, свободные импровизации – «чин» в стихотворной форме» [32, с. 13]. Сбор фольклора в ходе экспедиции был поручен археологу, фольклористу, историку и эпиграфисту О. Н. Акчокраклы, в помощь которому был дан студент-практикант С. Абдуль-Рагим.

О. Акчокраклы (1878-1938) работал преподавателем крымскотатарского фольклора и этнографии в Крымском педагогическом институте, был членом Таврического общества истории, археологии и этнографии. Будучи знатоком крымскотатарского фольклора, О. Акчокраклы изучал древние эпосы «Чора-Батыр», «Эдиге». Во время экспедиции 1925 года им было записано «около 1000 образцов народной литературы: чин, аталар-сози (изречения предков), поверий, примет, загадок» [32, с. 13]. Очень выборочно материалы были опубликованы [31; 61; 73], однако среди них легенд не было. К сожалению, судьба архивов экспедиций остается неизвестной в связи с политическими репрессиями, которым были подвергнуты ее участники.

В 1925 в Париже выходит книга С. С. Крыма «Крымские легенды». На самом деле книга включала в себя шесть крымскотатарских сказок и только одну авторскую легенду.

В 1930 году певец, музыкант и этнограф А. К. Кончевский (1883–1969) выпустил сборник «Сказки, легенды и предания Крыма» в издательстве «Физкультура и спорт». В сборник входят пять крымскотатарских сказок, одиннадцать легенд и три поэмы. Собиратель указывал имя информанта и город, где был собран тот или иной нарратив: Симферополь, Бахчисарай, Сарайлы-Кият, Евпатория, Алушта, Дегерменкой, Улу-Узень, Судак. Многие легенды были помечены надписью «от автора», это говорит о том, что этнограф иногда выступал не только в роли собирателя, но и сказителя.

Серьёзная попытка научного собирания и издания крымскотатарских сказок и легенд была предпринята Алупкинским дворцом-музеем. В 1935–

1937 гг. под руководством профессора Н. Л. Эрнста (1889–1956) проходила экспедиция, «которая занималась сплошным обследованием памятников Южного берега Крыма от мыса Айя до Алушты» [232, с. 246]. Экспедиция носила историко-археологический характер, однако Алупкинский дворец-музей «в план своей научно-исследовательской деятельности включил работу по собиранию и изучению фольклора крымских татар» [202, с. 9]. Сбор сказок и легенд был поручен учителю местной алупkinsкой крымскотатарской школы К. У. Усеинову (1886–1938). В 1936 году была издана книга «Сказки и легенды татар Крыма», вступительную статью к ней написал С. Д. Коцюбинский – сотрудник Алупkinsкого дворца-музея, принимавший активное участие в экспедиции. Сборник содержал 23 сказки и три легенды, подробную информацию о сказителях. Н. Л. Эрнст «составил примечания и пояснения к сказкам, а также подготовил к печати три легенды» [202, с. 10]. Консультантом по художественному оформлению выступил академик Н. С. Самокиш, обложка, форзац, фронтиспис, титулы, заставки, концовки, заглавные буквы выполнила К. М. Муратова и Б. Джеппарова, портреты сказителей нарисованы художниками А. В. Варфоломеевым и П. М. Туманским.

В 1937 году К. У. Усеинов был арестован, обвинён в антисоветской деятельности при подготовке вышеуказанного сборника и через год расстрелян. Сразу после ареста К. Усеинова тираж книги был изъят из продажи, затем был выпущен другой сборник, который отличался от первого тем, что имя К. Усеинова была заменено именем директора Алупkinsкого дворца-музея бывшего военного Я. П. Бирзгала (1898–1968). В 1938 году Н. Л. Эрнст тоже был арестован. Именно поэтому в последующих советских сборниках легенд Крыма источником трех легенд объявлялся Сергей Дмитриевич Коцюбинский, который без вести пропал на войне и тем самым избежал репрессий. Правда, по невнимательности издателей его называют Юрием Дмитриевичем. В 1992 году вышло факсимильное издание сборника.

Необходимо добавить, что Н. Л. Эрнст (1889–1956) был не только археологом-историком, но и филологом. Он «учился на филологическом факультете Берлинского университета, занимаясь в семинаре профессора Шимана историей Восточной Европы» [232, с. 242], увлекался так называемыми археологическими легендами. В сохранившихся в архиве Алупкинського дворца-музея дневниках С. Коцюбинского есть информация о том, что Эрнст вместе с Коцюбинским во время экспедиции собирал античные легенды о Крыме, которые потом публиковал в журнале «Литература и искусство Крыма»: Античные легенды о Крыме: «Ифигения», «Восстание рабов», «Одиссей у Лестригонов», «Ио» [260; 261; 262]. По сообщению С. Б. Филимонова, в 1937 году были подготовлены к печати, однако остались неопубликованными легенды этой же серии: «Аргонавты», «Амага и Тиргатао», «Завещание скифского царя Скилура», «Легенда о Гикии» [232, с. 247].

В 1935–1936 годах в Крыму проходили диалектологические экспедиции под руководством Н. К. Дмитриева, а также экспедиции, организованные Крымским национальным исследовательским институтом национально-культурного строительства в 1935, 1936 и 1939 годах.

Крымская экспедиция 1935 года была организована ВЦИК, Ногайско-кумыкская 1936 года – Северокавказским крайкомом, Н. К. Дмитриев выступил в качестве начальника экспедиции [28, с. 235].

Советский языковед-тюрколог Н. К. Дмитриев (1898–1954) осуществил ряд изданий тюркских фольклорных текстов, сопроводив их лингвистическим и литературоведческим комментарием. К сожалению, среди его опубликованных работ крымских материалов не встречается, была издана только статья о методике сбора крымскотатарского фольклора [70]. Об экспедиции Дмитриева известно мало, однако материалы экспедиции сохранились, они находятся в архиве Российской академии наук [71]. Неизвестно, находятся ли среди записанных материалов тексты легенд, однако в архиве Дмитриева есть документ «Программа-максимум Ногайской

экспедиции 1935 г.», в котором ученый писал, что необходимо «собрать тамги и легенды ногайцев об их прошлом и о слове «ногай» [28, с. 234]. Остро стоит необходимость работы с материалами архива.

Крымский национальный исследовательский институт национально-культурного строительства был организован при Крымском пединституте в 1925 году. В 1935, 1936, 1939 годах в районах Симферополя, Ялты, Перекопа, Феодосии и Евпатории институтом были проведены комплексные экспедиции по сбору фольклора. Некоторые материалы были обработаны и изданы («Чин-мане», «Сказки крымских татар»). Среди опубликованных материалов легенд не было, судьба архивов экспедиций на данный момент остается неизвестной [108; 201].

В 1941 году издательство Крымской АССР под руководством редактора Романа Вуля выпустило «Сказки крымских татар в передаче М. Г. Кустовой». В архиве М. Г. Кустовой (1903–1991), хранящемся в Бахчисарайском дворце-музее, сказано, что это был заказ редакции журнала «Молодая гвардия», которая поручила М. Г. Кустовой сбор крымского фольклорного материала в 1938 году [17, н/в 9966]. В связи с этим в феврале была организована её поездка в Москву для работы в библиотеках, музеях и научных учреждениях [17, н/в 1938]. В «Литературной газете» за 7 октября 1938 года есть информация о вечере собирательницы крымскотатарского фольклора Марии Георгиевны Кустовой, который состоялся в клубе писателей в Москве и был организован Алексеем Николаевичем Толстым. На вечере присутствовали сам А. Толстой и известный в то время советский фольклорист Ю. Соколов.

Из переписки Кустовой с «Крымгосиздатторгом» явствует, что сборник легенд, который готовился к печати, имел название «Сказы крымских татар» [17, н/в 9971. № 67]. Однако в 1941 году название было изменено на «Сказки крымских татар», хотя в состав книги входили девять легенд, три сказки и три анекдота. Она была оформлена художником А. Варфоломеевым в

восточно-советском стиле: носившие реалистический характер рисунки оформляла рамка с восточным орнаментом.

В довольно обширном предисловии «О сказках крымских татар, рассказчиках и сказителях» [203, с. 3–11] Мария Кустова сообщила, от кого и когда были записаны сказки и легенды, подробно описала обстоятельства записи. Легенды были записаны в таких городах и поселках, как Бахчисарай, Коккозы, Кучук-Узень, Кореиз и Алушта, заселённых, по её сообщению, в основном крымскими татарами. Нужно отметить, что легенды были записаны на крымскотатарском языке, который М. Кустова хорошо знала, и были переведены ею же. В предисловии она признаёт, что «в переводе литературное произведение, если не теряет ценности, то, во всяком случае, в известной мере теряет свой аромат» [203, с. 4]. Вопрос о точности перевода и степени искажения легенды – очень важный для фольклористики. М. Кустова писала, что «когда к сказкам начинают добавлять, получается чепуха» [203, с. 4], с оговоркой, что передаёт «сказки, не буквально, иногда для более точной передачи мысли заменяет некоторые слова и выражения» [203, с. 4].

М. Г. Кустова (1903–1990) не была профессиональным фольклористом. Она окончила годичные курсы экскурсоводов при Бахчисарайском дворце-музее (1924), потом заочный факультет культпросвета при коммунистическом Университете им. Я. М. Свердлова в Москве (1931). Известно, что это было первое в СССР высшее партийное учебное заведение, готовившее кадры партийных и советских работников на курсах агитаторов и инструкторов при ВЦИК. Вероятно, такое образование повлияло на характер текстов, опубликованных Кустовой. Среди них встречаются как образцы настоящего народного творчества, так и истории, содержание которых выглядит несколько искусственно и заставляет сомневаться, была ли составительница только переводчицей.

Это был последний сборник крымскотатарского фольклора. Великая Отечественная война и депортация многих крымских народов в 1944 году надолго приостановили издание легенд Крыма.

Прошло почти двадцать лет, и Крымское государственное издательство выпустило первый послевоенный сборник «Крымских легенд». В 1957 году он был составлен Р. Н. Вулем и С. К. Шляпошниковым, редакторами «Крымиздата». В это время там же работал Г. И. Таран (1930–1999), который впоследствии стал главным редактором художественной литературы (1969), а позже и директором издательства (1972). В первом издании его имя не упоминается, однако он, несомненно, являлся составителем и редактором всех последующих десяти переизданий этого сборника: Г. Таран «упорядкував новий збірник «Легенд Криму», для якого знайшов та літературно опрочювал кілька цікавих сюжетів» [218, с. 56].

Г. И. Таран закончил украинское отделение филологического факультета Киевского государственного университета им. Т. Г. Шевченко (1954), был принят в КПСС (1963), окончил вечерний университет Марксизма-Ленинизма (1965). В 1969 году окончил Высшую партийную школу при ЦК КП Украины, и только после этого смог стать заведующим редакцией художественной литературы издательства «Крым». Пройдя идеологическую подготовку, он получил право редактировать художественную литературу, в том числе и легенды, и не только редактировать, но и создавать новые.

Второе издание, выпущенное в 1959 году, носило название «Легенды Крыма», в дальнейшем оно не менялось. Составителем сборника значился Д. М. Прикордонный, редактором же назван Г. Таран.

Два первых сборника отличаются от всех последующих. В первую очередь – оформлением. Издание 1957 года было оформлено художником Р. Голяховским и, помимо рисунков, снабжено фотографиями упоминавшихся в легендах мест, выполненными М. Покатило. В издании 1959 года художником был назван Н. Г. Чайка, а фотографий уже не было. С третьего и до последнего издания художником-оформителем выступал Ю. Н. Белькович, его рисунки перепечатывались из издания в издание без изменений. При этом формат сборников заметно уменьшился, а в 1969 году

было выпущено карманное издание размером с ладонь. В дальнейшем почти ничего не менялось, шли копии с небольшими корректировками, а иногда и без них: издание седьмое (1968) было напечатано по матрицам шестого (1967).

В третьем переиздании, выпущенном в 1961 году, имя составителя не указано, редактором выступает Г. Таран. В четвертом (1963) и пятом (1965) изданиях Г. Таран совмещал должности редактора и составителя. Последующие пять переизданий (1967, 1968, 1970, 1973, 1974) составил Г. И. Таран, а редактировал Е. А. Шахнюк.

К первому изданию предисловие написали сами составители – Р. М. Вуль и В. И. Шляпошников. В нём указывалось, что это «начало новой публикации крымских легенд», что в следующих сборниках появятся античные легенды, легенды русского и советского периода крымской истории, легенды о «бесстрашных крымских партизанах времён гражданской и Великой Отечественной войн, о славных тружениках мирного социалистического строительства» [121, с. 5]. Авторы предисловия резко критиковали предшествующие сборники легенд Крыма. Они утверждали, что в дореволюционных изданиях изложение носило «сентиментально-слащавый характер, было полно безвкусных литературных «украшений», вычурностей, давала себя знать религиозная мистика, чувствовалось влияние декадентского символизма» – это была критика изданий Н. Маркса и В. Кондараки. Издававшиеся до 1957 года уже в советские времена легенды, по их мнению, «имели узко этнографическое направление, нередко были насыщены псевдовосточной экзотикой, естественная связь Крыма с Украиной в них была затушёвана» [121, с. 4]. Этой фразой выражалось недовольство сборниками Алупкинського дворца-музея, А. Кончевского и М. Кустовой, изданные в которых легенды полностью были крымскотатарскими. Однако это не мешало партийным издателям использовать критикуемые ими сборники легенд, они умело «затушевывали»

«псевдовосточную» экзотику и превратили крымскотатарский фольклор в «советский крымский».

Составители указали назначение «новой серии» легенд – «дать читателю литературные произведения, в той или иной мере связанные с примечательными местами Крыма» [121, с. 4]. Составители дают легендам название – «краеведческие», тем самым резко понижая их статус, который традиционно был неотделим от сообщения ценностных ориентиров. Поэтому легенды расположены по территориальному признаку – все сюжеты, которые могут пригодиться экскурсоводу, ведущему экскурсию по дороге из Симферополя в Ялту, Алупку, Симеиз, с южного берега к Севастополю и Бахчисараю.

Начиная со второго переиздания, используется предисловие, написанное известным украинским поэтом, академиком АН СССР М. Ф. Рыльским (1895–1964), посетившим Крым в конце 50-х – начале 60-х годов [217]. Неудивительно, что предисловие М. Ф. Рыльского имеет литературный оттенок, он приводит имена писателей, вдохновленных Крымом. Кроме того, известный украинский поэт, невольно или сознательно, проговаривает главную идею мифологического конструирования картины мира советскими издателями, а именно выводит две основные позиции: во-первых, главное действующее лицо легенд – советский народ с его «мужеством, великодушием, благородством» [138, с. 7]; во-вторых, направление движения истории – строительство коммунизма «под благодатным солнцем советского строя, на спокойных волнах мирного строительства» [139, с. 6].

Примечания к легендам – отдельная тема для размышления. В первом выпуске они были довольно обширными, позже их стали сокращать, а из трёх последних изданий вообще исключили, так как необходимость научного комментария оказывалась в конфликте с требованиями идеологической выдержанности.

В примечаниях к легендам первого издания указывается, от кого и где была записана легенда, иногда – в каком году. Фигурируют следующие годы: 1929, 1928, 1935, 1938, 1949 и следующие города и поселки: Симферополь, Бахчисарай, Алушта, Ялта, Алушка, Симеиз, Краснолесье, Севастополь, Керчь. Часто наблюдается путаница формулировок «в изложении» и «в записи от», то есть неясно, указывается собиратель или информант. Это в основном касается примечаний к легендам М. Г. Кустовой.

На сайте о крымских легендах «legendof.crimea.ua» приводилось смелое заявление: «многие легенды на нашем сайте были записаны в Крыму этнографическими экспедициями Р. М. Вуля и В. И. Шляпошникова в 20–30-е годы XX века» [312]. Это можно объяснить тем, что основной массив текстов легенд этого сайта – отсканированное первое издание «Легенд Крыма». Ссылки на запись от информантов наводят на мысль об экспедиции или даже о нескольких экспедициях, поскольку указываются разные годы. Но никакой информации о проведении экспедиций редакторами крымского государственного издательства Р. М. Вулем и В. И. Шляпошниковым пока не было найдено. Неизвестные до этого легенды были написаны самими редакторами, однако основная часть легенд была перепечатана ими из дореволюционных сборников с изменениями. В изданиях фигурировали ссылки на следующие источники: Кондараки В. Х. Легенды Крыма. – М., 1883; Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма. В 17 частях. – СПб., 1875; Легенды Крыма. В 3-х вып. / Сост. Маркс Н. А. – М., 1913, 1914; Одесса, 1917; Кончевский А. Н. Сказки, легенды и предания Крыма. – М.–Л., 1930; Сказки крымских татар в передаче М. Г. Кустовой / Ред. Р. Вуля. – Симферополь, 1941; В. В. Латышева Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Тома I–IV. – СПб, 1893–1906; Н. А. Кун Легенды и мифы Древней Греции. – М., 1957.

Однако иногда вместо ссылки на книгу, из которой взята легенда, указывается информант. Ссылки на сборники отличаются неточностью, в них

не указываются не то что страницы, но иногда и название книги, например, «впервые напечатана в записи А. Кончевского в 1929 году» [121, с. 137].

После депортации крымских татар ссылаться на сборники крымскотатарских легенд было нельзя. По этой причине книга «Сказки крымских татар в передаче М. Г. Кустовой» в ссылках указывается как «Сказки в передаче М. Кустовой» [138, с. 262], а книга «Сказки и легенды татар Крыма» 1936 года, выпущенная Алупкинским дворцом-музеем и напечатанная «Госиздатом Крымской АССР», названа «Ю. Коцюбинский, «Сказки и легенды Крыма», Крымгиз, 1936» [138, с. 261], или «Сказки, легенды Крыма, Крымгиз, 1939» [140, с. 265]. Был придуман наиболее удобный способ ссылок – ссылаться на предыдущие издания «Легенд Крыма»: «печатается по изданию «Легенды Крыма», Крымиздат, Симферополь, 1957» [138, с. 254].

Возможно, атмосфера информационной необязательности стала почвой для скандала, обрушившегося на издательство во главе с Г. Тараном. В 1974 году в журнале «Крокодил» был опубликован фельетон «Куда смотрит директор?» в разделе «Таланты и поклонники», подписанный Нестором Таврическим. В шуточной форме автор фельетона описывал встречу духа В. Кондараки с Г. Тараном, однако обвинение выдвинул нешуточное – в плагиате сюжета легенды «Черное море» В. Кондараки без ссылки на него. Бесстыдство действий объяснялось тем, что директором издательства является тот же человек, который плагиат совершает. Как выяснилось, автором этого фельетона был известный крымскотатарский фольклорист Р. Музафаров [120].

В оправдательном письме 12 марта 1974 Отделу пропаганды и агитации ЦК КПСС Г. Таран пишет: «Действительно, я обработал легенду о Черном море, один из вариантов которой в 1875 году записал В. Х. Кондараки. Но я со всей ответственностью заверяю, что пересказал легенду по-своему, что записал новый вариант легенды, не нарушая при этом авторское право. Меня можно упрекнуть в отсутствии таланта, но обвинять в

плагиате нет никаких оснований. Дело, видимо, не в легендах, которые я собираю и обрабатываю вот уже на протяжении 10 лет. Дело в занимаемой мной должности. С тех пор как полгода тому назад я был назначен директором издательства, определенная группа лиц начала клеветать на меня (письменно и устно), приписывая все существующие на земле пороки» [218, с. 47].

Неслучайным кажется совпадение года издания последнего выпуска легенд и этого скандала. В 1974 году вышло десятое, юбилейное, переиздание «Легенд Крыма», последняя книга легенд, изданная при советской власти. Всего за двадцать лет было напечатано в общей сложности 59 легенд.

Для издательства это был продукт массовой культуры, рассчитанный на курортников. В защиту издателей легенд в советское время можно сказать, что только в такой форме была возможна публикация легенд Крыма в тот период. По мнению редактора художественной литературы С. Н. Солодовниковой, Г. Таран «сделал благое дело, <...> на фоне полного вакуума он все-таки сделал эти легенды, <...> о качестве их можно спорить, но первый шаг, и вы видите, какой был колоссальный интерес – 10 изданий» [211].

После этого выпуск легенд приостановился практически на 20 лет. Только после перестройки, с начала 1990-х гг., снова стало возможным их печатать. Появились репринтные издания Н. Маркса и сборника крымскотатарских сказок и легенд, изданного в 1936 году Алушкинским дворцом-музеем. Популярность приобрели коммерческие издания легенд, создатели которых не придерживались не только научного подхода, но даже каких-либо принципов отбора и классификации. Легенды, изданные в дореволюционное время, перепечатывались вперемешку с советскими; рядом с атеистическими появились религиозные, при этом отсутствовали достойные примечания и комментарии. Самым наглядным примером такого пренебрежения к культуре издания легенд Крыма служит книга издательства

«Бизнес-информ». Название издательства говорит о многом: книга выпускалась с коммерческой целью, поэтому была переиздана много раз (1996, 1998, 2000, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2010). Сборник был иллюстрирован старыми фотографиями тех мест, о которых повествуют легенды.

В некоторых коммерческих изданиях легенды прошли тройную обработку. Нежелание составителей обращаться к дореволюционным источникам толкало их к необходимости стереть «советский дух» в текстах, напечатанных издательством «Таврия». Также наблюдались попытки опубликовать легенды доселе неизвестные. Для этого издатели активно обращались к античным источникам в поисках сюжетов, связанных с Крымом, приводили исторические предания, использовали популярные современные сюжеты.

Наряду с этим крымские национальные общества в настоящее время активно выпускают сборники легенд с целью сбережения культурной памяти своих народов [144; 229; 223]. Среди издателей выделяются имена М. Х. Файзи, Ю. А. Полканова и В. З. Тирияки.

Филолог и журналист Марат Хадыевич Файзи (р. 1925) с 1960 года работал методистом по фольклору в Управлении культуры Крыма, публикуя отдельные легенды в крымских газетах. Он является автором-составителем сборников «Легенды, предания и сказки Крыма» (1999) и «Армяне в легендах Крыма» (2002).

Доктор геолого-минералогических наук Юрий Александрович Полканов (р. 1935) является активистом движения за сохранение культурного наследия крымских караимов. Будучи руководителем Научного Совета Крымской Ассоциации «Крымкарайлар», является автором множества работ в области этнокультуры крымских караимов, среди которых присутствуют и сборники караимских легенд и преданий.

Председатель Духовного Управления религиозных организаций караимов Украины, руководитель караимской религиозной общины

Евпатории Виктор Захарович Тирияки (р. 1955), по образованию инженер-строитель, всю жизнь занимался изучением караимской религии, литературы и языка. В. З. Тирияки – автор множества книг и публикаций по караимской культуре и истории, среди которых и «Легенды и предания крымских караимов» (2002).

Особняком стоит работа в этом направлении крымской писательницы Е. Г. Криштоф (1925-2001). В 1978 году вышла в свет её книга «Сто рассказов о Крыме» [117], в которой встречаются и легенды, а в 2001 году – «Легенды Крыма в пересказе Елены Криштоф» [118]. Е. Криштоф закончила историко-филологический факультет Крымского пединститута, была и педагогом, и журналистом, и писателем. Она талантливо и тактично воссоздаёт сказовую интонацию, причём некоторые из легенд явно представляют литературную обработку уже публиковавшихся текстов, но некоторые, по утверждению писательницы, были записаны ею от реальных информантов. Однако эта работа заслуживает отдельного рассмотрения.

Подводя итог, можно сказать, что, начиная с конца XIX века, легенды активно собирались и издавались в большом количестве. Автором диссертации был составлен подробный указатель сборников легенд и отдельных текстов (см. приложение).

Тексты часто были литературно обработаны собирателями. Образцов настоящего фольклора очень мало. К сожалению, местонахождение архивов научных экспедиций, проведенных в Крыму в первой половине XX века, по сей день остается неизвестным. Перед современной культурологией в Крыму стоит задача по нахождению утерянных материалов экспедиций. Необходимо разыскать и изучить архивы отдельных исследователей: Н. Маркса, А. Самойловича и Н. Дмитриева, архивы экспедиций, организованных Бахчисарайским и Алупкинским дворцами-музеями, а также Крымским научно-исследовательским институтом национально-культурного строительства. Необходимо перевести и издать тексты легенд, собранных В. Радловым.

Все опубликованные тексты, так или иначе, привязаны к определенным географическим местам в Крыму и поэтому являются прекрасным материалом для изучения крымской «сакральной» географии.

3.2. Сакральная география в крымских легендах.

Описание отношений между сакральным и профанным – одна из главных функций мифа и легенды. В основе сакрализации того или иного места заложены важнейшие для общества ценности (присутствия божества, утверждения жизни, любви, свободы). Этот аспект изучения крымских легенд представляется особенно актуальным.

В Крыму сакрализованных мест множество, однако далеко не все они упоминаются в устных и письменных легендах. «Святое место» может иметь только устную легенду, которой нет среди опубликованных текстов. Его почитание может иметь и невербальный характер. При сравнении устной традиции по отношению к письменной – выяснилось, что упоминаний о сакральных местах гораздо больше в опубликованных текстах, чем в устном фольклоре. Это указывает на то, что сохранность памяти о сакральных объектах более эффективна в опубликованных материалах, потому что устные легенды могут забываться, некоторые нарративы могут становиться неактуальными. Причиной может быть также уничтожение священных объектов. Повлиять могла и депортация, которая привела к утрате связи населения с конкретными объектами родного края. Однако необходимо отметить, что популярность некоторых сакральных мест, напротив, сохраняется, хотя и не отражена в печатных текстах. Это обстоятельство может быть объяснено тем, что собрание и издание фольклора в Крыму не имело систематического характера.

Перечислим природные и культурные «сакральные объекты», выявленные при анализе крымских текстов легенд. Сгруппируем и проанализируем их.

Природные сакральные объекты: водные ресурсы (источники, реки и моря), камни и скалы, горы и пещеры, местности (ущелья, овраги), растения (деревья, кустарники, цветы).

Культурные сакральные объекты: сёла и города, религиозные (монастыри, церкви, мечети, храмы) и светские (дворцы, крепости, замки, башни, заброшенные дома, бани, мельницы) здания, могилы и памятники.

Многие из перечисленных культурных и природных сакральных объектов имеют реальное географическое местоположение. Для этого в работе были составлены карты сакрализуемых в легендах объектов (см. приложение). Необходимо оговорить, что в текстах легенд могут встречаться географические места, которых нет в реальности, что указывает на нефольклорное происхождение легенды, однако не уменьшает интереса для анализа. Таковы, например, источник в легенде С. Крыма «Молитва Гахама», несуществующая река в легенде М. Кустовой «Речка верный друг партизан» и многие другие. Это так называемые «кабинетные» легенды, их авторы, хорошо знакомые с крымским фольклором, использовали древние мифологемы, закладывая в основу легенды ценности, актуальные для их времени.

В легенде может отсутствовать привязка к месту, но при этом в сюжете будут сакрализованы историческая личность или важное историческое событие. Сакрализация личностей и исторических событий напрямую не относится к географии, однако необходимо отметить, что сакрализованные в фольклоре личности и события сыграли важную роль в истории Крыма, таким образом, можно отметить географическую привязку ко всему Крыму.

Проанализируем объекты природной сакрализации в Крымских легендах.

Легенды, в которых сакральным объектом являются водные ресурсы (источники, реки и моря). Как известно, в Крыму проблемы с питьевой водой, поэтому источник воды всегда оказывается в центре повышенного внимания. Неудивительно, что в легендах часто подчеркиваются целебные

или даже животворящие свойства воды («Об озёрах целебных», «Кутузовский Фонтан», «Родник Святославы», «Казачья гора», «Источник под Ай-Петри», река Чурук-Су в «Предании о происхождении Бахчисарая»). Чудеса, связанные с источниками, часто являются примерами чудесного желанного, по терминологии Я. Голосовкера, так как они противостоят необратимости смерти.

В легендах «Гордая Айше из Кыз-Кюлле» и «Проклятые» свойства источников необычные, в первой легенде источник делает людей добрее, во второй, испив воды из источника, человек не хочет расставаться с родной землей. Но свойства источников в этих легендах не являются сюжетообразующими. Видимо, это добавление актуальных ценностных характеристик в результате более поздней литературной обработки.

Поскольку представление о сакральном включает в себя не только священное, но и проклятое, объектам могут приписываться и негативные свойства. В караимской легенде «Молитва Гахама» описан источник с дьявольской водой, которая мутит человеческий рассудок. Это авторская легенда известного караима Соломона Крыма. Под влиянием этой воды С. Крым подразумевал влияние революции на умы людей. Инверсия традиционного представления отражает трагичность восприятия происходящих перемен, неприятие их смысла. Это литературная легенда, ценности автором-эмигрантом в ней переосмыслены, главной назван божественный промысел: «Народы проходят – Он один вечно живущий, Бессмертный» [223, с. 13].

В легендах часто описывается история придания источнику чудесных свойств. На священность источника могут влиять строительство храма при нем («Проклятые»), захоронение святых при источнике («Источник Космы и Дамиана», «Легенда об источнике под Карасу-базаром», «Кемал Бабай», «Ай-Савва»). Легенда «Источник Космы и Дамиана» – яркий пример классического жития святого с привязкой к Крыму. В каноническом житии святых врачей убил их учитель, позавидовавший их искусству. В крымской

легенде они убиты завистником и похоронены при источнике вод в крымских горах, целебные свойства которого обнаружились благодаря чудесам: муж, ослепивший жену, завел ее в горы, где к ней явились два неизвестных человека, велевшие ей умыться, после чего она прозрела; брошенный в источник мертвый баран ожил. Очевидно, что в легенде функционируют два типа чуда: желанное, которое связано с ценностью человеческой жизни, и невероятное, функция которого – подтвердить святость места.

Особняком стоит легенда «Кутузовский Фонтан», в которой источник становится целебным на фоне важных исторических событий, произошедших рядом с ним. По легенде опасно раненному в голову Кутузову промывают рану водой из источника под Чатыр-Дагом, где проходило сражение. Рана затягивается, и Кутузов продолжает бой. Факт историчен, действительно, в июле 1774 Кутузов командовал батальоном близ деревни Шумы (ныне Кутузовка) к северу от Алушты, был тяжело ранен. Пуля пробила левый висок и вышла у правого глаза, который навсегда перестал видеть. В данной легенде вода выступает как самостоятельная сила, она не связана с именем святого. В ней мифизируется целебность воды в связи с фигурой полководца, воспринимаемой, в свою очередь, как живая легенда.

Итак, вода в легендах выступает как символ жизни, она спасает жизни людей, а иногда целых народов. Однако представление о жизни связано со смертью. Поэтому иногда источник – амбивалентный символ жизни-смерти, по этой причине в легендах часто встречается упоминание о смерти, дающей начало источнику («Джаныке», «Семь колодезей», «Девушка и парень») или являющейся причиной его исчезновения («Об Арзы хыз», «Семь колодезей» – второй вариант).

В легенде «Баня девы» источник появляется в награду за соблюдение заповедей божьих. В легенде присутствует мотив странствующего божества. Христос и святые заменены здесь духами, которые под видом нищих просят у девушек еды, и те не отказывают им. После того как странники поели, еды не стало меньше. Этот мотив напоминает русскую легенду «Чудо на

мельнице» и сказку «Бедная вдова» у А. Афанасьева. В крымской легенде девушки награждены за гостеприимство: они могут загадать заветные желания. Две девушки называют простые желания, а третья благочестивое: чтоб забил в горе источник. В награду за это гости обещают, что имя девушки останется в веках. Второе чудо в легенде похоже на библейское: как Моисей, ударил нищий по скале посохом, и оттуда полился горный поток. В конце прописана мораль легенды: «Не прилепляйся к миру, он не вечен, один Аллах всегда жив и вечен» [142, с. 33]. В изложении Н. Маркса соединены ценности гостеприимства, благочестия, божественного промысла, что из них важнее – определить сложно, однако главная функция здесь этиологическая. Источник воды называют источником девушек – Кыз-буляги или Девичьей баней – Кызлар хамам [142, с. 38].

Важно отметить, что многие известные крымские источники не имеют печатных легенд. Это источники святого Андрея в селе Генеральское, святой Анастасии в Качикальене, фонтаны Савопуло или Азис-Чешме в Симферополе, фонтан Кырк-Азислер в предместье Бахчисарая, источник Юсуф-Чокрак, расположенный у юго-западного склона горы Бешик-Тав [106]. Устные легенды о них очень короткие, часто это фразы: «здесь останавливался», «здесь похоронен», «здесь погиб» святой. Так как в большинстве это легенды о святых, то упоминания имени святого достаточно для сакрализации места.

На фоне святых источников выделяется источник Савопуло. Фонтан был заложен греком Савопуло, согласно преданию, исцелившемуся от слепоты благодаря омовению в водах источника в середине XIX века. Возможно, богатый грек, зная о принципе присвоения источникам имен святых, решил таким образом увековечить свое имя, что ему, собственно, и удалось. Хотя вода родника непригодна к употреблению, он признается святым и поныне: 5 октября 2007 года у фонтана был произведен молебен и водоосвящение [52]. Источник являлся местом паломничества не только

православного населения Крыма, но и мусульман, так как недалеко от источника находилась могила святого «Салгир-баба» [106].

Можно предположить, что легенды о некоторых важных источниках не подлежали огласке, так как от этого зависела жизнь людей. Возможно, такие легенды передавались как тайное знание. Пример – легенда об источнике при Чуфут-Кале – Тик-кую или Сокур-кую («Вертикальный», «Слепой», или «Тайный»). Средневековый город легко выдерживал долгие осады, так как никто не знал о скрытом источнике при городе. Однако среди глав караимской общины бытовали краткие легендарные сведения, благодаря которым в 1998 году начались раскопки, после чего у внешней стены города был найден потайной колодец и опубликована легенда «Как крепость Кырк-Йера потеряла воду». Интересно, что в довоенной крымскотатарской легенде «Джаныке» есть упоминание об этом источнике. По легенде, народ гибнет без воды в осажденном Чуфут-Кале. Джаныке, проникнув в узкий ход, приносит воду людям. Возможно, крымскотатарская легенда об источнике появилась во времена, когда Чуфут-Кале был отдан караимам, поэтому упоминание источника уже не было для татар тайной.

В легенде «Как к нам пришла Христианская вера», взятой из летописей, источник не сакрализован, но его значимость связана с принятием христианства. Владимир желал оказать давление на властителей Византии, чтобы получить крещение на почётных условиях – с рукою их сестры. Для этого он окружает город, но жители не намерены сдаваться. Казалось бы, насилия не избежать, но в этот момент из города вылетает стрела с посланием, в котором указано местоположение труб, снабжающих город водой. Владимир приказывает перекрыть воду, после чего город сдается. Бывший греческий город Херсонес превращается в Корсунь, становится сакральным в связи с центральным для православных событием – началом крещения Руси. Возможно, благополучное окончание его осады осмысливается именно в этом плане.

Легенды, в которых сакральным местом выступают камни и скалы.

Все легенды этого типа имеют явную этиологическую окраску, важным для сюжета является объяснение происхождения камня или скалы. Причины происхождения в основном две: спасение от насилия («Девушка и парень», «Живые скалы», «О горе Демерджи», «Окаменелый корабль») и наказание за грехи («О горе Демерджи», «Окаменелый корабль», «Овраг окаменелых овец», «Легенде о Хызыл-хобе», «Окаменевшая бабка», «Плачущий камень», «Ялыбогазский камень», «Элькен кая», «Дива, Монах и Кошка», «Гурзуфские скалы-близнецы», «Безбожные сестры», «Орфелина», «Живые скалы»). Все легенды этого типа – пример чудесного-фантастического, когда мифизирующее мышление допускает всевозможные метаморфозы.

Спасение от насилия путем превращения в камень, растение или животное – широко распространенная мифологема. Так Дафна, преследуемая Аполлоном, превращается в лавр, Сиринга, преследуемая Паном, – в тростник. Популярность мотива обусловлена важной для человека борьбой двух положительных ценностей: жизни и свободы. По мнению Н. А. Бердяева, это самый сложный ценностный конфликт, так как ценность свободы, а не счастья, – главная для человека. Отсюда происходит непреодолимый конфликт ценностей, потому что человек согласен на несчастья и страдания, чтобы остаться свободным существом [22].

В легенде «Живые скалы» мать и дочь, не желая стать добычей жестокого бея, превращаются в камни «Вай анамъ-хаясы» (Ай, маменька!) и «Хорхма баламъ» (Не бойся, дитя мое). Эта легенда очень популярна в Крыму: ее опубликовали Н. Маркс, В. Кондараки и М. Кустова. Их варианты отличаются небольшими сюжетными деталями. Главным отличием варианта Маркса является оптимистический конец: мать и дочь как бы прячутся за камни, а не превращаются в них. Маркс заканчивает легенду неопределенно: «И стоят они и теперь там же, за мельницей Кушу-Дермен, на Каче. Только неизвестно – убежали из них женщины или навсегда остались в скалах» [159, с. 49]. Эта легенда – яркий пример интенциональности мифологического

мышления, стремления к счастливому концу даже там, где это кажется невозможным. Будучи литературно обработанной, легенда содержит дополнительную ценность – ценность материнской любви: «любовь матери родится раньше ребёнка, и когда умрёт мать – всё ещё живёт», «ласка матери, как ветерок в душный день, как пригрев солнца в ненастье. Вспомни мать, если нет её уже на свете, и облегчится тяжесть сердца» [159, с. 47]. Это завершение легенды претендует на ее главную мораль. В других вариантах этого мотива нет.

Превращение в камень в связи с наказанием за грехи – наиболее популярный мотив в легендах этого типа. Общую тенденцию происхождения подобных легенд определил ещё В. Х. Кондараки в предисловии к легенде «Тополь, гранат и кипарис». Он заметил, что «у поколений первобытных народов Тавриды в старину существовали убеждения, что все животные и растения созданы таинственными силами якобы в наказание за несоблюдение божественных заповедей» [113, с. 64]. Антиценности греха (убийство, прелюбодеяние, инцест), нарушение заповедей (непочтительное отношение к Богу и святым, нарушение заповеди любви к родителям), связи с нечистой силой – низменны, поэтому те объекты природы, в которые превратились люди вследствие наказания или проклятия, несут отрицательное значение и относятся к «проклятой» географии. При анализе «нечистой» сакральной географии в крымских текстах становится очевидным, что она в большинстве случаев проявляет себя в ужасном.

В крымской легенде о скалах Дива, Монах и Кошка сюжет подобен фаустовскому: дьявол спорит с Аллахом, сможет ли он соблазнить святого монаха. В итоге дьявол наказан за соблазнение человека, монах за гордость своей чистотой и суровостью, дива – сокращенно от Див, Джин – будет вечно перед глазами монаха. В этой легенде чувствуется влияние древних патериков, житий аскетов [195, с. 196]. Антиценностью тут выступает гордыня монаха.

Несоблюдение заповеди почитания святого и наказание за это заложено в основе легенде «Безбожные сестры». Девочки-близнецы нарушают предписание сшить обувь для святого Спиридона после своей помолвки, за что святой покровитель греческих мореходов жестоко наказывает девушек: он топит женихов в море, а сестер превращает в две острые скалы в память о «ничтожестве их перед избранными Богом святыми угодниками» [113, с. 71]. Главная негативная ценность в легенде – несоблюдение традиций.

Камни и скалы могут становиться сакральными также в связи с произошедшим рядом с ними отрицательным или положительным событием, что определяет, к какой – сакральной или проклятой географии – они будут отнесены. Так, например, смерть женщин на скале Баба-Кая в легенде «Об основании Мангупа» сделала скалу объектом негативной географии, в то время как явления святого в легенде «О скале явления святого Георгия» превратило скалу в место паломничества православного населения.

Легенды, в которых сакральным местом выступают горы и пещеры. Мотив о возникновении гор не очень распространён, он присутствует только в четырёх легендах. Это два варианта легенды об Аю-Даге, легенда «Родник Святославы» о происхождение Лысой, или мертвой, горы в Феодосии и происхождение горы «Бешик-Тау».

В легендах об Аю-Даге и Лысой горе присутствует рассмотренный выше мотив превращение в камень вследствие наказания. Наиболее древняя – легенда об Аю-Даге, так как в ней медведь-великан превращен в гору Богом. Легенда содержит в себе космогонические и этиологические черты. События легенды происходят в мифологическом времени, герои легенды – «перволюди», которые названы «джинами», которые отворачиваются от Аллаха (Бога) и переходят на сторону Иблиса (Дьявола). Небогопослушность первых людей и ужасный гнев Бога – традиционный мотив как мировой, так и русской мифологии [19, с. 28]. Уничтожение отошедших от веры приводит к появлению гор на Южном берегу Крыма. Как в русских легендах, равнина

связана с «делом совершенно правильным», а незнакомые и нелюбимые горы воспринимаются только как «дело беса» [195, с. 193], так и в крымской легенде горы возникают в наказание за служение Дьяволу, это один из древнейших мотивов близнечных мифов. Однако превращение тотемных предков в детали пейзажа – один из древнейших мотивов, известных у представителей наиболее архаичных культур. Следовательно, мы можем предположить здесь многослойность мотивации при сохранении мотива.

Наиболее специфичен, на наш взгляд, сюжет происхождения горы Бешик-Тав. По легенде, в ночь гибели Кырк-Ерского князя Ильягу колыбель «божественной силой была перенесена на соседнюю гору и исчезла в её недрах» [223, с. 15]. Поскольку гора похожа на перевёрнутую колыбель, в легенде заложено скрытое объяснение того, что гора трансформировалась с того времени, как она стала хранительницей колыбели.

Итак, в Крыму мотивы происхождения гор немногочисленны, наиболее часты объяснения причин сакрализации уже существующих гор. Таковыми являются смерть, захоронение святого или исторического персонажа, религиозное чудо, важное событие на горе или рядом с ней.

В легенде может отсутствовать объяснение сакральности горы и пещеры, так как подразумевается, что это и так понятно (древнейшая мифологема горы-пещеры функционирует в мифологиях многих народов мира). Горы и пещеры – древние тотемические центры, в которых сосредоточены все ресурсы рода, поэтому мотив горы как хранилища богатств – один из популярных в мировой мифологии. Среди крымских текстов примеров множество: «Пещера Духов», «Гибель Гирея», «Палат-гора», «Митридатовская гора», «Павильон Элли-Буруна», «Легенда о птице счастья», «Жадный Куртмула и чабан Асан», «Разбойничья пещера», «О золотой колыбели», «Сокровище отчей горы», «Волшебный горн». В этих легендах часто встречающимся персонажем выступает хранительница сокровищ женщина-демон, герои предпочитают ее любовь всем богатствам. Это единственный пример конфликта двух отрицательных ценностей:

сексуального желания и жажды богатств. Н. Маркс дал свою оценку этого конфликта: «Золото и женщина – две гибели, которые ждут человека, когда в дело вмешивается шайтан» [142, с. 5].

Легенды, в которых сакральным объектом выступают местности, объясняют их происхождение (присвоение им имени) и причины сакрализации, в основном в связи с важными историческими событиями. Интересно, что название Иосафатовой долины в легенде «Бешиктау» объясняется через ассоциацию с сакральной географией Палестины. Это же касается и горы Бешик-Тав, она приравнивается к Масленичной горе в окрестностях Иерусалима [223, с. 15]. Если в караимских легендах местные сакральные центры соотносятся с Палестиной, то в крымскотатарских с Меккой. В легенде «Азис» Мекка и Крым, предстают как два не вполне равноправных сакральных центра. Её герой, ставший хаджой в результате посещения религиозного центра, силой своей святости возвращается в Крым уже после смерти, чтобы быть похороненным дома. Сакральный статус родной земли, благодаря конкретности легенды, играет сюжетообразующую роль и перевешивает несколько отвлечённо отмеченную сакральность Мекки.

Рассмотрим легенды, в которых *сакральным объектом выступают растения (деревья кустарники, цветы)*. Легенд о деревьях в Крыму немного. Выявление и анализ священных деревьев представляют трудность по причине того, что деревья имеют ограниченный жизненный срок. Среди опубликованных крымских текстов не говорится о сакрализуемых в устной традиции деревьях: черешне, растущей в одной из пещер Качи-Кальона, двух старых деревьев около Козьмо-Дамиановского монастыря, тысячелетнем терпентиновом дереве в Гурзуфе, трёх «священных» кипарисах в нескольких километрах от Алушты в селе Изобильное [106]. Возможно, эти легенды не нуждаются в развёрнутом сюжете, так как деревья растут при могилах святых, этого достаточно для их сакрализации.

Крымские легенды, в которых упоминаются деревья, имеют чисто этиологический характер, однако в них присутствует связь с географией Крыма: «Тополь, гранат и кипарис» связаны с Кучук-Ломбарским морским побережьем рядом с Алуштой, «Шайтан и Кизил» – с Отузуской долиной.

Помимо одиночных деревьев, в легендах встречаются «священные» рощи. В легенде «Безбожные сёстры» упоминается почитание Оливковой рощи, но этот мотив не является сюжетообразующим. Легенда о расположенной рядом с Чуфут-Кале дубовой роще караимов Балта Теймез (Топор не коснётся) бытует только как устное предание у крымских татар. Крымское ханство имело грозное оружие против караимов – возможность в любой момент вырубить их священную дубовую рощу. Если об этом заходила речь, караимы обычно соглашались на все условия, предъявляемые ханом. Роща Балта Теймез расположена на старом караимском кладбище, святость деревьев напрямую связана с культом предков.

Поэтическую роль играет орешина в легенде об Азизе. Находясь далеко от Крыма, в Мекке, Гази Мансур получает приглашение остаться в святых местах, но, вспомнив родную орешину, отказывается. Вернувшись домой, он был похоронен под орешинной.

Сакрализация растений может быть основана на произошедших рядом важных событиях. От того, какое это событие – положительное или отрицательное, зависит, к какой географии они будут отнесены. «Серебристый лох» предстаёт как свидетель подвига комсомолки Галины Петровой во время Великой Отечественной войны на берегу керченского пролива, поэтому является объектом сакральной географии. Пример проклятой географии есть в селении нижняя Аутка, где на масленичных деревьях были повешены тела любовников в легенде «Проклятые».

Проанализируем объекты культурной сакрализации в крымских легендах.

Легенды, в которых сакральным местом выступают города и села, можно разделить на две категории: о происхождении поселений и об их

защите. Мотив происхождения поселений не особо распространён в Крыму. Основным сюжетом является объяснение имени поселения («Огуз-Оглу», «Ахтияр», «Ханий-Кой», «Гробница Мамая», «Парфени», «Предание об Акмечети», «Как возникла Ялта»).

Особняком стоят две легенды: «Предание о происхождении Бахчисарая» и «Салачик». В основе происхождения старого и нового Бахчисарая заложены древнейшие тотемистические корни. В легенде «Салачик» на месте, где хан убил дракона, окропив его святой водой, был заложен дворец и город. Во второй легенде сын хана наблюдает за борьбой двух змей, побежденная полумертвая змея оживает, омывшись в водах реки Чурук-Су, на берегу которой хан основывает город Бахчисарай. Неслучайна связь змея и воды в обеих легендах [190]. Дракон, или змей, изначально выступал как воплощение положительного начала, так как он был связан с водой, плодородием и урожаем. Однако широко распространённый обряд принесения жертвы духу вод связан с мифом о драконе, ежегодно требующим себе в жертву девушку, и герое-змееборце, убивающем дракона [162, с. 394]. Поэтому в легенде «Салачик» хан убивает змея, он спасает свой народ от гибели. Вторая легенда более древняя, так как змея в ней не несет негативных коннотаций, змея здесь – символ плодородия, связанного с водой. Бахчисарай – город садов, он был заложен в благоприятном для земледелия месте, на берегах реки Чурук-Су.

Сюжет защиты города более популярен в крымских текстах легенд и связан с одной из важнейших ценностей – спасением жизни. В мифизирующем сознании город воспринимается как Космос, поэтому «всякое нападение извне грозит обратить его в «Хаос», а так как «наш мир» был образован по образу и подобию творения Богов, т.е. космогонии, враги, нападающие на этот мир, воспринимаются как враги богов – демоны» [259, с. 38]. Однако в крымских легендах враги в основном поданы реалистично, что говорит о более позднем происхождении легенд. В легенде о золотой колыбели враги названы джинами дьявола, однако по описанию видно, что

это средневековые кочевники, таким образом, в легенде фантастично только имя врагов.

Самый популярный в легендах город для защиты – Чуфут-Кале. Легенды схожи в том, что речь всегда идет об осаде города, разница лишь в разных способах решения конфликта, однако и финал у них всегда один: спасение города.

В легенде «Таш йавгъан йол» во время ожесточённой осады города начинается каменный дождь, посланный с неба, что заставляет врагов отступить. Эта легенда любопытна близостью мотивов горы и камня: «культ гор не всегда отделим от культа камней» [162, с. 314]. Каменный дождь может быть истолкован как вполне естественное рукотворное средство защиты, однако легенда превращает его в чудесное средство избавления, посланное самим небом.

В следующих легендах представлены примеры чудесного-удивительного. Две караимские легенды «Пчелы-Спасительницы» и «Гулюш-тота» объединяет то, что инициаторами спасения города являются женщины. В критический момент осады города мудрая женщина Алтын-Апай предлагает выбросить на врагов ульи с пчелами. Искусанные разъярёнными насекомыми враги убегают. Что касается легенды о Гулюш-Тота, в ней женщина предлагает накормить голодных врагов вкусным обедом, после чего последние удаляются, не в силах нарушить законы гостеприимства. Необходимо подчеркнуть мирные способы решения конфликта и, как следствие, возможное влияние христианства. Однако сакрализация законов гостеприимства имеет гораздо более архаический характер, этот мотив мы можем обнаружить и в мифе о Геракле у Адмета, и в библейских историях Авраама и Лота. Значимость женских персонажей побуждает вспомнить о богине-матери, самой древней и самой распространённой мифологеме всех народов мира. Кроме олицетворения женского созидającego начала в природе, одна из важнейших функций богини-матери – покровительство культуре в целом и городам в частности.

Частое изображение с короной в виде зубчатой городской стены характерно не только для Иштар и Кибелы, но и для Девы Марии.

В древнегреческой легенде Гикия спасла Херсонес ценою своего семейного счастья. Гикия должна была выбирать между любовью к Родине и любовью к мужу. К ценности героизма Гикии присоединяется также ценность славы, что выражается в её желании быть погребённой в черте города.

Определённое место в легендах не всегда и не всеми народами воспринимается как сакральное. Для одной культурной традиции место может быть святым, для другой скверным. Например, сказывается взаимоотношение языческой и христианской культур: то, что свято для язычников, будет проклятым для христиан [97, с. 164]. Здесь работает и более широкая оппозиция «свое / чужое», которая проявляет себя в негативной географии. В греческой легенде «Затопленный город» итальянский город описан как дьявольский и проклятый. Таинственный город у Феодосии был затоплен местными жителями с целью защиты, так как чужестранцы, жившие в городе-крепости, делали мыло из местных женщин. По сей день в феодосийском заливе можно увидеть «великолепные здания с широкими улицами и блеск драгоценных камней», а также «медные котлы, в которых плавают ниц лицом с распущенными волосами сморщившиеся старухи» [113, с. 38]. В легенде отражено отношение православной греческой культуры к католической итальянской. Город, построенный генуэзцами, антипод Феодосии уже по самому её названию, являлся цитаделью их злодеяний, чудо здесь происходит в результате возмущения и проявляет себя в безобразно-ужасном.

Легенды, в которых сакральным местом выступают религиозные и светские здания, можно разделить на два типа: о происхождении и о разрушении здания.

Происхождение религиозных зданий всегда имеет мотив зарока, долга перед богом, необходимости служения ему, в этом проявляется высшая

ценность – ценность святого. Бедные люди находят способ достать деньги на строительство мечетей, иногда чудесным способом. Часто герои обещают построить религиозное здание («Мюск-джами», «Султан-Салэ»), за нарушение же этого обещания жестоко караются богом («Мыс Ильи»).

В легенде «Мыс Ильи» грек нарушает запрет выходить в море в день Ильи-пророка, за что чуть не гибнет в шторм. Лишь пообещав построить церковь, он спасается. Чудесным элементом тут выступает появление пророка на огненной колеснице и резкое прекращение бури. На передний план опять же выходят морализаторская и этиологическая функции. Мораль легенды – неверие наказуемо, этиологический компонент – объяснение того, почему мыс называют именем Ильи-пророка, и причины строительства там церкви святого.

Легенды о происхождении монастырей всегда связаны с религиозным чудом: «Легенда о возникновении Успенского монастыря», Георгиевский монастырь в легенде «О скале явления святого Георгия». В Крыму легенды этого типа в основном бытовали устно, в печати появились только после перестройки. В основе легенд – популярный христианский мотив явления иконы и перенесения её на место, где будет построен монастырь [174]. Таким образом, можно отметить семантический характер этих легенд, главным в которых выступает наделение прежде профанного места священным значением.

Иногда легенды повествуют о чудесных событиях в монастырях, никак не связанных с их происхождением, но утверждающих их святость («Грибы отца Самсония», «Поход Бравлина», «Карадагский звон» и «Тихий звон», «Птицы Сурубхача»). В легендах «Тихий звон (Пасхальная ночь в Карадаге)» и «Карадагский звон» таким чудом является звон невидимых колоколов. На склонах Карадага была церковь, в которой по бедности не было колоколов. Монахи просили о помощи святого Стефана Сурожского, который управлял тогда местной епархией. Святой в это время подвергался гонениям со стороны иконоборцев и был вывезен в Константинополь, где претерпел

мучения за веру. Корабль, везший святого в Константинополь, проплывал мимо Карадага в Пасхальную ночь, и по молитве святого зазвенели несуществующие колокола. «С тех пор, сколько ни прошло лет, всегда в ночь на Паху слышен в Карадаге Стефанов звон», «церковная песнь чудится в легком движении отлива, точно серебрится в лунных лучах исчезнувший крест, из ущелья выходят тени людей, в черных впадинах скал зажигает светляк пасхальные свечи» [143, с. 22].

Это достаточно распространенный мировой мотив. Наиболее изученный его вариант – Китежская легенда. В ней рассказывается, что город Китеж скрыт в озере Светлояре у города Семенова (бывшая Нижегородская губерния). По легенде, город скрылся при приближении к нему войск Батыя. Три собора (Успенский, Благовещенский и Воздвиженский) скрыты под прибрежными холмами, откуда и поныне слышен звон колоколов, который могут услышать только праведные люди. В озере видны горящие под водою свечи, кресты церквей, отражающихся в озере [185]. Близкий сюжет встречается также и в Новгородской области [177].

Если «центром мира» в древнем сознании выступала гора, в более позднем сознании таковым являлся город [259, с. 38]. Религиозные и светские здания также центрируют пространство, они являются маркерами, которые делят город. Интересно, что сейчас многих зданий уже нет или остались лишь развалины, но легенды всё ещё бытуют, продолжая центрировать пространство.

Истории о разрушении также носят этиологический характер, так как в момент, когда легенды были собраны, многие здания уже были разрушены, поэтому задачей легенд было объяснение причин разрушения. Однако, в отличие от легенд о происхождении, в легендах о разрушении заложена антиценность. События, повлиявшие на разрушение, всегда негативны и связаны с грехом, нарушением заповедей, связью с дьяволом, поэтому эти легенды всегда связаны с проклятой географией, проявляющей себя в ужасном («Длинная крепость», «Красный замок», «Канн-Кая», «Замок

бесчестия», «Катара-куле или проклятая башня», «Шайтан сарай», Дозор Ломаха в легенде «Гикия», «Чертова Баня»).

В легенде «Длинная Крепость», нежелание приносить жертву богам заканчивается ужасной смертью владельца крепости Золотого Слона: его раздирают толпы крыс, а народ разрушает крепость с зерном. В этой же легенде, переизданной в советское время, религиозный мотив наказания за непочитание Бога заменен мотивом революционного движения против богатых. Путешественник, странствующий из России в Индию, уговаривает народ: «пока у вас есть еще силы – берите хлеб силой. Он ваш, этот хлеб. Вы возрастили его своими руками. Берите же, не бойтесь, вас много, а он один!» [137, с. 146]. «На том месте, где была Длинная крепость, остались только развалины, которые свидетельствуют об алчности человеческой и о великих силах, таящихся в народе» [137, с. 147]. Итак, со временем ценность изменилась, однако негативный знак оказался более прочным, что говорит об изначальности самой ценностной маркировки объектов повествования.

Функцией легенд, в которых сакральным местом выступают могилы и памятники, является объяснение / закрепление святости места, благодаря свершившемуся там чуду («Источник Космы и Дамиана», «Азис», «Святая могила», «Грибы отца Самсония», «Кемал Бабай»). Устных легенд о могилах Азизов в Крыму множество. Главной в легендах подобного типа выступает ценность жизни, в легендах описываются чудеса исцеления на могилах.

Необходимо подчеркнуть, что в проанализированных легендах о святых могилах (как и в легендах об источниках) нет разделения по национальному признаку. Могилам крымскотатарского святого могут поклоняться представители разных народов Крыма, так как в основе этих легенд заложены общечеловеческие ценности святости, здоровья и жизни.

Могилы исторических личностей сакрализуются так же, как могилы святых, поскольку эти люди сделали нечто важное для отечества. Это могила и памятник десантникам в легенде «Серебристый лох», русская слободка около кладбища в Бахчисарае, сакрализованная как место смерти тринадцати

героев гражданской войны в легенде «Тринадцать бессмертных», могила и памятники «Гикий», мавзолей «Джаныке». Очевидно, что в более позднем культурном сознании могилы героев перенимают функции могил святых.

Особняком стоят две скульптурные композиции, иллюстрирующие легенду «Арзы-хыз» (Арзы у источника, Русалка с ребенком в руках в море). Специфика этих объектов в том, что они были изготовлены по заказу князей Юсуповых уже после того, как появилась легенда. Целью изготовления этих скульптурных композиций было украшение набережной и привлечение курортников, однако заложенная в легенде ценность любви к Крыму делает эти памятники если не сакральными, то очень важными для крымчан.

Итак, при анализе легенд подтвердился тезис о том, что сакрализация объектов происходит на основе важных для общества ценностей. Такие ценности, как жизнь и здоровье, являются общечеловеческими. Поэтому легенды об источниках и тесно связанные с ними легенды о могилах святых, а также легенды о горах и пещерах носят интернациональный характер. Когда речь идет о здоровье, а, следовательно, и о жизни как главной ценности, стираются национальные границы, и святая могила и целебный источник определённого народа становятся местом всеобщего паломничества.

Ценность святого также имеет универсальный характер, так как сакрализация религиозных зданий, неважно, мечеть это или церковь, имеет всеобщий характер. Это же относится к легендам о наказаниях за грехи: заповеди «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» составляют основу этических норм и в христианстве, и в исламе, и в иудаизме.

Среди важнейших в крымских легендах – ценность любви к родине. Как выяснилось при анализе, эта ценность нередко подчёркивается в легендах собирателями, литературно ее обрабатывающими, в соответствии с культурными нормами и идеологическими требованиями нового времени. Этот факт свидетельствует о том, что наиболее актуальные ценности инициируют продолжение жизни легенд на новом, уже письменном уровне.

При анализе легенд становится ясным, что положительные ценности в легендах проявляют себя в сакральном и чудесном, антиценности – в проклятом и ужасном. В текстах легенд был обнаружен весь спектр чудес, от удивительного до религиозного, что говорит о многослойности легенды. Определено, что самым продуктивным является чудесное-желанное, потому что оно связано с ценностями жизни и любви.

На примере крымских легенд находят подтверждение исследования Кассирера, Хейзинги о том, что сакральное и проклятое имеют единый принцип – отделённость от профанного. Священное и проклятое структурируют пространство. Крупными центрами выступают источники, горы, города, могилы.

В рассматриваемых легендах различны аспекты сакральности. Сакральность горы проявляется в связи с темой спасения рода. Сакральность города – это уже более позднее явление, фетиш ранних цивилизаций. Город мифологизируется, поскольку обладает священным статусом центра, однако, как все города, нуждается в защите от врагов. Его неприкосновенность в легенде обеспечивается древними мифическими силами, маркированность которых может быть стёртой, забытой или вытесненной (как, например, в легенде об Алтын-Апай). Однако всякий раз архаические или более поздние мифологемы выступают в качестве источников чудесных средств, необходимых для поддержания статуса сакральных объектов и их сохранения.

3.3. Культурологический анализ вариантов легенды о золотой колыбели.

Для подробного культурологического анализа была выбрана легенда о золотой колыбели. Укажем причины предпочтения. Эта легенда наиболее вариативна среди опубликованных крымских текстов легенд, что не является частым явлением. Кроме неё известны всего несколько примеров вариативных легенд («Камни мать и дочь», «Пещера тысячеголовая», «Легенда об Аюдаге»). Но только предлагаемая легенда имеет

самостоятельные варианты у разных народов Крыма, что помогает многостороннему изучению явления. Так, ещё И. Франко указывал на необходимость сравнения множества вариантов легенды для выявления её подлинного смысла [235, с. 1], потому что нередко при пересказе собиратели значительно искажают текст, стараясь вложить в него актуальную для них ценность. Легенда зафиксирована у четырёх народов (крымские татары, греки, армяне, караимы), а также у «советского» народа, – таким образом, она бытует в несхожих традициях (ислам, православие, караимизм, атеизм). Это, без сомнения, доказывает не только древность, но и важность легенды, наличие подслоев, разных вариантов их напластования, а также то, что заложенная в ней ценность – одна из важнейших. Легенда продолжает существовать и изменяться в соответствии с актуальными ценностями современной культуры, что делает её интересным материалом для рассмотрения современных механизмов мифотворчества. Важным аргументом также является то, что мифологемы и мотивы, заложенные в этой легенде, имеют мировое распространение.

Каждый из вариантов представляет самостоятельный интерес как часть национального фольклора, а также как выражение специфики представлений о мире, свойственных различным этапам развития культурного сознания.

В *«Легенде о золотой колыбели» у крымских татар* действие происходит в первоначальное мифическое время: «В очень давние времена, когда не создал еще Аллах великого прародителя всех людей Адама, изгнанника дженнета, на свете жили какие-то древние не то люди, не то духи по названию джинтайфасы» [202, с. 312]. Однако в легенде заложено противоречие, потому что джинтайфасы были двух типов: признающие и не признающие Аллаха. Разделение народов на мусульман и язычников является признаком исторического времени. Неправоверные джинны поклонялись Иблису, «живя в диких горных лесах, пасли стада на редких лугах, охотились на козлов и оленей, выжигали уголь», то есть они были кочевники. Аллаховы джинны были земледельцами, «живя на побережье

Крыма, сажали сады, разводили виноград, сеяли хлеб и просо, пряли лен» [202, с. 312]. Очевидно, это следы средневековой истории Крыма. Сразу после описания двух этих народов идет рассказ об истории любви детей враждующих ханов, что свидетельствует об экзогамных отношениях, о более древних взаимодействиях племен. Однако это не доказывает, что легенда возникла в период разложения родоплеменного строя. Элемент экзогамии в отношениях можно рассматривать как рудимент. На это указывает то, что война между двумя племенами начинается из-за свадьбы детей враждующих ханов, к чему добавляется предательство сына, проявившееся в принятии чужой веры.

Война длилась семь лет. Зять правоверного хана возглавил войско, и его присутствие приносило удачу аллаховым джиннам, но после его убийства иблисовы джинны стали побеждать. Старый хан аллаховых джинов с дочерью и внуком бросился спасаться через потайной подземный ход, который вел из дворца в Алушке вверх в горы, в крепость Исар на горе, называемой теперь Крестовой. Единственное, что они взяли с собой, – фамильную реликвию – золотую колыбель. Оказавшись в таинственной пещере в расселине, они увидели, что их грозная крепость уже взята и разрушена врагами, что расселина с пещерой завалена, они не смогут выбраться и обречены погибнуть. Итак, колыбель случайно попадает в пещеру, которая становится местом смерти рода. Перед смертью старик-хан произнёс над золотой колыбелью грозное заклинание, от которого она стала невидимой. В легенде не указано, зачем хан заколдовал колыбель, это становится ясно при рассмотрении греческого варианта легенды.

В конце легенды говорится, что «золотая колыбель эта еще и ныне хранится в мрачной пещере горы Исар. Только иногда, во время сильной бури, когда вихрь проникает в заколдованное таинственное подземелье и раскачивает колыбель, она тихонько поет заунывную колыбельную песню». Это указывает на настоящее время действия легенды, а также и на будущее: кто-то, в ком «горит такая же могучая беззаветная любовь, какую носил в

себе отважный сын хана иблисовых джиннов», найдет золотую колыбель [202, с. 325].

Греческий вариант легенды «О золотой колыске и наковальне» записан раньше крымскотатарского, но выглядит более современным. Здесь уже фигурируют исторические имена – Френкское (Генуэзское) и Урумское (Греческое) княжества. В легенде нет мотивировки вражды двух княжеств, указано просто, что одни вели отчаянные битвы за независимость, а другие за господство. Чтобы каким-то образом прекратить вражду, итальянцы требуют колыбель и наковальню у греков. Выясняется, что для греков это большое оскорбление: «Какое святотатство! Неужели тебе неизвестно, что в этой колыбели вскормлены были грудями цариц все царствующие у нас во все времена князья, а перед наковальнею клялись в истине и верности мы и все, бывшие до нас подданные!» [113, с. 75]. Греки требуют от генуэзцев «документы на право владения землями» в обмен на колыбель. Это намёк на Нимфейский договор, подписанный Генуей и Византией в 1261 году, согласно которому генуэзцы получали право беспошлинной торговли во всех портах Черного моря. Так была подчеркнута неравноценность обмена – священная эмблема княжества и политический документ. Однако генуэзцы отказываются выдать документ, продолжая требовать золотую колыбель и наковальню. С этого момента и начинается ожесточённая война.

Когда перевес оказывается на стороне итальянцев и появляется угроза поражения, князь, забрав священные предметы, удаляется к пещере Каплу-кая. Там, по одной из редакций Кондараки, он клянётся не принимать мясной пищи, по другой – не есть вообще. Еда здесь связана с воскрешением рода. Еда – это знак жизни, потому что мёртвые не едят. Также видна связь еды с поединком и борьбой. Борьба – это спасение и преодоление смерти. Нежелание принимать пищу со стороны князя объясняется тем, что есть он мог только после того, когда узнает, что его род будет спасен. Это похоже на пост и разговение после Пасхи у христиан: только после воскрешения Христа можно есть мясо. Князь, зайдя в самую

отдаленную глубину пещеры, произнёс заклятие с помощью духов пещеры. В заклятии князь назвал колыбель и наковальню «орудиями».

Как и в крымскотатарском варианте, легенда указывает на настоящее и будущее время действия легенды: «С той поры золотая колыбель и наковальня стоят в гроте Каплу-кая и бдительно охраняются духами в ожидании тридцать третьего наследника урумского князя» [113, с. 76].

В армянском варианте – «*О сокровище горы Басман*», или «*Легенда о сокровище отчей горы*» присутствуют элементы солярной мифологии. Опубликовавший её М. Файзи объясняет это тем, что слово «армяне» – от «ар» – солнце, «мен» – человек, то есть люди солнца [229, с. 3]. В легенде «Сокровище горы Басман» в золотой колыбели был рожден бог Солнца. Колыбель – родовой фетиш армян, из этого следует, что армяне произошли от Солнца, хотя в легенде это не акцентируется. Здесь колыбель – желтый камень, подаренный народу Солнцем для защиты от врагов в награду за любовь. У генуэзцев не было покровительства солнца, поэтому они потребовали золотую колыбель. В этой легенде сформулирована мотивировка требования колыбели: завладев ею, «они лишат горцев крепости духа, а сами обретут безнаказанную власть над другими» [229, с. 42]. Так колыбель приобретает значение волшебного предмета, как в сказках.

В рассказе о войне появляется новый сюжетный ход – отравленная вода в колодце Мангуа. Генуэзцы предлагают чистую воду в обмен на колыбель. Ощущая свою слабость и невозможность далее бороться, горцы уносят колыбель в пещеру горы Басман и заколдовывают ее. В редакции этой легенды отсутствуют подробности, которые были у Кондараки, просто констатируется факт, что князь решил «доверить горным духам то, чем не сумели овладеть враги ни силой, ни обманом» [229, с. 43].

В этой легенде, как и в греческой и крымскотатарской, говорится о поисках колыбели разными поколениями. Примечательно необычное условие получения колыбели: «Наверно, много доброго нужно сделать этой

многострадальной земле, чтобы она открыла людям свою сокровенную тайну» [229, с. 43].

Караимская легенда «Гора колыбель», или «Бешик-Тав» имеет выраженный религиозный характер. В ней речь идет о паломничестве князя Мусы из Чуфут-Кале в Иерусалим, откуда он привёз колыбель, выточенную из ливанского кедра, для своего внука, чтобы «он стал славен, как ливанский кедр!». С тех пор колыбель стала переходить от поколения к поколению как родовое благословение первого паломника-караима. У караимов хорошим предзнаменованием считается использование колыбели отца, деда, прадеда. По легенде потомок Хаджи-Мусы князь Ильягу получил необычайную храбрость, мудрость и силу от этой заветной колыбели.

В легенде упоминаются события 1261 года – защита Чуфут-Кале от генуэзцев, в которой принимал активное участие князь Ильягу. Колыбель после смерти князя возносится «божественной силой на соседнюю гору и исчезает в ее недрах» – после этого гора получила форму колыбели и ее стали называть Гора-Колыбель [223, с. 15].

Легенда гласит, что колыбель хранится для новорожденного Спасителя Мира, пришествия которого ожидают караимы. Колыбель в легенде также сравнивается с Ковчегом Завета, который хранится на Масленичной горе, с которой вознесся Иисус.

«Легенда о колыбели, спрятанной на горе Басман» – это пересказ и обработка «Легенды о золотой колыбели и наковальне» В. Кондараки в советских изданиях. В легенде ощущается стиль советской эпохи. Например, князья, не зная, как разрешить войну, обращаются к своим «советникам». Подчеркнуто, что война идет за знамя, на котором изображена колыбель. Очень интересен конец легенды, в котором нарушены законы жанра, согласно которым время событий, происходящих в легенде, должно простираться на настоящее и будущее. В легенде всё закончилось в прошлом: колыбель нашёл народ, «живущий сегодня в Крыму». Видно, речь идет обо всем советском народе. Очевидна характерная для советской

идеологии мифизация послереволюционного бытия как осуществления рая на земле.

«*Легенда о развалинах крепости на Крестовой горе*» – очень сокращенный вариант крымскотатарский легенды о золотой колыбели, но колыбель изъята из сюжета. Главная цель этой легенды – пояснение происхождения развалин крепости на Крестовой горе. Отсутствие важнейшего фетиша в сюжете явилось причиной непопулярности легенды.

Легенду «*Казачья гора*» можно считать советско-украинским вариантом легенды о золотой колыбели. По сюжету горстка казаков прячется в пещере от тюрков без еды и воды. В бою с врагами умирают все казаки, кроме одного. Его девушка, почувствовав, что любимый в беде, приходит туда. Они долго живут в пещере. «От этих ясыров и пошел наш род, древнейший на крымской земле» [136, с. 41]. Легенда, напечатанная в советском сборнике, может вызывать сомнение. Здесь нет колыбели, нет чуда, нет указания на конкретное место (Козачей горы нет в топонимике Крыма). Заявка на укоренённость казаков в Крыму тоже вызывает сомнение. Скорее всего, легенда сфальсифицирована. Тем не менее, она интересна, поскольку советское мифизирующее мышление также является составной частью общей культуры и использует мотивы горы и пещеры в качестве рудимента представлений о сакральном убежище и начале рода.

Легенда «*Волшебный горн*» также носит «кабинетный» характер, однако в ней не совсем обычно соотношение традиционных мотивов с новацией. Чудесный горн сделан из солнца и хранится в пещере Медведь-горы, охраняемый лапой Медведя. Раз в год, в один и тот же день и час, медведь поднимает свою лапу, и на берег выбегает вихрастый мальчик играть на этом горне – в сюжет включена ещё и некая цикличность. Песня горна волшебная – ее слышит вся страна. Только раз в жизни не играл горн, когда пришли фашисты, главной целью которых было завладеть горном, сыграв на котором, они заманили бы всех артековцев к себе в рабство. Но Медведь-гора не отдала горн. Теперь, после войны, когда играет волшебный

горн, живые артековцы встают на линейку вместе с мёртвыми, воскрешенными в этот день. Таким образом, мифологема горы-пещеры, в которой хранится важная для народа ценность (пусть даже колыбель заменена пионерской трубой), осталась в легенде, которая завершала все сборники светских легенд с 1967 года.

Легенда о золотой колыбели обладает необыкновенной живучестью, так как она продолжает бытовать в фольклоре Крыма. Доказательством этого является эксплуатация легенды современными средствами массовой информации. В газете «Крымская правда» за 3 марта 2009 года № 36 в статье «*В поисках Золотой Колыбели*» содержится самая современная печатная ее версия. Согласно этой легенде, Золотая колыбель в Крыму – это Святой Грааль, безуспешными поисками которого занимались сотрудники отдела НКВД, а позже Сталин и Гитлер. Не вызывает сомнений, что эта новая легенда возникла под влиянием вышедшего сравнительно недавно фильма «Код да Винчи» (2006) по одноименной книге Дэна Брауна. Этот пример показывает, что не исчезает спрос на безусловную ценность, в роли которой выступает Золотая колыбель. Также прослеживается перекодировка ценности из местной крымской на всеобщую.

Были обнаружены также мировые варианты легенды. Согласно *турецкой легенде «Золотая колыбель» («Altın beşik»)*, в маленькой деревне у реки Тохма, где раньше жили дервиши, есть гора и пещера, из которой однажды стал доноситься голос ребенка. Заинтересованные жители деревни решили взобраться на скалу и проверить пещеру, где они обнаружили золотую сияющую колыбель, которая вращалась. В колыбели находился ребенок, который непрерывно плакал. Жители решили немедленно извлечь колыбель из пещеры, но колыбель с ребенком превратились в камень и они слышали голос: «Нельзя отделить колыбель от этого места!». Плач и по сей день доносится из пещеры, и никто не знает, чья эта колыбель [331, с. 208–209]. Таким образом, эта легенда очень похожа на послесловие к крымским. Каменный ребенок в легенде символизирует жизнь после смерти. В турецком

фольклоре находим ещё один пример объединения колыбели и камня. Один из популярных районов Стамбула носит название «*Бешик Таи*» (каменная колыбель). По легенде в этом районе находилась Византийская церковь, в которой хранилась каменная колыбель, в которой вырос или был крещен Иисус Христос [270]. Этот пример из христианской мифологии, которого мы не находим в Крыму, свидетельствует как об универсальности самой мифологемы колыбели в качестве фетиша рода, так и об её актуальности в плане взаимодействия представителей различных культур.

Намек на *древнегреческую легенду о золотой колыбели* находим у классика отечественного изучения античности Ф. Ф. Зелинского. Он упоминает легенду о борьбе мессенцев со спартанцами. Вождь Аристомен имел талисман, «уничтожение которого навеки похоронило бы Мессению, между тем как его сохранение было залогом её возрождения в далёком будущем». Аристомен взобрался на вершину Итомы, родной горы мессенцев, бывшей тогда уже во власти врагов, он зарыл талисман, помолившись Зевсу Итомату и прочим богам, чтобы они сохранили доверенный им клад и не позволили спартамцам уничтожить единственную надежду мессенцев на освобождение [95, с. 174–175].

Перейдём к антропологическому анализу вариантов легенды. Эта классический образец фольклорной легенды. В её вариантах присутствуют все функции, присущие фольклорным легендам.

Все варианты объясняют крымскую топонимику, но этиологическая функция не самая главная, как может показаться сначала. Важнейшая функция в легенде – закрепление права собственности за определенной территорией. Эта древняя функция тесно связана с эстетической. Хотя в легендах нет описания красоты крымской земли, достаточно упоминания о родине, чтобы вызвать ностальгию и грусть, потому что поэтичность природы Крыма внетекстово присутствует в легендах. Известно, что легенда была необычайно популярна во время депортации народов Крыма. Существует мнение, что благодаря легенде о золотой колыбели

крымскотатарский народ вернулся домой, ментальный образ Крыма, заложенный в легенду, обладает необыкновенной художественной силой. На этом примере видно, как тесно связаны этиологическая, эстетическая и ценностно-сакрализирующая функции легенды.

Все варианты легенды о золотой колыбели были заметно обработаны собирателями. Однако, несмотря на это, по форме они не представляют собой сказки. Все варианты легенды о золотой колыбели были пересказаны разными собирателями, поэтому имеют разный стиль. В них нет формульных зачинов и концовок, свойственных сказкам. Разнообразные зачины легенд связаны с претензией на достоверность рассказа: «я раскрою тайну, завещанную мне отцом», «записано от матери». Итак, форма легенд остаётся свободной.

Главные герои всех вариантов легенды о золотой колыбели – главы княжеств, однако реальных имён в легендах нет, за исключением караимской, где фигурирует князь Илиягу. Это скорее обобщённые образы предков, вождей, выполняющих и жреческие функции: с помощью духов пещеры (тотемные первопредки рода) князя заколдовывают колыбель. Итак, определим персонажей легенд о золотой колыбели потомками тотемных предков с рудиментарными функциями вождя / полководца / жреца.

Время легенды связывает три модуса – прошедшее (события легенды), настоящее (хранение колыбели в пещере в наши дни), будущее (надежда народа на обретение колыбели), с акцентом на последнем.

Все варианты легенды о золотой колыбели привязаны к реальным географическим местам. В крымскотатарской легенде это гора Крестовая под Алупкой, раньше она называлась гора Исар, потому что на ней находилась средневековая крепость Бююк-Исар (большое укрепление), развалины которой сохранились до наших дней. Скала Каплу-Кая (скрытая скала) из греческой легенды и в армянской легенде гора Басман (место, куда нельзя ступить человеку) находятся в деревне Счастливое Бахчисарайского района. Гора Бешик-Тау находится рядом с Чуфут-Кале. Медведь-гора в

районе Партенита – одна из популярных в Крыму, что явилось причиной выбора горы для хранения сакрального фетиша.

Нужно добавить, что устные варианты легенд утверждают хранение колыбелей в различных местах Крыма. Зафиксировано более восьми названий гор, где якобы хранится Золотая колыбель: Бор-Кая (близ села Кишлав – Курское), Ак-Кая (близ г. Карасубазара – Белогорск), Бинбаш Коба (северный склон Чатырдага) и т. д. Существует даже топонимическое название – пещера Алтын-Бешик (золотая колыбель) в селе Садовое Бахчисарайского района.

Все варианты рассмотренных нами легенд повествуют о реальных событиях в истории Крыма. Время действия легенд может быть отнесено примерно к XIII–XV векам.

В крымскотатарской легенде противостояние степного и горного населения имело своё место в крымской истории. Вражда местного населения с итальянцами во всех других вариантах легенд также подтверждается историческими фактами. По Нимфейскому договору Генуя, получив право беспошлинной торговли во всех портах Чёрного моря, создала систему торговых факторий и завладела всей черноморской торговлей. Параллельно с этим греческое княжество Феодоро, став независимым от Византийской империи, развилось и окрепло. Война между греками и итальянцами велась за выход к морю и не завершилась ничьей победой. Начавшаяся в 1478 году экспансия тюрок закончилась поражением как генуэзцев, так и греков.

Итак, история Крыма отражена в легендах. Но нельзя рассматривать эти легенды как исторические источники, так как реальные события в них сильно переосмыслены. Однако если легенда в качестве источника не представляет особой ценности для историков, она крайне важна для культурологов. Так, печальная память коренного населения об агрессивности итальянцев не отражена в письменных источниках, однако мифизация итальянцев-завоевателей как абсолютного зла в легенде

«Затопленный город» служит прекрасным материалом для анализа взаимоотношения культур в средневековом Крыму. Бинарная оппозиция «свой / чужой» здесь выражена в самой яркой форме. По-видимому, это связано с тем, что православное население, привыкшее мирно сосуществовать с исламской и иудейской культурами, настороженно относилось к католицизму. Истории известны примеры, когда при выборе «ислам или католицизм» православное население выбирало ислам, так как католицизм воспринимался как совершенное зло.

В исторические события легенды вплетены чудесные. Во всех легендах чудо заложено в конце и связано с главной ценностью – сохранением рода на крымской земле. Чудесным во всех легендах является заколдованная колыбель, все чудеса происходят вокруг неё. В крымскотатарской легенде хан произносит заклинание и колыбель становится невидимой, а в ветреную погоду «она тихонько поет заунывную колыбельную песню». Греки и армяне отдают колыбель на попечение духов горы. Самое яркое чудо – в караимской легенде, где колыбель сама возносится на соседнюю гору, изменив ее форму.

Чудеса в легендах поданы как действительно происходившие. На различных крымских туристических сайтах сейчас можно найти описания поисков золотой колыбели, так как многие верят, что колыбель всё еще находится в пещере. Статья в «Крымской правде» написана серьезным тоном, с претензией на историчность.

В легенде с чудесным граничит ужасное. Смерть рода и его предводителей трагична. Смерть хана с дочерью и внуком от голода в заваленной пещере ужасна, так как выхода нет, гибель неминуема. Однако мифологическое мышление не может признать гибель рода, поэтому даже там, где это невозможно, находится выход, начинает работу чудесное-желанное. Е. Криштоф писала, что это основной принцип рождения легенд: «Они не рождаются, как плод чистой фантазии, из ничего, на голом месте. Они возникают, когда уже есть какой-то толчок. Аналогичный, но более

бледный случай, незаконченный эпизод, которому легенда придаёт только нужную, жгучую форму» [117, с. 323]. Е. Криштоф объясняет этот принцип на примере легенды «Пришёл и спас». В легенде описана история села Чаир, всегда со счастливой концовкой о спасении жителей начальником партизанского отряда Македонским. Однако в действительности партизаны не успели спасти село, жители которого погибли. «А сердце ищет утешения. Сердце признаёт, конечно, утешение в самой главной справедливости – в общей нашей победе над фашизмом» [117, с. 326].

Все варианты легенды о золотой колыбели, легенды «Азис», «Арзы-хыз», «Аю-Даг» представляют собой яркие примеры чудесного-желанного. Сильная любовь к родине, желание жить в Крыму, даже когда это невозможно, заставляет продуцировать мифизированные сюжеты. Проданной в турецкий гарем Арзы и умершему по дороге в Крым Азису не суждено увидеть родной Крым, но мифизирующее мышление не признаёт ничего невозможного, мертвыми герои легенд возвращаются в Крым, потому что «когда человек любит свой край, живой или мертвый непременно вернется домой» [4, с. 264]. В легендах подчёркивается боль любви к родному месту. В «Легенде об Аю-Даге» нет описаний Крыма, упомянуты только «несравненная красота и богатство» Партенитской долины, сказано, что «нет лучшей долины во всем Крыму и, наверное, на всём свете», она настолько хороша, что медведь согласен окаменеть, только бы остаться в Крыму навеки.

Итак, чудо в легенде обращает внимание на значимость ценности. Ценность любви к родине – самая сильная в легенде, с ней граничит ценность жизни рода в условиях смертельной опасности. Ценностное сознание родового типа основано на противопоставлении «свой–чужой». Однако нельзя сказать, что легенда о золотой колыбели для крымских народов имеет разъединяющий характер. Во всех вариантах борьба идет с пришлым народом, нет вражды «татары-греки», «армяне-караимы». Желание спасти свой род, любовь к родине, стремление жить на крымской земле –

общечеловеческие, можно сказать, *общекрымские* ценности, они не разъединяют народы, а объединяют их. Для советских сборников легенд специфической чертой является трансформация ценности рода в ценности народа. Однако очевидно, что изменился только масштаб ценности, смысл остался тем же.

Высшие ценности обладают неэкстенсивностью: если эмпирические ценности можно делить, присваивать и распределять (что вызывает конфликты), то высшие ценности неделимы, потому что они принадлежат всем, поэтому они соединяют, а не разъединяют. На примере крымских легенд такой высшей общезначимой для всех народов ценностью является ценность любви к Родине. Родина для всех народов одна – Крым, врагами выступают не соседи другой национальности, а захватчики, приходящие извне. Ценность жизни не является групповой ценностью, однако в силу своего общечеловеческого значения также является объединяющей. Могилы святых разных национальностей и источники святой воды признаются всеми народами как абсолютно ценностные. Признание ценности абсолютной происходит в процессе диалога культур и межкультурной коммуникации. Необходимо отметить важную роль крымских легенд в осуществлении этого диалога, а также в его результате – формировании ценностного сознания крымчан.

Известно, что, в отличие от инстинктов, культурные ценности не передаются генетически, а формируются в течение жизни, соединяя сознание человека и общества. С древних времен ценности усваивались через мифы и легенды бессознательно. Конечно, с развитием общественного сознания появились другие способы хранения и передачи ценностей, однако миф и легенда являются их постоянными носителями, и одной из главных функций мифа и легенды по-прежнему является формирование у человека системы ценностей. Чтение легенд способствует усвоению важных смысложизненных ценностей. Универсальности ценностей, когда они признаны всеми, способствует издание и распространение легенд Крыма.

В Крыму единая ценностная система сложилась на основе общих мифологических корней проживающих в нем народов. Анализ мифологической составляющей в легенде требует отдельного анализа.

Действие в легендах о золотой колыбели разворачивается по законам мифологического мышления и основано на рудиментах первобытных верований: фетишизма, анимизма, тотемизма, культа предков и магии, которые тесно взаимосвязаны между собой.

Фетиши наковальни и колыбели – центральные артефакты вариантов рассматриваемой легенды. В основе фетишизма заложено использование сверхъестественных свойств предмета, что является главной сюжетной линией легенды: народ использует колыбель и наковальню как залог бессмертия. Необходимо понять причины этого верования.

В тексте греческой легенды колыбель и наковальня названы «орудиями». Смысловое значение фетиша-символа наковальни – орудие для производства необходимых в жизни предметов, в первую очередь оружия, по терминологии А. Ф. Лосева, это «производственный тотем» [149, с. 133]. Наковальня является также и магическим орудием. В эпоху варварства и ранней цивилизации железо начинает мифизироваться многими народами, потому что обработка металла вначале воспринималась как чудо, а кузнецу приписывались функции демиурга и первопредка. Например, в мифе о Хадау культурный нанайский герой выковывал души шаманов на наковальне, а его жена нянчила их в каменной люльке. Таким образом, наковальня содержит смысл, имеющий непосредственное отношение к началу рода. Однако наковальня – амбивалентный символ жизни и смерти, поскольку на ней создаётся и оружие. Необходимо отметить, что наковальня тесно связана с мифологемой горы. В мифах кузнецы обычно живут в горах, что связано с обособленностью кузнецов как жреческой касты. Существовала твердая уверенность в том, что кузнец мог вызывать землетрясения, неслучайно в римской мифологии Гефест получил имя Вулкан.

Интересным примером из мировой мифологии является объединение фетишей наковальни и колыбели с мифологемой гора-пещера в предании о Чингисхане, который почитается как Великий предок рода монгольских ханов. В мифологиях монгольских народов Чингисхан является покровителем кузнечного дела, место, где он ковал железо, – гора Деш (Наковальня). Место рождения Чингисхана – Алтан улгий (Золотая колыбель).

Семантические значения фетишей наковальни и колыбели совпадают – это начало жизни. Из колыбели в различных мифологиях вышли бог-демиург, первые люди. Они не просто выращены в колыбели, они рождены ею: «корзинка с новорожденным – это есть материнское лоно, зачавшее новорожденного» [236, с. 199]. Однако мифическое сознание циклично, а в цикле объединяются начало – рождение и конец – смерть, которая плавно перетекает в новую жизнь. Таким образом, в колыбели не только происхождение рода, но и его смерть. Для древнего сознания колыбель и гроб идентичны, однако это мифическое представление бытует и в современности, в «Сказке о мёртвой царевне и о семи богатырях» А. С. Пушкина:

«Там за речкой тихоструйной
Есть высокая гора,
В ней глубокая нора;
В той норе во тьме печальной,
Гроб качается хрустальный
На цепях между столбов» [193, с. 264].

Раскачивание гроба указывает на то, что это гроб-колыбель. Это не единственный пример бытования мифологемы колыбель-гроб. Подобное объединение встречается и в образах материальной культуры. Так, на караимском кладбище древние надгробия имеют форму колыбели, согласно археологической терминологии, подобная форма надгробия носит название «бешик» (колыбель). Древнейший некрополь вблизи Антакии в Турции

носит название «пещера с колыбелями» (beşikli mağarası), так как саркофаги в ней имеют форму колыбелей.

Во всех вариантах легенд колыбель хранится в пещерах гор, это связано с тем, что символическое значение фетиша колыбели и мифологемы пещеры-горы совпадают. В мифопоэтической традиции «пещера – сакральное пространство, находящееся между реальным миром и царством мертвых, являющееся неким ярусом между ними. Она же лоно и утроба земли, сочетающая в себе функции зачатия, плодородия, но и погребения, возможно, ещё и возвращения, и воскрешения» [18, с. 310]. Мифологема пещеры тесно связана с мифологемой горы. Гора может быть рассмотрена как образ мира, модель вселенной. Гора – это колыбель народа, его прародитель, плодоносящий центр. Гору воспринимали как женщину, считалось, что зачатие происходит в печени горы. Один из греческих мифов повествует о том, что Зевс был рождён Реей в пещере горы Дикта. Согласно апокрифическому Евангелию Фомы, хлев, в котором родился Иисус Христос, находился в пещере.

В науке признана тесная связь понятий смерти и рождения. Смерть рассматривалась как переработка неуничтожимого человеческого материала для новых рождений. Отсюда восприятие детородных органов, женского чрева не только как символа рождения, но и смерти-перерождения. Поэтому гора и пещера – источник и могила рода, местонахождение жизни рода, источник ресурсов его воспроизводства. В пещерах гор хранили пищу, богатство рода, а горные духи были их хранителями. Это проявление анимизма находим в «Легенде о золотой колыбели», где духи охраняют колыбель – самое большое богатство рода. В легенде также латентно присутствует культ предков, так как в колыбели были выращены первопредки и их потомки до сегодняшнего дня.

В качестве воплощения духов гор или пещер в мифах часто выступают животные. Это объясняется тем, что гора предстаёт как священный тотемистический центр древних родовых общин, связывающих с ними свое

происхождение. В основе сюжета легенды о золотой колыбели заложена история племени. Основа тотемических легенд – происхождение первопредка, которое ассоциируется с определенным объектом. В караимской легенде подчеркнута связь происхождения князя с колыбелью: «доблесть и силу он взял из заветной колыбели» [223, с. 14]. Сходство горы Бешик-Тав с колыбелью не могло не привлечь внимание древнего сознания, фетишизирующего гору. Превращения колыбели в гору основано на законе мифологического мышления – партиципации и указывает на крайнюю древность. Однако крымские легенды оперируют уже более поздними слоями культурного сознания. Колыбель – более поздний фетиш по сравнению с горой и пещерой, хотя их значения совпадают. В караимской легенде колыбель в буквальном смысле становится горой, потому что более позднее культурное сознание уже может оперировать мифологемами различной степени древности.

В опубликованных крымских текстах легенд о золотой колыбели тотемное животное отсутствует, однако очень многое указывает на то, что животное изначально было. Возможно, со временем его наличие стало казаться рассказчику ненужным, вероятно и то, что собиратели и редакторы легенд не сочли нужным оставить животное в сюжете. В устных вариантах крымскотатарской легенды присутствует волчица. Причиной является то, что волчица – общетюркское тотемное животное, известен миф, согласно которому предки тюрков были уничтожены соседним племенем. Оставшийся в живых мальчик был вскормлен волчицей, после чего женился на ней. В горах в пещере, скрываясь от преследователей, волчица родила десять сыновей, от которых пошел современный тюркский род [163, с. 537]. Несмотря на отсутствие колыбели, этот миф близок к данной легенде, так как речь здесь идет о возрождении рода. Приведем пример из древнегреческой мифологии, не связанный с волчицей, однако повторяющий общую схему «пещера – кормящее тотемное животное – колыбель – спасение». Зевс после рождения был спрятан матерью в пещере на острове

Крит, где был вскормлен чудесной козой Амалфеей [162, с. 65], которая повесила колыбель с юным божеством на дерево, чтобы его нельзя было найти ни на земле, ни на небе.

Известны и другие примеры, где тотемное животное связано с колыбелью. В повести Чингиза Айтматова «Белый пароход» содержится киргизская легенда о Мийюздую-эне – Рогатой матери, которая являлась прародительницей племени Бугу (олень) и считалась покровительницей реки Иссык-Куль. По легенде два племени воюют друг с другом. В день похорон киргизского вождя враждебное племя напало и вырезало племя киргизов, кроме мальчика и девочки, гулявших в лесу. Детей подобрала Рогатая мать-олениха и увела на реку Иссык-Куль. Дети выросли, поженились. Когда пришло женщине время рожать, «прибежала Рогатая мать-олениха. На рогах своих, подцепив за дужку, принесла она детскую колыбель – бешик. Бешик был из белой березы, а на дужке бешика серебряный колокольчик гремел. И поныне гремит тот колоколец на бешиках иссык-кульских» [5, с. 50].

Еще одним доказательством возможности изначального присутствия тотемического мотива в легенде о золотой колыбели является главная идея легенды о крепкой связи народа с определённой территорией, что также можно назвать тотемистическим родством, об этом писал Леви-Стросс: «Северный аранда привязан к своей родной почве всеми фибрами своего существа. Он всегда говорит о своем «месте рождения» с любовью и почитанием. И сейчас слезы наворачиваются ему на глаза, когда он упоминает о местонахождении предка... Любовь к земле, ностальгия по земле часто также выступает в мифах, связанных с тотемическими предками» [135, с. 305]. Объяснение важного сюжетного хода, присутствующего во всех вариантах легенды – невозможность быть оторванными от родной земли находим у Леви-Брюля: «Территория принадлежит данной группе в мистическом значении слова: мистическое отношение связывает живых и мертвых членов группы с тайными силами всякого рода, населяющими территорию, позволяющими данной группе жить на территории, с силами,

которые, несомненно, не стерпели бы присутствия на ней другой группы». По этой причине в обществе с первобытным мышлением есть войны, набеги, но нет завоеваний. Враждебную группу истребляют, но не захватывают её земли, так как «неминуемо предстоит столкнуться с внушающей страх враждебностью духов всякого рода, животных и растительных видов, являющихся хозяевами этой территории, которые, несомненно, стали бы мстить за побежденных» [131, с. 356]. Пример этому мы видим в рассматриваемой нами легенде, где золотая колыбель охраняется духами своего народа, которые приводят к гибели любого, кто пытался её достать. Показательно, что в греческом варианте легенды речь идёт об обмене колыбели на документ о праве проживания в Крыму.

Итак, можно предположить, что легенда о золотой колыбели – древнейшая родовая легенда. Однако в крымских тестах мотив происхождения рода не сохранился. Легенда живет и развивается, поэтому повествует о более позднем времени, однако не менее важном – об истории рода в сложный период, когда под угрозой находится его жизнь. История о происхождении рода в легенде присутствует в свёрнутом виде символов и мифологем, о значении которых должно быть известно носителю традиции.

Выше говорилось, что родовые легенды знали только посвящённые, то есть только приобщённые к сакральному люди. Легенда о золотой колыбели популярна в Крыму, её текст не является секретным. Однако тайность легенды кроется в том, что только отдельные члены рода знали, где на самом деле хранится колыбель и как ее можно получить. Сакральность колыбели – сакральность рода, поэтому во всех вариантах подчеркивается невозможность достать колыбель. Концентрация сакрального наиболее велика в местах, где якобы хранится колыбель, профанное не может туда вторгнуться. Поэтому в легендах подробно описаны сумасшествия и гибель пытавшихся пересечь границу сакрального-профанного: «Многие, очень многие с давних пор старались как-нибудь достать золотую колыбель в пещере на Крестовой горе, но всегда безуспешно. Многие платились жизнью

за свои дерзкие попытки, срываясь со скал, другие, спасши свою жизнь, возвращались перепуганные, полубезумные, с искривлённым навеки ртом, руками или ногами» [112, с. 70].

Поскольку это родовая легенда, колыбель может найти только потомок главы рода: «тридцать третий наследник урумского князя» [113, с. 76]. Караимская легенда носит религиозный характер, в ней содержится перекодировка сакральности с местной на всеобщую: «колыбель хранится для новорожденного Спасителя Мира». В этом контексте уместно вспомнить о турецкой легенде «Каменная колыбель», в которой якобы был рожден Христос. В крымскотатарской и армянской качества, необходимые для обладания колыбелью, – любовь и доброта, это уже литературная обработка собирателей.

В легенде «Волшебный горн» пионерская труба (советский вариант колыбели) охраняется лапой медведя, который не отдал её фашистам. Это уже явный сказочно-литературный ход. В современном газетном варианте безуспешные поиски Святого Грааля, символизирующего бессмертие, объясняются сложным условием: только человек с чистым сердцем может его найти.

В легендах «О развалинах крепости на Крестовой горе» и «Казачья гора», редакторы, исключив колыбель, потеряли возможность подчеркнуть контраст сакрального / профанного. Здесь мы видим пример десакрализации центрального объекта легенды, попытку обойтись без него.

Грубым нарушением законов жанра легенды является десакрализация национального самосознания в советском варианте греческой легенды, где колыбель уже найдена народом, «живущим сегодня в Крыму». Попытка сакрализации всего советского народа имела двусмысленный характер, поскольку игнорировала депортацию создателей легенды.

Подводя итог, необходимо еще раз подчеркнуть, что легенда о золотой колыбели соответствует характеристикам фольклорной легенды. Чудесные события в ней сплетены с историческими, время легенды охватывает

прошедшее, настоящее и будущее, все варианты прикреплены к конкретным географическим местам, персонажами выступают полулегендарные, полуисторические личности.

Помимо фольклорных, эта легенда обладает и мифологическими характеристиками. Она содержит рудименты первобытных верований: фетишизм (фетиш колыбели и наковальни), тотемизм (неявный, скрытый, проявляется в мифологеме горы и пещеры), культ предков и анимизм (духи пещеры, охраняющие родовую реликвию), магия (вождь / жрец, заколдовывающий колыбель).

В сюжете легенды работают свойства мифологического мышления, такие как партиципация (сопричастность рода территории), причинность и текучесть (появление горы в форме колыбели) и бинарные оппозиции (противопоставление жизни и смерти, сакрального и профанного).

Легенда о золотой колыбели – древнейшая родовая легенда, возникшая до сложившейся мифологии, бытовавшей вместе с религиозными системами христианства, ислама, караимизма, выжившая в эпоху советского атеизма и продолжающая развиваться в современной культуре. Тотемическая легенда текстуально не сохранилась, но поддаётся реконструкции. Это легенда о происхождении рода от тотемного животного в пещере, находящейся в сакральной для рода горе. Современные тексты легенд повествуют не о создании рода, а о его сохранении. Древние верования в ней остались в рудиментарном виде. Вариативность легенды проявляется в её привязанности к разным географическим объектам, в способности включать представления и ценности различных народов, обрастая новыми конкретными подробностями.

ВЫВОДЫ К III РАЗДЕЛУ

1. С конца XIX века в Крыму начался систематический сбор крымскотатарских, греческих, армянских, караимских, украинских, русских и советских легенд. Этим занимались историки В. Кондараки, В. Латышев,

Н. Маркс, Н. Эрнст, филологи О. Акчокраклы, Н. Дмитриев, В. Радлов, А. Самойлович, Г. Таран, К. Усеинов, Е. Криштоф, М. Файзи, учёный-агроном С. Крым, музыкант-этнограф А. Кончевский, экскурсовод М. Кустова, геолог Ю. Полканов, инженер-строитель В. Тирияки. Многие легенды были собраны на языке оригинала и переведены при публикации. Профессии собирателей, культурная среда, в которой они жили, заметно повлияли на характер опубликованных ими текстов. Характер сотворчества издателей подтверждает взгляд на легенду как явление и устного, и письменного характера.

2. Опубликованные в Крыму легенды – это плодотворный материал для изучения взаимосвязи сакрального, чудесного и ценностного. При сравнении устной и письменной традиций было обнаружено, что последняя лучше сохраняет информацию о сакрализованных местах. В легендах есть упоминания о сакрализации как природных, так и культурных объектов. Сакрализация источников, городов и могил связана с важнейшей ценностью жизни. Цикличность мифологического сознания проявляется в том, что ценность жизни связана с антиценностью смерти. В этиологических легендах о превращении в камни заложен конфликт двух положительных ценностей свободы и жизни, где свобода всегда побеждает (по Н. Бердяеву). В основе сакрализации гор и пещер заложены древние представления о тотемическом происхождении рода. Сакральность деревьев связана с культом предков. В легендах о строении и разрушении зданий заложена ценность святого и ее отрицательная оппозиция – грех. Если сакральное проявляет себя в чудесном, то проклятое в ужасном. В легендах представлен весь спектр чудес от удивительного до религиозного, что говорит о многослойности легенды. Самым продуктивным является чудесное-желанное, потому что оно связано с ценностями жизни и любви к Крыму. Крымская земля как Родина привлекательнее Иерусалима, Мекки, Константинополя. В конкретном мире легенды они предстают как отвлеченные знаки святости. Но их религиозный ореол подкрепляет сакральный статус крымской земли.

3. Легенда о золотой колыбели была проанализирована с использованием методов культурологического анализа. Выяснилось, что этиологическая функция тесно связана с эстетической. Эстетическая функция в легенде является в основном внетекстовой и основана на сакрализации Крыма как Родины, с ней же связана функция закрепления права на жизнь в Крыму. В легенде представлены четыре временных модуса: доисторический, исторический, настоящий и будущий. Все сюжеты легенд привязаны к реальным географическим местам в Крыму, закрепляя право разных народов на определенные территории. Интересно, что у армян и греков это одна и та же гора. В легендах нашла свое отражение средневековая история Крыма. Чудесное и ужасное в легенде выполняют функцию выделения ценности сохранности рода и ужаса его гибели. Все чудеса в легендах происходят вокруг колыбели, так как это символ возрождения народов. Колыбель и наковальня – важные фетиши-символы, связанные с мифологемой пещеры-горы, смысловое значение которых – место зачатия, рождения, смерти и воскрешения рода.

4. В работе была произведена реконструкция древней родовой протолегенды. Было установлено, что эта легенда повествовала о происхождении рода от животного (условно волчицы) в своем тотемическом центре – в пещере горы. Доказано, что протолегенда не сохранилась в современных текстах вследствие утраты актуальности информации о происхождении рода в условиях смертельной опасности, угрожающей ему. Это подтверждается тем, что в Крыму по причине сложной культурно-исторической ситуации ценности спасения рода, сохранения его сакрального центра выступили на первый план.

5. Было замечено, что в легенде о золотой колыбели древние и современные мифологические слои функционируют, не вступая в конфликт, поэтому легенда вариативна и жизнеспособна. Возникнув в древности, она прошла сквозь все религиозные системы, выжила при советском атеизме, не

потеряла актуальности для современной культуры, потому что заложенная в ней ценность любви к Крыму – абсолютная, универсальная, объединяющая.

Проблемы, исследованные в данном разделе, получили освещение в статьях соискателя [80; 81; 82; 84; 85; 87; 89; 90; 91; 92].



ВЫВОДЫ

1. Легенда – это изначально устный народный рассказ о событиях, которые связаны с тем, что действительно происходило в реальной жизни. Важность этих событий потребовала выделения их путём мифологизации, так происходит сакрализация актуальных для общества и человека ценностей, как следствие, появляется элемент чудес, который становится обязательным в фольклорной легенде и может быть развит в легенде письменной.

2. Установлено, что сакрализуются только наиболее важные для общества ценности, на основе которых возникают символы, укрепляющие групповую солидарность. Выявлены сложные взаимоотношения сакрального и проклятого, скверны и насилия. Отмечена основная характеристика сакрального – отгороженность от профанного. Проанализирована структурообразующая функция сакрального в представлениях о времени и пространстве. Обозначена тесная связь сакрального с ужасным и чудесным по причине чувственного характера сакрального, присущего амбивалентному мифологическому мышлению, как в древности, так и в наши дни.

3. Обосновано, что представление о чудесном возникло на самых ранних стадиях культурного развития человека и не утратило своих позиций в современной культуре. Предложена классификация типов чудес, присущих мифизирующему сознанию: чудесное-необыкновенное (удивительное), чудесное-желанное (интенциональное), чудесное-невероятное (фантастическое), чудесное-божественное (религиозное). Установлено, что первые две стадии дают повод для мифизации, а последние используют чудеса намеренно, что уже представляет собой знак утверждения или санкционирования определённых ценностей. Таким образом, знаковый характер чудесного подтверждает его связь с ценностными характеристиками легендарных объектов.

4. Выяснено, что мифологическому сознанию присущ ценностный синкретизм. Главными носителями и трансляторами ценностей в древности были мифы и легенды. Сделан акцент на безусловности наличия основных общечеловеческих ценностей, присущих всем основным этапам развития культуры. Культура всегда сохраняет свою структурированность, в основе которой лежат аксиологические координаты. Утверждается возможность ценностного диалога культур.

5. Предложена новая классификация легенд по степени стадийности их развития: легенды в первобытной, христианской (монотеистической), народной (фольклорной), современной культурах.

6. Подтверждено, что легенда является одной из наиболее древних форм культурного сознания, связанной с такими явлениями, как первобытные верования и законы мифизирующего мышления. Доказано, что главным критерием в определении древности легенды служит степень сакральности. Выявлена специфика развития религиозных легенд в Европе и на Руси. Европейская легенда стала произведением искусства, русские христианские легенды являлись формами фольклора.

7. Фольклорная (народная) легенда представляет собой форму, переходную от истории к мифу. Доказано, что ее этиологическая функция тесно связана с эстетической, ценностной и сакрализующей. Отсутствие строгой формы легенды при наличии эстетической функции объяснено ее спецификой. В своем изначальном виде легенда речевой, а не литературный жанр, часть подвижного общественного сознания, которое направлено на важные объекты социальной жизни людей.

8. Изучена и описана история собирания и издания легенд в Крыму. Составлены указатели сборников и отдельных текстов легенд. Выявлено, что корпусу текстов присущи несистематичность, отсутствие жанровой разграниченности, отчасти объясняемые отсутствием научного подхода в большинстве случаев их собирания и издания. Произведен анализ различных редакций и трансформаций изданных материалов. Поставлен вопрос о

признании редакторов-переписчиков легенд носителями современного мифизирующего сознания, участниками мифотворчества.

9. Проанализирована сакральная география Крыма на примере текстов легенд, составлены карты сакрализуемых в легендах культурных и природных объектов. Определена пространственная структура сакральных объектов, связь некоторых из них с мировой сакральной географией, выявлены принципы их сакрализации.

10. Представление о ценностях рассмотрено как структурирующая часть культуры. Обнаружена ценностная основа для диалога крымских культур. В легендах ценность любви к Крыму выше ценностей свободы и жизни.

11. Доказано, что мотив золотой колыбели сохраняет сюжетообразующую функцию, продуцируя новые тексты, как в устной, так и в письменной традициях. Установлен относительный характер гибкости легенды, поскольку сюжетообразующие ценности сохраняют постоянство. Обнаружено единое ценностное поле, способствующее формированию общекультурного сознания крымчан.

12. Утверждается, что легенда является одновременно древнейшей формой культурного сознания и продуктивной частью современного, так как она имеет многовекторное развитие. В ней присутствуют неизменные элементы: общечеловеческие ценности, сакральное, чудесное и ужасное. Доказано, что каждый народ создаёт самобытные легенды, соотнося эти элементы со своей историей и культурой по-своему. Однако можно утверждать, что проживание на единой территории формирует единое культурное поле, которое становится почвой для плодотворного диалога.

Полученные результаты позволяют определить круг вопросов, требующих дальнейшего изучения.

Выработанный в диссертации подход является перспективным для установления междисциплинарных связей культурологии, философии,

религиоведения, социологии и других дисциплин в рамках решения проблемы углубленного изучения феномена легенды.

Полученные теоретические выводы требуют проверки и подтверждения на материале текстов легенд других культурных регионов. Ждут исследования современные издания легенд как продукты влияния принципов коммерциализованной «массовой культуры». Остается открытым вопрос о взаимоотношениях легенды с современными формами мифа.

В диссертации был предложен новый методологический подход к изучению легенды, на основе которого могут быть проанализированы оставшиеся непереверёнными и неопубликованными материалы ряда фольклорных экспедиций, проведённых в Крыму в XX веке, а также материалы, собранные в будущих полевых исследованиях. Представляется необходимым дальнейшее развертывание компаративистских исследований.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Азбелев С. Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) [Текст] / С. Н. Азбелев // Славянский фольклор и историческая действительность. – М. : Наука, 1965. – С. 5–25.
2. Азбелев С. Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд [Текст] / С. Н. Азбелев // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров. – М. ; Л., 1966. – Т. 10. – С. 176–195.
3. Азбелев С. Я. О подразделениях несказочной прозы [Текст] / С. Я. Азбелев // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике / [сост. Ю. Г. Круглов]. – М. : Высшая школа, 1986. – 536 с.
4. Азис. (Бахчисарайская легенда) [Текст] / Н. Маркс // Известия Таврической ученой архивной комиссии / [под ред. А. И. Маркевича]. – Симферополь : Тип. Тавричesk. Губернск. Земства, 1918. – № 54. – С. 260–264.
5. Айтматов Ч. Т. Белый пароход. Повести [Текст] / Ч. Т. Айтматов. – Л. : Лениздат, 1981. – 198 с.
6. Акчокракли О. Татарська поема Джян-Мухамедова про похід Іслям-Гірея II спільно з Б. Хмельницьким на Польщу 1648-49 рр. (За рукописом з матеріалів Етнографічної експедиції Кримського НКО по Криму влітку 1925 року [Текст] / О. Акчокракли // Східний світ. – 1930. – № 12. – С. 163–170.
7. Алпатов С. В. Повествовательная структура легенды: Книжные источники и поэтика фольклорных сюжетов об искушении: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / С. В. Алпатов. – М., 1998. – 192 с.
8. Аникин В. П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы [Текст] / В. П. Аникин // Русский фольклор. – Л. : Наука, 1972. – Т. XIII. Русская народная проза. – С. 6–19.

9. Анисимов С. Ф. Введение в аксиологию [Текст] / С. Ф. Анисимов. – М. : Современные тетради, 2001. – 125 с.
10. Аничков Е. В. Христианские легенды в народной передаче [Текст] / Е. В. Аничков // История русской литературы / [ред. Е. В. Аничкова]. – М. : Товарищество И. Д. Сытина, 1908. – Т. 1. Народная словесность. – С. 107–133.
11. Анохин П. К. Философские аспекты теории функциональной системы. Избранные труды [Текст] / П. К. Анохин. – М. : Наука, 1978. – 399 с.
12. Араб-Оглы Э. А. Европейская цивилизация и общечеловеческие ценности [Электронный ресурс] / Э. А. Араб-Оглы // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – Режим доступа к статье: www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Arab_EvrCiv.php
13. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов [Текст] / А. Н. Афанасьев. – М. : Издание К. Солдатенкова, 1868. – Т. 2. – 788 с.
14. Афанасьев А. Н. Народные русские легенды [Текст] / А. Н. Афанасьев. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1990. – 270 с.
15. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика [Текст] / [сост. Г. К. Косикова]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
16. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества [Текст] / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1986. – 445 с.
17. БГИКЗ. Архив Бахчисарайского государственного историко-культурного заповедника.
18. Белицкий П. Р. Образ пещеры и скитания Одиссея [Текст] / П. Р. Белицкий // Вопросы литературы. – 2001. – № 2. – С. 309–319.
19. Белова О. В. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды [Текст] / О. В. Белова. – М. : Индрик, 2004. – 576 с.

20. Бенедиктов Н. А. Русские святыни [Текст] / Н. А. Бенедиктов. – М. : Алгоритм, 2003. – 272 с.
21. Бердяев Н. А. Русская идея [Текст] / Н. О. Бердяев // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С. 77–144.
22. Бердяев Н. А. О назначении человека [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с. – Режим доступа к книге: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1931_026_00.html
23. Бердяев Н. А. Философия свободного духа [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – Режим доступа к книге: <http://www.vehi.net/berdyaev/fsduha/>
24. Берестовская Д. С. Диалог культур: Восток и Запад [Текст] / Д. С. Берестовская // Берестовская Д. С. Избранные статьи. Философия. Культурология. Филология. Научный журнал «Культура народов Причерноморья». – 2008. – № 150. – С. 44–48.
25. Берестовская Д. С. Диалог культур: крымский аспект [Текст] / Д. С. Берестовская // Берестовская Д. С. Избранные статьи. Философия. Культурология. Филология. Научный журнал «Культура народов Причерноморья». – 2008. – № 150. – С. 48–52.
26. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век [Текст] / В. С. Библер. – М. : Издательство политической литературы, 1991. – 176 с.
27. Бидни Д. Понятие ценности в современной антропологии [Текст] / Д. Бидни // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философское исследование природы ценностей. – М. : ИНИОН, 1996. – С. 12–45.
28. Благова Г. Ф. Научное наследие Н. К. Дмитриева в Архиве РАН (Обзор) [Текст] / Г. Ф. Благова // Николай Константинович Дмитриев. К 100-летию со дня рождения. – М. : Наука, 2001. – 297 с.
29. Блюменкранц М. В. Введение в философию подмены. Легенда в историко-философской перспективе [Текст] / М. В. Блюменкранц //

Блюменкранц М. В поисках имени и лица. – Киев ; Харьков : Дух і Літера ; Харьковская правозащитная группа, 2007. – 248 с.

30. Богатырёв П. Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы) [Текст] / [сост. С. П. Сорокиной]. – М. : ИМЛИ РАН, 2006. – 288 с.

31. Боданинский А. Пословицы, поговорки и приметы крымских татар [Текст] / А. Боданинский, Э. Мартино, О. Мурасов. – Симферополь, 1917. – С. 50–55.

32. Боданинский У. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму [Текст] / У. Боданинский. – Симферополь, 1930. – 31 с.

33. Большой энциклопедический словарь [Текст] / [ред. А. М. Прохоров]. – М. : БРЭ ; СПб. : Норинт, 1999. – 1434 с.

34. Брагинская Н. В. Эпитафия как письменный фольклор [Текст] / Н. В. Брагинская // Текст: семантика и структура. – М. : Наука, 1983. – С. 119–140.

35. Бросс Ш. О фетишизме [Текст] / [ред. М. И. Шахновича]. – М. : Мысль, 1973. – 207 с.

36. Бубер М. Два образа веры [Текст] / М. Бубер. – М. : АСТ, 1999. – 588 с.

37. Булашев Г. О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях [Текст] / Г. О. Булашев. – Киев, 1909. – Вып.1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. – 515 с.

38. Булычев Ю. Ю. Культурное сознание и типология цивилизаций [Текст] / Ю. Ю. Булычев // Известия СПбГУЭФ. – 2004. – С. 153–164.

39. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства [Текст] / Ф. И. Буслаев. – СПб. : Общественная польза, 1861. – Т. 2. Древне-русская народная литература и искусство. – 1861. – 429 с.

40. Вебер М. Избранные произведения [Текст] / [пер. с нем. Ю. Н. Давыдова]. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.

41. Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине [Текст] / А. Н. Веселовский. – СПб. : Типография Демакова, 1872. – 372 с.
42. Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианства [Текст] / А. Н. Веселовский // Журнал министерства народного просвещения. – 1875. – № 4-5. – С. 156–160.
43. Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды [Текст] / А. Н. Веселовский // Журнал министерства народного просвещения. – 1877. – № 2. – С. 186–252.
44. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія [Текст] / [уклад. Я. Ф. Головацьким]. – К. : Довіра, 1991. – 94 с.
45. Вильданов Х. С. Ценность как предмет философского познания: дис. ... доктора философ. наук : 09.00.01 / Вильданов Ханиф Салимович. – Магнитогорск, 2009. – 432 с.
46. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия [Текст] / В. Виндельбанд. – М. : Наука, 1993. – 105 с.
47. Выжлецов Г. П. О специфике ценностных форм сознания [Текст] / Г. П. Выжлецов // Выжлецов Г. П. Эстетика в системе философского знания. – Л. : Изд-во Ленинградского университета, 1984. – С. 7–27.
48. Выжлецов В. П. Аксиология культуры [Текст] / В. П. Выжлецов. – СПб. : ЛГУ, 1996. – 152 с.
49. Гайворонский О. Царь-Дракон. Особенности историко-мифологической топографии Бахчисарайской долины [Электронный ресурс] / О. Гайворонский. – Режим доступа к книге: http://www.eskiyurt.org.ua/chr_hai_drakon.pdf
50. Гайденок П. П. Социология Макса Вебера [Текст] / П. П. Гайденок // М. Вебер Избранные произведения / [пер. с нем Ю. Н. Давыдова]. – М. : Прогресс, 1990. – С. 5–41.
51. Гайденок П. П. Научная рациональность и философский разум [Текст] / П. П. Гайденок. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.

52. Гарагуля В. Топонимические этюды [Текст] / В. Гарагуля // Известия КРКМ. – № 13. – 1996. – С. 28–30.
53. Гартман Н. Этика [Текст] / Н. Гартман. – СПб. : В. Даль, 2002. – 708 с.
54. Гегель Г. В. Ф. Эстетика [Текст] : в 4 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1969. – Т. 2. – 326 с.
55. Гегель Г. В. Ф. Философия религии [Текст] : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 2. – 573 с.
56. Гнатюк В. М. Українська народна словесність: в справі записів українського етнографічного матеріалу [Текст] / В. М. Гнатюк. – Відень. – 1916. – 45 с.
57. Гнатюк В. М. Як постав світ. Народні легенди з історії, природи та людського побуту [Текст] / В. М. Гнатюк. – Львів. – 1926. – 120 с.
58. Голосовкер Я. Э. Логика мифа [Текст] / Я. Э. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 218 с.
59. Гофф Ж. Чудесное на средневековом Западе [Текст] / Ж. Гофф // Ж. Гофф. Средневековый мир воображаемого. – М. : Прогресс, 2001. – С. 41–65.
60. Гримм Я. Немецкая мифология [Текст] / Я. Гримм // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. – М. : МГУ, 1987. – С. 54–71.
61. Грушевський М. С. Епос і легенда. Твори мішаного характеру [Електронний ресурс] / М. С. Грушевський // Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / [упоряд. О. М. Таланчук]. – К. : Либідь, 1994. – Т. 4. – Кн. 1. – 336 с. – Режим доступа к статье: <http://izbornyk.org.ua/hrushukr/hrush407.htm>
62. Губман Б. Л. Мифологизирование истории [Текст] / Б. Л. Губман // Культурология XX век энциклопедия : 2 т. – СПб. : Университетская книга. – 1998. – Т. 2. – 447 с.

63. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры [Текст] / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1972. – 318 с.
64. Гусев В. Е. Эстетика фольклора [Текст] / В. Е. Гусев. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1967. – 319 с.
65. Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда [Текст] / В. Ф. Давидюк. – Львів : Світ, 1992. – 176 с.
66. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору [Текст] / В. Ф. Давидюк. – Луцьк : Волинська книга, 2007. – 324 с.
67. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка [Текст] : в 4 т. / [сост. В. И. Даль]. – М., 2001. – Т. 4. – 1152 с.
68. Дей О. Легенди та перекази [Текст] / О. Дей // Легенди та перекази. – К. : Наукова думка, 1985. – С. 3–24.
69. Дмитренко М. К. Українська фольклористика: історія, теорія, практика [Текст] / М. К. Дмитренко. – К. : Народознавство, 2001. – 576 с.
70. Дмитриев Н. К. О методике изучения крымско-татарских диалектов и фольклора [Текст] / Н. К. Дмитриев // Экономика и культура Крыма. – 1934. – № 9-12. – С. 28–41.
71. Дмитриев Н. К. Записи фольклора Крыма во время Крымской экспедиции 1935 г. [Текст] / Н. К. Дмитриев // Архив Института востоковедения РАН. Московское отделение. Ф. 1568. – Оп. 1. – № 20. – Л. 5.
72. Драгоманов М. П. Малорусские народные предания и рассказы [Текст] / М. П. Драгоманов. – К. : Тип. М. П. Фрица, 1876. – 434 с.
73. Дружинина Е. С. Трансформация греческих мифов у экзистенциалистов (на примере драмы Ж.-П. Сартра «Мухи») [Текст] / Е. С. Дружинина // Культура народов Причерноморья. – № 171. – 2009. – С. 48–50.
74. Дунаєвська Л. Ф. Українська народно-поетична творчість [Текст] / Л. Ф. Дунаєвська. – К. : Вища школа, 1983. – 359 с.

75. Дунаєвська Л. Ф. Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічних традицій : автореф. дис. на здобуття доктора філ. наук: 10.01.07 / Л. Ф. Дунаєвська. – К., 1998. – 23 с.
76. Дунаєвська Л. Ф. Легенди та перекази [Текст] / Л. Ф. Дунаєвська // Грицай М. С. Українська народна поетична творчість / Грицай М. С., Бойко В. Г., Дунаєвська Л. Ф. – К. : Вища школа, 1985. – 243 с.
77. Дюркгейм Э. Социология и социальные науки [Текст] / Э. Дюркгейм // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М. : Канон, 1995. – С. 265–285.
78. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии [Текст] / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / [пер. с англ., нем., фр. А. Н. Красникова]. – М. : Канон, 1998. – 432 с.
79. Етимологічний словник української мови [Текст]: в 7 т. / [укл. Р. В. Болдирєв]. – К. : Наук. думка, 1989. – Т 3. – 550 с.
80. Жердева А. М. О некоторых проблемах издания и изучения крымских легенд [Текст] / А. М. Жердева // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2005. – № 66. – С. 182–184.
81. Жердева А. М. Золотая колыбель как символ возрождения Крыма [Текст] / А. М. Жердева // Qasavet. – Симферополь, – 2012. – № 39. – С. 20–27.
82. Жердева А. М. Принципы собирания и издания легенд Крыма / А. М. Жердева // Культура народов Причерноморья. – 2012. – № 220. – С. 148–156
83. Жердева А. М. Осмысление понятия «сакральное» в современном философском дискурсе [Текст] / А. М. Жердева // Ученые записки ТНУ им. В. И. Вернадского. Серия: Философия. Социология. – Симферополь, 2008. – Т. 21 (60), № 3. – С. 114–121.

84. Жердева А. М. Конструирование советско-крымского фольклора на примере десяти послевоенных сборников легенд [Текст] / А. М. Жердева // Qasavet. – Симферополь, 2012. – № 39. – С. 12–19.

85. Жердева А. М. Николай Львович Эрнст – этнограф-фольклорист: тезисы [Текст] / А. М. Жердева: материалы международной конференции [«Интеллигенция, ее роль в поиске гражданского согласия в условиях общества переходного периода»], (Симферополь, 23–26 мая 2008 г.). – Симферополь, 2008. – № 134. – С. 87–88.

86. Жердева А. М. Ценностное основание легенды. Тезисы [Текст] / А. М. Жердева: материалы XXXVIII научной конференции профессорско-преподавательского состава, аспирантов и студентов [«Актуальные проблемы философии: Общество, политика, культура»], (г. Симферополь, 21–24 апреля 2008 г.). – Симферополь, 2009. – С. 59–62.

87. Жердева А. М. Караимская и славянская сакральная география на примере легенд Крыма [Текст] / А. М. Жердева // Педагогическая жизнь Крыма. – Симферополь, 2009. – № 4-6. – С. 63–67.

88. Жердева А. М. Представление о чудесном в мифизирующем сознании [Текст] / А. М. Жердева // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2008. – № 132. – С. 34–37.

89. Жердева А. М. Модели ремифологизации культурного сознания в координатах советской идеологии (на примере десяти послевоенных сборников легенд Крыма) [Текст] / А. М. Жердева // Научный альманах. Традиционная культура. – М., 2010. – № 2 (38). – С. 110–127.

90. Жердева А. М. Легенда о Золотой колыбели на перекрестке культур народов Крыма [Текст] / А. М. Жердева // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2010. – № 210. – С. 35–39.

91. Jerdiyeva A. Kırımtatar efsanesi Altınbeşik [Текст] / A. Jerdiyeva // Emel. – Ankara, 2011. – № 232. – S. 54–58.

92. Жердева А. М. История собирания и издания легенд в Крыму [Текст] / А. М. Жердева // Qasavet. – Симферополь, 2012. – № 39. – С. 2–11.

93. Жирар Р. Насилие и священное [Текст] / [пер.с фр. Г. Дашевского]. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
94. Сказки и легенды татар Крыма [Текст] / [сост. А. Г. Зарубин, В. Г. Зарубин]. – Симферополь : Дар, 1991. – 160 с.
95. Зелинский Ф. Ф. Эллинская религия [Текст] / Ф. Ф. Зелинский. – Минск : Экономпресс, 2003. – 330 с.
96. Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы [Текст] / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1965. – 246 с.
97. Иванова А. Святые места в районах межкультурных коммуникаций [Текст] / А. Иванова // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / [ред. О. В. Белова]. – М. : Сэфер, 2008. – С. 155–165.
98. Ивин А. А. Аксиология [Текст] / А. А. Ивин. – М. : Высшая школа, 2006. – 390 с.
99. Иорданский В. П. Хаос и гармония [Текст] / В. П. Иорданский. – М. : Наука, 1982. – 343 с.
100. Каган М. С. Философская теория ценности [Текст] / М. С. Каган. – СПб. : Петрополис, 1997. – 205 с.
101. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное [Текст] / [пер. с фр., вступ. ст. С. Н. Зенкина]. – М. : Объединенное гуманитарное издательство, 2003. – 296 с.
102. Кассирер Э. Философия символических форм [Текст] : в 2 т. / Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Том 2. Мифологическое мышление. – 280 с.
103. Качиони С. А. В дебрях Крыма [Текст] / С. А. Качиони. – 2-е изд. – Петроград : Новое Время, 1917. – 610с.
104. Каюа Р. Людина та сакральне. Видання, доповнене трьома додатками, про секс, гру, війну в їхньому відношенні до сакрального [Текст] / [ред. В. В. Лях]. – К. : Ваклер, 2003. – 256 с.

105. Кирпичников А. И. Легенда [Электронный ресурс] / А. И. Кирпичников // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. – СПб. : Семёновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1896. – Т. 17А (34). – 960 с. – Режим доступа к статье: <http://www.vehi.net/brokgauz/>
106. Коваленко И. М. Священная природа Крыма Очерки культово-природоохранных традиций народов Крыма [Электронный ресурс] / И. М. Коваленко. – К. : КЭКЦ, 2001. – 96 с. – Режим доступа к книге: <http://msjeserge.narod.ru/leto/kovalenko/priroda.html>
107. Козлов И. И. Крымские сонеты Адама Мицкевича [Текст] / И. И. Козлов // Козлов И. И. Полное собрание стихотворений. – Л. : Советский писатель, 1960. – 508 с.
108. Козлов В. Ф. Забытый институт крымских татар [Текст] / В. Ф. Козлов // Голос Крыма. – 1996. – №. 3. – 19 января. – С. 5.
109. Колеса Ф. М. Українська усна словесність. (Загальний огляд і вибір текстів) [Текст] / Ф. М. Колесса. – Львів : Просвіта. – 1938. – 645 с.
110. Коллеж социологии 1937 – 1939 [Текст] / [сост. Дени Олье ; пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной и др.]. – СПб. : Наука, 2004. – 588 с.
111. Комарович В. Л. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд [Текст] / В. Л. Комарович. – М. ; Л. : Академия Наук СССР, 1936. – 184 с.
112. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. М. Краевского, 1873. – Ч. 1. – 127 с.
113. Кондараки В. Х. Легенды Крыма [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография Чичерина, 1883. – 100 с.
114. Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции [Текст] / [ред. О. В. Белова]. – М. : Сэфер, 2001. – 366 с.
115. Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры [Текст] / Н. А. Криничная. – Л. : Наука, 1987. – 325 с.

116. Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа [Текст] / Н. А. Криничная. – Л. : Наука, 1988. – 192 с.
117. Криштоф Е. Г. Сто рассказов о Крыме [Текст] / Е. Г. Криштоф. – Симферополь : Таврия, 1978. – 399 с.
118. Криштоф Е. Г. Легенды Крыма [Текст] / Е. Г. Криштоф. – Симферополь : Дар, 2001. – 315 с.
119. Криштоф Е. Г. Библейские сказания о любви и другие истории [Текст] / Е. Г. Криштоф. – М. : Армада-пресс, 2001. – 480 с.
120. Крымская А. К 80-летию профессора Рефика Музофарова [Текст] / А. Крымская // Avdet. – 2008 . – № 51. – С. 3.
121. Крымские легенды [Текст] / [сост. Р. Н. Вуль, С. К. Шляпошников]. – Симферополь : Крымиздат, 1957. – 148 с.
122. Крысий Л. П. Толковый словарь иноязычных слов [Текст] / Л. П. Крысий. – 2-е изд. – М. : Русский язык, 2000. – 856 с.
123. Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции [Текст] / В. С. Кузнецова. – Новосибирск : СО РАН, 1998. – 250 с.
124. Кулиш П. Записки о Южной Руси [Текст] : в 2 т. / П. Кулиш. – К. : Дніпро, 1994. – Т. 1-2. – 719 с.
125. Культура и культурология. Словарь [Текст] / [сост. и ред. А. И. Кравченко]. – М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2003. – 928 с.
126. Культурология. XX век. Энциклопедия [Текст] : в 2 т. / [ред. С. Я. Левит]. – СПб. : Университетская книга, 1998. – Т. 1–2.
127. Культурология [Текст] / [под ред. Ю. Н. Солонина, М. С. Кагана]. – М. : Высшее образование, 2007. – 566 с.
128. Купченко В. П. Эпопея генерала Маркса. Драма революционного бытия [Текст] / В. П. Купченко // В. П. Купченко Киммерийские этюды: События. Люди. Памятники. – Феодосия : Издат. дом. «Коктебель», 1998. – 175 с.

129. Лазарев Ф. В. Философское учение о ценностях (аксиология) [Текст] / Ф. В. Лазарев, М. К. Трифонова // Лазарев Ф. В., Трифонова М. К. Философия. – Симферополь : СОНАТ, 1999. – С. 316–349.
130. Лапин Н. Г. Модернизация базовых ценностей россиян [Текст] / Н. Г. Лапин // Социологические исследования. – 1996. – № 5. – С. 3–23.
131. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль. – М. : ОРГИЗ. ГАИЗ, 1937. – 337 с.
132. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогикапресс, 1994. – 608 с.
133. Левинтон Г. А. Легенды и мифы [Текст] / Г. А. Левинтон // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. – М. : Большая российская энциклопедия, 1998. – Т. 2. – С. 45–47.
134. Леви-Стросс К. Структурная антропология [Текст] / [пер. с фр. В. В. Иванова]. – М. : Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с.
135. Леви-Стросс К. Первобытное мышление [Электронный ресурс] / [пер. с фр. А. Б. Островского]. – М. : Республика, 1994. – 384 с. – Режим доступа к книге: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/phil_levy_stross_mind/phil_levy_stross_mind2.htm#14
136. Легенды Крыма [Текст] / [сост. Д. М. Прикордонный]. – 2-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1959. – 158 с.
137. Легенды Крыма [Текст] / [ред. Г. В. Таран]. – 3-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1961. – 246 с.
138. Легенды Крыма [Текст] / [сост. Г. В. Таран]. – 4-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1963. – 264 с.
139. Легенды Крыма [Текст] / [сост. Г. В. Таран]. – 5-е изд. – Симферополь : Крым, 1965. – 262 с.
140. Легенды Крыма [Текст] / [сост. Г. В. Таран]. – 7-е изд. – Симферополь : Крым, 1968. – 271 с.
141. Легенды Крыма [Текст] : в 3 вып. / [сост. Н. А. Маркс]. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 1. – 40 с.

142. Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / [сост. Н. А. Маркс]. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 2. – 48 с.
143. Легенды Крыма [Текст]: 3 вып. / [сост. Н. А. Маркс]. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 3. – 40 с.
144. Легенды, предания и сказки Крыма [Текст] / [сост. М. Х. Файзи]. – Симферополь : Симферопольский издательский центр КГМУ, 1999. – 195 с.
145. Липатова А. П. Местные легенды: механизмы текстообразования: дис. ... канд. фил. наук : 10.01.09 / Липатова Антонина Петровна. – Ульяновск, 2008. – 312 с.
146. Литературный энциклопедический словарь [Текст] / [ред. В. М. Кожевникова]. – М. : Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
147. Літературознавчий словник довідник [Текст] / [ред. Р. Т. Гром'як]. – К. : Академія, 1997. – 752 с.
148. Лосев А. Ф. Диалектика мифа [Текст] / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Философия, мифология, культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – С. 21–186.
149. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1996. – 975 с.
150. Лосев А. Ф. Диалектика мифа [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 2001. – 560 с.
151. Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и царство божие как основа ценностей [Электронный ресурс] / Н. О. Лосский. – Париж : Ymca-Press, 1931. – Режим доступа к книге: <http://psylib.org.ua/books/lossn01/index.htm>
152. Лосский Н. О. Ценность и бытие [Текст] / Н. О. Лосский. – М. : Республика, 1994. – 273 с.
153. Лотман Ю.М. Феномен культуры [Текст] / Ю. М. Лотман // Ю. М. Лотман Избранные статьи в трех томах. – Таллин : Александра, 1992. – Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. – С. 34–45.
154. Лукьянов В. Г. Изучение проблемы ценностей в современной философии [Текст] / В. Г. Лукьянов: материалы международной научной

конференции [Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана], (Санкт-Петербург, 18 мая 2001 г.). – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 221–224.

155. Максимов А. Н. Философия ценностей [Текст] / А. Н. Максимов. – М. : Высшая школа, 1997. – 175 с.

156. Малиновский Б. Магия, наука и религия [Текст] / Б. Малиновский. – М. : Рефл-бук, 1998. – 296 с.

157. Марков Е. Л. Очерки Крыма. Картины крымской жизни, природы и истории [Текст] / Е. Л. Марков. – СПб. : Тип. К. Н. Плотникова, 1872. – 506 с.

158. Марков Б. В. Ценности и бытие в философской антропологии Макса Шелера [Электронный ресурс] / Б. В. Марков. – Режим доступа к статье: <http://anthropology.ru/ru/texts/markov/values.html>

159. Маркс Н. Легенды Крыма [Текст] / Н. Маркс. – Одесса : Типография «Одесские новости», 1917. – 62 с.

160. Мелетинский Е. М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Стросса [Текст] / Е. М. Мелетинский // Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М. : Наука, 1983. – С. 467–523.

161. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа [Текст] / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 2000. – 260 с.

162. Мифы народов мира. Энциклопедия [Текст] : в 2 т. / [ред. С. А. Токарев]. – 2-е изд. – М. : Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. – 671 с.

163. Мифы народов мира. Энциклопедия [Текст] : в 2 т. / [ред. С. А. Токарев]. – 2-е изд. – М. : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – 719 с.

164. Морохин В. Н. Прозаические жанры русского фольклора [Текст] / В. Н. Морохин. – Горький : Горьковский государственный университет, 1977. – 70 с.

165. Морохин В. Н. Прозаические жанры русского фольклора [Текст] / В. Н. Морохин. – М. : Высшая школа, 1983. – 303 с.

166. Мосс М. Социальные функции священного [Электронный ресурс] / [пер. с франц. И. В. Утехина]. – СПб. : Евразия, 2000. – 444 с. – Режим доступа к книге: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/phill_moss_victim/~phill_moss_victim.htm#2

167. Музафаров Р. Очерки фольклора тюркоязычных народов : автореф. дис. на соискание науч. степени докт. филол. наук / Р. Музафаров. – Баку, 1967. – 30 с.

168. Непомнящий А. А. Подвижники кримоведения [Текст] / А. А. Непомнящий. – Симферополь : СГТ, 2006. – 334. (Библиография кримоведения; Вып. 7).

169. Непомнящий А. А. Подвижники кримоведения [Текст] / А. А. Непомнящий. – Симферополь : СГТ, 2008. – Т. 2. TAURICA ORIENTALIA. – 600 с. (Библиография кримоведения ; Вып. 12).

170. Никифоров А. И. Сказка, её бытование и носители [Текст] / А. И. Никифоров // Капица О. И. Русская народная сказка. – М. ; Л. : ГИЗ, 1930. – С. 7–55.

171. Ницше Ф. Сочинения [Текст] : в 2 т. / [пер. с нем. К. А. Свасьяна]. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 704 с.

172. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей [Текст] / [пер. с нем. Е. Герцык и др]. – М. : Культурная Революция, 2005. – 880 с.

173. Олесницкий Г. А. Песни крымских турок. (Текст, перевод и музыка) [Текст] / [ред. В. А. Гордлевского]. – М., 1910. – 60 с. (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Вып. XXXII).

174. Островский А. Роль перемещения святыни в формировании сакрального ландшафта [Текст] / А. Островский // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / [ред. О. В. Белова]. – М. : Сэфер, 2008. – С. 225–232.

175. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным [Текст] / [пер. с нем. яз. А. М. Руткевич]. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петербург. Ун-та», 2008. – 272 с.

176. Павленко И. Я. Легенди та перекази нижньої Наддніпрянщини: буття у просторі та часі [Текст] / И. Я. Павленко. – Запоріжжя : ЗНУ, 2006. – 244 с.

177. Панченко А. А. Провалившаяся церковь [Электронный ресурс] / А. А. Панченко // Археология и фольклор. Новгород и новгородская земля. – 1995. – № 9. – Режим доступа к статье: <http://www.bibliotekar.ru/rusNovgorod/41.htm>

178. Панченко А. А. Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963 – 1999 г. [Текст] / А. А. Панченко, С. А. Штырков. – СПб. : Алетея, 2001. – 534 с. – (Памятники русского фольклора).

179. Перов Ю. В. Философия ценностей и ценностная этика [Текст] / Ю. В. Перов, В. Ю. Перов // Гартман Н. Этика / [пер. с нем. А. Б. Глаголева]. – СПб. : В. Даль, 2002. – С. 5–82.

180. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира : автореф. дис. на соискание уч. степени докт. философ. наук : спец. 09.00.11 «социальная философия» / В. М. Пивоев. – Москва, 1993. – 38 с.

181. Померанцева Э. В. Соотношение эстетической и информационной функций в разных жанрах устной прозы [Текст] / Э. В. Померанцева // Проблемы фольклора. – М. : Наука, 1975. – С. 75–81.

182. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре [Текст] / Э. В. Померанцева. – М. : Наука, 1975. – 147 с.

183. Померанцева Э. В. О русском фольклоре [Текст] / Э. В. Померанцева. – М. : Наука, 1977. – 120 с.

184. Популярный словарь иностранных слов [Текст] / [ред. Т.Н. Гурьевой]. – М. : Рипол классик, 2002. – 800 с.

185. Пospelов М. Озеро Светлояр [Электронный ресурс] / М. Пospelов // Руководство для сельский пастырей. – Киев, 1871. – Т. 2. – С. 631–636. – Режим доступа к статье: <http://boriskoba.chat.ru/p10-D.html>
186. Пропп В. Я. Легенда [Текст] / В. Я. Пропп // Русское народное поэтическое. – М. ; Л. : Изательство Академии наук СССР, 1955. – Т. II, книга 1. Очерки по истории русского народного творчества середины XVIII – первой половины XIX. – С. 378–386.
187. Пропп В. Я. Фольклор и действительность: избранные статьи [Текст] / В. Я. Пропп. – М. : Наука, 1976. – 325 с.
188. Пропп В. Я. Русская сказка [Текст] / В. Я. Пропп. – Л. : ЛГУ, 1984. – 263 с.
189. Пропп В. Я. Легенда [Текст] / В. Я. Пропп // Пропп В. Я. Поэтика фольклора. – М. : Лабиринт, 1998. – С. 269–300.
190. Пропп В. Я. Змееборство Георгия в свете фольклора [Текст] / В. Я. Пропп // Пропп В. Я. Фольклор. Литература. История. (Собрание трудов). – М. : Лабиринт, 2002. – С. 92–114.
191. Пташицкий С. Л. Средневековые западно-европейские повести в русской и славянских литературах. Истории из «Римских деяний» [Текст] / С. Л. Пташицкий. – СПб., 1897. – 101 с.
192. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура [Текст] / Б. Н. Путилов. – СПб. : Наука, 1994. – 238 с.
193. Пушкин А. С. Избранные произведения [Текст] / А. С. Пушкин. – М. : Детская литиратура, 1966. – 351 с.
194. Пыпин А. Н. История русской литературы : в 4 т. [Текст] / А. Н. Пыпин. – СПб. : Типография М. М. Стасюевича, 1898. – Т. 1. Древняя письменность. – 484 с.
195. Пыпин А. Н. Русские народные легенды (По поводу издания г-на Афанасьева в Москве 1860 г.) [Текст] / А. Н. Пыпин // Афанасьев А. Н. Народные русские легенды / А. Н. Афанасьев. – Новосибирск : Наука, 1990. – С. 180–202.

196. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен [Текст] : в 10 ч. / В. В. Радлов. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1896. – Часть VII. Наречия Крымского полуострова. – 527 с.
197. Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности [Текст] / Г. Риккерт // Логос. – М. : Мусовет, 1912-1913. – К. 1-2. – С. 1–35.
198. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре [Текст] / [пер. С. И. Гессена]. – М. : Республика, 1998. – 413 с.
199. Самойлович А. Н. О материалах Радлова по народной словесности крымских татар и караимов [Текст] / А. Н. Самойлович // Самойлович А. Н. Избранные труды о Крыме: Сборник / [ред.-сост. Е. Г. Эмирова ; вступ. статья А. А. Непомнящего]. – Симферополь : Доля, 2000. – С. 112–122.
200. Самутина Н. В. Репрезентация европейского культурного сознания в кинематографе последней трети XX века : дис. ... кандидата культурол. наук : 24.00.01 / Наталья Владимировна Самутина. – М., 2002. – 228 с.
201. Сейтягьяев Н. Нужен ли нам научно-исследовательский институт национально-культурного возрождения? [Текст] / Н. Сейтягьяев // Голос Крыма. – 1999. – 24 сентября. – № 39 (306). – С. 5.
202. Сказки и легенды татар Крыма: фольклорный сборник [Текст]. – М. : Новости, 1992. – 352 с.
203. Сказки крымских татар в передаче М. Г. Кустовой [Текст] / [ред. Р. Вуль]. – Симферополь : Крымгосиздат, 1941. – 119 с.
204. Современный городской фольклор [Текст] / [ред. О. В. Белова, Е. П. Шумилова]. – М. : РГГУ, 2003. – 736 с.
205. Современный словарь иностранных слов [Текст]. – СПб. : Дуэт, 1994. – 752 с.
206. Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат [Текст] / В. Сокіл. – К. : Наук. думка, 1995. – 158 с.

207. Соколов Ю. Легенда [Текст] / Ю. Соколов // Литературная энциклопедия. Словарь литературных терминов : в 2 т. – М. ; Л. : Издательство Л. Д. Френкель, 1925. – Т. 1. А-П. – Стб. 393–399.
208. Соколов Ю. Жизнь и деятельность А. Н. Афанасьева [Текст] / В. К. Соколова // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. – М. : Academia, 1936. – Т. I. – С. IX–LVII.
209. Соколова В. К. Русские исторические предания [Текст] / В. К. Соколова. – М. : Наука, 1970. – 288 с.
210. Соколова В. К. Изображение действительности в разных фольклорных жанрах (на примере соотношения преданий с историческими песнями и быличками) [Текст] / В. К. Соколова // Русский фольклор. XX. – М., 1981. – С. 35–44.
211. Солодовникова С. Н. Телефонное интервью с С. Н. Солодовниковой, редактором художественной литературы издательства «Таврия» [Электронный ресурс] // Личный архив автора диссертации.
212. Сорокин П. Социокультурная динамика и религия [Электронный ресурс] / П. Сорокин // Хрестоматия по религии. – Режим доступа к статье: http://www.i-u.ru/biblio/archive/averianov_xrreligiya/hm19.aspx
213. Сперанский М. Русская устная словесность. Введение в историю русской устной словесности. Устная поэзия повествовательного характера. Пособие к лекциям на Высших Женских Курсах в Москве [Текст] / М. Сперанский. – М. : Склад в книжном магазине А. М. Михайлова, 1917. – 474 с.
214. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования [Текст] / Ю. С. Степанов. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 824 с.
215. Сухина И. Г. Аксиология культуры: философско-антропологические основания [Текст] / И. Г. Сухина. – Донецк : Донбасс, 2011. – 560 с.

216. Сухобрус Г. Українська оповідальна народна творчість [Текст] / Г. Сухобрус // Український фольклор. Критичні матеріали. – К.: Вища школа, 1978. – С. 181–185.

217. Сухоруков В. Н. Крым в лицах и биографиях [Текст] / В. Н. Сухоруков. – Симферополь : Атлас-Компакт, 2007. – 410 с.

218. Таврия. Дело № 2 Личные дела сотрудников издательства, уволенных в 1979 году с буквы «М» по букву «Ш» // Центральный государственный архив Республики Крым. Республиканское издательство «Таврия» Государственного комитета УССР по делам издательств.

219. Тайлор Э. Б. Первобытная культура [Текст] / [пер. с англ. Д. К. Коропчевского]. – М. : Политиздат, 1989. – 572 с.

220. Татаринцева Т. Судьба библиотеки генерала Маркса [Электронный ресурс] / Т. Татаринцева // Победа. – 2008. – № 82. – Режим доступа к статье: <http://subscribe.ru/archive/economics.news.feodosia/200807/25171847.html>

221. Темненко Г. М. Крымские легенды и некоторые черты современного культурного сознания. Материалы и исследования [Текст] / Г. М. Темненко // Этнография Крыма XIX – XX вв. и современные этнокультурные процессы. – 2002. – С. 120–126.

222. Темненко Г. М. Фетиш как протознак, протомиф и протосимвол [Текст] / Г. М. Темненко // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – Симферополь, 2009. – Т. 22 (61), № 1. – С. 63–69.

223. Тирияки В. З. Легенды и предания крымских караимов [Текст] / В. З. Тирияки. – Евпатория : Оджакъ, 2002. – 84 с.

224. Токарев С. А. Ранние формы религии [Текст] / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.

225. Толстой А. Н. Собрание сочинений [Текст]: в 10 т. / А. Н. Толстой. – М. : Художественная литература, 1986. – Т. 10. – 510 с.

226. Топорова А. В. Мистики и агиографы [Текст] / А. В. Топорова // История всемирной литературы : в 4 т. / [ред. М. Л. Андреев, Р. И. Хлодовский]. – М. : Наследие, 2000. – Т. 1. – 590 с.
227. Украинская советская энциклопедия [Текст] : в 12 т. / [ред. М. П. Бажан]. – К. : Главная редакция украинской советской энциклопедии, 1981. – Т. 6. – 505 с.
228. Фадеева Т. М. Крым в сакральном пространстве [Текст] / Т. М. Фадеева. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2003. – 304 с.
229. Файзи М. Х. Армяне в легендах Крыма [Текст] / М. Х. Файзи. – Симферополь : Амена, 2002. – 45 с.
230. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка [Текст] : в 4 т. / [пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева]. – 2-е изд. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 2. – 672 с.
231. Феоктистова И. К. Русские предания и легенды. Проблема разграничения жанров [Текст] / И. К. Феоктистова // Вестник Омского университета. – 2000. – № 12. – С. 86–89.
232. Филимонов С. Б. Николай Львович Эрнст – исследователь истории и древности [Текст] / С. Б. Филимонов, И. Н. Храпунов // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. – Симферополь, 1996. – Вып. V. – С. 242–255.
233. Философский энциклопедический словарь [Текст]. – М. : Советская Энциклопедия, 1989. – 840 с.
234. Франко І. Я. Галицькі народні казки [Текст] / І. Я. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. – Т. 1. – С. 1–3.
235. Франко І. Я. Святий Климент у Корсуні [Текст] / І. Я. Франко // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1902. – Т. 46. – С. 1–44.
236. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра [Текст] / О. М. Фрейденберг. – М. : Лабиринт, 1997. – 398 с.
237. Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете [Текст] / [пер. с англ. Д. Вольпина]. – М. : Политиздат, 1985. – 511 с.

238. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь [Текст] / [пер. с англ. М. К. Рыклина]. – М. : Политиздат, 1986. – 702 с.
239. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа к статье: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/_Gumanizm.php
240. Хёйзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры [Текст] / [пер. Д. В. Сильвестрова]. – М. : Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
241. Христофорова О. Б. Логика толкований фольклор и моделирование поведения в архаических культурах [Текст] / О. Б. Христофорова. – М. : РГГУ, 1998. – 114 с. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25).
242. Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка [Текст] / Г. П. Цыганенко. – К. : Радянська школа, 1989. – 511 с.
243. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности [Текст] / Н. З. Чавчавадзе. – Тбилиси : Мецниереба, 1984. – 171 с.
244. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка [Текст] : в 2 т. / П. Я. Черныш. – 3-е изд. – М. : Рус. яз., 1999. – Т. 1. – 624 с.
245. Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы [Текст] / К. В. Чистов. – М. : Наука, 1964. – 10 с.
246. Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVIII – XIX вв. [Текст] / К. В. Чистов. – М. : Наука, 1967. – 341 с.
247. Чистов К. В. О сюжетном составе русских народных преданий и легенд [Текст] / К. В. Чистов // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. – М. : Наука, 1968. – С. 327–328.
248. Чистов К. В. Проблема категорий устной народной прозы сказочного характера [Текст] / К. В. Чистов. – М. : Наука, 1967. – 362 с.
249. Чичеров В. И. Русское народное творчество [Текст] / В. И. Чичеров. – М. : Издательство МГУ, 1959. – 528 с.

250. Шанский Н. М. Краткий этимологический словарь русского языка. Пособие для учителя [Текст] / Н. М. Шанский. – 2-е изд. – М. : Просвещение, 1971. – 542 с.
251. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия [Текст] / М. И. Шахнович. – Л. : Наука, 1971. – 240 с.
252. Шеваренкова Ю. М. Легенды-былички как жанровая разновидность фольклорной легенды [Текст] / Ю. М. Шеваренкова // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2003. – № 1. – С. 52–57.
253. Шеваренкова Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды [Текст] / Ю. М. Шеваренкова. – Нижний Новгород : РАСТР НН, 2004. – 214 с.
254. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей [Текст] / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1995. – 266 с.
255. Шеллинг Ф. Й. В. Историко-критическое введение в философию мифологии [Электронный ресурс] / Ф. Й. В. Шеллинг. – Режим доступа к книге: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/shell/index.php
256. Шор Р. О. Легенда [Текст] / Р. О. Шор // Литературная энциклопедия : в 11 т. – М. : Советская энциклопедия, 1932. – Т. 6. – Стб. 140–144.
257. Шоркин А. Д. Схемы универсумов в истории культуры. Опыт структурной культурологии [Текст] / А. Д. Шоркин. – Симферополь, 1996. – 216 с.
258. Шувалов С. Апокрифы [Текст] / С. Шувалов // Литературная энциклопедия. Словарь литературных терминов : в 2 т. – М. ; Л. : Издательство Л. Д. Френкель, 1925. – Т. 1. – Стб. 67–70.
259. Элиаде М. Священное и мирское [Текст] / [пер. с фр. Н. К. Гарбовского]. – М. : Издательство МГУ, 1994. – 144 с.

260. Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме: Ифигения [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма. – 1935. – Кн. 2. – С. 107–116.
261. Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме: Восстание рабов [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма. – 1936. – Кн. 1. – С. 133–138.
262. Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме: 1. Одиссей у Лестригонов; 2. Ио [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма // Литература и искусство Крыма. – 1936. – Кн. 2. – С. 71–77.
263. Юм Д. Исследование о человеческом разумении [Текст] / [пер. С. И. Церетели]. – М. : Прогресс, 1995. – 240 с.
264. Юнг К. Г. Психология и религии [Текст] / [пер. А. М. Руткевича]. – М. : Наука, 1990. – 246 с.
265. Юрченкова Н. Г. Мифология в культурном сознании мордовского этноса : дис. ... доктора философ. наук : 24.00.01 / Нина Георгиевна Юрченкова. – Саранск, 2002. – 339 с.
266. Alver B. Historical legends and historical truth / B. Alver // Nordic folklore. Recent studies [Текст] / [ed. R. Kvideland, H. Sehmsdorf]. – Bloomington and Indianapolis : Indiana university press, 1989. – P. 137–150.
267. Ayva A. Bozkır efsanelerinde örnekler [Текст] / A. Ayva // Folklor edebiyat. – 2003. – Sayı XXXIII. – S. 333–337.
268. Bascom W. The Forms of Folklore: prose narratives / W. Bascom // Sacred narrative. Readings in the theory of myth [Текст] / [ed. A. Dundes]. – Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California press, 1984. – P. 5–30.
269. Bennett G. Contemporary legend: a reader [Текст] / G. Bennett, P. Smith. – New York : Garland Pub, 1996. – 382 p.
270. Beşiktaş. The article about the district in Istanbul [Электронный ресурс] // Wikipedia. – Режим доступа к статье: <http://en.wikipedia.org/wiki/Be%C5%9Fikta%C5%9F>
271. Bidney D. The concept of value in modern anthropology [Текст] / D. Bidney // Anthropology today. – New York, 1963. – P. 682–699.

272. Boas F. Mythology of the Bella Coola Indian [Текст] / F. Boas. – New York : American Museum of Natural History, 1898. – 142 p.
273. Boas F. Race, language and culture [Текст] / F. Boas. – New York : Macmillan, 1940. – 638 p.
274. Boratav P. N. Efsane [Текст] / P. N. Boratav // P. N. Boratav Türk halkbilimi. 100 soruda türk halk edebiyatı. – İstanbul : Gerçek Yayınevi, 1973. – S. 98–108.
275. Briggs K. British Folk-Tales and legends. British Folk-tales and Legends [Текст] / K. Briggs. – New York : Dorset press, 2002. – 373 p.
276. Briggs K. Legends [Текст] / K. Briggs // Briggs K. British folktales / K. Briggs. – New York : Dorset press, 1988. – P. 7–17.
277. Brunvand J. H. The study of American folklore: an introduction [Текст] / J. H. Brunvand. – New York : Norton, 1968. – 338 p.
278. Brunvand J. H. The vanishing hitchhiker: american urban legends and their meanings [Текст] / J. H. Brunvand. – New York ; London : W.W. Norton, 2003. – 208 p.
279. Çıblak N. İçel efsaneleri üzerinde [Текст] / N. Çıblak // Folklor edebiyat. – 1997. – Sayı 12. – S. 119–132.
280. Clarke K. W. Folklore as a prose narrative [Текст] / K. W. Clarke, M. W. Clarke // Clarke K. W. Introducing folklore / K. W. Clarke, M. W. Clarke. – New York : Holt, Rinehart and Winston, 1965. – S. 21–55.
281. Collier's Encyclopedia [Текст] / [ed. D. William]. – New York : The Crowell- Collier Publishing Company, 1965.
282. Defining the holy: sacred space in medieval and early modern Europe [Текст] / [eds. S. Hamilton, A. Spicer, A. Burlington]. – Aldershot : Ashgate, 1988. – 364 p.
283. Degh L. The "belief legend" in modern society: form, function, and relationship to other genres [Текст] / L. Degh // American folk legend: a symposium / [ed. W. D. Hand]. – Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California press. – 1971. – P. 55–69.

284. Degh L. Legend [Текст] / L. Degh // Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art / [ed. T. A. Green]. – Santa Barbara ; Denver ; Oxford : ABC-CLIO, 1997. – V. 2. – P. 485–493.

285. Degh L. Legend and belief. Dialectics of a folklore genre [Текст] / L. Degh. – Bloomington : Indiana University, 2001. – 498 p.

286. Dorson R. M. How shall we rewrite Charles M. Skinner today? [Текст] / R. M. Dorson // American folk legend: a symposium / [ed. W. D. Hand]. – Berkeley : University of California Press, 1971. – P. 69–97.

287. Dorson R. M. Legends and tall tales [Текст] / R. M. Dorson // R. M. Dorson Folklore: selected essays. – Bloomington : Indiana University Press, 1972. – P. 159–177.

288. Dundes A. The psychology of legend [Текст] / A. Dundes // American folk legend: a symposium / [ed. W. D. Hand]. – Berkeley : University of California Press, 1971. – P. 21–36.

289. Durkheim E. The Elementary forms of religious life [Текст] / [trans. E. Karen]. – New York : The free press, 1995. – 464 p.

290. Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en australie [Текст] / E. Durkheim. – Paris : Les Presses universitaires de France, 1968. – 647 p.

291. Elkin A. P. The secret life of the Australian aborigines [Текст] / A. P. Elkin // Oceania. – 1932. – № 3. – P. 135–136.

292. Fortune R. F. Sorcerers of Dobu [Текст] / R. F. Fortune. – London : G. Routledge & Sons, 1932. – 295 p.

293. General theory of value. It's meaning and basic principles constructed in terms of interest [Текст] / [ed. R. B. Perry]. – New York : Longmans, Green and Company, 1926. – 702 p.

294. Gennep A. Masalar ve efsaneler [Текст] / A. Gennep // Boratav P. N. Halk edebiyatı dersleri. – İstanbul : Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2000. – P. 175–180.

295. Georges R. The general concept of legend: some assumptions to be reexamined and reassessed [Текст] / R. Georges // American folk legend: a symposium / [ed. W. D. Hand]. – Berkeley : University of California Press, 1971. – P. 1–20.

296. Halpert H. Definition and variation in folk legend [Текст] / H. Halpert // American folk legend: a symposium / [ed. W. D. Hand]. – Berkeley : University of California Press, 1971. – P. 47–54.

297. Hand W. D. Status of european and American legend study [Текст] / W. D. Hand // Current Anthropology. – 1965. – V. 6. – № 4. – P. 439–446.

298. Hand W. D. The index of American folk legends [Текст] / W. D. Hand // American folk legend: a symposium / [ed. W. D. Hand]. – Berkeley : University of California Press, 1971. – P. 213–223.

299. Honko L. Memoretes and the study of folklore belief [Текст] / L. Honko // Nordic folklore. Recent studies / [eds. R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf]. – Bloomington : Indiana university press, 1989. – P. 100–109.

300. James E. O. Sacrifice and sacrament [Текст] / E. O. James. – London : Thames and Hudson, 1962. – 319 p.

301. Johnsen B. H. Tradition, milieeu, and cultural values [Текст] / B. H. Johnsen // Nordic folklore. Recent studies / [eds. R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf]. – Bloomington : Indiana university press, 1989. – P. 150–164.

302. Kara R. Erzincan efsaneleri üzerine bir araştırma [Текст] / R. Kara. – Ankara : Erzincan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı, 1993. – 147 s.

303. Kenneth W. Uncle Bugd long. The birth of a Kentucky folk legend [Текст] / W. Kenneth, M. Clarke. – The University press of Kentucky. – 1973. – 77 p.

304. Klintberg B. Legends today [Текст] / B. Klintberg // Nordic folklore. Recent studies / [eds. R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf]. – Bloomington : Indiana university press, 1989. – P. 70–92.

305. Klintberg B. Do the legends of today and yesterday belong to the same genre? [Текст] / B. Klintberg // *Storytelling in contemporary societies* / [eds. L. Röhrich, S. Wienker-Piepho]. – Tübingen : Narr, 1990. – P. 113–126.
306. Krappe A. H. The science of folklore [Текст] / A. H. Krappe. – Whistable : Trend and Co. LTD, 1962. – 204 p.
307. Krappe A. H. The science of folklore [Текст] / A. H. Krappe. – New York : Norton, 1974. – 344 p.
308. Kropf A. Kaffir-English Dictionary [Текст] / A. Kropf. – Lovedale : Mission Press, 1899. – 486 p.
309. Krzyżanowski J. Legend in literature and folklore [Текст] / J. Krzyżanowski // *Fabula*. – 1967. – V. 9, № 1-3. – P. 111–117.
310. Langlois J. L. Legend [Текст] / J. L. Langlois // *The Greenwood encyclopedia of folktales and fairy tales* / [ed. D. H. Westport]. – Conn : Greenwood Press, 2008. – V. 2. G-P. – 1240 p.
311. Legend. The article about legend [Электронный ресурс] // Wikipedia. – Режим доступа к статье: <http://en.wikipedia.org/wiki/Legend>
312. legendof.crimea.ua – Сайт «Легенды Крыма» [Электронный ресурс]. – Режим доступа к сайту: <http://legendof.crimea.ua/>
313. Levi-Strauss C. *Anthropologie structurale* [Текст] / C. Levi-Strauss. – Paris : Plon, 1962. – 455 p.
314. Lüthi M. *The European folktale: form and nature* [Текст] / M. Lüthi. – Bloomington : Indiana university press, 1986. – 173 p.
315. Lüthi M. *Aspects of the märchen and the legend* [Текст] / M. Lüthi // *Folklore genres* / [ed. D. Ben-Amos]. – Austin : University of Texas Press, 1976. – p. 17–33.
316. Malinowsky B. *Argonaut of the Western Pacific* [Текст] / B. Malinowsky. – London; New York : G. Routledge & Sons, ltd., E.P. Dutton & Co., 1922. – 527 p.
317. Marett R. R. *The threshold of religion* [Текст] / R. R. Marett. – London : Methuen & Co, 1909. – 173 p.

318. Mehmet A., Ekici M., Yılmaz M. Efsane [Текст] / A. Mehmet, M. Ekici, M. Yılmaz // Türk halk edebiyatı. El kitabı / [ed. M. Ö. Oğuz]. – Ankara : grafiker, 2010. – S. 140–146.
319. Mooney J. Myths of the Cherokee [Текст] / J. Mooney // Bureau of American Ethnology. – 1900. – Report XIX. – P. 229–231.
320. Nicolaisen B. The linguistic structure of legends [Текст] / B. Nicolaisen // Perspectives on Contemporary Legend / [eds. Gillian Bennett, Paul Smith, J. D. A. Widdowson]. – Sheffield : Sheffield Academic Press, 1987. – V. 2. – P. 61–76.
321. Örnek S. V. 100 soruda ilkelerde din, büyü, sanat, efsane [Текст] / S. V. Örnek. – İstanbul : Gerçek Yayınevi, 1971. – 231 s.
322. Paredes A. Mexican legendry and the rise of the mestizo: a survey [Текст] / A. Paredes // American folk legend: a symposium / [ed. W. D. Hand]. – Berkeley : University of California Press, 1971. – P. 97–108.
323. Piddington M. The totemic system of the Karadjeri Tribe [Текст] / M. Piddington // Oceania. – 1932. – V. 2. – № 4. – P. 377–378.
324. Radcliff-Brown A. R. The Andaman islanders [Текст] / A. Radcliff-Brown. – Cambridge : The University press, 1922. – 504 p.
325. Radcliff-Brown A. R. Notes on totemism in Eastern Australia [Текст] / A. R. Radcliff-Brown // The journal of the royal anthropological institute of Great Britain and Ireland. – V. 59. – 1929. – P. 399–415
326. Reynolds D. F. Arab folklore: a handbook [Текст] / D. F. Reynolds. – Westport : Greenwood Press, 2007. – 272 p.
327. Rosenberg D. Folklore, myths, and legends: a world perspective [Текст] / D. Rosenberg. – Chicago : McGraw-Hill Professional, 1997. – 592 p.
328. Sacred [Электронный ресурс] // Encyclopedia Britannica Online. – Режим доступа к статье: <http://www.search.eb.com/eb/article-9109486>.
329. Sacred narrative. Readings in the theory of myth [Текст] / [ed. A. Dundes]. – Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1984. – 352 p.

330. Sagen. Geburt und Antwort der mythischen Welt [Текст] / [ed. Erich Schmidt]. – Berlin : Verlag, 1965. – 159 p.
331. Sakaoğlu S. 101 Türk efsanesi [Текст] / S. Sakaoğlu. – Ankara : Akçağ Yayınları, 2004. – 253 p.
332. Sakaoğlu S. Efsane araştırmaları [Текст] / S. Sakaoğlu. – Konya : Kömen Yayınları, 2009. – 346 p.
333. Sapir E. Indian legends from Vancouver Island [Текст] / E. Sapir // Journal of American Folklor. – 1959. – V. 72. – № 284. – P. 25–30.
334. Scandinavian folk belief and legend [Текст] / R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf. – Oslo : Norwegian university press, 1991. – 429 p.
335. Seyidoğlu B. Erzurum efsaneleri. Erzurum'da belli yerlere bağlı olarak derlenmiş efsaneler üzerinde bir inceleme [Текст] / B. Seyidoğlu. – Ankara : Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985. – 222 s.
336. Smith P. Definitional characteristics of the contemporary legend [Текст] / P. Smith // FOAFTale News. – 1999. – №. 44. – P. 5–8.
337. Standard dictionary of folklore, mythology, and legend [Текст] / [ed. M. Leach]. – New York : Funk & Wagnalls, 1972. – 1235 p.
338. Storytelling in contemporary societies [Текст] / [eds. L. Röhrich, S. Wienker-Piepho]. – Tübingen : Narr, 1998. – 224 p.
339. Strehlow C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Dritter Teil [Текст] / C. Strehlow. – 1910. – 100 p.
340. Sydow C. W. Kategorien der prosa-volksdichtung. (Categories of the prose tradition) [Текст] / C. W. Sydow // Selected papers on folklore / C. W. Sydow. – Copenhagen : Rosenkilde and Bagger, 1948. – P. 61–88.
341. Tangherlini T. "It happened not too far from here...": a survey of legend theory and characterization [Текст] / T. Tangherlini // Western Folklore. – 1990. – № 49. – P. 371–390.
342. Tangherlini T. Rhetoric, truth and performance: politics and the interpretation of legend [Текст] / T. Tangherlini // Indian Folklife: a quarterly newsletter from national folklore support centre. – 2007. – № 25. – P. 8.–12.

343. The Encyclopedia Americana [Текст]. – New York : Americana Corporation, 1956. – V. 17. – 752 p.
344. Türk halk edebiyatı: Açıklamalı-örnekli [Текст] / S. Batur. – İstanbul : Altın Kitaplar Yayınevi, 1998. – 807 s.
345. Valk Ü. Eyes of legend: thoughts about genres of belief [Текст] / Ü. Valk // Indian Folklife: a quarterly newsletter from national folklore support centre. – 2007. – № 25. – P. 12–14.
346. Valk Ü. Village deities of tamil nadu in myths and legends. The narrated experience [Текст] / Ü. Valk // Asian Folklore Studies. – 2007. – V. 66. – P. 179–199.
347. Wagilewicz D. J. Monastyr Skit w Maniawie [Текст] / D. J. Wagilewicz. – Lwow. – 1848. – 24 s.
348. Wayland D. Hand Status of European and American Legend Study [Текст] / D. Wayland // Current Anthropology. – 1965 – V. 6. – № 4. – P. 439–446.
349. Westwood J., Simpson J. The lore of the land: a guide to England's legends, from spring-heeled jack to the witches of warboys [Текст] / J. Westwood, J. Simpson. – London : Penguin book, 2005. – 928 p.
350. Yavuz M. H. Diyarbakır Efsaneleri [Текст] / M. H. Yavuz. – İstanbul : Cumhuriyet Kitapları, 2007. – 536 s.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Карты сакральных мест, упоминаемых в крымских легендах.

Природные объекты.

Карта № 1. Водные ресурсы: источники, реки и моря.

Карта № 2. Камни и скалы.

Карта № 3. Горы и пещеры.

Карта № 4. Местности, ущелья, овраги.

Карта № 5. Растения: деревья, кустарники, цветы.

Культурные объекты.

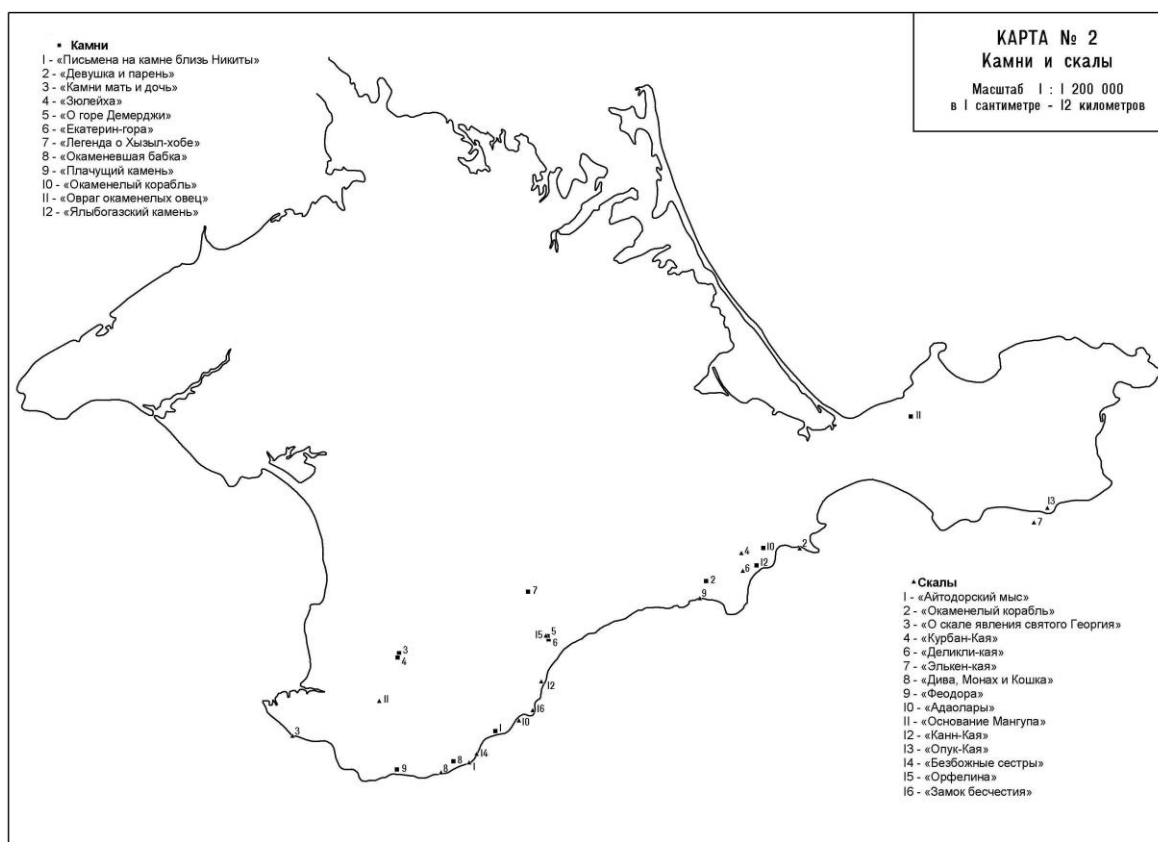
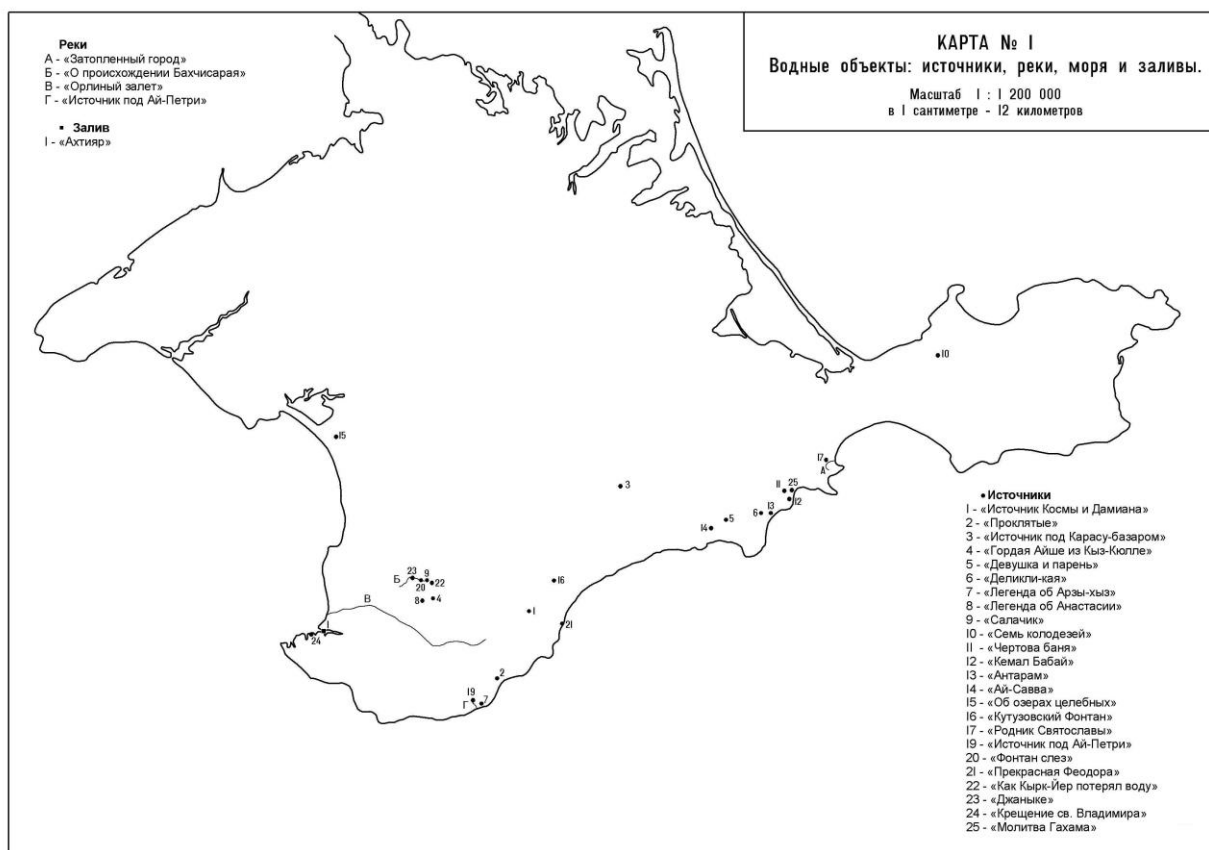
Карта № 6. Села и города.

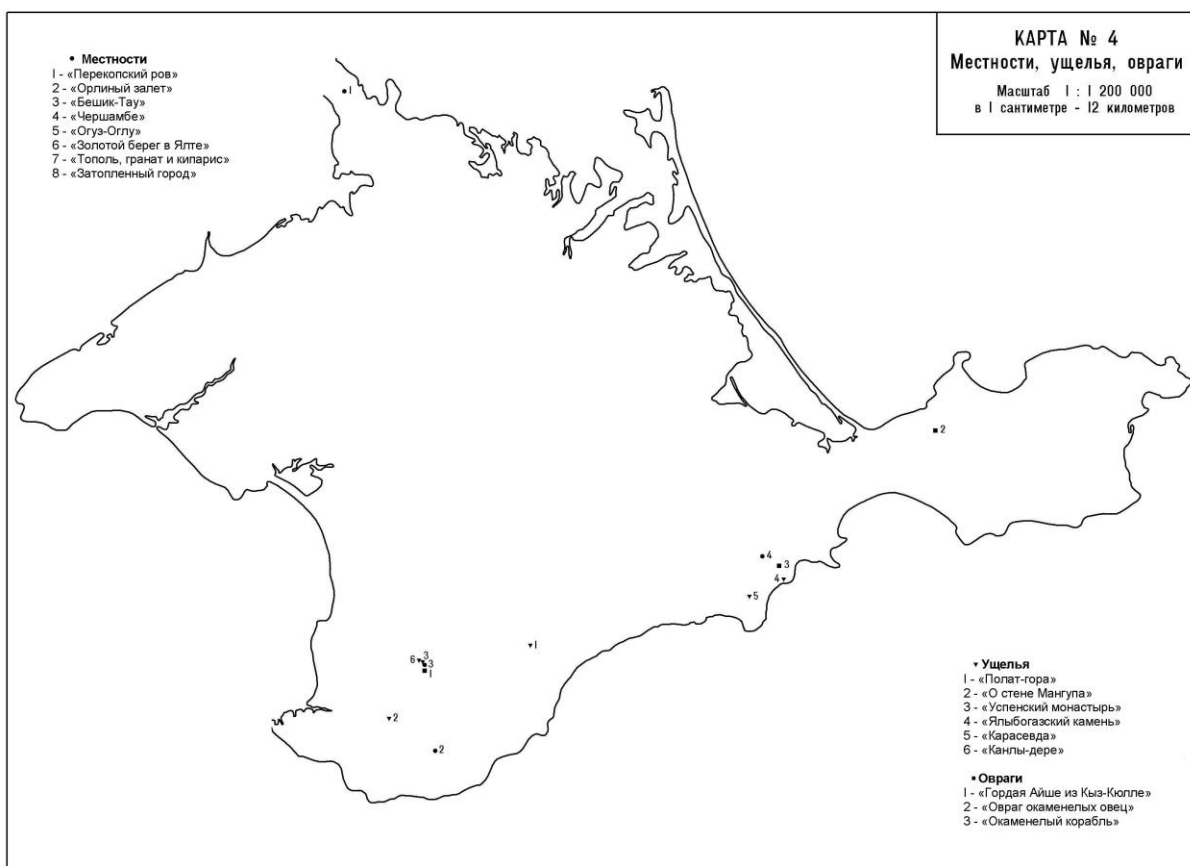
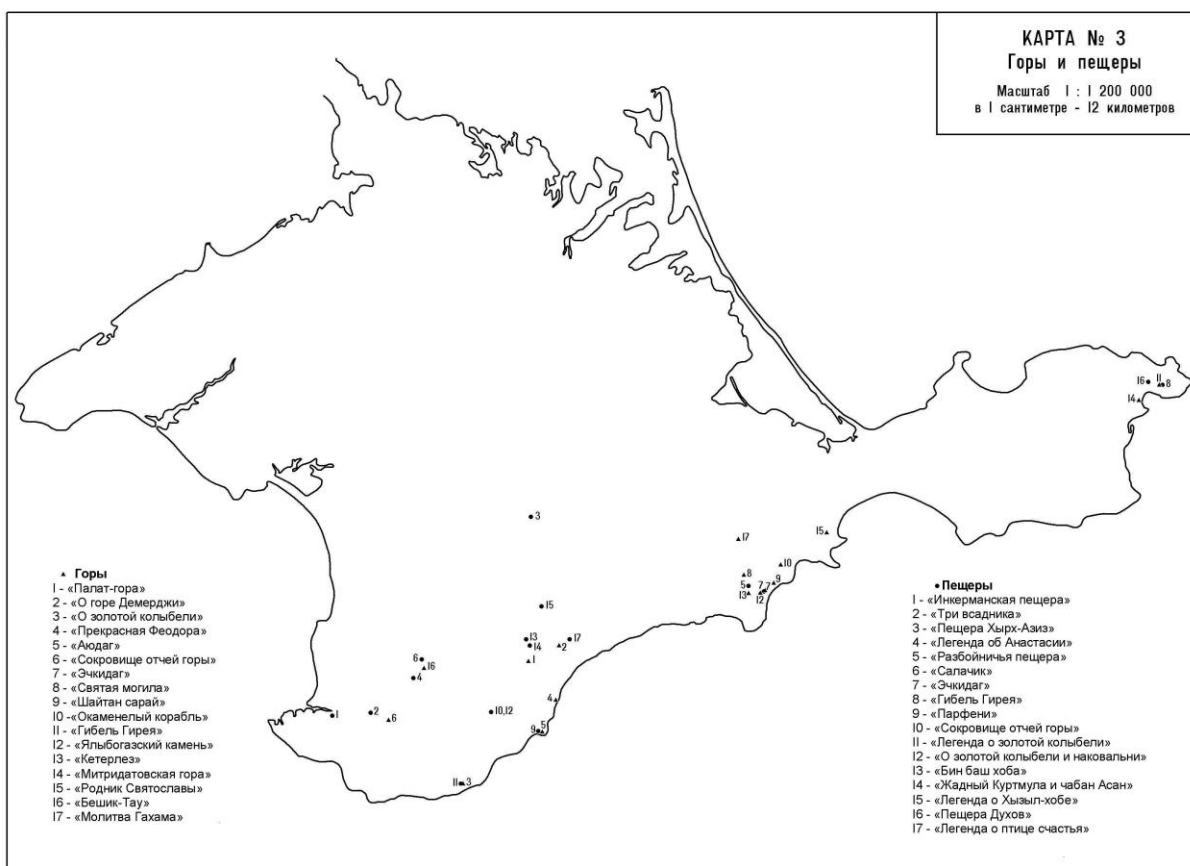
Карта № 7. Светские здания: дворцы, крепости, замки, башни, заброшенные здания, бани, мельницы.

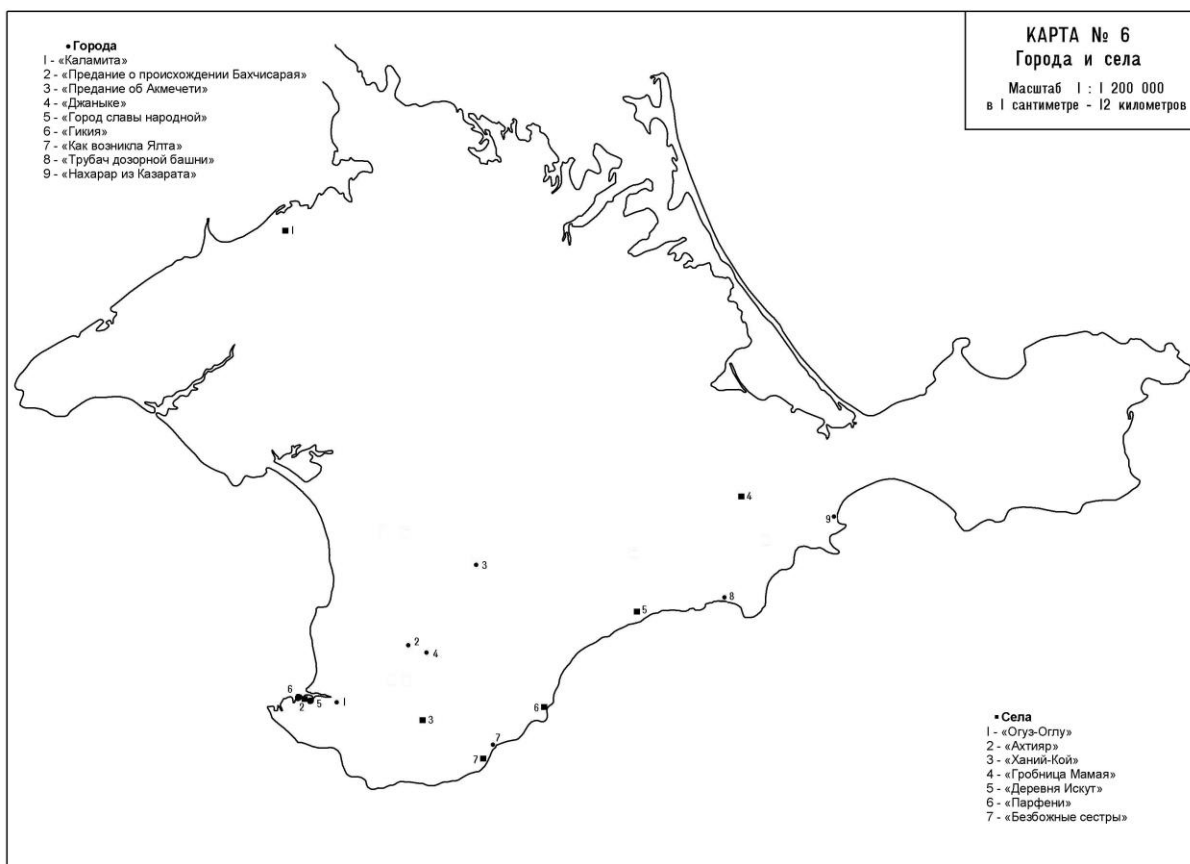
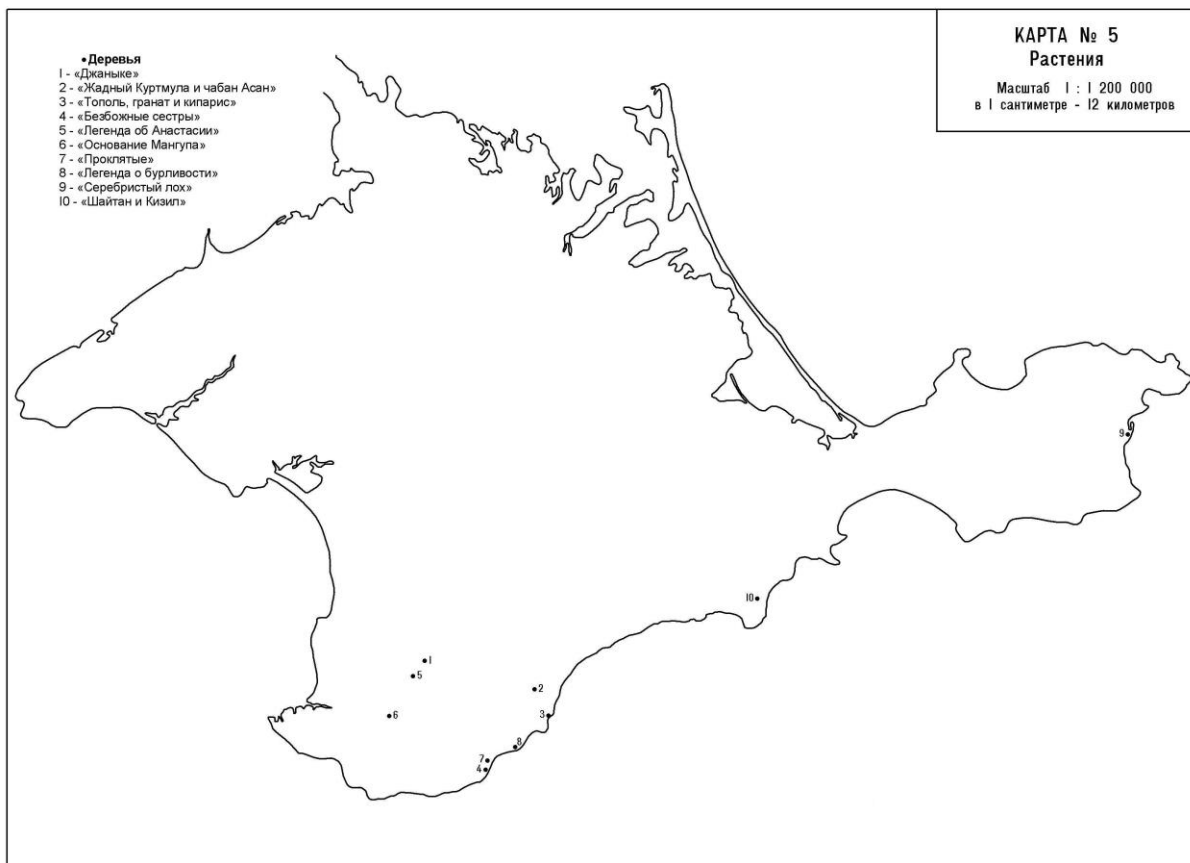
Карта № 8. Религиозные здания: монастыри, церкви, мечети, храмы.

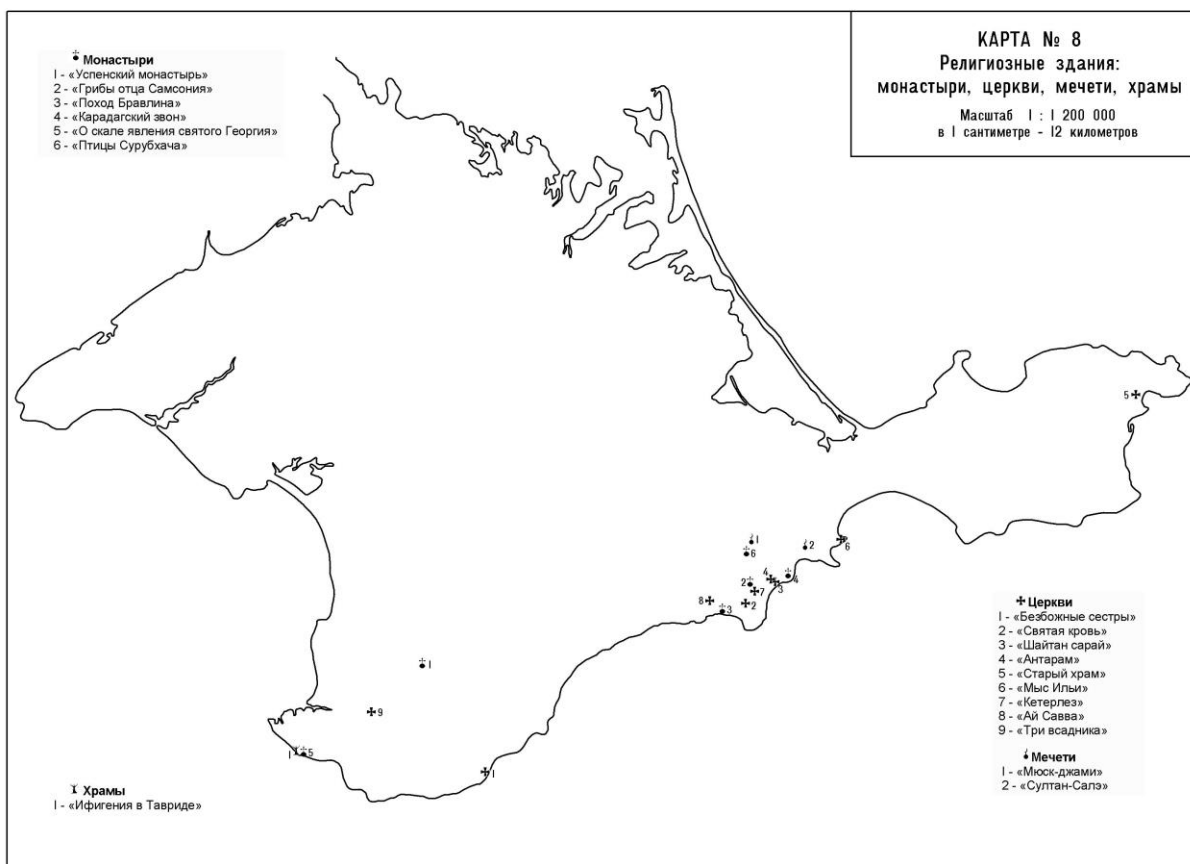
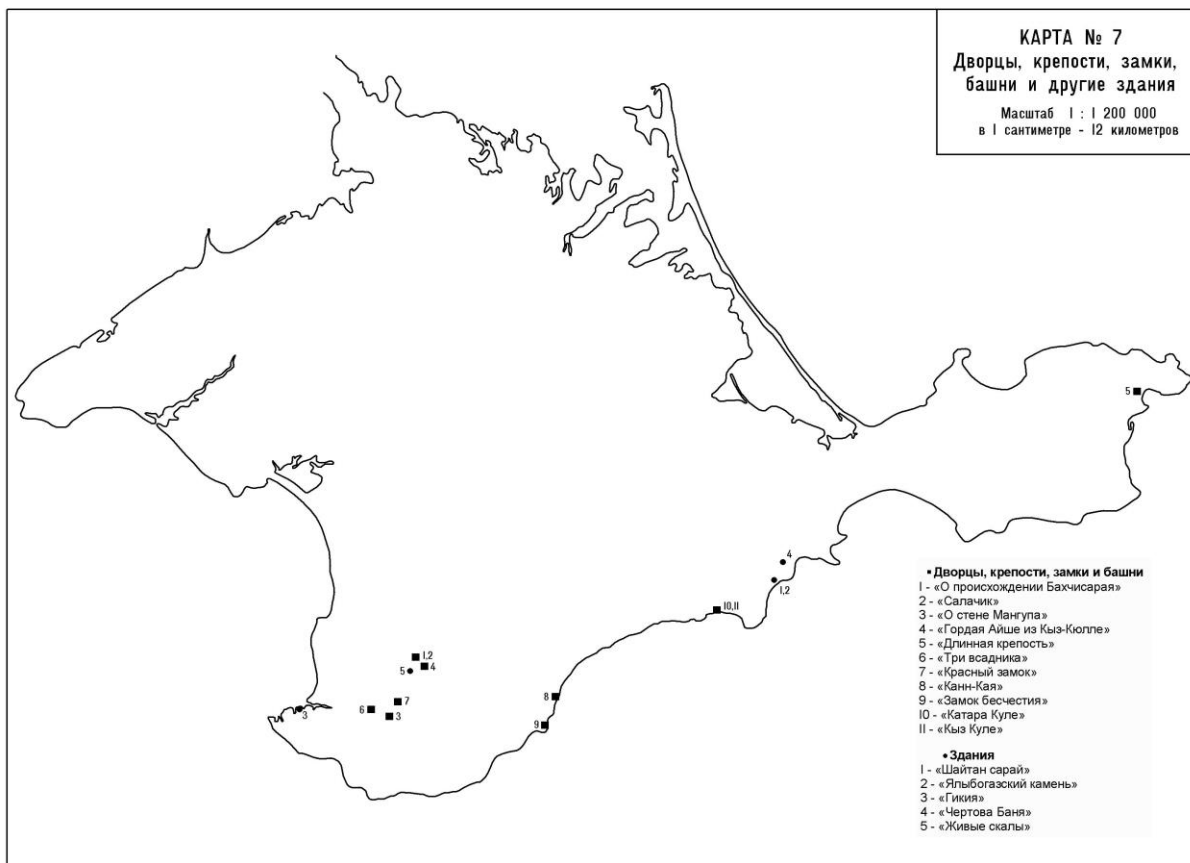
Карта № 9. Могилы, мавзолеи и памятники.

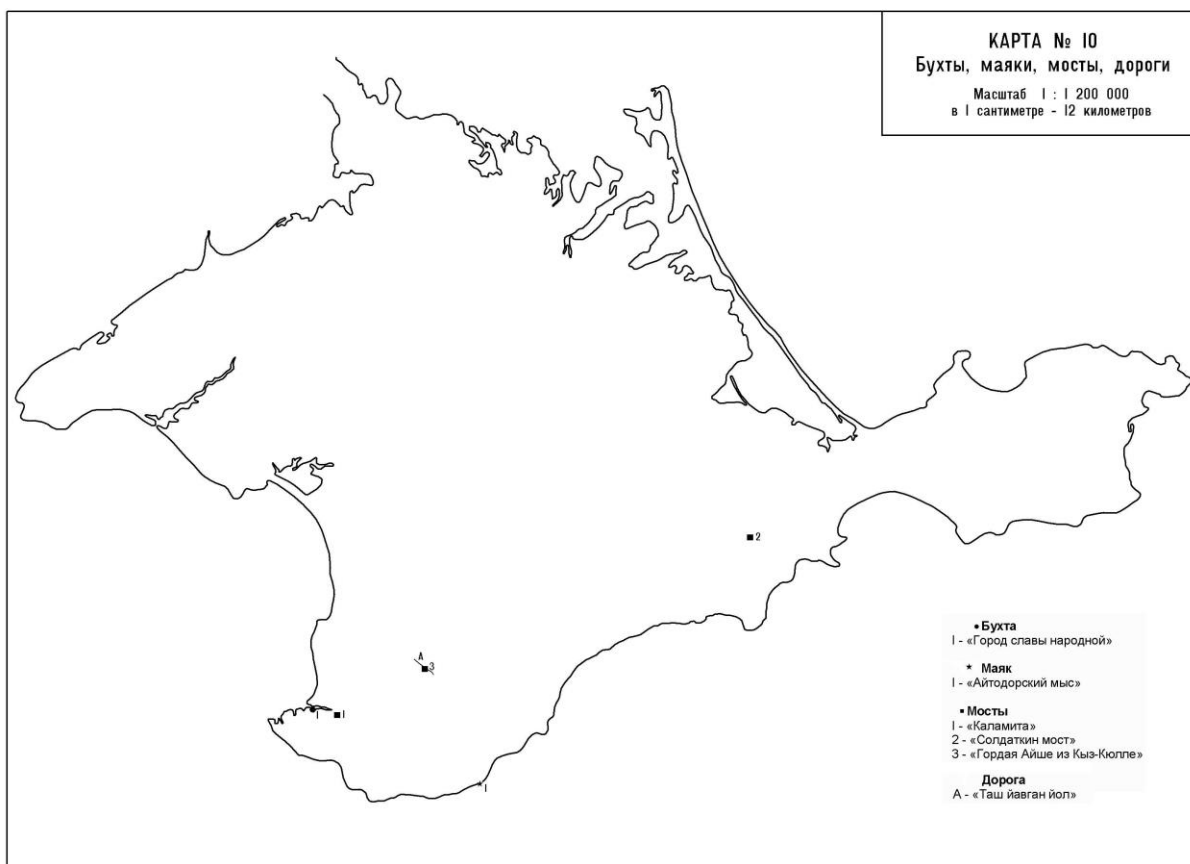
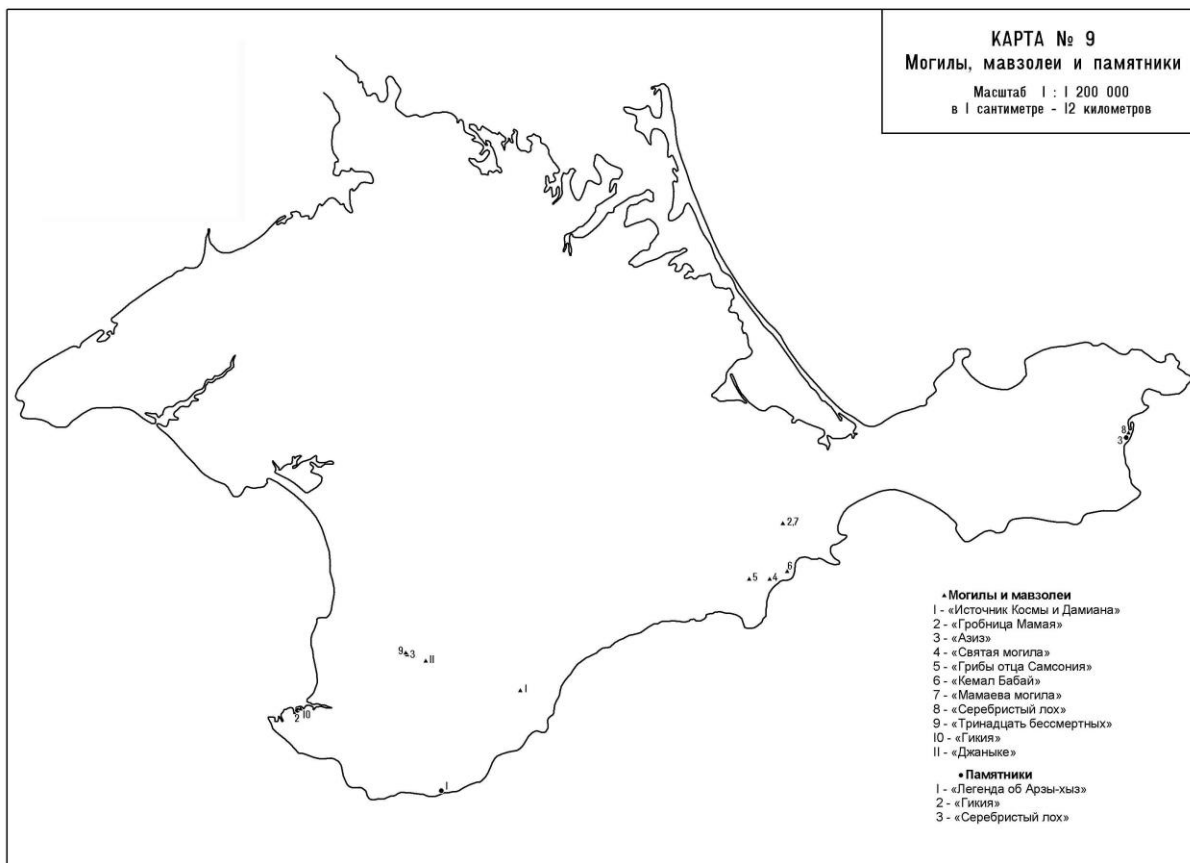
Карта № 10. Бухты, маяки, мосты, дороги.











Указатели

Хронологический указатель сборников крымских легенд

Книги

1883

Кондараки В. Х. Легенды Крыма [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография Чичерина, 1883. – 100 с.

1913

Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста, примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсон, 1913. – Вып. 1. – 44 с. : ил.

1914

Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсон, 1914. – Вып. 2. – 63 с. : ил.

Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – 2-е изд. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсон, 1914. – Вып. 1. – 44 с. : ил.

1915

Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста, примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – 2-е изд. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсон, 1915. – Вып. 2. – 63 с. : ил.

1917

Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста, примеч. Н. А. Маркс ; рис. Н. Н. Агапьевой, И. И. Захарова. – Одесса : Типография «Одесские новости», 1917. – Вып. 3. – 62 с. : ил.

1925

Крым С. С. Крымские легенды [Текст] / С. С. Крым. – Париж : Книжная торговля Н. Арбузова, 1925. – 65 с.

1930

Кончевский А. К. Сказки, легенды и предания Крыма [Текст] / А. К. Кончевский. – М. ; Л. : Физкультура и спорт, 1930. – 91 с.

1936

Сказки и легенды татар Крыма [Текст] / запись текста К. У. Усеинова ; подгот. текста, вступ. ст. С. Д. Коцюбинского ; под общ. ред. Я. П. Бризгала ; оформл. Н. С. Самокиша. – Симферополь : Госиздат Крым. АССР, 1936. – 376 с. : ил.

1937

Qrým tatar masallarъ ve legendalarъ [Текст] / tekstleriIni Ja. P. Birzgalnъn jilbasъlyъ altъnda Alupka muzejinin fol'klor brigadasъ jazdъ ; tekstni basмага hazъrlagan Z. Kel'amov ; kiris magaleni jazgan S. D. Kotsybinskij. – Simferopol : Qrým ASSR Devlet nesr., 1937. – 383 s.

1941

Сказки крымских татар в передаче М. Г. Кустовой [Текст] / подгот., ред. Р. Вуля ; предисл. М. Г. Кустовой ; худож. А. Варфоломеев. – Симферополь : Крымгосиздат, 1941. – 119 с. : ил.

1957

Крымские легенды [Текст] / сост. и предисл. Р. Н. Вуля, С. К. Шляпошникова ; худож. Р. Голяховский ; фото М. Покатило. – Симферополь : Крымиздат, 1957. – 148 с. : ил.

1959

Легенды Крыма [Текст] / сост. Д. М. Прикордонный ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Н. Г. Чайка. – 2-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1959. – 158 с. : ил.

1961

Легенды Крыма [Текст] / ред. Г. В. Таран ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 3-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1961. – 246 с. : ил.

1963

Легенды Крыма [Текст] / ред., сост. Г. В. Таран ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 4-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1963. – 264 с. : ил.

1965

Легенды Крыма [Текст] / ред., сост. Г. В. Таран ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 5-е изд. – Симферополь : Крым, 1965. – 262 с. : ил.

Легенди Криму [Текст] / упоряд. Г. В. Таран ; перекл. з рос. Є. Олешко. – 5-е вид. – Симферополь : Крым, 1965. – 256 с. : іл.

1967

Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 6-е изд. – Симферополь : Крым, 1967. – 271 с. : ил.

1968

Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 7-е изд. – Симферополь : Крым, 1968. – 271 с. : ил.

1969

Легенды Криму [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; передм. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович ; перекл. з рос. Є. Олешко. – 6-е вид. – Симферополь : Крым, 1969. – 223 с. : іл.

1970

Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 8-е изд. – Симферополь : Крым, 1970. – 143 с. : ил.

1973

Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 9-е изд. – Симферополь : Таврия, 1973. – 192 с. : ил.

1974

Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 10-е изд. – Симферополь : Таврия, 1974. – 176 с. : ил.

1990

Легенды Крыма [Текст] : в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – Репринт. изд. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 1. – 40 с. – Перепеч. с изд. 1913 г.

Легенды Крыма [Текст] : в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – Репринт. изд. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 2. – 49 с. – Перепеч. с изд. 1915 г.

Легенды Крыма [Текст] : 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. Н. Н. Агапьевой, И. И. Захарова. – Репринт. изд. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 3. – 41 с. – Перепеч. с изд. 1917 г.

1991

Сказки и легенды Татар Крыма [Текст] / сост. А. Г. Зарубин, В. Г. Зарубин ; худож. З. Трасинова. – Симферополь : Дар, 1991. – 160 с. : ил.

Крымские легенды [Текст] / отв. за вып. И. Ю. Андриенко ; оформл. худож. Ю. Карловой. – Геническ : Имис, 1991. – 62 с.

1992

Крым: эпос и история. Легенды, мифы, сказания [Текст] : сб. – К. : [б. и.], 1992. – 23 с.

Сказки и легенды татар Крыма [Текст] : фольклорный сборник. – Репринт. изд. – М. : Новости, 1992. – 352 с. – Перепеч. с изд. 1936 г.

1994

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова. – Симферополь : Бизнес-информ, 1994. – 319 с. : фото.

1995

Полканов В. Ю. Легенды и предания караев (крымских караимов-тюрок) [Текст] / В. Ю. Полканов. – Симферополь : [б. и.], 1995. – 67 с.

(Ассоциация крымских караимов «Крымкарайлар». Молодежный караимский центр).

1996

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова ; худож. В. Верещак, М. Лукьяница. – 2-е. изд. – Симферополь : Бизнес-информ, 1996. – 319 с. : ил.

1998

Легенды и предания Крыма [Текст] / ред. и сост. А. Е. Тархов. – Симферополь : Реноме, 1998. – 416 с.

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова. – 3-е. изд. – Симферополь : Бизнес-информ, 1998. – 319 с. : фото.

1999

Легенды и предания Крыма [Текст] / сост. Т. Барская ; худож. В. Виноградов. – Ялта : Крымпресс, 1999. – 340 с. : ил.

Легенды, предания и сказки Крыма [Текст] / сост. М. Х. Файзи. – Симферополь : КГМУ, 1999. – 195 с.

2000

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова. – 4-е. изд. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2000. – 319 с. : фото.

2001

Криштоф Е. Г. Легенды Крыма [Текст] / Е. Г. Криштоф ; дизайн В. И. Верещак. – Симферополь : Дар, 2001. – 315 с.

2002

Файзи М. Х. Армяне в легендах Крыма [Текст] / М. Х. Файзи ; худож. С. Борян. – Симферополь : Амена, 2002. – 45 с. : ил.

Джуфт-Кале в легендах и преданиях крымских караимов [Текст] / сост. В. Полканов, Т. Полканова ; худож. А. Жабенко, Т. Гладилова, Л. Стукан. – Симферополь : Крымкайлар, 2002. – 28 с. : ил.

Тирияки В. З. Легенды и предания крымских караимов [Текст] / В. З. Тирияки. – Евпатория : Оджакъ, 2002. – 84 с. : ил.

Норченко В. Н. Легенды и сказки Казантипа [Электронный ресурс] / В. Н. Норченко. – Феодосия : Господин Оформитель, 2002. – 16 с. – Режим доступа к книге: <http://www.poezia.ru/volar3.php?sid=138>

Легенды Крыма [Текст] / сост. Е. М. Литвинова. – Симферополь : Рубин, 2002. – 352 с.

Легенды и предания Крыма [Текст] / ред. и сост. А. Е. Тархов. – 2-е изд. – Симферополь : Реноме, 2002. – 416 с.

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова. – 5-е изд. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2002. – 319 с. : фото.

2003

Рудь Я. И. Легенды и сказания Феодосии [Текст] / Я. И. Рудь. – Симферополь : Таврия, 2003. – 300 с.

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова. – 6-е изд. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2003. – 319 с. : фото.

2004

Легенды Крыма [Текст] : сб. – Харьков : Мост-Торнадо, 2004. – 319 с.

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова. – 8-е изд. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2004. – 319 с. : фото.

2005

Легенды Крыма [Текст] : сб. – Симферополь : ИД «Квадранал», 2005. – 64 с.

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова худож. ; З. Трасинова. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2005. – 192 с. : ил.

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. Филатова. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2005. – 319 с. : ил.

2008

Легенды и предания крымских караимов [Текст] / сост. А. Полканов, Т. Полканова, Н. Зинченко. – Симферополь : Доля, 2008. – 96 с.

Легенды Крыма. Сборник [Текст] / сост. П. Е. Гармаш, В. С. Стефанюк ; худож. Т. Кузина. – Симферополь : Свит, 2008. – 64 с. : ил.

Легенды и сказания Крыма [Текст] / сост. Ю. Ситько ; худож. Е. Якобсон. – Севастополь : Библекс, 2008. – 192 с. : ил.

2009

Легенды, были и сказки Крыма для детей [Текст] / Е. В. Белоусов. – Севастополь : Библекс, 2009. – 255 с.

Легенды Крыма [Текст] / сост. Е. М. Литвинова. – 2-е изд. – Симферополь : Рубин, 2002. – 352 с.

2010

Легенды Крыма [Текст] / сост. Д. Мелихова. – Симферополь : ООО «Издат. Дом ЛииС», 2010. – 176 с. : ил.

Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова. – 12-е изд. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2010. – 319 с. : ил.

2011

Таврический А. Легенды и сказания Крыма [Текст] / А. Таврический. – Харьков : Альбатрос, 2011. – 150 с.

Легенды, опубликованные отдельно

1824

Пушкин А. С. Бахчисарайский фонтан [Текст] / А. С. Пушкин. – М. : Типография Августа Семена при Императорской Медико-хирургической академии, 1824. – 48 с.

1845

Chojecki E. Wspomnienia z podróży po Krymie [Текст] / E. Chojecki. - Warszawa : Drukarni Stanisława Strabskiego, 1845. – 313 s.

1853

Домбровский Ф. Т. Крымско-караимские предания [Текст] / Ф. Т. Домбровский // Санкт-Петербургские ведомости. – 1853. – № 39. – С. 153–155.

1859

Караулов Г. А. Феодора, владетельница древней Сугдайи. Повесть из истории Крыма [Текст] / Г. А. Караулов. – Феодосия : Типография Армянского Халибовского училища, 1859. – 118 с. : ил

1871

Путеводитель по Крыму [Текст] / сост. М. Сосоногорова, Г. Караулов. – Одесса : Типография Нитче, 1871. – 370 с.

1872

Марков Е. Л. Очерки Крыма: Картины крымской жизни, природы и истории [Текст] / Е. Л. Марков. – СПб. : Типография К. Н. Плотникова, 1872. – 506 с.

1873

Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. М. Краевского, 1873. – Ч. 1. – 253 с.

1875

Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 3. – 119 с.

Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 4. – 74 с.

Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 7. – 64 с.

Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 8. – 127 с.

Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 14. – 145 с.

Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 15. – 235 с.

Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 16. – 65 с.

1883

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Митридат Понтийский в Керчи [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 145 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Анан Саморянин Херсонеса Таврийского [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 50 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Гикия патриотка Херсонеса [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 57 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. В. К. Владимир в Херсонесе [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 61 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Генуэзцы в Крыму [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 162 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Исай, владетельный князь Мангула [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 74 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Менгли гирей хан [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 135 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Лучший хан Крыма Керим-гирей [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 241 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Последний хан Крыма Шагин-гирей [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 196 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Историческая судьба крымских городов [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. И. Чичерина, 1883. – 343 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. История христианства в Крыму [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. И. Чичерина, 1883. – 67 с.

Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Эпизоды и рассказы из крымской войны [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 90 с.

1884

Марков Е. Л. Очерки Крыма: Картины крымской жизни, природы и истории [Текст] / Е. Л. Марков. – 2-е изд. – СПб. ; М. : Издание товарищества М. О. Вольф, 1884. – 593 с.

1889

Путеводитель по Крыму [Текст] / сост. М. Сосногорова, Г. Караулов. – 5-е изд. – М. : Типография братьев Вернер, 1889. – 391 с. : ил.

1893

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] : в 2 т. / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и.], 1893. – Том I. Греческие писатели, вып. 1. – С. 1–296.

1896

Горький М. Хан и его сын (Крымская легенда) [Текст] / М. Горький // Нижегородский листок. – 1896. – № 148.

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] : в 2 т. / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и.], 1896. – Том I. Греческие писатели, вып. 2. – С. 297–600.

Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен [Текст] : в 10 ч. / В. В. Радлов. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1896. – Часть VII. Наречия Крымского полуострова. – 527 с.

1897

Горький М. Гикия / М. Горький Херсонес Таврический [Текст] / М. Горький // Нижегородский листок. – 1897. – № 60, 67.

1900

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] : в 2 т. / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и.], 1900. – Том I. Греческие писатели, вып. 3. – С. 601–946.

1902

Качиони С. А. В дебрях Крыма: историческая литература [Текст] / С. А. Качиони. – М. : Типолитография товарищества И. Н. Кушнерев и К, 1902. – 609 с.

Марков Е. Л. Очерки Крыма: Картины крымской жизни, природы и истории [Текст] / Е. Л. Марков. – 3-е изд. – СПб. ; М. : Издание товарищества М. О. Вольф, 1902. – 520 с.

1904

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] : в 2 т. / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и.], 1904. – Том II. Латинские писатели, вып. 1. – С. 1–272.

1905

Крымская легенда «Арзы» [Текст]. – СПб. : Электротипография Н. Я. Стойковой. – 1905. – 14 с.

1906

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] : в 2 т. / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и.], 1906. – Том II. Латинские писатели, вып. 2. – С. 273–454.

1910

Чеглок А. Красавица Таврида [Текст] / А. Чеглок. – М. : Издание К. И. Тихомирова, 1910. – Вып. 1. Степной Крым. – 111 с.

Чеглок А. Красавица Таврида [Текст] / А. Чеглок. – М. : Издание К. И. Тихомирова, 1910. – Вып. 2. Горный Крым. – 116 с.

Чеглок А. Красавица Таврида [Текст] / А. Чеглок. – М. : Издание К. И. Тихомирова, 1910. – Вып. 3. Южный берег. – 56 с.

1911

Марков Е. Л. Очерки Крыма: Картины крымской жизни, природы и истории [Текст] / Е. Л. Марков. – 4-е изд. – СПб. ; М. : Издание товарищества М. О. Вольф, 1911. – 520 с.

1917

Качиони С. А. В дебрях Крыма: историческая литература [Текст] / С. А. Качиони. – 2-изд. – Петроград : Издание товарищества А. С. Суворина, 1917. – 609 с.

1918

Маркс Н. А. Азис (Бахчисарайская легенда) [Текст] / Н. А. Маркс // Известия Таврической ученой архивной комиссии / под ред. А. И. Маркевича. – Симферополь : Типография Таврического губернского Земства, 1918. – № 54. – С. 260–264.

1921

Маркс Н. А. Салачик (Бахчисарайская легенда) [Текст] / Н. А. Маркс // Красный Крым. – 1921. – 16 октября. – С. 7.

1923

Крым. Путеводитель [Текст] / ред. Л. С. Вагина, Е. В. Вульфа, П. А. Двойченко, В. В. Соколова. – Симферополь : Крымиздат, 1923. – 494 с.

1927

Гирич А. Е. Легенды Крыма (Аюдаг. Одолары) [Текст] / А. Е. Гирич // Крым. Журнал общественно-научный и экскурсионный. – М. ; Л., 1927. – № 1 (3). – С. 106–112.

Полканов А. И. Ялта и ее окрестности. Экскурсионные очерки [Текст] / А. И. Полканов. – Симферополь : [б. и.], 1927. – 124 с.

1935

Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме. Ифигения [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма. – 1935. – Кн. 2. – С. 107–116.

1936

Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме. Восстание рабов [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма. – 1936. – Кн. 1. – С. 133–138.

Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме. Одиссей у Лестригонов. Ио [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма. – 1936. – Кн. 2. – С. 71–77.

1976

Веймарн Е. «Корабль» на Каче [Текст] / Е. Веймарн, М. Чореф. – Симферополь : Таврия, 1976. – 85 с.

Купченко В. Кара-даг. Путеводитель [Текст] / В. Купченко. – Симферополь : Таврия, 1976. – 80 с.

1978

Криштоф Е. Г. Сто рассказов о Крыме [Текст] / Е. Г. Криштоф. – Симферополь : Таврия, 1978. – 400 с.

2000

Фадеева Т. М. Крым в сакральном пространстве. История, символы, легенды [Текст] / Т. М. Фадеева. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2000. – 304 с.

2008

Челеби Э. Книга путешествия. Крым и сопредельные области. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века) [Текст] / перев., вступ. статья, коммент. Е. В. Бахревского. – 2 изд. – Симферополь : Доля, 2008. – 272 с.

Хоецький Е. Спогади з подорожі по Криму [Текст] / Е. Хоецький ; науч. ред. В. Ю. Ганкевич ; пер. с пол. О. О. Тищенко-Монастирської. – Симферополь : Симферопольська міська друкарня, 2008. – 381 с.

Белова С. Л. Коккозы. Потерянный рай князей Юсуповых [Текст] / С. Л. Белова. – Симферополь : Н. Оріадна, 2008. – 80 с.

2009

Ткаченко С. В поисках Золотой Колыбели [Текст] / С. Ткаченко // Крымская правда. – 2009. – 3 марта. – № 36. – С. 3.

Жердева А. М. Три неизвестные легенды Никандра Маркса [Текст] / А. М. Жердева // Авдет. – 2009. – 29 июня. – С. 4.

Марков Е. Л. Очерки Крыма. Картины крымской жизни, истории и природы [Текст] / Е. Л. Марков. – К. : Стилос, 2009. – 512 с.

Алфавитный указатель сборников крымских легенд.

Книги

1. Джуфт-Кале в легендах и преданиях крымских караимов [Текст] / сост. В. Полканов, Т. Полканова ; худож. А. Жабенко, Т. Гладилова, Л. Стукан. – Симферополь : Крымкайлар, 2002. – 28 с. : ил.
2. Кондараки В. Х. Легенды Крыма [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография Чичерина, 1883. – 100 с.
3. Кончевский А. К. Сказки, легенды и предания Крыма [Текст] / А. К. Кончевский. – М. ; Л. : Физкультура и спорт, 1930. – 91 с.
4. Криштоф Е. Г. Легенды Крыма [Текст] / Е. Г. Криштоф ; дизайн В. И. Верещак. – Симферополь : Дар, 2001. – 315 с. : ил.
5. Крым С. С. Крымские легенды [Текст] / С. С. Крым. – Париж : Книжная торговля Н. Арбузова, 1925. – 65 с.
6. Крым: эпос и история. Легенды, мифы, сказания [Текст] : сб. – К. : [б. и.], 1992. – 23 с.
7. Крымские легенды [Текст] / отв. за вып. И. Ю. Андриенко ; оформл. худож. Ю. Карловой. – Геническ : Имис, 1991. – 62 с.
8. Крымские легенды [Текст] / сост. и предисл. Р. Н. Вуля, С. К. Шляпошникова ; худож. Р. Голяховский ; фото М. Покатило. – Симферополь : Крымиздат, 1957. – 148 с. : ил.
9. Легенди Криму [Текст] / упоряд. Г. В. Таран ; перекл. з рос. Є. Олешко. – 5-е вид. – Симферополь : Крим, 1965. – 256 с. : ил.

10. Легенды Криму [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; передм. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович ; перекл. з рос. Є. Олежко. – 6-е вид. – Симферополь : Крим, 1969. – 223 с. : ил.
11. Легенды и предания Крыма [Текст] / ред. и сост. А. Е. Тархов. – Симферополь : Реноме, 1998. – 416 с. – Стереотипное переиздание: 2002.
12. Легенды и предания Крыма [Текст] / сост. Т. Барская ; худож. В. Виноградов. – Ялта : Крымпресс, 1999. – 340 с. : ил.
13. Легенды и предания крымских караимов [Текст] / сост. А. Полканов, Т. Полканова, Н. Зинченко. – Симферополь : Доля, 2008. – 96 с.
14. Легенды и сказания Крыма [Текст] / сост. Ю. Ситько ; худож. Е. Якобсон. – Севастополь : Библекс, 2008. – 192 с. : ил.
15. Легенды Крыма [Текст] / сост. М. С. Филатова. – Симферополь : Бизнес-информ, 1994. – 317 с. – Стереотипные переиздания: 1996, 1998, 2000, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2010.
16. Легенды Крыма [Текст] / ред. Г. В. Таран ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 3-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1961. – 246 с. : ил.
17. Легенды Крыма [Текст] / ред., сост. Г. В. Таран ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 4-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1963. – 264с. : ил.
18. Легенды Крыма [Текст] / ред., сост. Г. В. Таран ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 5-е изд. – Симферополь : Крым, 1965. – 262 с. : ил.
19. Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 10-е изд. – Симферополь : Таврия, 1974. – 176 с. : ил.
20. Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 8-е изд. – Симферополь : Крым, 1970. – 143 с. : ил.

21. Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 6-е изд. – Симферополь : Крым, 1967. – 271 с. : ил.
22. Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; ред. Е. А. Шахнюк ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 9-е изд. – Симферополь : Таврия, 1973. – 192 с. : ил.
23. Легенды Крыма [Текст] / сост. Д. Мелихова. – Симферополь : ООО «Издат. Дом ЛииС», 2010. – 176 с.
24. Легенды Крыма [Текст] / сост. Е. М. Литвинова. – Симферополь : Рубин, 2002. – 352 с. – Стереотипное переиздание: 2009.
25. Легенды Крыма [Текст] / сост. Д. М. Прикордонный ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Н. Г. Чайка. – 2-е изд. – Симферополь : Крымиздат, 1959. – 158 с. : ил.
26. Легенды Крыма [Текст] / сост. Г. В. Таран ; предисл. М. Ф. Рыльский ; худож. Ю. Н. Белькович. – 7-е изд. – Симферополь : Крым, 1968. – 271 с. : ил.
27. Легенды Крыма [Текст] : сб. – Симферополь : ИД «Квадранал», 2005. – 64 с.
28. Легенды Крыма [Текст] : сб. – Харьков : МОСТ-Торнадо, 2004. – 319 с.
29. Легенды Крыма [Текст] / сост. П. Е. Гармаш, В. С. Стефанюк ; худож. Т. Кузина. – Симферополь : Свит, 2008. – 64 с. : ил.
30. Легенды Крыма [Текст] : 3 вып. / подгот. текста, примеч. Н. А. Маркс ; рис. Н. Н. Агапьевой, И. И. Захарова. – Репринт. изд. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 3. – 41 с. – Перепеч. с изд. 1917 г.
31. Легенды Крыма [Текст] : в 3 вып. / подгот. текста, примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – Репринт. изд. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 1. – 40 с. – Перепеч. с изд. 1913 г.

32. Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста, примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – Репринт. изд. – Симферополь : Таврида, 1990. – Вып. 2. – 49 с. – Перепеч. с изд. 1915 г.
33. Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсон, 1913. – Вып. 1. – 44 с. : ил.
34. Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсон, 1914. – Вып. 2. – 63 с. : ил.
35. Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – 2-е изд. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсон, 1914. – Вып. 1. – 44 с. : ил.
36. Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. К. К. Арцеулова. – 2-е изд. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсон, 1915. – Вып. 2. – 63 с. : ил.
37. Легенды Крыма [Текст]: в 3 вып. / подгот. текста и примеч. Н. А. Маркс ; рис. Н. Н. Агапьевой, И. И. Захарова. – Одесса : Типография «Одесские новости», 1917. – Вып. 3. – 62 с. : ил.
38. Легенды, были и сказки Крыма для детей [Текст] / Е. В. Белоусов. – Севастополь : Библекс, 2009. – 255 с.
39. Легенды, предания и сказки Крыма [Текст] / сост. М. Х. Файзи. – Симферополь : КГМУ, 1999. – 195 с.
40. Норченко В. Н. Легенды и сказки Казантипа [Электронный ресурс] / В. Н. Норченко. – Феодосия : Господин Оформитель, 2002. – 16 с. – Режим доступа: <http://www.poezia.ru/volar3.php?sid=138>
41. Полканов В. Ю. Легенды и предания караев (крымских караимов-тюрков) [Текст] / В. Ю. Полканов. – Симферополь : [б. и.], 1995. – 67 с. (Ассоциация крымских караимов «Крымкарайлар». Молодежный караимский центр).

42. Рудь Я. И. Легенды и сказания Феодосии [Текст] / Я. И. Рудь. – Симферополь : Таврия, 2003. – 300 с.
43. Сказки и легенды Татар Крыма [Текст] / сост. А. Г. Зарубин, В. Г. Зарубин ; худож. З. Трасинова. – Симферополь : Дар, 1991. – 160 с. : ил.
44. Сказки и легенды татар Крыма [Текст] / запись текста К. У. Усеинова ; подгот. текста, вступ. ст. С. Д. Коцюбинского ; под общ. ред. Я. П. Бризгала ; оформл. Н. С. Самокиша. – Симферополь : Госиздат Крым. АССР, 1936. – 376 с. : ил.
45. Сказки и легенды татар Крыма [Текст] : фольклорный сборник. – Репринт. изд. – М. : Новости, 1992. – 352 с. – Перепеч. с изд. 1936 г.
46. Сказки крымских татар в передаче М. Г. Кустовой [Текст] / подгот., ред. Р. Вуля ; предисл. М. Г. Кустовой ; худож. А. Варфоломеев. – Симферополь : Крымгосиздат, 1941. – 119 с. : ил.
47. Таврический А. Легенды и сказания Крыма [Текст] / А. Таврический. – Харьков : Альбатрос, 2011. – 150 с.
48. Тирияки В. З. Легенды и предания крымских караимов [Текст] / В. З. Тирияки. – Евпатория : Оджакъ, 2002. – 84 с.
49. Файзи М. Х. Армяне в легендах Крыма [Текст] / М. Х. Файзи ; худож. С. Борян. – Симферополь : Амена, 2002. – 45 с. : ил.
50. Qrým tatar masalları ve legendaları [Текст] / tekstleriIni Ja. P. Birzgalnıy jılbascılıǵı altında Alupka muzejinin fol'klor brigadası jazdı ; tekstni basmaga hazırlagan Z. Kel'amov ; kiris magalenı jazgan S. D. Kotsybınskiy. – Simferopol : Qrým ASSR Devlet nesr., 1937. – 383 s.

Легенды, опубликованные отдельно.

51. Белова С. Л. Коккозы. Потерянный рай князей Юсуповых [Текст] / С. Л. Белова. – Симферополь : Н. Оріадна, 2008. – 80 с.
52. Веймарн Е. «Корабль» на Каче [Текст] / Е. Веймарн, М. Чореф. – Симферополь : Таврия, 1976. – 85 с.

53. Гирич А. Е. Легенды Крыма (Аюдаг. Одолары) [Текст] / А. Е. Гирич // Крым. Журнал общественно-научный и экскурсионный. – М. ; Л. , 1927. – № 1 (3). – С. 106–112.
54. Горький М. Гикия [Текст] / М. Горький Херсонес Таврический / М. Горький // Нижегородский листок. – 1897. – № 60, 67.
55. Горький М. Хан и его сын (Крымская легенда) [Текст] / М. Горький // Нижегородский листок. – 1896. – № 148.
56. Дніпрова Чайка Дівчина Чайка [Текст] / худож. С. КараффиКорбут. – Львів : Каменяр, 1969. – 17 с.
57. Домбровский Ф. Т. Крымско-караимские предания [Текст] / Ф. Т. Домбровский // Санкт-Петербургские ведомости. – 1853. – № 39. – С. 153–155.
58. Жердева А. М. Три неизвестные легенды Никандра Маркса / А. М. Жердева [Текст] // Авдет. – 2009. – 29 июня. – С. 4.
59. Караулов Г. А. Феодора, владетельница древней Сугдайи. Повесть из истории Крыма [Текст] / Г. А. Караулов. – Феодосия : Типография Армянского Халибовского училища, 1859. – 118 с. : ил.
60. Качиони С. А. В дебрях Крыма: историческая литература [Текст] / С. А. Качиони. – М. : Типолитография товарищества И. Н. Кушнерев и К, 1902. – 609 с. – Стереотипное переиздание: 1917.
61. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Митридат Понтийский в Керчи [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 145 с.
62. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Анан Саморянин Херсонеса Таврийского [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 50 с.
63. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Гикия патриотка Херсонеса [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 57 с.

64. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. В. К. Владимир в Херсонесе [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 61 с.
65. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Генуэзцы в Крыму [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 162 с.
66. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Исай, владетельный князь Мангуша [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 74 с.
67. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Менгли гирей хан [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 135 с.
68. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Лучший хан Крыма Керим-гирей [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 241 с.
69. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Последний хан Крыма Шагин-гирей [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 196 с.
70. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Историческая судьба крымских городов [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. И. Чичерина, 1883. – 343 с.
71. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. История христианства в Крыму [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. И. Чичерина, 1883. – 67 с.
72. Кондараки В. Х. В память столетия Крыма. Эпизоды и рассказы из крымской войны [Текст] / В. Х. Кондараки. – М. : Типография В. В. Чичерина, 1883. – 90 с.
73. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – Николаев : Типография В. М. Краевского, 1873. – Ч. 1. – 253 с.
74. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 3. – 119 с.

75. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 4. – 74 с.
76. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 7. – 64 с.
77. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 8. – 127 с.
78. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 14. – 145 с.
79. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб., 1875. – Ч. 15. – 235 с.
80. Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма [Текст] : в 17 ч. / В. Х. Кондараки. – СПб. : Типография В. Веллинга, 1875. – Ч. 16. – 65 с.
81. Криштоф Е. Г. Сто рассказов о Крыме [Текст] / Е. Г. Криштоф. – Симферополь : Таврия, 1978. – 400 с.
82. Крым. Путеводитель [Текст] / ред. Л. С. Вагина, Е. В. Вульфа, П. А. Двойченко, В. В. Соколова. – Симферополь : Крымиздат, 1923. – 494 с.
83. Крымская легенда «Арзы» [Текст]. – СПб. : Электротипография Н. Я. Стойковой, – 1905. – 14 с.
84. Купченко В. Кара-даг. Путеводитель [Текст] / В. Купченко. – Симферополь : Таврия, 1976. – 80 с.
85. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и], 1893. – Том I. Греческие писатели, вып. 1. – С. 1–296.
86. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и], 1896. – Том I. Греческие писатели, вып. 2. – С. 297–600.
87. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и], 1900. – Том I. Греческие писатели, вып. 3. – С. 601–946.

88. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и], 1904. – Том II. Латинские писатели, вып. 1. – С. 1–272.
89. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе [Текст] / В. В. Латышев. – СПб. : [б. и], 1906. – Том II. Латинские писатели, вып. 2. – С. 273–454.
90. Марков Е. Л. Очерки Крыма: Картины крымской жизни, природы и истории [Текст] / Е. Л. Марков. – 4-е изд. – СПб. ; М. : Издание товарищества М. О. Вольф, 1911. – 520 с. : ил.
91. Маркс Н. А. Азис (Бахчисарайская легенда) [Текст] / Н. А. Маркс // Известия Таврической ученой архивной комиссии / под ред. А. И. Маркевича. – Симферополь : Типография Таврического губернского земства, 1918. – № 54. – С. 260–264.
92. Маркс Н. А. Салачик (Бахчисарайская легенда) [Текст] / Н. А. Маркс // Красный Крым. – 1921 – 16 октября. – С. 7.
93. Полканов А. И. Ялта и ее окрестности. Экскурсионные очерки [Текст] / А. И. Полканов. – Симферополь, 1927. – 124 с.
94. Путеводитель по Крыму [Текст] / сост. М. Сосногорова, Г. Караулов. – 5-е изд. – М. : Типография братьев Вернер, 1889. – 391 с. : ил.
95. Пушкин А. С. Бахчисарайский фонтан [Текст] / А. С. Пушкин. – М. : Типография Августа Семена при Императорской Медико-хирургической академии, 1824. – 48 с.
96. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен [Текст] : в 10 ч. / В. В. Радлов. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1896. – Часть VII. Наречия Крымского полуострова. – 527 с.
97. Ткаченко С. В поисках Золотой Колыбели [Текст] / С. Ткаченко // Крымская правда. – 2009. – 3 марта. – № 36. – С. 3.
98. Фадеева Т. М. Крым в сакральном пространстве: История, символы, легенды [Текст] / Т. М. Фадеева. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2000. – 304 с.

99. Хоецький Е. Спогади з подорожі по Криму [Текст] / Е. Хоецький ; науч. ред. В. Ю. Ганкевич ; пер. с пол. О. О. Тищенко-Монастирської. – Симферополь : Симферопольська міська друкарня, 2008. – 381 с.
100. Чеглок А. Красавица Таврида [Текст] / А. Чеглок. – М. : Издание К. И. Тихомирова, 1910. – Вып. 1. Степной Крым. – 111 с.
101. Чеглок А. Красавица Таврида [Текст] / А. Чеглок. – М. : Издание К. И. Тихомирова, 1910. – Вып. 2. Горный Крым. – 116 с.
102. Чеглок А. Красавица Таврида [Текст] / А. Чеглок. – М. : Издание К. И. Тихомирова, 1910. – Вып. 3. Южный берег. – 67 с.
103. Челеби Э. Книга путешествия. Крым и сопредельные области. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века) [Текст] / перев., вступ. статья, коммент. Е. В. Бахревского. – 2-е изд. – Симферополь : Доля, 2008. – 272 с.
104. Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме. Восстание рабов [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма Н. Л. Эрнст. – 1936. – Кн. 1. – С. 133–138.
105. Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме. Одиссей у Лестригонов. Ио [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма. – 1936. – Кн. 2. – С. 71–77.
106. Эрнст Н. Л. Античные легенды о Крыме. Ифигения [Текст] / Н. Л. Эрнст // Литература и искусство Крыма. – 1935. – Кн. 2. – С. 107–116.
107. Chojecki E. Wspomnienia z podróży po Krymie [Текст] / E. Chojecki. - Warszawa : Drukarni Stanisława Strabskiego, 1845. – 313 s.

Указатель текстов крымских легенд

(со ссылками на позиции алфавитного указателя)

Ага Думпа. Ага опрокинулся - 13, с. 67-78; 28, с. 264-271; 41, с. 22-26; 48, с. 20-26

Адалары - 4, с. 92-97; 6, с. 8-9; 7, с. 15-18; 8, с. 32-37; 12, с. 207-210; 14, с. 59-60; 15, с. 32-35; 16, с. 80-87; 17, с. 59-66; 20, с. 35-38; 21, с. 55-61; 22, с. 50-55; 23, с. 20-23; 25, с. 79-84; 27, с. 38-42; 28, с. 82-88; 29, с. 42-46; 47, с. 69-70; 53, с. 108-112

Адалары – каменные братья - см. Адалары

Азис - 91, с. 260-264

Азиз-Салгир-баба - 70, с. 40-41; 78, с. 38-40

Ай-Савва - 12, с. 270-271; 15, с. 237-238; 23, с. 132-134; 28, с. 243-245; 30, с. 35-37; 37, с. 41-43

Ай-Тодорский мыс - 2, с. 58-61; 11, с. 256-260

Айше - 11, с. 102-105; 15, с. 141-143; 16, с. 96-101; 17, с. 134-138; 21, с. 137-140; 23, с. 157-159; 46, с. 47-52; 47, с. 34-35; 52, с. 22

Акмечеть - 3, с. 52-58

Александр – князь Мангупский - 6, с. 15-16; 14, с. 87-

89; 20, с. 62-65; 21, с. 105-110; 22, с. 73-77; 47, с. 60-61

Алим - 1, с. 14-17; 4, с. 213-216; 12, с. 192-195; 13, с. 60-66; 13, с. 48-53; 15, с. 210-212; 28, с. 36-40; 28, с. 277-279; 28, с. 280-281; 28, с. 282-283; 31, с. 27-29; 33, с. 29-31; 42, с. 47-58; 39, с. 47-50; 41, с. 34-35; 41, с. 36-37; 41, с. 88; 43, с. 107-111; 47, с. 113-118; 48, с. 42-52; 60, с. 353-465; 90, с. 231-234

Алтын-Апай. Как пчелы Кырк-Ер спасли - см. Пчелы-спасительницы

Амазонки в Тавриде - см. Огуз-оглу

Анан Саморянин Херсонеса Таврийского - 62, с. 1-50

Антарам - 11, с. 106-109; 12, с. 263-265; 15, с. 271-273; 28, с. 238-242; 32, с. 29-30; 34, с. 32-34

Арзы-хыз - 4, с. 207-212; 6, с. 14-15; 7, с. 24-26; 8, с. 48-52; 12, с. 196-200; 14, с. 52-58; 15, с. 47-52; 17, с. 201-206; 20, с. 55-56; 21, с. 93-97; 22, с. 63-65; 23, с. 21-30; 25, с. 92-96; 27, с. 52-55; 28, с. 105-110; 29,

с. 24-27; 39, с. 64-66; 43, с. 91-95; 44, с. 333-339; 45, с. 305-311; 47, с. 71-76; 50, с. 351-364; 83, с. 3-14

Атланты в Тавриде - 47, с. 150-151

Ахтияр - см. Гикия

Аюдаг - 4, с. 87-91; 6, с. 6-7; 7, с. 13-14; 8, с. 28-31; 11, с. 228-233; 12, с. 15-19; 12, с. 20-21; 16, с. 20-26; 14, с. 40-41; 15, с. 28-30; 17, с. 30-34; 20, с. 29-31; 21, с. 50-54; 22, с. 42-45; 23, с. 17-19; 23, с. 15-17; 25, с. 75-78; 27, с. 35-37; 28, с. 78-81; 29, с. 39-41; 39, с. 115-119; 43, с. 96-102; 44, с. 357-366; 45, с. 326-334; 47, с. 67-68; 50, с. 359-365; 53, с. 106-108

Баня девы - см. Деликли-кая

Бахчисарайский фонтан - 4, с. 126-131; 7, с. 48-49; 8, с. 86-89; 12, с. 88-89; 14, с. 119-120; 15, с. 83-85; 16, с. 154-158; 17, с. 153-156; 20, с. 72-73; 21, с. 119-122; 22, с. 86-88; 23, с. 149-151; 25, с. 120-123; 27, с. 46-48; 28, с. 174-177; 29, с. 28-31; 39, с. 103-105; 47, с. 50-53; 70, с. 302-304; 75; 79, с. 187-189

Безбожные сестры - 2, с. 68-71; 11, с. 176-180; 14, с. 160-166

Берег каменных крокодилов -

40

Бин баш хоба - 2, с. 40-42; 3, с. 51-52; 6, с. 10-11; 7, с. 6-7; 8, с. 18-20; 12, с. 22-23; 14, с. 95-99; 15, с. 18-20; 16, с. 72-75; 17, с. 72-74; 20, с. 41-42; 21, с. 73-75; 23, с. 50-51; 25, с. 61-63; 28, с. 54-57; 47, с. 31-33; 75, с. 46; 90, с. 214; 101, с. 108-109

Бурливость Черного моря - 12, с. 8-9; 15, с. 152-154; 16, с. 36-41; 17, с. 122-127; 20, с. 93-96; 21, с. 168-172; 22, с. 118-123; 23, с. 8-10; 74, с. 47-54; 100, с. 109-110

В поисках Золотой колыбели - см. Золотая колыбель

Вай аннам хаясы (Ай маменькина скала) - см. Вай-Аннам-кая

Вай-Аннам-кая - 2, с. 76-78; 7, с. 53-55; 8, с. 96-100; 14, с. 121-125; 15, с. 92-95; 16, с. 135-141; 17, с. 139-143; 20, с. 80-82; 21, с. 141-145; 22, с. 98-102; 23, с. 104-107; 25, с. 124-128; 28, с. 190-194; 37, с. 47-49; 43, с. 145-147; 46, с. 79-84; 47, с. 105-108; 58, с. 4-5; 73, с. 58-61; 82, с. 229; 94, с. 129-130; 99, с. 181; 101, с. 17-18; 107, с. 197

Вайваян-Кая - см. Вай-Аннам-кая

Вестник - 39, с. 133-136

Взятие Карасубазара - 70,
с. 42-43

Волшебный горн - 12, с. 211-213; 20, с. 139-144; 21, с. 254-258; 22, с. 185-189

Восстание рабов - 4, с. 34-39; 6, с. 4-5; 12, с. 40-41; 15, с. 116-119; 17, с. 15-20; 20, с. 12-13; 21, с. 15-20; 68, с. 215-233; 70, с. 322-323; 79, с. 208-209; 95; 99, с. 79-80; 104, с. 133-138; 107, с. 91-92

Встреча - см. Алим

Генуэзцы в Крыму - 65, с. 1-162

Геракл и скифы - см. Происхождение скифов

Герои Мангуп-Кале - 4, с. 114-120

Гибель Гирея - см. Золото горы Митридат

Гикия – спасительница Херсонеса - см. Гикия

Гикия - 2, с. 96-100; 4, с. 22-32; 7, с. 38-42; 8, с. 70-76; 11, с. 42-57; 12, с. 50-53; 14, с. 20-24; 15, с. 69-73; 16, с. 51-60; 17, с. 21-29; 20, с. 14-15; 21, с. 21-28; 22, с. 15-20; 23, с. 99-103; 25, с. 105-111; 27, с. 13-17; 28, с. 151-158; 38, с. 4-16; 39, с. 17-18; 47, с. 14-16; 54; 63; 77, с. 49-54

Гикия – героиня Херсонеса - см. Гикия

Гора двух удонов – Опук - см. Опук-кая

Гора Демерджи - см. Демерджи

Гора Колыбель. Бешик-Тав - см. Золотая колыбель

Гора Кошка - см. Дива, Солах и Кошка

Гора-кузнец - см. Демерджи

Гордая Айше из Кыз-Кюлле - см. Айше

Город славы народной - 12, с. 72-76; 16, с. 204-213; 17, с. 216-224; 20, с. 124-127; 21, с. 233-237; 22, с. 164-168; 23, с. 108-109; 23, с. 110-113; 25, с. 31-37

Грамота-кая, или исписанная скала - 7, с. 19-21; 8, с. 38-41; 15, с. 37-39; 16, с. 148-153; 17, с. 207-211; 20, с. 52-54; 21, с. 89-92; 23, с. 31-33; 25, с. 85-88; 28, с. 89-93; 39, с. 61-63; 70, с. 232-237; 79, с. 105-111

Грибы отца Самсония - 11, с. 194-198; 12, с. 79-82; 15, с. 214-217; 23, с. 91-94; 28, с. 159-164; 31, с. 30-32; 33, с. 32-34

Гробница Мамая - см. Мамаева могила

Гулюш-тота. Тетушка Гулюш
- 1, с. 8-12; 13, с. 42-47; 28, с. 300-303; 41, с. 32-33; 48, с. 34-36

Гуляш Ханым - 11, с. 124-128; 15, с. 242-247; 28, с. 99-104; 32, с. 1-4; 34, с. 5-8; 43, с. 112-117; 70, с. 71-73; 78, с. 80-82

Гурзуфские скалы-близнецы - см. Адалары

Дар земли - см. Наши звезды

Даша Севастопольская - 4, с. 202-206; 81, с. 96-99

Два богатыря - 2, с. 78-81

«Двенадцать Апостолов» - 4, с. 191-19; 12, с. 61-62; 90, с. 77

Дворец на Еллибуруне - 73, с. 97

Девичья Башня в Судакe - см. Кыз-кулле

Девушка и парень - 46, с. 53-61

Деликли-кая - 2, с. 38-39; 11, с. 167-170; 12, с. 320-323; 15, с. 274-277; 32, с. 31-34; 34, с. 35-38; 39, с. 109-111

Демерджи - 2, с. 46-48; 3, с. 32-34; 4, с. 79-86; 6, с. 9-10; 7, с. 3-5; 8, с. 7-11; 11, с. 295-298; 12, с. 219-221; 14, с. 100-103; 15, с. 8-11; 16, с. 102-107; 17, с. 67-71; 20, с. 39-40; 21,

с. 68-72; 22, с. 56-58; 23, с. 47-49; 25, с. 70-74; 27, с. 43-45; 28, с. 41-46; 29, с. 47-50; 38, с. 188-202; 39, с. 59-60; 47, с. 83-84

Демерджинская статуя - см. Демерджи

Деметра - 28, с. 30-33

Деревня Искут - 2, с. 48-51

Джаныке – дочь Кырк-ора - см. Джаныке

Джаныке - 7, с. 50-52; 8, с. 90-95; 11, с. 70-80; 14, с. 107-110; 15, с. 87-90; 16, с. 65-71; 17, с. 128-133; 21, с. 132-136; 23, с. 154-156; 25, с. 129-133; 28, с. 184-189; 39, с. 67-69; 46, с. 39-45; 47, с. 41-43; 70, с. 312; 99, 185-193; 101, с. 13-14; 107, с. 203-210

Джаныке из Кырк-ора - см. Джаныке

Дива, Монах и Кошка - 7, с. 36-37; 8, с. 66-69; 12, с. 201-202; 14, с. 48-51; 15, с. 64-66; 16, с. 130-134; 17, с. 80-84; 20, с. 43-45; 21, с. 76-79; 25, с. 101-104; 28, с. 133-136; 47, с. 77-79; 93, с. 40-41

Дивчина-чайка - 11, с. 241-245; 15, с. 173-176; 20, с. 114-117; 21, с. 205-210; 22, с. 147-153; 56, с. 3-16

Дионис - 14, с. 18-19

Длинная крепость - 2, с. 9-14;
14, с. 31-34; 15, с. 161-163; 16, с. 142-
147; 17, с. 117-121; 21, с. 184-187; 23,
с. 70-72; 39, с. 83-84

**Дума про казака Самойлу
Кошку** - см. Самойло Кошка

Евпаторийские Азизы - 70,
с. 30

Екатерина на Каламите - 14,
с. 174-175

Екатерин-гора - 3, с. 34-35

Жертвенная скала в Отузах -
см. Курбан-кая

Жестокий наместник - 4,
с. 187-190

Живые скалы - см. Вай-
Аннам-кая

**Жрица Девы (Ифигения,
Орест и Пилад)** - см. Ифигения

**Заветный камень
Севастополя** - 12, с. 66-67; 25, с. 6-
8; 39, с. 125-127

Загадочные письма - см.
Грамота-кая

Замок бесчестия - 2, с. 55-58

Затопленный город - 2, с. 35-
38

Землетрясение в Ялте - 99,
с. 31-34; 107, с. 40-43

Змеи (Предания о змеях, или
Карадагский Блеки) - 47, с. 119-133

Золотая колыбель - 2, с. 71-76;
7, с. 29-32; 7, с. 43-45; 8, с. 57-61; 8,
с. 77-81; 11, с. 286-292; 12, с. 183-
191; 14, с. 74-79; 14, с. 92-94; 15,
с. 56-59; 15, с. 75-78; 16, с. 88-95; 17,
с. 53-58; 21, с. 62-67; 23, с. 37-40; 25,
с. 112-116; 28, с. 122-127; 28, с. 165-
170; 28, с. 284-286; 39, с. 22-27; 41,
с. 14-15; 43, с. 77-89; 44, с. 340-356;
45, с. 312-325; 47, с. 54-57; 48, с. 15-
16; 49, с. 40-43; 50, с. 365-380; 73,
с. 75-82; 97, с. 3

**Золотая колыска и
наковальня** - см. Золотая колыбель

Золотая люлька и наковальня
- см. Золотая колыбель

Золотая россыпь у Чатырдага
- см. Золотая руда

Золотая руда - 8, с. 12-17; 12,
с. 99-102; 14, с. 111-116; 15, с. 13-16;
16, с. 190-198; 17, с. 189-195; 21,
с. 159-164; 23, с. 165-169; 25, с. 55-
60; 28, с. 47-53; 39, с. 88-91; 47,
с. 46-49; 73, с. 48-52; 99, с. 223-231;
107, с. 243-249

Золотая руда в Крыму - см.
Золотая руда

Золото горы Митридат - 2, с. 14-15; 3, с. 36-37; 4, с. 136-139; 11, с. 281-282; 11, с. 282-285; 12, с. 300-302; 15, с. 248-250; 27, с. 49-51; 28, с. 58-61; 32, с. 5-7; 34, с. 9-11; 43, с. 119-121; 79, с. 214-218

Золото под горой Чатыр-Даг - см. Золотая руда

Золотой берег - 8, с. 45-48; 12, с. 181-182; 14, с. 171-174; 15, с. 44-45; 17, с. 212-215; 20, с. 119-120; 21, с. 223-226; 22, с. 156-158; 23, с. 34-36; 27, с. 56-57; 28, с. 96-98; 47, с. 87-88

Золотой пляж - см. Золотой берег

Золотой чемодан - 47, с. 147-179

Зюлейха - см. Вай-Аннам-кая

Игумен Парфений, настоятель Кизилташской киновии - 90, с. 280-283; 101, с. 66-68

Инкерманская пещера - 2, с. 90-93; 71, с. 6-10; 80, с. 9-13; 98, с. 163-169

Ио - 4, с. 19-22; 105, с. 74-77

Исай, владетельный князь Мангуна - 66, с. 1-74

Источник Анастасии - 52, с. 28; 98, с. 100-101

Источник под Ай-Петри - 7, с. 27-28; 8, с. 53-56; 12, с. 203-204; 14, с. 61-63; 15, с. 53-54; 16, с. 108-111; 17, с. 85-87; 20, с. 102-103; 21, с. 181-183; 22, с. 128-130; 23, с. 24-26; 25, с. 97-100; 28, с. 115-117; 29, с. 61-64; 47, с. 65-66

Источник под Карасубазаром - 3, с. 38-40; 14, с. 80-86; 73, с. 23-27; 99, с. 254-266; 107, с. 277-289

Источник святой Параскевы - см. Святая Параскева

Источник Святых Космы и Дамиана - 11, с. 158-160; 27, с. 28-29; 47, с. 21-22; 71, с. 13-14; 73, с. 46-48; 80, с. 14-15; 94, с. 84-83; 101, с. 75

Источник, находящийся в Четвертом гроте Качи-Кальона - см. Источник Анастасии

Ифигения — жрица богини Девы - см. Ифигения

Ифигения - 2, с. 66-68; 4, с. 5-12; 11, с. 21-41; 12, с. 31-37; 14, с. 11-17; 15, с. 113-115; 17, с. 9-14; 20, с. 5-7; 21, с. 7-11; 22, с. 5-8; 27, с. 3-11; 28, с. 16-19; 29, с. 4-7; 39, с. 15-16; 47, с. 7-9; 70, с. 129-138; 79,

с. 4-15; 81, с. 7-10; 82, с. 332; 86, с. 343-346; 90, с. 116-117; 94, с. 56; 98, с. 234; 100, с. 101-102; 106, с. 107-116

Ифигения в Тавриде - см. Ифигения

Казачья гора - 25, с. 38-41

Как Владимир Святославич Херсонес воевал - см. Корсунь

Как возникла Ялта - 6, с. 5-6; 7, с. 22-23; 8, с. 42-43; 12, с. 178; 14, с. 38-39; 15, с. 41-42; 16, с. 27-28; 17, с. 39-40; 20, с. 18; 21, с. 29-30; 22, с. 26-27; 23, с. 13-14; 25, с. 89-9; 27, с. 12; 28, с. 94-95; 47, с. 17-18

Как Гикия Херсонес спасла - см. Гикия

Как к нам пришла христианская вера - см. Корсунь

Как князь Владимир в Корсуне крестился - см. Корсунь

Как крепость Кырк-Йер потеряла воду - 1, с. 18-22; 13, с. 79-82

Как рождаются легенды - см. Пришел и спас

Каламита - 2, с. 94-96

Каменные парусники - см. Элькен-кая

Камни Мать и Дочь в долине Качи - см. Вай-Аннам-кая

Камни Мать и Дочь, Вай-Вай-Аням - см. Вай-Аннам-кая

Кан-Кая (Кровавая башня) - 3, с. 46-48

Карадаг - 84, с. 74

Кара-Даг – Черная Гора - см. Ялыбогазский камень

Карадагский звон - 11, с. 247-250; 12, с. 228-229; 12, с. 291-295; 15, с. 226-228; 15, с. 263-264; 23, с. 77-79; 28, с. 253-255; 30, с. 20-22; 32, с. 19-21; 34, с. 23-25; 37, с. 26-28

Карасевда - 11, с. 129-133; 12, с. 266-269; 15, с. 232-236; 23, с. 135-139; 28, с. 246-252; 30, с. 30-34; 37, с. 36-40

Катара-куле или проклятая башня - 2, с. 20-23; 79, с. 124-129

Катастрофа 1854 года - 47, с. 141-146

Кемаль-бабай – Дедушка Кемал - 11, с. 190-193; 12, с. 285-288; 15, с. 259-262; 28, с. 73-77; 32, с. 15-18; 34, с. 19-22

Кетерлез - 11, с. 134-137; 12, с. 94-96; 15, с. 229-231; 30, с. 26-29;

37, с. 32-35; 39, с. 99-102; 43, с. 139-143

Киевский князь Владимир в Тавриде - см. Корсунь

Кизил – чертова ягода - см. Шайтан и кизил

Кизил – шайтанова ягода - см. Шайтан и кизил

Колыбель, спрятанная на горе Басман - см. Золотая колыбель

Корсунь - 4, с. 72-78; 12, с. 58-60; 22, с. 21-25; 38, с. 102-117; 47, с. 28-30; 64; 81, с. 20-23

Красавица Маяума - 75, с. 32-35; 99, с. 126-136; 100, с. 99-100; 107, с. 142-152

Красные цветы - 25, с. 15-19; 46, с. 18-20

Крымская война - 72, с. 1-90

Кузнец и Мария - см. Демерджи

Кузнец с горы Демерджи - см. Демерджи

Кузнец-гора - см. Демерджи

Курбан-кая - 12, с. 233-235; 14, с. 144-146; 15, с. 269-270; 23, с. 130-131; 28, с. 142-144; 32, с. 26-28; 34, с. 30-31; 47, с. 103-104

Кутузовский фонтан - 12, с. 225-227; 15, с. 184-187; 20, с. 121-

123; 21, с. 227-232; 22, с. 159-163; 23, с. 54-57; 27, с. 61-63; 39, с. 72-73; 94, с. 45-46

Къанлы дере (Кровавая долина) - 48, с. 26-27

Кыз-кулле - 4, с. 107-113; 7, с. 59-61; 8, с. 119-123; 12, с. 272-274; 14, с. 25-27; 15, с. 102-104; 16, с. 166-171; 17, с. 41-45; 20, с. 23-26; 21, с. 37-41; 22, с. 34-38; 23, с. 119-121; 25, с. 136-140; 27, с. 20-22; 28, с. 217-221; 29, с. 15-18; 31, с. 24-26; 33, с. 26-28; 39, с. 97-98; 47, с. 91-92; 94, с. 309-310

Кыз-кулле – Девичья башня - см. Кыз-кулле

Легенда о Кыз-Кермене - см. Айше

Легенда о пещере духов - см. Золото горы Митридат

Легендарный Севастополь - 4, с. 168-171

Лорд Раглан и лорд Кардиган под Балаклавой - 14, с. 176-183

Любовь Замиля - см. Источник под Карасубазаром

Мамаева могила - 2, с. 24-29; 4, с. 121-125; 6, с. 7-8; 12, с. 258-259; 14, с. 104-106; 15, с. 124-126; 16, с. 119-124; 17, с. 75-79; 20, с. 32-34;

21, с. 46-49; 22, с. 46-49; 23, с. 84-86;
30, с. 12-15; 37, с. 18-21; 39, с. 92-96;
42, с. 42-43; 43, с. 134-138; 47, с. 38-
40; 70, с. 320-321; 79, с. 206-207

Марусин поворот - 4, с. 247-
250

Мать севастопольская - 12,
с. 68-71; 20, с. 130-134; 21, с. 242-
248; 22, с. 172-179

Медведь-гора - см. Аюдаг

Менгли гирей хан - 67, с. 1-135

Мечеть Амбер-Чин - см.
Мюсс-джами

Мечеть Мюск-драми - см.
Мюсс-джами

Миледи, тайна графини де ла
Мотт - 27, с. 58-60; 47, с. 137-140

Митридат Великий - см.
Смерть Митридата

Митридатовская гора - см.
Золото горы Митридат

Могила Мама - см. Мамаева
могила

Можжевельное дерево - 47,
с. 134-136

Молитва Гахама - 5, с. 45-56;
11, с. 206-212; 28, с. 289-295; 41, с. 9-
13; 48, с. 8-12

Молитва Гахана - см. Молитва
Гахама

Монастырь Св. Прасковен -
см. Святая Параскева

Морское сердце - 15, с. 177; 14,
с. 42-44; 20, с. 118; 21, с. 211-212; 22,
с. 154-155; 39, с. 53

Мост, соединяющий Кыз-
Кермен и Тепе-Кермен - см. Айше

Мускусная мечеть - см. Мюсс-
джами

Мыс Ильи - 11, с. 201-205; 12,
с. 255-257; 15, с. 218-222; 23, с. 80-
83; 28, с. 222-226; 30, с. 9-11; 37,
с. 15-17

Мюсс-джами (Мускусовая
мечеть) – 2, с. 30-35; 4, с. 140-144;
11, с. 199-200; 12, с. 296-299; 15,
с. 251-253; 28, с. 259-263; 32, с. 8-10;
34, с. 12-14; 43, с. 122-127; 70, с. 92-
93; 78, 103; 103, с. 169

Надпись на стене Мангуна -
см. Стена Мангуна

Ненекеджан ханым - см.
Джаныке

Нахарар из Казарата - 49,
с. 50-53

Нахимов - 4, с. 193-196; 12,
с. 63-65

Наши звезды - 12, с. 120-122;
16, с. 231-236; 17, с. 232-236; 20,

с. 128-129; 21, с. 238-241; 22, с. 169-171; 25, с. 20-24; 46, с. 28-32

Неудача. Аргатак - см. Алим

О посещении Балаклавы кораблем скорбного скитальца Одиссея - см. Одиссей

Овраг окаменевших овец - 2, с. 18-19; 11, с. 155-157; 73, с. 30-32

Огуз-оглу (Сын-вола) - 2, с. 85-88; 11, с. 238-240; 47, с. 10-13

Одиссей - 4, с. 13-18; 12, с. 54-56; 14, с. 7-10; 28, с. 20-21; 47, с. 5-6; 94, с. 56-57; 105, с. 71-74

Одиссей в Балаклаве - см. Одиссей

Одиссей у Лестригонов - см. Одиссей

Озера целебные - 12, с. 118-119; 15, с. 170-172; 16, с. 185-189; 17, с. 185-188; 20, с. 111-113; 21, с. 201-204; 22, с. 143-146

Окаменевшая бабка - 2, с. 61-64; 11, с. 161-164; 14, с. 155-159; 23, с. 41-44

Окаменелый корабль - 11, с. 149-152; 12, с. 282-284; 14, с. 69-73; 15, с. 189-191; 27, с. 23-25; 28, с. 233-237; 31, с. 1-3; 33, с. 3-5; 47, с. 93-96

Оксана - 12, с. 289-290; 15, с. 165-169; 16, с. 172-184; 17, с. 174-184; 20, с. 107-110; 21, с. 192-200; 22, с. 138-142; 25, с. 42-50

Опук-кая или скала удонов - 2, с. 4-9; 8, с. 124-127; 15, с. 106-109; 16, с. 159-165; 17, с. 102-106; 20, с. 49-51; 21, с. 84-88; 23, с. 66-69; 25, с. 141-145; 28, с. 227-232; 39, с. 31-33; 47, с. 97-99

Орест едет в Тавриду за священным изображением Артемиды - см. Ифигения

Орест и Пилад - см. Ифигения

Орлиный залет - 14, с. 151-154; 15, с. 145-148; 16, с. 42-50; 17, с. 167-173; 20, с. 87-90; 21, с. 152-158; 22, с. 109-114; 23, с. 160-164; 29, с. 51-56; 47, с. 80-82; 51, с. 83-86

Орфелина - 2, с. 42-46; 73, с. 236-241

Основание Мангуна - 14, с. 64-66; 73, с. 92-94

Основание Карасубазара - см. Упадок Эски-Крыма

Открытие Феодосии - 42, с. 23-24

Партизанская речка - 16, с. 223-230; 17, с. 225-231; 25, с. 25-30; 46, с. 21-25

- Парфени** - см. Ифигения
- Первый Хачкар** - 49, с. 28-38
- Перекопский ров** - см. Восстание рабов
- Песнь Хайдара о царице Феодоре** - см. Феодора
- Песня о шомполе** - 3, с. 48-49
- Пещера «Золотая борода татарина»** - 40
- Пещера на Чатырдаге** - см. Бин баш хоба
- Пещера Тысячеголовая на Чатырдаге** - см. Бин баш хоба
- Пещера Успенского монастыря** - 71, с. 34-35; 90, с. 473-474; 94, с. 140-141; 98, с. 94-100
- Письмена на камне вблизи Никиты** - см. Грамота-кая
- Письмо Магомету** - 11, с. 110-112; 12, с. 260-262; 14, с. 147-150; 15, с. 207-209; 28, с. 69-72; 31, с. 21-23; 33, с. 23-25
- Плачущий камень** - 2, с. 84-85; 11, с. 153-154; 23, с. 114-116
- Побег Самойлы Кошки из города Козлова от турецкого паши** - см. Самойло Кошка
- Понт Аксинский и Понт Эвксинский** - 6, с. 3-4; 12, с. 6-7; 20, с. 10-11; 21, с. 12-14; 22, с. 12-14; 23, с. 5-7; 29, с. 11-14
- Понт Аксинский и Понт Эвксинский** - см. Одиссей
- Последние дни и смерть Митридата Евпатора** - см. Смерть Митридата
- Последние дни Мангула** - см. Александр – князь Мангупский
- Последний хан Крыма Шагин-гирей** - 69, с. 1-196
- Потомству в пример** - 4, с. 177-181; 81, с. 53-55
- Поход Бравлина** - 4, с. 68-71; 12, с. 246-251; 15, с. 279-285; 32, с. 35-40; 34, с. 39-44; 39, с. 19-20; 47, с. 89-90
- Почему Черное море бурливое** - см. Бурливость Черного моря
- Предание об амазонках-птицах** - см. Огуз-оглу
- Предмесье Азиз** - 70, с. 51-52
- Прекрасная царица Феодора** - см. Феодора
- Привратник дядя Юсуф. Капуджи Юсуф-Ака** - см. Алим
- «Принц Регент»** - см. Черный «Принц» и ЭПРОН

Пришел и спас - 4, с. 234-246;
81, с. 323-326

Приятное свидание - 4, с. 172-176

Происхождение Бахчисарая - 3, с. 49-51; 6, с. 13-14; 7, с. 46-47; 8, с. 82-85; 12, с. 86-87; 14, с. 117-118; 15, с. 80-81; 16, с. 61-64; 17, с. 144-147; 20, с. 70-71; 21, с. 116-118; 22, с. 78-80; 23, с. 147-148; 25, с. 117-119; 28, с. 171-173; 39, с. 38-40; 47, с. 44-45

Проклятые - 73, с. 201-205

Проклятый замок - 73, с. 100-102; 99, с. 95-101; 107, с. 110-116

Прометей - 28, с. 25-29

Происхождение скифов - 4, с. 34-39; 12, с. 38-39; 14, с. 5-6; 20, с. 8-9; 22, с. 9-11; 28, с. 34-35; 29, с. 8-19; 47, с. 3-4; 77, с. 17-18; 85, с. 11-15

Профессор Маркс - 4, с. 163-167; 81, с. 186-188

Птица Счастья с Соколиной скалы - 3, с. 40-44; 7, с. 33-35; 8, с. 62-65; 11, с. 253-255; 15, с. 61-63; 16, с. 29-35; 17, с. 147-152; 20, с. 83-86; 21, с. 146-151; 22, с. 103-108; 23, с. 170-174; 28, с. 128-132; 51, с. 80-82

Птицы Сурб Хача - 49, с. 54-58

Пчелы-спасительницы - 1, с. 6-7; 28, с. 272-274; 41, с. 30-31; 48, с. 32-34

Разбойничья пещера - см. Алим

Развалины крепости на Крестовой горе - см. Золотая колыбель

Речка верный друг партизан - см. Партизанская речка

Рипсима - 49, с. 63-65

Род Мансуров - 99, с. 66-73; 107, с. 78-85

Родник жизни - 42, с. 40-41

Родник Святославы - 12, с. 252-254; 15, с. 156-158; 20, с. 97-99; 21, с. 173-177; 22, с. 118-122; 23, с. 87-90

Родственник Грозного - 4, с. 132-135; 81, с. 32-35

Русалка Арзы и Али-Баба - см. Арзы-хыз

Русалка в Мисхоре - см. Арзы-хыз

Русалка и фонтан Арзы - см. Арзы-хыз

Русалка и фонтан у Мисхора - см. Арзы-хыз

- Рыбка-султанка** - см. Султанка
- Салачик** - 92, с. 7
- Самойло Кошка** - 4, с. 145-149;
8, с. 107-118; 15, с. 178-183; 21,
с. 213-222; 28, с. 201-216
- Свадебный подарок** - см.
Алим
- Святая кровь** - 12, с. 327-328;
15, с. 205-206; 31, с. 19-20; 33, с. 21-
22
- Святая могила** - 11, с. 113-115;
12, с. 230-232; 14, с. 141-143; 15,
с. 198-200; 28, с. 111-114; 31, с. 12-
14; 33, с. 14-16; 47, с. 109-110
- Святая Параскева и
Топловский монастырь** - 27, с. 26-
27; 38, с. 76-88; 73, с. 27; 98, с. 101
- Святой Климент** - см.
Инкерманская пещера
- Семь богатырей Бельбекской
долины** - 47, с. 36-37
- Семь колодезей** - 4, с. 217-223;
8, с. 128-130; 11, с. 165-166; 14, с. 35-
37; 15, с. 111-112; 16, с. 199-203; 17,
с. 112-116; 20, с. 104-106; 21, с. 188-
191; 22, с. 134-137; 25, с. 146-149; 28,
с. 256-258; 37, с. 13-14; 39, с. 80-82;
39, с. 77-79; 47, с. 100-102; 58, с. 4-5
- Серебристый лох** - 17, с. 244-
249; 20, с. 135-138; 21, с. 249-253; 22,
с. 180-184; 39, с. 130-132
- Сказ о Перекопе** - см. Красные
цветы
- Сказка старого Аю-Дага** - 38,
с. 234-241
- Скала «Верблюд и погонщик»**
- 40
- Скала Золонга** - 3, с. 44-45
- Скала Святого Явления у
Геогриевского монастыря** - см.
Скала явления святого Георгия
- Скала явления святого
Георгия** - 12, с. 57-58; 15, с. 5-6; 23,
с. 97-98; 47, с. 26-27; 82, с. 332; 98, с.
103-104
- Скалы Дива, Монах и Кошка
в Симеизе** - см. Дива, Солах и
Кошка
- Скалы-близнецы** - см.
Адалары
- Скалы-близнецы у Гурзуфа** -
см. Адалары
- Скалы-Семибратцы** - 40
- Скифский ров** - см. Восстание
рабов
- Смерть Митридата** - 4, с. 54-
58; 12, с. 335-339; 14, с. 28-30; 15,
с. 120-122; 17, с. 35-38; 20, с. 27-28;

21, с. 42-45; 22, с. 39-41; 23, с. 63-65;
27, с. 18-19; 28, с. 6-15; 38, с. 17-32;
39, с. 28-30; 49, с. 12-14; 61; 81, с.
16-20; 86, с. 528-538; 94, с. 67-68

**Сокровища Ай-Тодорского
мыса** - см. Ай-Тодорский мыс

Сокровище горы Басман - см.
Золотая колыбель

Сокровище Отчей горы - см.
Золотая колыбель

Солдаткин мост - 12, с. 310-
312; 15, с. 223-225; 30, с. 16-19; 37, с.
22-25

Сондюрюлю-хоба - 75, с. 46

Старый храм - 11, с. 116-120;
12, с. 316-319; 30, с. 5-8; 37, с. 9-12

Стена Мангуна - 7, с. 56-57; 8,
с. 101-103; 12, с. 83-84; 14, с. 67-68;
15, с. 97; 25, с. 134-135; 28, с. 195-
196; 39, с. 41; 73, с. 98-99

Страдалица Ио - см. Ио

**Строительство дворцов в
Бахчисарае** - 70, с. 49-50; 78, с. 58-
59

Султанка - 3, с. 35-36; 11, с.
246-247; 47, с. 58-59

Султан-Салэ - 11, с. 138-142;
12, с. 110-113; 15, с. 254-257; 28, с.
178-183; 32, с. 11-14; 34, с. 15-18; 43,
с. 129-133

**Сфинксы Каралезской
долины** - 47, с. 19-20

Тайна Белого утеса - 39, с.
120-121

Тайна Черного моря - см.
Бурливость Черного моря

Так был основан Бахчисарай
- см. Происхождение Бахчисарая

Так кончился ханский род -
см. Золотая руда

Таракташские скалы - 94,
с. 294; 101, с. 64-65

Таш йавган йол (Дорога, по
которой прошел каменный дождь) -
1, с. 4-5; 13, с. 24-27; 28, с. 287-288;
41, с. 16-17

Тень - 37, с. 50-52; 58, с. 4-5

Тихий звон - см. Карадагский
звон

Тихий звон Карадага - см.
Карадагский звон

Тополь, гранат и кипарис - 2,
с. 64-65; 12, с. 205-206; 15, с. 159-
160; 16, с. 76-79; 17, с. 88-90; 20,
с. 100-101; 21, с. 178-180; 22, с. 123-
127; 23, с. 52-53

Тоукская пещера - см.
Шайтан-Хоба

Три всадника - 49, с. 38-40

Тринадцать бессмертных - 12, с. 114-117; 16, с. 214-222; 17, с. 237-243; 25, с. 9-14

Трубач дозорной башни - 49, с. 44-48

Тысячеголовая пещера на горе Чатыр-Даг - см. Бин баш хоба

Тысячеголовая пещера на Чатырдаге: Бимбаш-коба - см. Бин баш хоба

Удалой казак и жадный турок из Мангупской цитадели - 6, с. 17-18; 7, с. 57-58; 8, с. 103-106; 12, с. 77-78; 15, с. 98-100; 16, с. 125-129; 17, с. 196-200; 20, с. 66-69; 21, с. 111-115; 22, с. 81-85; 25, с. 51-54; 28, с. 197-200; 47, с. 62-64; 73, с. 99-100

Узун-Сырт - 38, с. 221-233

Упадок Эски-Крыма - 70, с. 40-41; 78, с. 47-49; 101, с. 33-34

Феодора – владельница Сугдайи - см. Феодора

Феодора - 4, с. 98-106; 7, с. 8-12; 8, с. 21-27; 11, с. 58-69; 12, с. 275-278; 14, с. 90-91; 15, с. 22-26; 17, с. 46-52; 20, с. 19-22; 21, с. 31-36; 22, с. 28-33; 23, с. 122-125; 25, с. 64-69; 27, с. 30-34; 28, с. 62-68; 29, с. 19-23; 39, с. 74-75; 59, с. 1-118; 60, с. 116-121; 70, с. 243-245; 79, с. 118-

120; 81, с. 29-32; 90, с. 169-170; 98, с. 270-274

Фиалка и гвоздика - 2, с. 88-90

Фонтан слез - см.

Бахчисарайский фонтан

Фонтан слез Бахчисарайского дворца - см. Бахчисарайский фонтан

Форелия и Фаланга - 2, с. 81-83

Француженка королевского рода - см. Миледи

Фулун-хоба - 75, с. 44

Хаджи Сарата - 48, с. 39-40

Ханий-кой - 73, с. 87-89

Хан и его сын - 11, с. 81-87; 12, с. 214-218; 15, с. 135-140; 16, с. 7-19; 17, с. 157-166; 20, с. 74-79; 21, с. 123-131; 22, с. 89-97; 29, с. 32-38; 55

Хорхма-балам-кая - см. Вай-Аннам-кая

Храм Дианы - см. Ифигения

Хызыл-хоба - 75, с. 43-44

Царица Амага и гражданин Нерей - 49, с. 14-18

Царица Феодора - см. Феодора

Целебный источник Косьмо-Дамиановского монастыря - см. Источник Святых Космы и Дамиана

Черный «Принц» и ЭПРОН - 14, с. 184-187; 100, с. 105

Чертова баня - 12, с. 313-315; 14, с. 129-134; 15, с. 192-194; 31, с. 4-6; 33, с. 6-8; 43, с. 103-106

Чершамбе - 12, с. 235-238; 15, с. 265-268; 23, с. 140-144; 28, с. 145-150; 32, с. 22-25; 34, с. 26-29

Четыре жизни матроса Кошки - 4, с. 197-201; 81, с. 93-96

Чигенитра - 39, с. 8-14

Чудесный источник под Ай-петри - см. Источник под Ай-Петри

Чудо Стефана Сурожского - см. Поход Бравлина

Чудовищные змеи в Крыму - 76, с. 35

Шайтан и кизил - 12, с. 46-48; 14, с. 126-128; 15, с. 150-151; 17, с. 91-93; 20, с. 91-92; 21, с. 165-167; 22, с. 115-117; 23, с. 152-153; 29, с. 57-61; 31, с. 7-8; 33, с. 9-10; 47, с. 111-112

Шайтан сарай - 12, с. 329-332; 15, с. 201-204; 31, с. 15-18; 33, с. 17-20

Шайтан-Хоба - 94, с. 301; 101, с. 113-114

Шейтан-мердевен или **Чертова лестница** - 73, с. 145-146

Элькен-кая, парус-скала - 6, с. 11-12; 11, с. 121-124; 12, с. 324-326; 14, с. 167-170; 15, с. 127-129; 17, с. 107-111; 20, с. 46-48; 21, с. 80-83; 22, с. 59-62; 30, с. 1-4; 37, с. 5-8

Эски-сарай - 79, с. 201-202

Эчкидаг – Козья гора - 11, с. 186-189; 12, с. 242-245; 15, с. 195-197; 23, с. 126-129; 28, с. 137-141; 31, с. 9-11; 33, с. 11-13

Ялы-Богаз - см. Ялыбогазский камень

Ялыбогазский камень - 11, с. 88-91; 12, с. 24-26; 12, с. 307-309; 14, с. 45-47; 15, с. 131-134; 17, с. 94-101; 20, с. 57-61; 21, с. 98-104; 22, с. 66-72; 23, с. 73-76; 30, с. 23-25; 37, с. 29-31; 39, с. 42-46; 47, с. 85-86