

A wide-angle landscape photograph showing a river meandering through a lush green valley. The foreground is dominated by dense, dark green trees and shrubs. The middle ground features a wide, winding river that curves through vibrant green fields. In the background, rolling hills and mountains are covered in dense green forests under a bright blue sky with scattered white clouds. The overall scene is peaceful and natural.

З.Г. АМИНОВ

**Эпос «Урал батыр»
и мифология башкир**

3. Г. АМИНЕВ

ЭПОС «УРАЛ БАТЫР» И МИФОЛОГИЯ БАШКИР

Исемдәр кешине
иң яҡши төһөтәр ғәһ
тәһәһ әһәһ - Эһһһһһ һһһһ.

Аминев

18.06.2014г.

УДК 398.22:930.85

ББК 63.5

А 62

Рецензенты:

доктор философских наук Г. Г. Салихов

доктор исторических наук Л. А. Ямаева

Аминев З. Г.

А62 Эпос «Урал батыр» и мифология башкир. Уфа: Издательство «Ди-
зайнПресс», 2013. — 160 с.

ISBN 978-5-906165-33-6

В монографии дается анализ семантики мифологических сюжетов и мотивов архаического башкирского эпоса «Урал батыр». Раскрываются космогонические воззрения и космологические представления древних предков башкир. Книга может быть использована специалистами как гуманитарных, так и естественнонаучных дисциплин, интересующихся историей становления мировоззрения и культуры древних народов мира.

УДК 398.22:930.85

ББК 63.5

*Работа издана при финансовой поддержке
гранта ГНТИ РБ «Республика Башкортостан:
новые парадигмы общественно-политического,
социально-экономического и духовно-культурного развития»
в рамках научно-исследовательского проекта
«История социально-экономического и политического развития
Башкортостана с древнейших времен до наших дней» на 2013 г.*

© Аминев З. Г., 2013

© Оформление.

ISBN 978-5-906165-33-6

ООО «Альфа-реклама», 2013.

ВВЕДЕНИЕ

Одним из приоритетных направлений в современном обществоведении становится изучение мифологического сознания. Мифотворческая деятельность сознания сопровождает всю историю не только первобытного, но и цивилизованного человечества с его развитыми рациональными формами культуры. И хотя в истории цивилизации тенденция демифологизации культуры в конечном итоге превалирует над тенденцией ее ремифологизации, тем не менее, мифологические пласты культуры не могут быть полностью рационализированы. Изучение истории духовной культуры любого народа, в том числе башкир, доказывает, что мифотворчество — это не только остаточные всплески первобытного мифопоэтического величия, но и проявление некоторых глубинных, недостаточно исследованных особенностей человеческой духовности.

Генетическая заложенность мифологического в сознании людей усиливает действенность мифа как культурного фактора. Миф и мифопоэтические структуры сознания не только в первобытности, но и в условиях современной цивилизации — это мощное духовное оружие. С его помощью можно возвысить и облагородить человека, воспитывая его на лучших мифообразах Добра и Красоты, но возможно и духовное закабаление человека, манипулирование им, в частности, с помощью социальных и идеологических мифов. Такая постановка вопроса придает научному исследованию, изучающему мифологические пласты человеческой духовности, высокую гуманистическую значимость.

Проблематика, связанная с вопросами истоков, истории сложения и этнической специфики целостной картины мира у башкир в прошлом, является одной из самых сложных. Несмотря на то, что в башкироведении накоплен достаточно богатый фольклорный и этнографический материал, мифологические воззрения башкир до сих пор не стали объектом пристального внимания исследователей.

В то же время по многим малочисленным народам Сибири и Севера такие работы имеются. Такие исследования проведены также по крупным финно-угорским народам Урало-Поволжья — удмуртам, коми, мари, мордва. В них нашли освещение проблемы космогонии, космологии, места человека и общества в мире¹. Нельзя сказать, что по башкирам эта тема совершенно не затронута. Отдельные моменты космогонических воззрений башкир освещались в работах уфимских философов Д. Ж. Валеева, А. Х. Давлеткулова, Г. Г. Салихова, Л. А. Иткуловой, А. Р. Абдуллина, фольклористов А. Н. Киреева, Ф. А. Надршиной, А. М. Сулейманова, С. А. Галина, Ш. Р. Шакуровой и др.². Однако до сих пор за пределами внимания

¹ Плесовский Ф. В. Космогонические мифы коми и удмуртов // Этнография и фольклор. — Сыктывкар, 1972. С. 32–45; Напольских В. В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. — Новосибирск, 1990. С. 5–21; Гемев И. Н. Мировоззрение манси. Дом и космос. — Новосибирск, 1990; Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. — Ижевск, 1994; Девяткина Т. П. Мифология мордвы. — Саранск, 1998; Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. — Саранск, 1998 и др.

² Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. — Уфа, 1970; Надршина Ф. А. Голос народа / На башк. яз. — Уфа, 1983; Ее же. Память народа / На башк. яз. — Уфа, 1986; Сулейманов А. М. Жанровое своеобразие башкирских бытовых сказок / На башк. яз. — Уфа, 1990; Его же. Башкирские народные бытовые сказки: Сюжетный репертуар и поэтика. — М., 1994; Валеев Д. Ж. Мировоззрение древних башкир // Валеев Д. Ж. Очерки истории общественной мысли Башкортостана. — Уфа, 1995. С. 20–34; Давлеткулов А. Х. Проблемы художественно-эстетического осмысления истории этноса в башкирском эпосе: Опыт социально-философского анализа. — Уфа, 1998; Галин С. Башкирский мифологический эпос. — Уфа, 1998; Абдуллин А. Р. Культура и символ. — Уфа, 1999; Иткулова Л. А. Нравственный выбор в башкирской сказке (философско-мировоззренческий анализ). — Уфа, 2002; Галин С. А. Башкирский фольклор (Устнопоэтическое творчество башкирского народа) / На башк. яз. — Уфа, 2004; Галин С. А. Башкирский народный эпос. — Уфа, 2004; Салихов Г. Г. Человек в картине мира башкир: Социально-философский анализ: Монография. — Уфа, 2007; Шакурова Ш. Р. Башкирский народный эпос «Урал-Батыр»: архивный первоисточник и его текстологический анализ. — Уфа, 2007.

исследователей оставалось целостное видение традиционных представлений башкир о происхождении Земли и Мира в целом, первых людей, человеческого общества. Необходимость исследования подобных взглядов обуславливается и значительным сужением сферы бытования и резкой трансформации мифологического миропонимания: с каждым годом становится все меньше и меньше информаторов, свободно владеющих родным языком и хранящих в памяти воспоминания о прошлом своего народа.

Определение мифа варьируется в зависимости от того, идет ли речь о повествовании или о представлении. Соответственно, первое определение предполагает значительно более узкий контекст исследования, с опорой лишь на текстологический анализ, в то время как второе имеет дело с мифологическим мировоззрением в целом, включая его проявление в обрядовой деятельности, быте, живописи и пр. Понятие мифологического различается и в зависимости от того, идет ли речь об объекте (когда имеется в виду исторический период), либо определение жанра в филологии или методе исследования («мифологическая школа»). Но даже и в рамках одного толкования — например, мифологического эпоса как повествования о богах и героях — значительные разночтения приводят к неопределенности того, что понимается в данном случае под «мифологическим».

Если систематизировать различные концептуальные подходы к проблеме мифа, то можно выделить отдельные, которые были классифицированы в работах ряда ученых, в частности, М. И. Стеблин-Каменского, В. С. Полосина, Н. Г. Юрченковой, В. М. Найдыша и др.³ Вместе с тем, любая систематизация и классификация взглядов носят весьма условный характер, так как при изучении мифа в рамках одного исследования могут применяться разные подходы. Тем не менее, представления о мифе, мифологии, мифологическом сознании дифференцируются и находят отражение в следующих концептуальных подходах.

³ Стеблин-Каменский М. И. Миф. — Л., 1976; Полосин В. С. Миф. Религия. Государство. — М., 1999; Юрченкова Н. Г. Мифология в культурном сознании мордовского этноса. — Саранск, 2002; Найдыш В. М. Философия мифологии От античности до эпохи романтизма. — М., 2002; Его же. Философия мифологии. XIX — начало XXI в. — М., 2004.

Аллегорическая теория мифа — первая историческая попытка рационалистической трактовки сущности мифотворчества. Создание аллегорической концепции мифа сделало его объектом научно-философского анализа. Аллегорический подход интерпретирует миф как чисто психологическое явление, рожденное поиском аналогий в сфере природных сил или с обожествлением героев прошлого. В античности подобный подход был господствующим (софисты, стоики, эпикурейцы). Названный подход получил новое звучание в период Возрождения (Д. Боккаччо, Ф. Бэкон).

Представители теистического подхода убеждены в реальности выражаемого в мифе иррационального опыта, в соединении сверхъестественного и природного, священной и фактической истории. При данном подходе доминирует религиозная мифология, где миф является результатом воздействия богов и их энергии. Ярким представителем теистической концепции был П. Тиллих, рассматривавший «священное» как реальную данность¹. Также интерпретировали миф русские философы православия С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, А. Ф. Лосев.

Символическая теория мифа близка его аллегорической трактовке. Обе базируются на различии чувственно-образного и логико-понятийного в сознании. Но в символической теории мифологический образ рассматривается не как наглядное олицетворение некоторой идеи, а как знак, выражающий определенный смысл. Основоположником символического подхода можно считать Платона, предложившего философско-символическую интерпретацию мифа. Позже такая трактовка мифа была возрождена немецкими философами и фольклористами конца XVIII — начала XIX в. (И. Гердер, Ф. Кройцер, братья Я. и В. Гримм и др.). В XX в. наиболее полно символический подход был выражен в работах И. Я. Бахофена. Во многом черты такого подхода присущи М. Элиаде, К. Хьюбнеру, Дж. Кэмпбеллу, У. Баджу. К этой же концепции близки ученые, изучающие преимущественно литературные мифы и фольклор (А. Н. Афанасьев, И. Я. Фроянов, Ю. И. Юдин).

В середине XIX в. в науке о мифе сложилась лингвистическая теория, согласно которой сущность мифа следует искать в его не-

¹ Тиллих П. Теология культуры / Пер. с англ. — М., 1995.

разрывной связи с языком. Согласно лингвистической теории, абстрактность мышления исключает его метафоричность, чувственный образ не существует наряду с абстракцией, а разрушается ею. Лингвистический подход рассматривал миф как результат не прогресса, а деградации человеческого духа. Основоположником лингвистической концепции мифа был М. Мюллер. Эта концепция широко использована в работах Х. Узенера, К. Мориц, Р. Барта. К данному концептуальному подходу можно отнести философско-лингвистические концепции отечественных ученых Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни. Главный принцип теории А. А. Потебни — всепроникающая семантичность, последовательно проводимая к слову и языку². На развитие лингвистического подхода в отечественной науке серьезное влияние оказала яфетическая теория Н. Я. Марра. Он считал, что мифотворчество немислимо без словотворчества, писал об их взаимообусловленности и переплетении³.

Ритуалистический подход исходит из приоритета ритуала над мифом. Сторонники этой концепции видят в ритуалах важнейший источник развития религии, философии, искусства древнего мира. Ритуалисты открыли и изучили обширный класс мифов культового происхождения, тесно связанных с календарными циклами. Особая роль в этом принадлежала Дж. Фрэзеру, для которого миф выступал как своеобразный слепок магического ритуала, обряда⁴. Ритуалистическая концепция при изучении мифа лежала в основе работ последователей и учеников Дж. Фрэзера Э. Хартланда, Э. Кроули, Э. Харрисона, А. Кука, Г. Мари. Крайний ритуализм свойственен трудам Ф. Рэглана, С. Хаймана, считавших все мифы ритуальными текстами, а мифы, оторванные от ритуала, — сказками или легендами.

Функциональный подход трактует миф как функцию, поддерживающую традицию посредством обращения к сверхъестественной реальности. Основоположником подхода стал английский этнолог

² Потебня А. А. Слово и миф. — М., 1989.

³ Марр Н. Я. О яфетической теории // Марр Н. Я. Избр. работы. Язык и общество. — М.; Л., 1934. С. 3—40.

⁴ Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. — 2-е изд. — М., 1983.

Б. Малиновский. Он считал, что во всех типах цивилизации каждый обычай, материальный предмет, идея и верование выполняют какую-либо функцию, имеют некую задачу и представляют собой незаменимую часть в границах работающего целого¹. По мнению сторонников этой концепции, сущность мифа определяется его социальной функцией. Благодаря мифам кодифицируются традиции, нормы морали, верования, воссоздаются традиции, охраняется мораль и право, эффективно действуют и получают свой смысл ритуалы.

Трансцендентальный подход рассматривает миф как априорную форму мышления, как саморазвивающуюся систему. Его типичные представители И. Кант, Ф. В. Шеллинг считали, что миф отличается от науки скорее содержательно, чем по форме. Ярким представителем этой концепции является последователь кантовской методологии Э. Кассирер, который считает миф формой духа, вбирающей функцию символизации². Характеризуя его теоретические построения, Е. М. Мелетинский и С. А. Токарев писали: «Кассирер выявил некоторые фундаментальные структуры мифологического мышления и природы мифологического символизма. Он сумел оценить интуитивное эмоциональное начало в мифе и вместе с тем рационально проанализировать его как форму творческого упорядочения и даже познания реальности. Специфику мифологического мышления Кассирер видит в неразличении реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства...»³.

Интерпретацию мифа как продукта психологии человека, его внутреннего мира предлагают последователи психологического подхода. В работах Ф. Ницше и В. Вундта произошло сближение мифологии с индивидуальной психологией. Их концепции синтезировал З. Фрейд, изучавший психику индивида. Согласно его концепции, все процессы социальной и культурной жизни свиде-

¹ Малиновский Б. Научная теория культуры / Пер. с англ. 2-е изд., испр. — М., 2005.

² Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы. — М., 1995.

³ Мифы народов мира: В 2 т. — М., 1980. Т. 1. С. 18.

ны к психологии индивида⁴. Психологический подход к мифу был всесторонне развит учениками З. Фрейда, в частности К. Г. Юнгом. Он установил объективно формирующиеся архетипы в подсознании индивида, а затем и в коллективном бессознательном⁵. Определенное влияние на кристаллизацию подхода оказал Л. Леви-Брюль. Согласно его теории праологизма мышление первобытного человека (он назвал его праологическим) осуществлялось особым, только ему свойственным способом: коллективные представления занимали место логических заключений⁶. Психологический подход характерен в большей мере и для творчества М. Элиаде., поскольку основой в понятии мифа он считал именно архетип, воспроизводимый в различных мифологиях и культурах. Вместе с тем, в трудах ученого использованы и другие концептуальные подходы⁷. Среди отечественных ученых психологический подход преобладал в работах А. Н. Веселовского.

Во второй половине XIX в. под влиянием кантианства оформилось убеждение, что сущность мифа следует искать не в отражении определенных природных явлений, не в связях мифа и слова, мифа и бытовых условий первобытности, а в структуре сознания субъекта, в истории его развития. Это был гносеологический поворот в науке о мифе. Миф, по мнению сторонников структуралистской концепции, также рационален как и наука и является параллельной, равноценной ей формой познания, лишь акцентирующей внимание на образности. Свое логическое завершение подход к структурализму, намеченный в концепциях К. Юнга и Э. Кассисера, получил в теории К. Леви-Строса, согласно которой мифологическое сознание нужно рассматривать как мышление логически ориентированное, способное к классификации и анализу⁸. Ряд сочинений

⁴ Фрейд З. Тотем и табу / Пер. с нем. — М., 2006.

⁵ Юнг К. Г. Архетип и символ / Пер. с нем. — М., 1991; Его же. Душа и миф: шесть архетипов. — Киев, 1996.

⁶ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. — М., 1994.

⁷ Элиаде М. Космос и история: Избранные работы / Пер. с фр. и англ. — М., 1987; Его же. Священное и мирское / Пер. с фр. — М., 1994.

⁸ Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. — М., 1985; Его же. Первобытное мышление / Пер. с фр. — М., 1994.

М. Элиаде, где теория архетипов применена к мифологии, также могут быть отнесены к этому концептуальному подходу¹. Среди отечественных ученых первым обратился к структурной фольклористике В. Я. Пропп, создав модель сюжетного синтаксиса волшебной сказки в виде линейной последовательности действующих лиц².

В начале XX в. на почве французской социально-философской мысли сложилась новая парадигма науки о мифе. В основе этой парадигмы лежит убеждение в том, что основы мифотворчества лежат не в сфере психики, а в социальных условиях мифологической фантазии. Согласно социологическому подходу миф интерпретируется как художественное отражение бытия (онтологической реальности), рождаемого социальными потребностями и в качестве обратной связи определяющей социальную деятельность. Истоки данного подхода содержатся в трудах Дж. Вико. Определенное воздействие на развитие социологического подхода в интерпретации мифа оказал Э. Дюркгейм, который выделил специфику психологии социума. Рассматривая религию нераздельно от мифа, он противопоставил ее магии³. Такая же тенденция характерна для работ М. Вебера, У. Р. Смита, Г. Муррея. Из современных отечественных ученых данной концепции придерживаются Б. А. Рыбаков, А. Я. Гуревич, М. П. Мчедлов.

Материалистический подход, трактует миф как фантастическое отражение реального (материального) мира, мотивированное сферой социально-классовых интересов и отношений. Яркими представителями этого подхода были Ф. Вольтер, Д. Дидро, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Энгельс и их последователи. Материалистический подход характерен для многих ученых советской школы

¹ Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. — М., 1996; Его же. Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. — М., 1998.

² Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. — М., 1976; Его же. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). — СПб, 1995; Его же. Русский героический эпос (Сборник трудов В. Я. Проппа). — М., 1999.

³ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. — М., 1991.

(А. Б. Ранович, С. А. Токарев, Л. Я. Штернберг, А. Ф. Анисимов и др.).

Антропогеографический подход трактует миф как явление локальной культуры, определенного «культурного круга». Основоположником подхода считается Ф. Ратцель, идеи которого были развиты Л. Фробениусом, В. Шмидтом, Э. Сепиром, Ю. Кроном.

Названные выше концептуальные подходы оказали определенное воздействие на изучение мифологии башкир. В одних случаях оно было опосредованным, в других — непосредственным. Наиболее полно, на наш взгляд, при изучении башкирской мифологии был использован материалистический концептуальный подход, господствовавший в советское время в методологии научных исследований.

Вместе с тем, мифологическая картина мира башкир, ранние формы их архаического мировоззрения привлекали внимание российских исследователей уже с XVIII в. (В. Н. Татищев, П. И. Рычков, П. С. Паллас, И. Г. Георги, И. И. Лепехин и др.). Первыми собирателями башкирских этнографических и фольклорных материалов были Г. Верещагин, В. И. Даль, Р. Г. Игнатъев, П. М. Кудряшов, М. В. Лоссиевский, Г. А. Потанин, С. Г. Рыбаков, В. С. Юматов, В. Ядринцев и др. Собранные ими материалы (легенды, предания, сказки и пр.) позже были опубликованы в ряде московских и петербургских изданий. Во второй половине XIX в. интерес к башкирам еще более усиливается. В 1859 г. появляется работа В. М. Черемшанского, где кроме природных, экономических, производственных данных нашли довольно подробное отражение и некоторые аспекты мировоззрения башкир⁴. Этой же проблеме посвятил одну из глав своей книги «Башкиры» (Л., 1925) известный этнограф С. И. Руденко.

Названные дореволюционные авторы занимались, в основном, лишь накоплением первичной информации о коренных жителях Башкирии, информации, в буквальном смысле слова, «лежащей на поверхности». Особенностью этого первого, «собирающего» эта-

⁴ Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. — Уфа, 1859.

па в изучении проблемы было незнание многими из исследователей башкирского языка, что в первую очередь и не позволило им добраться до глубинных пластов культуры. Они не смогли перейти от коллекционирования и фиксации фактов к поиску собственно мировоззренческих установок, их порождающих, скрытых за спецификой языка и, соответственно, отличающегося типа мышления, а также норм общественной жизни башкирского народа.

На новый уровень изучение традиционного мировоззрения башкир поднялось после создания Башкирской автономной республики, когда было создано первое научное учреждение по изучению их национальной культуры — Институт истории, языка и литературы (1932 г.). Огромное значение для изучения мировоззренческих аспектов жизни башкир сыграло принятие в научный архив названного института фольклорных и этнографических материалов Мухаметши Бурангулова. «Алмазом» коллекции М. Бурангулова стал записанный им впервые со слов сэсэннов древнейший эпос «Урал батыр», ставший впоследствии главным источником по изучению космогонических и космологических воззрений древних башкир.

Подлинно научная разработка философской мысли башкирского народа началась в 70–80-е годы XX в. с появлением работ таких исследователей-философов как Д. М. Азаматов, Д. Ж. Валеев, Г. И. Исмагилов. Эти авторы опубликовали ряд работ, освещающих отдельные аспекты проблем этики, эстетики, мировоззрения башкир¹.

¹ Азаматов Д. М. Из истории свободомыслия башкирского народа // Вопросы марксистско-ленинской философии (Сборник статей) / Уч. зап. БГУ, вып. 47. Серия общ. наук, № 5. — Уфа, 1969. С. 166–182; Валеев Д. Ж. О некоторых особенностях морали как регулятора общественных отношений // Там же. С. 136–144; Исмагилов Г. С. К вопросу об оценке буржуазной философской и общественной мысли в Башкирии начала XX в. // Там же. С. 145–165. Азаматов Д. М. Башкирские и татарские пословицы как источники изучения народного мирозерцания // Фольклор народов РСФСР. — Уфа, 1975. С. 187–191; Валеев Д. Ж. Элементы философского видения мира в эпическом памятнике «Урал-батыр» // Там же. С. 3–11; Его же. Моральная проблематика в эпосе «Урал батыр» // Фольклор народов РСФСР. — Уфа, 1976.

За последние два десятилетия изучение вопросов традиционного (архаического) мировоззрения башкир поднялось на новый уровень интерпретации. Среди исследователей, рассматривавших отдельные аспекты названной проблемы необходимо назвать А. Х. Давлеткулова, З. Я. Рахматуллину, Г. Г. Салихова, А. Я. Фаткуллину, и др.² Работы этих авторов носят, несомненно, системно-аналитический характер.

Вместе с тем, современное состояние исследований в области изучения традиционных представлений башкир о происхождении Земли, человека и общества в целом характеризуется слабой и неравномерной изученностью, что и определило проблемное поле данного исследования.

Эмпирическую базу исследования составили архивные и опубликованные варианты башкирских эпосов «Урал батыр», «Акбузат», а также других произведений народного фольклора, объединенных в 18 томов издания «Башкорт халык ижады» («Башкирское народное творчество»). Кроме того, в качестве источников использованы отдельные издания башкирских легенд, преданий, сказок и эпосов как на башкирском, так и на русском языке.

Изучение космогонических и космологических воззрений предков башкир обогатит научное понимание проблем становления представлений о мире и человеческом обществе, поможет выявить общие закономерности формирования человеческого сознания.

С. 20–25; Его же. Нравственная культура башкирского народа: Прошлое и настоящее. — Уфа, 1989.

² Давлеткулов А. Х. Картина мира в народном эпосе (анализ мировоззренческого содержания эпических сказаний башкир). Автореферат дис... канд. филос. наук. — Уфа, 1991; Салихов Г. Г. Картина мира в башкирском фольклоре. Автореферат дис... канд филос. наук. — Уфа, 1992; Давлеткулов А. Х. Проблемы художественно-эстетического осмысления истории этноса в башкирском эпосе. Опыт социально-философского анализа. — Уфа, 1998; Рахматуллина З. Я Башкирский национальный дух (социально-философский очерк). — Уфа, 2002; Фаткуллина А. Я. Смысловые ориентации человека в башкирской мифологии. Автореферат дис... канд. филос. наук. — Уфа, 2003; Салихов Г. Г. Человек в картине мира башкир: Социально-философский анализ. — Уфа, 2007.

Раскодирование содержания эпоса «Урал батыр» и сравнение его с мифами других народов поможет в решении такой сложной проблемы как этногенез башкирского народа, а также в определении степени участия в этом процессе различных тюркоязычных и ираноязычных этнических групп.

Глава I.

Космогонические и космологические воззрения древних башкир

1.1. Традиционные представления о возникновении мира

Представления древних людей о возникновении, становлении как мира в целом, так и его частей, нашли отражение в их космогонических мифах. Как пишет известный российский исследователь мировоззрения древних людей В. Н. Топоров, космогонические мифы и космологические представления занимают особое место среди других форм мифо-поэтического мировоззрения, поскольку описывают пространственно-временные параметры вселенной, то есть условия, в которых протекает существование человека и помещается всё, что может стать объектом мифотворчества. Актуальное состояние вселенной в мифопоэтическом мышлении, — отмечает далее ученый, — связывается воедино с её происхождением как следствие с причиной; ибо определение и объяснение состава мироздания и роли, которую играют в нём его объекты, равнозначно ответу на вопрос «как это возникло», описанию всей цепи порождения этих объектов. Но космологические представления не полностью выводимы из космогонических мифов и реконструируются отчасти при анализе ритуалов, языковой семантики и т. п. Сфера космологического и космогонического для мифопоэтического сознания очень широка, поскольку оно отождествляет (или, по крайней мере, связывает, чаще всего однозначно) природу (макрокосм) и человека (микрокосм): человек создан из элементов мироздания, или наоборот, — вселенная происходит из тела первочеловека¹. Та-

¹ Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Том 2. М., 1988. С. 6–9.

ким образом, в космогонии повествуется о том, в ходе каких процессов и действий, как возникает мир и миропорядок, а в космологии же рассказывается как устроен мир, каков миропорядок и по каким закономерностям он действует¹.

В мире нет народов, которые бы не задавались вопросом: как, когда каким образом возник мир и кто его создатель?; что было до возникновения мира? Люди задавали эти вопросы издревле и в мифологической картине мира процесс сотворения мира, то есть вопросы космогонии являются одним из главных концептуальных моментов. Как отмечает Е. М. Мелетинский «превращение хаоса в космос составляет основной смысл мифологии, причем космос с самого начала включает ценностный, этический аспект»².

Считается давно установленным, что основа традиционного мировоззрения конкретного народа не может опираться на несколько взаимоисключающих друг друга мифа, так как мифология каждого народа образует цельную систему, части которой в большой мере взаимосогласованы³. То есть в основе этой системы должен лежать один космогонический миф. Он играет фундаментальную роль в мировоззрении людей, в их материальной и духовной культуре. Миф о сотворении мира рассказывает, каким образом возник мир, и что он имеет упорядоченную структуру и четкие формы.

Башкирский народ обладает огромным фольклорным наследием, которое является бесценным источником по изучению его мифологических и космогонических воззрений. Эпос «Урал батыр», являющийся древнейшим фольклорным произведением башкир, служит одним из таких основных источников. В этом эпосе наиболее полно и в цельном виде сохранились космогонические воззрения предков башкир. В основе этого эпоса лежат космогонические мифы, в которых через аллегория, символы и коды рассказывается о появлении пространства и времени и Мира (по-башкирски «Донъя», «Тормош») в целом, а также появление в этом Мире че-

¹ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. С. 122.

² Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976. С. 169.

³ Клейн Л. С. Легенда Геродота об азиатском происхождении скифов и нартыский эпос // Вестник древней истории. 1975. № 4. С. 18.

ловека, человеческого общества, социальных и морально-этических норм. Так же как и в космогонии других народов, здесь основное внимание уделено процессу сотворения мира, который происходит во времена мифические (по-башкирски — «борон-борон борондан» или же «эльмисактан»). То есть, эпос является результатом поиска древними людьми ответов на вопросы: «кем, когда и как был создан мир и человек в нем?».

Являясь текстом сакральным, эпос этот был недоступен для непосвященных, воспроизводили его только в определенное время, в определенном месте и только в случаях сакральных праздников. По поводу недоступности для непосвященных сведений космогонического характера известный исследователь мифологии Л. Леви-Брюль писал, что «те кому известны наиболее значимые мифы, никогда не дают белым ни малейшего повода заподозрить существование этого огромного мира туземного мышления, что эти вещи остаются для белых совершенно неизвестными. Старые хранители тайных знаний сидят в селении, немые, как сфинксы, и решают, в какой мере они могут, не навлекая опасности, доверить знания предков молодому поколению и в какой именно момент эта передача тайн может оказаться наиболее благоприятной. Если эти обстоятельства не оказываются, на взгляд стариков, достаточно благоприятными, то тайны умирают вместе с ними, хотя они умирают и не без скорби, что не сумели передать свои тайные познания остающимся, так как без этих знаний племя обречено на угасание»⁴.

Эти же закономерности работали и в случае с эпосом «Урал батыр», который в силу сакральности содержания долгие годы оставался неизвестным, пока его в 1910 году не зафиксировал выдающийся башкирский собиратель фольклора Мухаметша Бурангулов. Можно сказать, что башкирам повезло, что Мухаметша Бурангулов оказался в нужное время в нужном месте и сумел внушить башкирским старикам — носителям тайного знания — доверие и те рассказали ему содержание эпоса.

Этот эпос подобно святыне всех мусульман Корану, не имеет версий, вариантов, то есть сохранился только в одном единственном

⁴ Леви-Брюль Л. Первобытная мифология. Мифический мир австралийцев и папуасов. М., 2012. С. 12–13.

тексте. Дошедшие до нас некоторые фольклорные произведения, которые также называются «Урал батыр», — являются сказками или легендами, сохранившими определенные мифологические мотивы. Они не могут быть названы вариантами или версиями эпоса «Урал батыр», так как в них не освещаются те проблемы, которые поднимаются в одноименном эпосе, и в них нет поиска ответов на такие основополагающие вопросы человеческого бытия, как: «кем, когда и как был создан этот мир и человек в нем?». Для предков башкир до принятия ими ислама эпос «Урал батыр» представлял ту же ценность, что для арабов-мусульман их священная книга «Коран», так как объяснял мир, суть человека и требования, предъявляемые к человеку и человеческому обществу в целом. Даже приняв ислам, башкиры сохранили многое из доисламского культурного наследия, в том числе и свои космогонические воззрения, которые, приспособившись к новым условиям, продолжают существовать под исламской оболочкой и в наши дни.

Первоначальный хаос в космогонии башкир был обозначен только символами или же даже вообще не промаркирован. В качестве символов, маркирующих хаос, в башкирской мифологии представлена водная стихия, которая в эпосе «Урал батыр» указана как море, по-башкирски «дингез». Из анализа материалов башкирского фольклора можно сделать вывод, что в начале до водного хаоса не было ничего кроме мглы, называемой по-башкирски «монар». Если же миру суждено исчезнуть, то он исчезнет опять в этой же мгле / «монар». В этой мгле появляется «туман», «облако», которое превращается в мировые воды, в водный хаос, который в эпосе «Урал батыр» указан в виде моря (по-башкирски «дингез»)¹.

Человечество на протяжении многих тысячелетий олицетворяло вечно развивающуюся материю в образе бурлящего, изменчивого моря, текучей воды, не имеющей определенной установившейся формы². В эпосе «Урал батыр» этот «дингез» также не какое-то конкретное море, имеющее определенные границы. Данное «море» / «дингез», окружающее некое место (по-башкирски: «бер

¹ Башкирский народный эпос. М., 1977. С. 265.

² Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 169.

урын»), надо понимать как мифическое безбрежное «море-океан», первоначальный водный хаос, не имеющий категорий количества и качества. Он везде и всюду. Он безграничен, не упорядочен, не организован, аморфен, безвиден. «Дингез», описанный в эпосе «Урал батыр», мы должны понимать как просто аморфная «вода». В башкирском языке для обозначения воды есть слово «һыу», но в фольклоре, для усиления количества, объема и всеохватывающего характера водного хаоса, очень часто упоминается море (по-башкирски — «дингез», «даръя», «дарай»). Вода в мифологии многих народов мира — «первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса..., вода это среда, агент и принцип всеобщего значения и порождения. В роли женского начала вода выступает как аналог материнского лона и чрева...»³ читаем у С. С. Аверинцева. Ни растительный, ни животный мир в природе не могут существовать без воды. Она основа жизни. Исходя из своих многочисленных наблюдений процесса рождения человека с отходом околоплодных вод, люди еще в древние времена пришли к выводу, что человек также рождается в воде и отразили этот процесс в своих мифах. В то же время человек как биологический вид не может существовать в водной среде. Поэтому в большинстве мифологий народов мира «вода» устойчиво соотносится с чужой, враждебной человеку средой и очень часто связана со смертью. Видимо из-за этих противоречивых качеств «вода» в символике антиномии «Жизнь» и «Смерть» не имеет жесткого знакового (плюс или минус) значения, также как не имеет его и хаос. Именно поэтому вода предстает в качестве одной из фундаментальных стихий мироздания.

В древних верованиях башкир водной стихии также присуща двойственность. С одной стороны, она враждебная человеку среда, не пригодная для жизни, и там властвуют существа, противостоящие всему живому. С другой же стороны, царь подводного мира одаривает земного батыра скотом и другим богатством. Такая двойственность обнаруживается, например, в эпосах «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылыу», в предании «Кук Ирендык буйында», в которых царь подводного царства щедро одаривает башкирских баты-

³ Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 240.

ров многочисленными табунами прекрасных коней и другого скота. Однако в начале повествования, прежде чем одарить батыра богатством, владыка подводного мира и все подчиняющиеся ему существа, всегда бывают настроенными к батыру, пришедшему в их мир, резко враждебно.

Такая же двойственная функция приписывается мировым водам, океану в индийской мифологии. С одной стороны, они считаются благотельными, и в мифах море рисуется как хранилище несметных богатств. С другой стороны, Океан является носителем космического зла, преимущественно в нем обитают враждебные богам и людям демоны и чудовища. Это крайне знаменательно: для того чтобы породить из себя все многообразие мира, космической субстанции недостаточно быть однородной, неделимой и тождественной себе самой, в потенции она должна быть способной к поляризации.

У многих древних народов суша со всех четырех сторон была окружена первоначальным хаосом-морем. Например, у древних египтян четырехугольная суша-земля была окружена со всех сторон морем Шенур. Такие же представления имели и древние китайцы. Они были уверены в существовании мировых вод, окружающих ойкумену. Это нашло отражение в одном из образных названий Китая — «Хайней», то есть «внутри морей». Согласно мифам североамериканских индейцев Чероки, земля — это огромный остров, плавающий в безбрежном океане воды, и по форме он четырехугольный. На земле древнего Вавилона археологами найдена самая древняя карта мира (IX в. до н. э.). На этой древней карте земля изображена в виде круга, окруженного со всех сторон морями.

Окруженная со всех сторон водой точка, где появляются первые люди, в башкирском эпосе «Урал батыр» обозначена словосочетанием «бер урын», которое на русский язык можно перевести как «место» или «некое место», а можно перевести просто как «не-что». Этот «урын», с которого начинается процесс творения мира, символизировал собой также и первоначальную нерасчлененность. К нему неприменимы такие определения как «верх», «низ», «правое», «левое», «перед», «зад». С этой точки зрения «урын» и окружающие его мировые воды / «дингез» сравнимы с таким артефактом культуры как «яйцо», из которого появляется мир, или же с эм-

брионом, окруженным околплодными водами. Образ «мирового яйца» — один из известных в науке и широко распространенных мифопоэтических символов, воплощающих общую концепцию мира. В древнейшей мифологии развитие из яйца является одним из самых распространенных мотивов¹.

Все мифы о чудесном рождении из яйца в отдельных моментах нам напоминают башкирский эпос «Урал батыр». Правда в последнем братья Шульган и Урал не рождаются из яйца; родителями их названы два первочеловека Янбирде и Янбика. Но окружающая этих двух людей обстановка (некий клочок суши, ограниченный со всех сторон водой) и отсутствие движения позволяет нам провести аналогию с мотивом чудесного рождения из яйца. В укромном месте, окруженном со всех четырех сторон водой, неизвестно откуда появляются муж и жена. Мужчину звали Янбирде, а женщину — Янбика. Первая часть их имени «Йан» с башкирского на русский язык переводится как «Душа». У мужчины вторая часть — «бирде» переводится как «дал» и поэтому имя Янбирде на русский язык можно перевести как «Душу дал» или «Душу давший». У женщины вторая часть имени — «бика», которую можно обозначить как «женщина», «красавица». Поэтому имя Янбика означает «Красивая душа» или «Женская душа». В эпосе нет объяснения, откуда появились эти двое, только говорится, что они спаслись после потопа².

С учетом того, что в эпосе нет объяснения — откуда, как, каким образом появились два этих персонажа (Янбирде и Янбика), а также того, что у обоих имя связано с понятием «душа» / «йан», можно выдвинуть предположение, что они являются башкирским вариантом мирового духа, материализовавшегося в виде Шульгана и Урала. Хотя в эпосе Янбирде и Янбика описываются как вполне земные люди, тем не менее, мы должны помнить, что речь идет об архаической эпохе. Человек в пору господства мифологического мышления не мог себе представить нематериальную субстанцию «душа» — как нечто неосоздаваемое, «как нематериальное начало жизни, нечто неуловимое, лишенное плоти и определенных

¹ Мифы народов мира. — М., 1988. Т.2. С. 681.

² Башкирский народный эпос. С. 271; Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 1. / На башк. яз. Уфа, 1972. С. 39.

форм, способное существовать отдельно от тела»¹. Для него «душа» всегда была с конкретным материальным содержанием, например, в виде мухи, бабочки и т. п., и так же как муха, могла летать. Поэтому души, данные в образах Янбирде и Янбика, у создателей эпоса и действуют как вполне земные люди, хотя и являются пока еще нематериализовавшимся духом. Только вселившись в Шульгана и Урала, эти души (Янбирде и Янбика) становятся, как бы, говоря юридическим языком, дееспособными, становятся способными на различные действия, поступки, движения и т. п.

Представления о первичности нематериального духа, впоследствии переходящего в материальное, имелись у многих народов. Например, в древнекитайском мифе о сотворении Мира, повествуется о глубокой древности, когда не было ни Неба, ни Земли, а окружающее пространство представляло собой мрачный и бесформенный Хаос. В беспросветном Мраке постепенно родились два больших духа Ян и Инь, которые постепенно в борьбе начали упорядочивать Мир. Впоследствии Ян и Инь разделились и установили восемь главных направлений пространства. Дух Ян стал управлять Небом, а дух Инь — Землей. Так был создан окружающий мир². В Библии сотворение Мира начинается с того, что «дух Божий носился над водой» (Бытие, I, 2). По мнению М. И. Шахновича, более точно эти слова переводятся как «Душа (существо женского рода) или дух божий высиживал воду»³. Если в китайской мифологии первоначально появляются два больших духа Ян и Инь, то можно предположить, что и в башкирском эпосе «Урал батыр» первоначально появляются два духа — Янбирде и Янбика, которые материализуются в образах Шульгана и Урала. Необходимо отметить, движение в форме путешествия Шульгана и Урала в эпосе появляется только после полученного ими импульса в виде указания Янбирде.

Сюжет эпоса «Урал батыр» о первых мужчине и женщине — классический образец мифа о всемирном потопе, когда погибли все люди и спаслись только двое. В основе этого мифа, известного мно-

¹ Шахнович М. И. Указ. соч. С. 50.

² Кашина Т. И. Семантика орнаментации неолитической керамики Китая. // У истоков творчества. Новосибирск, 1978. С. 191.

³ Шахнович М. И. Указ. соч. С. 152.

гим народам мира в разных концах света, лежит примерно такая идея: Бог насылает на людей наказание за какие-то прегрешения, проступки, часть людей (как правило, мужчина и женщина) спасаются, спрятавшись в укромном месте, чтобы потом стать прародителями человечества. Например, Девкалион и Пирра — супружеская пара, которые спаслись во время бедствия и которые положили начало человеческому роду, вновь заселившему землю⁴. Обращая особое внимание на мотив первой супружеской пары в сюжете мифа о потопе, А. Р. Садокова отмечает, что «тем самым мифопоэтическая тема потопа становится важнейшим соединительным звеном между природой и культурой, космологией и квазиисторией, естественным правом и моралью, опирающейся на божественные установления (завет между Богом и людьми)»⁵.

Из рассказа Янбирде своим сыновьям о событиях после всемирного потопа, можно понять, что место, где они появились с Янбикой, было влажное, озерное, болотистое⁶. Как известно болотистость, влажность характеризуют состояние переходности. В эпосе «Урал батыр» через «болото» как символ хаоса отражается основная идея мифологического мышления, что мир до начала акта творения был нерасчлененным. В башкирском фольклоре в качестве маркеров хаоса, кроме болота, иногда выступают: «томан»/туман, «монар» / мрак, мгла, «болот» /облако. Например, очень часто наступление смерти, хаоса описывается как поглощение мира туманом и мглой или оставление всего под снегом. Если «туман», «мгла», «облако» — это символы нерасчлененности воды и воздуха, то «болото» — нерасчлененность воды и земли. Необходимо отметить, что ни один из рассмотренных маркеров хаоса не противоречит другому. На стадии раннего синкретического мифопоэтического мышления они, скорее всего, с одной стороны, входили на равных правах в общую развернутую характеристику хаоса, а с другой сто-

⁴ Гекман Л. П. Мифология и фольклор Алтая. Барнаул, 2000. С. 21.

⁵ Садокова А. Р. Космогонические и этногонические мифы рюкюсцев // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом аспекте. — М., 1999. С. 94.

⁶ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1. / На башк. яз. С.39.

роны каждый из них, взятый в отдельности, подразумевал эту ха-
рактеристику во всей ее полноте.

Представление о хаосе как о «воде», «тумане», «болоте» одно-
временно, встречается также у угроязычного народа манси, у ко-
торого Вселенная также появляется из такого же нерасчлененного,
болотистого состояния. В космогоническом мифе манси говорится:
«Не было ни деревьев, ни суши, везде была вода, везде туман. Сын
миротворца, после того как обошел мир, разбросанный в тумане,
в воде сказал: «Разве я не могу создать холм (сушу) на болоте, та-
кой большой, чтобы он смог выдержать меня?»¹. Таким образом,
в представлениях манси хаос — это и «вода», и «туман», и «болото»
одновременно. С этой болотистой некой точки начинается отсчет
всему: пространству и времени и всему Миру/ «Донья», где появ-
ляются все живое, а также человек и его общество.

В космогонических мифах индейцев калифорнийского племе-
ни ахотави туман так же является самым первичным и необходи-
мым условием возникновения мира. Как необходимое условие воз-
никновения мира туман обозначен и в древнегреческих мифах, где
Хронос создает из эфира и «темного тумана», наполняющего хаос,
«серебряное яйцо»². Появление из «темного тумана» яйца указывает
уже на состояние, где хаос превращается в Космос.

По ходу разворачивания событий в эпосе «Урал батыр», со слов
волшебной птицы Хумай, становится ясно, что до того как в вод-
ном хаосе появился этот «бер урын»/ «некое место», над этим без-
брежным морем-хаосом ранее всего живого в мире появляется ее
отец — царь птиц по имени Самрау, который начинает искать себе
пару. Однако никого и ничего равного себе он найти не может. Он
один на свете, а под ним безбрежное море. После долгих поисков,
он находит себе пару — Солнце и Луну, на которых и женится.
Контекст эпоса дает возможность предположить, что Самрау —
это само Небо. Известно, что в пору складывания мифологических
воззрений у древних людей имена их богов-демиургов обозначали
то, чем они являлись на самом деле. Еще Зенон говоря об именах

¹ Копиков Н. Д. Традиционное мировоззрение коми: пространство и вре-
мя. — Сыктывкар, 1996. С. 9.

² Шахнович М. И. Указ. соч. С. 133, 149.

древнегреческих Титанов — создателей мира, отмечал, что «имена Титанов всегда обозначали элементы мира. Кой... обозначает качество..., Крий... — царствующее и повелительное начало; Гиперион... — движение вверх... если же речь идет обо всем легком, которое по своей природе стремится вверх, будучи освобождено... — эту часть он назвал Иапетом»³.

Известный русский философ и специалист в области древнегреческой мифологии А. Ф. Лосев, исследуя образ древнегреческого божества Гефеста, пришел к выводу, что «Гефест есть само подземное царство, подземный мир. Гефест — это не просто обыкновенный земной кузнец. Он является воплощением всего вообще, что связано с огнем, т. е. он и есть самый огонь, но только данный в своем предельном обобщении»⁴. К таким же выводам пришла известная исследовательница древнеиндийской мифологии М. Ф. Альбедиль, которая по поводу древнеиндийских божеств пишет: «Мы называем их „богами“, но не стоит забывать, что само слово это имело в разные времена и в разных обществах не один и тот же смысл, и он далеко не всегда совпадал с привычным нам. Богом какого-либо явления в древности чаще всего обозначалось само это явление: богом грома называли гром, богом дождя — дождь и т. д. Позже понятие бога менялось и приобретало другой смысл; боги стали восприниматься как проявления природы космоса, его магической эманации. Но и старое, предшествующее значение не было полностью вытеснено, и долгое время они существовали вместе. Во всей древней ойкумене почитались под разными именами общие космические божества — Небо, Земля, Воздух и т. п.»⁵. Опираясь на работы указанных авторитетов, мы можем сказать, что под именем Самрау древние предки башкир подразумевали само Небо, то есть Самрау — это олицетворение самого Неба. Таким образом, в эпосе «Урал батыр» после появления из мрака / «монар» водного хоса / «дингез» появляется также и Небо / «Самрау», а потом и его жены — Солнце и Луна.

³ Цит. по: Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., 2002. С.260.

⁴ Лосев А. Ф. Античная философия истории. — М., 1977. С. 31–32.

⁵ Альбедиль М. Ф. Индуизм: Творящие ритмы. — СПб., 2004. С. 57.

Космогонические мифы башкир описывают становление мира как результат последовательного появления основных бинарных оппозиций. На две части разделены не только Мир / «Донъя», но и все в нем имеющееся — люди, животные и растительный мир, цвета и числа и т. д.: небо — земля, вода — суша, мужчина — женщина, чет — нечет, белый — черный и т. п. Посредством бинарных оппозиций первобытное сознание просто и очень доступно объясняло себе один из основных законов диалектики, раскрывающий источник самодвижения и развития объективного мира — единства и борьбы противоположностей. В эпосе «Урал батыр» закон борьбы противоположностей лежит в основе представляемого древними башкирами процесса появления «Донъя»/ «Космоса», «Мира» в целом; возникновения таких основополагающих параметров его существования как пространство и время; места отдельного человека и человеческого общества в этих пространственно-временных координатах. Мир / «Донъя», по представлениям предков башкир, создается в ходе непримиримого состязания двух родных братьев, которые и выступают создателями-демиургами. К событиям, описываемым в эпосе «Урал батыр» вполне применимы слова английского исследователя Р. Дж. Коллингвуд, который относительно времен мифологического мышления писал: «миф... вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только Боги. И действия божеств, описываемые в нем, — не события, случившиеся некогда; конечно, они мыслятся как имевшие место в прошлом, но в прошлом неопределенном, таком отдаленном, что никто даже не помнит, когда оно было. Оно вне всей нашей системы отсчета времени и называется „началом вещей“»¹. Если сказать словами Коллингвуда, башкирские мифологические персонажи Урал и Шульган — это башкирские Боги, которые во времена первотворения, как говорят башкиры во времена «альмисак, борон борон боронда», делали Мир и все содержимое этого Мира. Они создатели его. Люди в этом эпосе практически никакой роли не играют, являясь безликой, серой и безмолвной массой. И о них в эпосе почти ничего не говорится.

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980. С. 17.

Первоначально братья Урал и Шульган были нейтральны друг к другу, но с развитием событий, появлением движения, борьба двух братьев принимает все более непримиримый характер. При этом Урал батыр создает «якты донъя»/ «светлый мир», облагораживает его и делает удобным для жизни всего живого. Урал становится символом всего светлого, положительного, а Шульган превращается в олицетворение всего темного, вредоносного и символом его мира становится черный цвет. Шульган, как олицетворение хаоса, темного, вредоносного начала в эпосе описывается как старший брат, то есть он по времени рождения первый, так же как первоначален водный хаос. Не случайно и то, что Шульган связан с водой, подводным и подземным миром. В эпосе «Акбузат», который исследователи считают логическим продолжением «Урал батыра», Шульган представлен как царь, владыка подводного царства.

Даже имена главных героев башкирского эпоса несут в себе в закодированной форме семантическую нагрузку и аллегорически объясняют принадлежность этих персонажей к этому или иному миру. Древние люди придавали огромное значение именам. Как говорили древние греки: «Имя — это судьба». Давая имя человеку или иному персонажу, или называя то или иное окружающее человека явление, древний человек выражал через название свое отношение к ним, определял их место в своей иерархии. Наш анализ персонажей башкирской мифологии еще раз подтверждает этот вывод специалистов. Слово «Урал», по-видимому, содержит в своей основе древнетюркское слово «ур», «өр, ор». По мнению Д. С. Дугарова, со ссылкой на Э. В. Севортян, корень «ур» восходит к дотюркомонгольскому «өр, ог» (в современных тюркских языках ур/ ир, урь/ ир, йур/юг, өр/ог, өре/оге, уру/иру). Значения этих слов можно свести к следующему: 1) верх, подниматься вверх, восходить (о солнце); 2) сияние, зарево, рассвет, огонь, пламя, пожар; 3) всход, давать росток (о траве), умножаться, возрастая в числе (в количестве), приносить детенышей; 5) разбредаться, двигаться вверх (массой), расходиться (ночью для пастьбы скота), 6) колонна². Возможно, что слово «Урал» восходит к древнетюркскому сло-

² Дугаров Д. С. К этимологии слова «Юурэн, уур, ууры»// Советская этнография. 1981. № 1. С.98–102.

ву «урун»/«светлый», «белый»¹. У тувинцев зафиксировано божество «Оран ээзи», то есть хозяин Вселенной². Возможно, что в этом тувинском «Оран» / «Вселенная» также имеется корень «ор/ур». У родственных тувинцам якутов в их обширной песне о сотворении Вселенной отец девяти небесных ярусов носит имя «Урун-ар». Они же своего творца мира называют Урун-айы-Тойон (белый светлый господин), который является олицетворением солнца³. В обоих случаях ясно просматривается тот же корень «ур», который сводится к светлому, ясному солнцу. Исходя из вышеприведенных примеров, содержащих корень-основу «ур/ор/хур», можно предположить, что в имени главного персонажа эпоса «Урал батыр» также содержится корень «ур», указывающий на его связь с солнцем, со светлым, положительным качеством.

Слова с корнем «ур», в значении близком к башкирскому, имеются и в иранских языках. Так, например, у ираноязычных народов Горного Бадахшана (бартанг, вахан, сарыколь, ишкашим, язгулям) есть слово «хур/ур», которое на русский язык переводится как «солнце». Имя древнеиранского светлого божества Ахурамазда в Бехистунской надписи в честь Дария написано как Урамизда/Урамазда⁴. Имя светлого божества Ахурамазда / Ормазда / Урмазда восходит также к слову «Хур, Ур» / «Солнце». Башкиры красивых девушек до сих пор характеризуют эпитетом «хур кыззары», то есть — «солнечные девы». Древнеиранское слово «аура» означает «приятель», «бог». Поэтому вполне допустимо искать смысл слова «Урал» в иранских языках.

Урал, как мироустроитель, создатель всего положительного кроме эпоса «Урал батыр» упоминается также в эпосах «Акбузат», «Кунгыр буга», а также в некоторых других фольклорных произведениях башкир. Например, в эпосе «Кунгыр буга», Урал пред-

¹ Убрятова Е. Н. Краткий грамматический очерк якутского языка // Якутско-русский словарь. — М., 1972. С. 602.

² Алексеев Н. А. Шаманизм тюркских народов Сибири. — Новосибирск, 1984. С. 45.

³ Шахнович М. И. Указ. соч. С. 124, 204.

⁴ Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. — М. 1970. С. 76, 97.

ставлен в качестве первопредка башкир и героиня эпоса обращается к духу Урал батыра за защитой⁵. В этом эпосе дух Урала также как и верховный бог древних тюрков Тенгри обитает в небесных высях, и, в данном случае, он как бы возвысился до него, и даже можно сказать, стал его аналогом.

Среди работ, посвященных анализу значения слова «Шульган», необходимо указать работы известной башкирской исследовательницы Г. Х. Бухаровой, которая мифотопоним Шульган этимологизировала как «шуле» / «вода», «река» плюс «ган» (хан) «владыка», то есть «владыка воды»⁶. Если бы действительно когда-то у тюркоязычных народов было слово «шуле» / «вода», то вполне можно было бы согласиться с этимологизацией Г. Х. Бухаровой. Но, к сожалению, предложенное указанным автором превращение су/ сыу/ һуу в «шул» не совсем убедительно и поэтому остаются сомнения, чувство неудовлетворенности, и ощущение, что при объяснении допущены натяжки. Трудно согласиться с ее предположением, что первая часть «шул» в имени Шульган — это варианты тюркских су/ сыу/ һуу. Да, действительно, башкирский мифологический персонаж Шульган связан с водой и даже является владыкой подводного мира. Поэтому с Г. Х. Бухаровой можно согласиться только в части принадлежности Шульгана к водной стихии.

Свою этимологию слова Шульган предложил В. Г. Котов, который ссылаясь на Г. В. Вахрушева⁷ считает правильной народную этимологию слова «Шуульган» / «опустилась, провалилась, исчезла». В. Г. Котов считает, что Шульган слово составное и возникло из соединения двух общетюркских слов «шу», «су» / «вода» и «ульген» / «мертвый», «умерший», «исчезнувший». Исходя из этого, делает вывод исследователь, слово Шу (у) лген означает «вода опустилась / провалилась / умерла», тогда Шульгән-таш «вода опустилась

⁵ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 280, 284–285.

⁶ Бухарова Г. Х. О происхождении мифотопонима «Шульган» // Ватандаш. 2003. №11. С.139–143; Ее же. Башкирская ономастика в контексте духовной культуры. Словарь мифотопонимов. Уфа, 2006. С.83–86; Ее же. Мифопоэтическая картина мира в башкирской топонимии. Уфа, 2003. С.101.

⁷ Вахрушев Г. В. Загадки Каповой пещеры. Уфа, 1960. С. 6.

/ провалилась в гору / камень» или «Гора Шульгана»¹. Если первая часть «шу» / «вода» вызывает сомнение, то со второй частью «нырнул», «исчез» — несколько согласуются наши этнографические материалы. Но об этом будет сказано ниже.

Скорее всего, настоящее имя Шульгана до нас не дошло, так как этот персонаж, являясь владыкой потустороннего мира, вызывал у людей страх и в силу этого, на произношение его имени у предков башкир существовало табу, и его называли только иносказательно, намеком, используя синонимы, эквиваленты, чтобы не вызвать возможные плохие последствия.

Этимологизацию имени «Шульган» надо искать по месту пространственного нахождения его владений, то есть по тому — где находится его владение. Известно, что владениями Шульгана являются подводный или же потусторонний миры. Этот мир по представлениям древних тюрков, а так же и у башкир, в пространственном отношении находился слева. Левая сторона, как у древних тюрков, так и у всех современных тюркоязычных народов обозначается словом «сол/сул». По-башкирски эта сторона называется «һул». До нас дошел и болгарский вариант обозначения левой стороны. Русский диалектный «шульга», означающий левую руку и левшу, как установлено исследователями, является болгаризмом. Болгарским заимствованием через чуваш являются: марийское «шола, шолагай» / «левый» и мордовское «шулай»². Если учесть мнение некоторых языковедов (А. Г. Бишев, Н. И. Егоров) о том, что древнебашкирский язык до его кипчакизации был в тесной связи с носителями языка чувашского типа, то, надо полагать, что в древнебашкирском языке для обозначения левой стороны также существовал вариант «шулька». Действительно, в башкирском Зауралье в местах расселения древнебашкирского племени бурзян, в Баймакском районе Республики Башкортостан протекает речка с названием «Шулька»

¹ Котов В. Г. Башкирский эпос «Урал батыр». Уфа, 2006. С. 291,292,293.

² Добродомов И. Г. Тюркизмы славянских языков как источник сведений по исторической фонетике тюркских языков // Советская тюркология. 1971. №2. С.84–85; Его же. Болгарские заимствования в древнерусском и других славянских языках как источник для проблемы этногенеза чувашей // Вопросы истории чувашского языка. Чебоксары, 1985. С. 39.

(по башкирски Шулкә) — левый приток реки Зилаир³. На левом берегу речки Шулька располагается одноименная башкирская деревня, переименованная в советское время в «Коммунар», но называемая местным населением по старинке «Шулька». Башкиры племени бурзян когда-то в древности имели тесные связи с болгарами. Связь эта была настолько тесной, что многие средневековые авторы их часто путали и называли дунайских болгар бурджанами⁴.

Очень много топонимов, имеющих в своем составе «шуль», зафиксированы в регионах Средней Азии, Ирана, Афганистана, где проживают различные ираноязычные народы⁵. Это является подтверждением того, что в имени мифологического персонажа Шульган наличествует компонент «шуль», «сул», «шол», «чол» / «левый».

У многих народов мира есть враждебный человеку мифологический персонаж, принадлежащий подводному царству, миру потустороннему, то есть левой стороне и имеющий какое-либо уродство, увечность. У многих тюрко- и ираноязычных народов он не просто уродец, но близок и по фонетическому звучанию. Например, мифологический персонаж ЧҮЛҮГҮН отмечен А. В. Анохиным у алтайцев⁶. К этому алтайскому ЧҮЛҮГҮН, башкирскому Шульган, видимо, родственен якутский мифологический персонаж «Сюллюкюн», который похож внешне на человека, но у него отсутствуют брови и он мал ростом. Этот персонаж появляется на этом свете из про-

³ Баймакский край. Энциклопедическое и краеведческое издание. Уфа, 2002. С.68.

⁴ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С.23,24,322,323.

⁵ Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. С. 76,77; Савина В. И. Этнонимы в топонимии Ирана // Ономастика Востока. М., 1980. С.142; Иванов М. С. Племена Фарса: кашкайское, хамсе, кухгилуйе, мамасани. М., 1961. С. 36,56,61; Массон М. Е. К проблеме изучения исторической топографии среднеазиатских городов // Культура Туркмении в средние века. / Труды ЮТАКЭ. Т. XVII. Ашхабад, 1980. С.106.

⁶ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев (собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии), с предисловием С. Е. Малова // Сборник МАЭ. Т. IV, 2. Ленинград, 1925. С.130.

руби во время зимних святок. Он очень богат и может щедро одарить понравившихся ему людей¹. Как видим, якутский Сяллюкюн также отличается отсутствием части тела (брови) и уродливостью (непомерно малым ростом).

Сезонные демоны «шуликуны», связанные со стихией воды и огня, зафиксированы у северных русских. Они появляются в сочельник из трубы (иногда на Игнатьев день — на 2 января по новому стилю) и уходят назад под воду на Крещение. По мнению Н. И. Толстого, этимология слова «шуликун» также связана с левой, плохой, отрицательной, нечистой стороной, и этот персонаж родственен демонам неславянских народов Поволжья и Сибири². У тюркоязычных шорцев, живущих у среднего течения реки Кандомы имеется мифологический персонаж «шалыг», которого вырезают из дерева в виде плоской антропоморфной фигуры, у которого овальная голова, глаза из свинца или же меди и одна нога короче другой, руки же изображаются как культы в виде коротких выступов³. Тюркоязычные кумандинцы, обитающие на Алтае, почитают хозяина воды по имени «Шалыг»⁴. По данным Л. П. Потапова, Шалыг раньше был бесстыжим, ничего не признающим человеком и досаждал всем, даже Эрлику, за что был жестоко наказан. Эрлик поставил ловушку в виде заряженного самострела и Шалыг попался на эту ловушку: стрела ранила его в ногу и в язык. После этого Шалыг стал хромым и плохо говорящим⁵. Эти отрицательные качества сближают алтайский Шалыг с башкирским Шульган, который также не признает общепринятые нормы морали и этические установки, в расплату за что вынужден стать обитателем потустороннего, подводного мира.

¹ Мифологический словарь. М., 1991. С. 522.

² Толстой Н. И. Шуликуны // Мифологический словарь. М., 1991. С. 626.

³ Кимеев В. М. Скульптурные изображения предметов домашних и охотничьих культов шорцев // Международная конференция по первобытному искусству (Тезисы докладов). Кемерово, 1998. С. 134.

⁴ Назаров И. И. Рыболовство как древнейшая отрасль традиционного хозяйства кумандинцев // V конгресс этнографов и антропологов России / Тезисы докладов. М., 2003. С. 222.

⁵ Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Кн. V. Баку, 1929. С. 148.

У тюркоязычных кумыков Кавказа есть демонологический мифологический персонаж «Сулакь», которого представляли в виде ущербного, прозорливого и враждебного человеку существа. В названии кумыкского Сулакь прозрачно виден все тот же компонент «сол» / «сул» / «шуль». У дунайских болгар «чолак», у чуваш «чалох» — калека, однорукий⁶. В киргизском эпосе «Манас» (по версиям, записанным в середине XIX в. Чоканом Валихановым и В. В. Радловым) фигурирует выковывающий чудесный меч для героев Манаса хромой кузнец-оружейник «Чолок», что на русский язык переводится как одноногий, безногий, а также куцый, кургузый, коротенький, маленький⁷.

Раскрыть образ башкирского Шульгана, возможно, помогут данные из языка и мифологии иранских народов. В частности, в современном персидском языке имеются слова: «шāлидāн» / «хромать», «прихрамывать»; «шалуг» / «беспорядок», «переполох», «сумятица», «смута», «расстройство»; «шāl» / «с парализованной, вывихнутой или сломанной рукой»; «шол» / «слабый», «вялый», «дряблый»; «чале», «чал» / «яма», «углубление», «неглубокий колодец», «волчья яма»; «чолаг» / «калека», «безрукий», «безногий»⁸. Во всех этих примерах «шал», «шāl», «чол» связаны с нижней частью или с хаосом, беспорядком, уродливостью. У жителей Горного Бадахшана — ягнобцев, потомков древних согдийцев, šulog — хромой, безногий, калека⁹. На Памире ираноязычные бартанги (бардан-гиш) калеку со сломанной, поврежденной, изувеченной рукой называют šül / «шуль»¹⁰.

Возможно, памирский šül / «шуль», šulog, тюркские «шалыг», башкирский «шульган» помогут найти ключ к разгадке семантики небольших скульптурок «уродцев», обнаруженных археологами на

⁶ Петров Н. П. К вопросу о болгарском пласте в современном болгарском языке // Вестник Чувашской национальной академии. 1993. № 1. С. 80.

⁷ Стеблева И. В. Очерки турецкой мифологии. М., 2002. С. 93.

⁸ Персидско-русский словарь. М., 1950. С. 260, 268, 515, 516.

⁹ Андреев М. С., Пещерева Е. М. Ягнобские тексты. М. — Л., 1957. С. 242.

¹⁰ Зарубин И. И. Бартангский и рушанские тексты и словарь. М. — Л., 1937. С. 66.

территории Волжской Булгарии¹. Скульптурка такого же «уродца» случайно найденная на ст. Аральское море в Средней Азии, хранится в музее народов Узбекистана². Эта скульптурка также изображает обнаженного мужчину, у которого только часть правой ноги, правой руки, нет правого глаза и левой ноги.

Уродливость этих скульптурок наводит на мысль, что средневековыми мастерами отлиты изображения божеств потустороннего мира: шульган, шалыг, şulog, şül. Видимо, подобно тюркоязычным шорцам, кумандинцам и др., волжские булгары и предки башкир с целью их умиловивления проводили какие-то ритуалы, посвященные этим «уродцам».

Слово «сулак» в том же значении «безрукий, культяпый человек», независимо от того левая или правая рука у того отсутствует, есть и в башкирском языке. На то, что слово «сулак» означает отсутствие какой-то части тела, указывает также термин «сулак инәү» / «метка животных» в сакмарском говоре башкирского языка³. Накладывая метку, как правило, у животного отрезают часть правого или левого уха. В этом случае «инәү» это «метка», а «сулак» означает лишение части тела.

В обычном праве казахов есть обычай «кара шолак бие жетектеу»⁴, что переводится буквально как «посадить и вести на черной кобылице с куцым хвостом», что для виновного человека означало бесчестье, высший позор, как сейчас сказали бы — опустить, опущенный. Здесь «шолак» означает отсутствие у кобылы хвоста, то есть увечность. Во всех этих примерах с «сулак» / «шолак» / «чулак» / «чулаг» основной упор делается на неполноценность, ущербность. В мифологии народов мира персонажи с уродливостью, увечностью, отсутствием какой-то части тела принадлежат к миру

¹ Халиков А. Х. Отражение космогонических и генеалогических легенд волжских булгар в археологических материалах // Из истории ранних булгар. Казань, 1981. С. 13, 15, 18, 19.

² Рутковская Л. М. Бронзовая статуэтка из Беговата // Советская археология. 1968. № 1. С. 259.

³ Диалектологический словарь башкирского языка. Уфа, 2002. С. 283.

⁴ Бекежан Ахан. Институт биев: социально-философский аспект освоения мира в традиционном казахском обществе. Дисс. д-ра филос. наук. Уфа, 2004. С. 62.

потустороннему, хтоническому. Примером, подтверждающим сказанное является башкирская сказка с мифологическим содержанием «Бире кызы Биранхылыу» / «Биранхылыу — дочь Бирана», где старик — страж потустороннего мира показывает джигиту, попавшему в иной мир, свои владения, где все одноногие, однорукие и одноглазые⁵.

Таким образом, если исходить из всех вышеперечисленных примеров фольклора, мифологии тюрко- и ираноязычных народов, вполне можно допустить, что в имени башкирского персонажа Шульган также наличествует корень «шуль», связанный с понятием «левый», «уродливый», «увечный», с окончанием «-ган». Что касается части «-ган» в имени Шульган, то мы, опираясь на мнение таджикского исследователя А. Э. Негмати⁶ считаем его суффиксом, прибавляемым в иранских языках к корневым словам и тем самым обозначающим описываемое явление. И тогда этимологизировать Шульган можно, связывая его с действиями данного персонажа, то есть здесь функционирует тот же закон что и при объяснении имени царя Катилы, который, как мы считаем, является описанием функции данного царя. Если исходить из этого принципа, связанного с понятием табу, то, возможно, слово «шульган» означает «нырнувший», «провалившийся», «бездна» и т. п. На это указывают объяснения информаторов, полученные автором во время этнографических экспедиций в Татышлинском районе Башкортостана, где есть населенный пункт «Шулган». Интересуясь у местных башкир, что может означать слово «Шулган», от всех было получено только одно объяснение, что это слово означает понятие «нырнувший», «провалившийся». Однако в этом районе нет пещер или каких-либо иных глубоких провалов земли. Поэтому объяснения наших информаторов из с. Шульган выглядят довольно странно. Но если вспомнить вышеприведенные примеры из иранских языков, где «шуль», «шал», «шол» связаны с такими понятиями как «яма», «ров», «бездна», и древнегреческий «хаос», который на русский язык также

⁵ Бире кызы Биранхылыу // Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 1. / На башк. яз. Уфа, 1976. С. 146.

⁶ Негмати А. Э. Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. Душанбе, 1989. С. 93.

переводится как «преисподняя», «бездна», «пропасть», то рассказы наших информаторов могут быть ключом к объяснению башкирского слова «Шульган». Пещеры, по представлениям древних людей, являлись входом в преисподнюю, дверью в иной, потусторонний мир. И тем самым, вполне правомерным будет допущение, что пещера «Шульган таш» для древних предков башкир являлась тем природным объектом, наглядно иллюстрирующим это поверье. Таким образом, в вышеприведенных предположениях Г. В. Вахрушева и В. Г. Котова, а также в объяснениях наших информаторов из села Шульган есть рациональное зерно, но в данном вопросе, на наш взгляд, последнее слово должно быть за лингвистами.

Все вышеприведенные примеры, на наш взгляд, наглядно показывают и подтверждают, что в имени мифологического персонажа Шульгана — владыки потустороннего мира — наличествует компонент «шуль» / «шульга» / «шулька», указывающий на принадлежность этого персонажа к левой стороне, к хтоническому миру. В борьбе со своим братом Уралом, олицетворяющим светлое, доброе начало, Шульган терпит поражение и уходит в созданное им же подводное царство. В башкирском фольклоре Шульган во всех случаях устойчиво занимает нижний, хтонический мир, является владыкой подводного, потустороннего мира. Мир, которым владеет данный персонаж башкирской мифологии, окрашен в черный цвет (цвет перьев ворона / «кузгун»), который в поверьях и мифологии башкир характеризует мир мрака, мир мертвых. Башкиры до сих пор мир смерти, потусторонний мир описывают черным цветом (по-башкирски — «караңгы донъя», «кара донъя», «кара гүр»).

В башкирской мифологии нет другого, кроме Шульгана, персонажа, олицетворяющего потусторонний, подводный мир и безоговорочно владеющего им. Другие отрицательные персонажи башкирского фольклора, как то: аждаха, дейеу, бире (пәрей), йен и другие им подобные, являются подчиненными верховному хозяину, которым является Шульган. Он является главным властелином по отношению ко всем другим отрицательным персонажам, вредоносным человеку и всему живому.

Упорядоченный Мир, Космос в башкирском эпосе «Урал батыр» начинается с целенаправленного движения, в результате которого «некая точка, некое место» / «урын» начинает расширяться во все

стороны. Родные же братья Урал и Шульган до начала своих самостоятельных действий, являвшиеся нейтральными друг к другу, в ходе этого движения/путешествия превращаются в антиподов-врагов и каждый из них занимает в ходе повествования свое место — Урал становится положительным героем, возносится ввысь, в верхний мир, а Шульган уходит в подводно-подземное царство, и, спрятавшись там, разворачивает свою вредоносную всему живому деятельность, объединяя для этого такие отрицательные персонажи как дейеу, аждаха и т. п.

Эта же идея о первоначальной нейтральности демиургов друг к другу проводится в предании о двух утках, создавших посреди первоначального моря сушу. Сотворивши сушу, эти два демиурга начинают соперничать и в итоге расходятся в разные миры — один в верхний, а другой — в нижний. Этот мотив широко представлен в мифологии различных народов мира, например, у сибирских аборигенов. Как и у башкир, в космогонии сибирских народов два начала в процессе сотворения были мужские, а в «более древних представлениях эти два начала были водными птицами и животными»¹.

У башкир, сведения о временах и причинах зарождения мира, кроме эпоса «Урал батыр», содержатся в мифологическом предании о сотворении мира уткой, которая нырнув в воды первоначального моря, достала со дна ил и создала сушу. Например, о первоначальном водном хаосе, из которого появляется впоследствии все сущее: земля и все живое в мире, повествуется в одном башкирском предании, из которого следует, что вначале всюду была вода и ничего кроме воды. Вдруг неизвестно откуда на воду спускается утка, которая стала нырять и вытаскивать из-под воды «лай» / ил. Когда она достала достаточное количество ила / «лай», то свила из своего пуха гнездо, снесла два яйца и стала их высидывать. Из яиц вылупились две птицы, которые поссорились из-за земли. Земля-то еще была очень мала и не могла вместить двух братьев-уток. Стали братья-утки ссориться и одна из них осталась наверху, вытеснив дру-

¹ Василевич Г. М. Ранние представления о мире эвенков // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. / ТИЭ. Новая серия. Т. 51. — М., 1959. С. 191.

гую с этого света, и обиженная утка ушла под воду, превратившись в аждаху, которая время от времени начинает вредить всему живому, мстя за то, что ее вытеснили из светлого мира. Этот же сюжет зафиксирован у тюркоязычных волжских булгар, ближайших соседей и родственников древних башкир¹.

Миф о первоначальном водном хаосе, где неизвестно откуда появляются одна-две утки или другая водоплавающая птица и сотворение ими суши распространен на огромных пространствах Евразии от финнов, латышей на западе до эвенков на востоке. Этот мотив особенно популярен среди народов урало-алтайского круга. О древности возникновения этого мифа говорит и тот факт, что он обнаружен даже среди некоторых племен индейцев Северной Америки. Видимо, далекие предки этих племен, переселившиеся на Американский континент из глубин Азии, взяли с собой и этот миф. Всесторонний анализ мифа о ныряющей птице проведен в работах В. В. Напольских, исследования которого показали большую распространенность этого мифа на огромных мировых пространствах и разнообразие отряда водоплавающих птиц, представленных в мифах: утка, утка-сокун, гагара, гоголь, чирок, красношейная поганка, шилохвость, селезень, лысуха, крохаль, лебедь, гусь².

Как же развиваются события в космогонических мифах дальше, после того, как посреди водного хаоса появляется суша?

В эпосе «Урал батыр» мир начинает развиваться, расти в ходе движения братьев, то есть после того, как братья пускаются в странствование. По мере удаления братьев из своего пятачка «урын»/суши мир все более расширяется, суша наполняется различными существами, как положительного, так и отрицательного свойства. Ощущение движения в эпосе появляется только тогда, когда по велению Янбирде, Урал и Шульган уходят из отчего дома чтобы

¹ Халиков А. Х. Отражение космогонических и генеологических легенд волжских булгар. С. 6–7.

² Напольских В. В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. — Новосибирск, 1990. С. 5–21; Его же. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: Данные мифологической реконструкции (Прауральский космогонический миф) // Материалы к серии: Народы Советского Союза. — М., 1991. Вып. 5.

исполнить отцовское поручение — найти и уничтожить Смерть. До этого, в том месте, где появилась суша и где начинает обитать первая пара людей, царит полный покой, нет ощущения движения и жизни, несмотря на то, что в эпосе рассказывается об их житебыть. Мир здесь как будто бы застыл. Только с появлением целенаправленного движения начинает появляться Мир/«Донъя» в истинном смысле этого слова. В борьбе положительного героя Урала с силами зла, враждебными всему живому, олицетворением которых в эпосе представлены такие персонажи как аждаха, дейеу и переметнувшийся на их сторону Шульган, из хаоса возникает упорядоченный мир; всюду, куда пребывает Урал, из-под мировых вод подымается суша, которая представлена как «гора» (по-башкирски — «тау»).

В эпосе «Урал батыр» всюду, куда приходит Урал, водный хаос / «дингез» отступает и возникает суша. Однако вода отступает не сама по себе, а только после титанических усилий Урала, который с помощью то волшебной сабли, то волшебного посоха смешивает водный хаос, разрушает его на части и только после этого из воды, подобно маслу из молока, возникает суша. Здесь в мироустроительной деятельности Урала просматривается мотив пахтанья. В борьбе Урала с силами зла активно участвует и его сын Яйык. Видимо, Яйык также имеет отношение к пахтанью моря. На это указывают и языковые данные. Здесь необходимо вспомнить вышеотмеченное у древних людей воззрение, в соответствии с которую у них имена божеств-демиургов совпадали с названием стихии, которое они означали, или же они означали то, на что указывает их имя. В связи с Яйык, можно отметить, что например, у туркмен кожаные мешки-маслобойки называются *йайык*. У турков *йайык* в переводе на русский язык означает «маслобойка», «пахталка», а *йайыкта* означает «пахтать масло». В башкирском языке сохранилось выражение «май язюу, языклау», что означает «пахтать масло». Здесь слово языклау — несколько измененный вариант слова йайыклау, где звук «j» переходит на интердентальный «з». Есть в башкирском языке еще одно восходящее к «йайык» слово «сайкау», «сайкатуу», которое на русский язык переводится как — «раскачивать, качать, мешать, взбалтывать». Здесь произошел переход звука «j» на «с», что для тюркских языков также не редкость.

Мотив пахтанья моря имеется и в башкирском мифологическом предании о происхождении созвездия Большой Медведицы и Полярной звезды. В предании повествуется о временах первотворения, когда земля была величиной с ложку, а небо с чашу. Со временем людей стало много и земля расширилась. Решили люди сделать большой котел, чтобы всем хватило пищи. Сделали заодно и ковш. Котел сделали из серебра, а ковш из золота. Тут откуда-то появился Алып [башкирский титан — З. А.], взял ковш в руки, закрутил и бросил его в небо и остался ковш на небе среди звезд. До сих пор крутится ковш Алыпа в ночном небе как семь ярких звезд¹. Как пишет А. М. Сагалаев, в космогонических сюжетах ковш, посох, мутовка и т. п. не случайные предметы, они служат орудием разъединения первичного хаоса-океана, выявления его разнокачественных «фракций»². Этот вывод подтверждает находка из пазырыкских курганов: палочка-мешалка для взбивания кумыса. Эту мутовку И. В. Полосьмак считает некой моделью «орудия творения», с помощью которого в алтайских мифах боги творили Мир³. Все эти факты, связанные с «раскачиванием, смешиванием, пахтаньем масла и развертыванием, расширением», дают основания присоединиться к предположению, высказанному А. М. Сагалаевым о том, что у предков тюркоязычных народов в древности, видимо, был какой-то миф о пахтанье моря и создания таким путем суши⁴. В этих процессах, происходящих во времена первотворения, когда Урал путем пахтанья первородного моря (дингез) создает сушу, его старший сын Яйык мог быть не просто одним из участников, а являлся главным божеством, связанным с пахтаньем моря и создания земной тверди, продолжателем дела своего отца.

Когда Урал уже обошел Землю и маршрут его приближался к завершению, на помощь к нему приходят четыре батыра — сыновья

¹ Башкирское народное творчество. Предания и легенды / На башк. яз. — Уфа, 1980. С. 40–41.

² Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. — Новосибирск, 1991. С. 51.

³ Полосьмак Н. В. Погребение знатной пузырыкской женщины // Вестник древней истории. 1996. № 4. С. 152–153.

⁴ Сагалаев А. М. Указ. соч. С. 51.

самого Урала: Яйык, Нугуш и Идель; а также сын Шульгана — Сакмар. То, что эти батыры приходят на помощь к Уралу после завершения Уралом всех своих дел, симптоматично. Эти четыре батыра, на наш взгляд, равнозначны локапалам древнеиндийской мифологии. Так назывались «охранители мира» — божества-властители стран света, охраняющие первоначально четыре стороны. Локапалы были поставлены Брахмой. При этом Индра получил восток, Яма — юг, Варуна — запад, Кубера — восток. Позднее словом «Локапала» стали обозначать местных божеств, охранителей гор, рек, лесов и племен⁵.

Четыре башкирских батыра из эпоса «Урал батыр» через своих матерей были связаны со сторонами света. Так, мать Яйыка являлась существом, принадлежащим к северной стороне света. Нугуш через свою мать Гулистан был связан с южной стороной света, а Идель олицетворял запад. Оставшаяся восточная сторона была отдана Сакмару, который через своих родителей — отца Шульгана и мать Айхылыу, был связан с миром промежуточным, близким к погустороннему. В башкирском языке есть слово *эйә*, которое на русский язык переводится как «владыка», «хозяин», «господин». Вышеперечисленных четырех батыров также можно назвать хозяевами сторон света (по-башкирски — «*эйәләр*»). О том, что у башкир были владыки сторон света, подтверждается материалами фольклора. Например, в сказках: «Бузансы батыр», «Караса батыр», «Етегян батыр», «Буре улы СынTIMER» и в других центральный персонаж встречается в своем странствовании трех или четырех батыров-помощников, которых зовут: «Тау батыр» / «Гора батыр», «Ертыңлар батыр» / «Все слышащий батыр», «Урман батыр» / «Лес батыр», «Кульуртлар батыр» / «Озерный батыр». Эти батыры являлись соответственно: Тау батыр — владыкой гор; Урман батыр — владыкой лесов; Кульуртлар батыр — владыкой озер и вод. Эти четыре батыра в башкирской мифологии первоначально представлялись как стражи, хранители сторон света, а потом, так же, как и в индийской мифологии, превратились во владык местностей. Косвенным подтверждением того, что башкиры первоначально под названными владыками / *эйәләр* подразумевали именно охранителей сторон света являют-

⁵ Мифы народов мира: В 2 т. — М., 1988. Т. 2. С. 67.

ся и древнеиндийские локапала, которые, как отмечает В. Н. Топоров, позже также стали обозначать местных божеств (охранителей гор, лесов, рек, племен и т. д.)¹. События, описанные в эпосе, доказывают, что четыре батыра Яйык, Нугуш, Идель, Сакмар являются башкирскими прототипами локапал. Со временем первоначальное функциональное значение этих персонажей, видимо, было забыто или скорректировано применительно к новым условиям и они стали обозначать владык местностей (гор, лесов, озер, урочищ и т. п.).

Завершив обход мира, Урал завершил свою мироустроительную миссию, то есть завершился его цикл и он должен уйти со сцены. В эпосе так и случается — Урал погибает, остаются на свете его сыновья, продолжатели его дела уже на новом витке времени, начинается цикл его детей. Е. А. Окладникова на материалах алтайских тюрков, А. А. Вигасин — на древнеиндийских, пришли к одинаковому выводу, что мифический герой, завершая свою мироустроительную миссию, повторяя годовой путь дневного светила по небосводу, должен исчезнуть подобно солнцу, чтобы возродиться вновь².

Четыре батыра — это новое поколение продолжателей дела Урала. Они борются с дивами и аждаха, создают народу удобные для жизни условия. Они же прорубают русла четырех башкирских рек — Яик, Нугуш, Идель и Сакмара, и дают своему народу, изнывающему от безводья, воду. Эти четыре южноуральские реки семантически близки тем четырем мифическим рекам, которые стекают с вершины Мировой горы по четырем сторонам света, соединяясь с Мировыми водами. Мифологема о четырех вселенских реках, о четырех райских реках является очень распространенной. Мифические четыре реки упоминаются в мифологии древних скандинавов. У иранцев и индийцев Мировая гора связана с мифическим небесным потоком и мировым океаном. С иранского Хара-Березайти, как и с Меру (с Рипейских гор) берут начало земные реки³.

¹ Мифы народов мира. Т. 2. С. 67.

² Окладникова Е. А. Тропою Когульдея. — Л., 1990. С. 50; Вигасин А. А. Диалог со смертью // Вестник древней истории. 2000. № 2. С. 100, 105.

³ Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1983. С. 55.

В эпосе «Урал батыр» по берегам этих четырех рек позже расселяется народ, под которым подразумеваются башкиры. В силу господствовавшего в эпоху мифологического сознания этноцентристских воззрений все, что происходит в эпосе «Урал батыр», подразумевается происходящим на Южном Урале, где из хаоса возникает суша, и одновременно там же появляются и первые люди, которые являлись предками башкир. Изучение мест расселения башкирских племен по рекам Яик, Нугуш, Идель и Сакмара показывает, что в этих местах были расселены так называемые башкиры-семиродцы, от которых, по древним поверьям, образовался башкирский народ.

Таким образом, древние предки башкир, создавшие эпос «Урал батыр», через путешествие и борьбу двух демиургов (Урала и Шульгана) отразили свои представления о космогонии, то есть о процессе сотворения Мира / «Донъя». При этом Урал создал светлый мир / «якты донъя», где стали жить люди и все живое; Шульган создал тот, черный, потусторонний, подводный мир и стал его владыкой, в его владения переселились все враждебные человеку силы.

1.2. Пространственные представления древних башкир

Представления о пространстве — один из самых древних пластов любой культуры. Это объясняется особой ролью пространства в структуре мира. Каждый конкретный народ формируется и хозяйствует в условиях определенной природно-климатической зоны, приспосабливается к ней и эти пространственные особенности зоны проживания находят отражение во всех сторонах культуры этого народа.

Уже первые сведения (VIII–X вв.) о башкирах фиксируют их в пределах Южного Урала и прилегающих земель. Сегодня Южный Урал многонациональный край, но ни у одного народа, проживающего здесь, культура, особенно мифология, фольклор, так тесно не связаны с Уралом, как у башкир. В любом жанре башкирского фольклора можно найти примеры, где с любовью, с уважением воспевается родная природа. Эта горно-лесная земля была ими освоена издревле, она для них родина и формирование простран-

ственных представлений башкир с самого начала шло на Южном Урале и прилегающих к нему землях. Пространственные особенности этой земли нашли свое отражение во всех сторонах их материальной и духовной культуры.

Современное представление о пространстве сложное и многогранное, наиболее общепринятым является определение его как некоего абстрактного и бесконечного континуума, который служит формой координации сосуществующих объектов и явлений, обладает однородностью и поддается измерению равноценными единицами¹. В представлении современного человека пространство может быть абстрагировано от своего конкретного содержания. Работы таких крупных исследователей как Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен, Е. М. Мелетинский, М. Д. Ахундов, А. Я. Гуревич, П. И. Вейнберг² и др. показывают, что понимание пространства в древних культурах было совершенно иным, чем у современного человека.

В восприятии носителя мифологического мышления пространство обязательно обладает предметным наполнением, если его нет, то нет и пространства. Эта особенность мифологического представления о пространстве подтверждается и башкирским материалом. Например, в эпосе «Урал батыр» пространство — это всегда определенное место, где находится какой-то объект, персонаж или же происходит какое-либо событие и в центре всего этого находится человек.

Если даже пространство вначале преподносится как обиталище таких сверхъестественных существ как дейеу, аждаха и т. п., то это обиталище становится объектом описания именно потому, что туда пребывает человек. Конкретными «кусками», «лоскутками» пространства с избыточным наполнением событиями, вещами

¹ Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 59.

² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976; Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. — М., 1982; Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. — М., 1984; Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. — М., 1986; Его же. Рождение истории. — М., 1993.

и персонажами, в частности, являются: страна царя Катила / «Катил иле»; место, где Урал встретил Заркума, когда тот терзал оленя; конкретно описывается дворец царя Кахкахи, куда Урал прибыл вместе с Заркумом. Пространственные объекты, описанные в эпосе, никак не ориентированы друг относительно друга, поэтому невозможно составить карту с указанием маршрутов персонажей эпоса «Урал батыр». Например, страна царя Катила, если судить по описаниям, — это потусторонний мир, который может находиться под землей, но он может находиться в то же время и на севере. Также невозможно четко представить — где и на каком расстоянии от страны Катила находится дворец царя Кахкахи. Он может находиться как на небе, так и на земле. Невозможно определить также куда пошел Урал после посещения страны царя Катила и как долго длился его путь? В эпосе только сообщается, что Урал «снова пустился в путь, преодолел много водных преград, так он и шел, пока в одном месте, у одной скалистой горы, внутри долины не решил отдохнуть»³. Здесь он встречается с Заркумом, терзающим оленя. Эта встреча могла происходить как на земле, так и на небе. Если даже поместить место встречи на небе, то это «небо» никак невозможно будет сориентировать по отношению к другим описанным в эпосе объектам (странам, дворцам и т. п.) и это не может устранить прерывность пространства. Таким образом, для носителя мифологического мышления пространство представляется как совокупность отдельных объектов. В промежутках между ними пространство как бы прерывается. Частным следствием этого является «лоскутный» характер мифологического пространства⁴.

«Лоскутный» характер пространства, его прерывность, дискретность хорошо иллюстрируется при передвижениях героев эпоса. В башкирских эпосах с мифологическим содержанием очень своеобразно описываются пути-дороги, по которым двигаются персонажи: иногда избыточное перечисление местностей на одном отрезке пути сочетается с «провалами» или же короткими (вскользь) упоминаниями о них на других участках. Маршруты персонажей опи-

³ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 60

⁴ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — Имя — Культура. (Труды по знаковым системам) // Семиосфера. — СПб., 2001. С. 537.

сываются не как непрерывный путь от одного объекта до другого, а как отдельные пункты, где герои делают остановки для совершения тех или иных действий. Очень часто в фольклорных произведениях о пути, пройденном персонажем говорится: «эй, барған, эй, киткән, — ти, энә күзе ер киткән, ти» / «шел дни и ночи, а прошел всего расстояние с игольное ушко», что никак невозможно представить реально. Несмотря на то, что прошел такое малое расстояние, батыр очень часто оказывается в другом царстве, качественная характеристика которого может быть совершенно иной тому, откуда он прибыл.

В эпосе «Урал батыр» нет представления о Вселенной, которая в современном башкирском языке обозначается терминами «Йыһан», «Ғаләм», заимствованными башкирами из восточной литературы. Встречаемое в эпосе «Урал батыр» слово «донъя» / «мир» — это еще не Вселенная в современном понимании. «Донъя» в эпосе — только конкретное пространство, населенное людьми, то есть это мир людей. «Донъя» / «мир» может быть уничтожен, но он в то же время и возобновляется. Так, например, со слов отца Урала Янбирде, мы узнаем, что «донъя», где они жили раньше, был уничтожен дивами и спаслись только Янбирде со своей женой Янбикой¹. В современном башкирском языке слово «донъя» имеет множество значений. Это: дом, а также все хозяйство человека (семья); это слово может обозначать и мир, населенный людьми; а может быть использовано для обозначения Вселенной в целом. Пространственные представления древних предков башкир, кроме вышеуказанных слов «урын», «донъя», в эпосе «Урал батыр» обозначались такими терминами как «ил» (страна), «ер» (земля), «һарай» (дворец), «торлак» (жилье), «тау» (гора), «урман» (лес), «йылға» (река), «күл» (озеро), «юл» (дорога). Такими словами как «ары» (далеко), «бире» (ближе), «йырак»), «якын» (близко), «ун» (правый), «һул» (левый), «як» (сторона), «сит» (в стороне), «кыр» (окраина), «тирә-йүн» (округа), «озон» (длинный), «кыскак» (короткий), «киң» (широкий), «тар» (тесный), «сакрым», «азым», «колас», «беләк», «терһәк», «карыш», «иле», «ая» и др. в эпосе «Урал батыр» конкретизируются пространственное положение объекта.

¹ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 39.

Восприятие древними башкирами предметно наполненного пространства смыкается с постоянным ощущением его ограниченности и обособленности. Выше уже отмечалось, что эпос «Урал батыр» начинается с описания ограниченного со всех сторон пространства, именуемого «бер урын». Понятие «урын» / «место» уже предполагает определенную от-граниченность со всех сторон чем-либо, то есть оно имеет определенные очертания, границы. Если же исходить из всего контекста эпоса, то «бер урын» нужно понимать как имеющее определенные пределы «нечто», где зарождается жизнь. Как отмечалось выше, в эпосе «Урал батыр» описывается процесс космогенеза: как из ранее неразделенного водного хаоса титаническими усилиями Урала создается суша, удобная для проживания человека. Эпос заканчивается тем, что Урал со всех четырех сторон огораживает пространство, отделяет его от не-пространства (хаоса).

В современном башкирском литературном языке для обозначения пространства используется также термин «арауык». «Арауык», также как и «урын», подразумевает нахождение в определенных границах, то есть стесненность со стороны, извне. Эта зажатость, стесненность извне направлена вовнутрь и не дает находящемуся внутри пространству расплыться, растечься или же разойтись вовне. Таким образом, башкирские пространственные понятия «урын», «арауык» близки к «понятию пространства „Raum“» у германцев, у которых «чувство пространства есть „от-странство“, у-странение, а не распространение — протяжение-растекание некоей полноты жидкости. В германстве протяжение изначально в самом понятии связано с границами, формой (стены всеопределяющего Haus-а маячат в подсознании), которые извне соделывают себе нутрь, пустоту. Стены (пределы) суть субъекты пространства — отстояния: оно их функция; и действительно, стены от-стоят, рас-стоят, рас-ставлены»². Здесь уместно вспомнить кроме вышеупомянутого «донья», башкирское слово «йорт», которое означает как «дом», принадлежащий определенному человеку, так и страну башкир в целом, например «башкорт йорто» / «страна башкир». В обоих случаях здесь

² Гачев Г. Д. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. — М., 1987. С. 199, 200.

подразумевается наличие определенной оболочки, четкой внешней границы-защиты от внешних влияний, со стороны. В фольклоре башкир лейтмотивом, красной линией проводится мысль: «Уралып яткан Уралым, — башкортмдоң төп йорто» / «Урал лежащий кругом (кольцом) — это главный дом башкира». В отношении своих Уральских гор башкиры говорят «Уралтаузын куйыны кин», что в переводе на русский язык звучит как «Просторы Уралтау приютят любого башкира». В данном случае само понятие «куйын» / «объятие», «пазуха» подразумевает «от-граниченность» от внешнего воздействия, защищенность. Эту защищенность можно сравнить с русским выражением: «Как у Бога за пазухой».

Мотив границы, обособленного пространства с особой силой подчеркивается в эпосе «Урал батыр». В этом эпосе от начала до конца речь идет о разделении ранее неразделенного. Урал во время своего путешествия из неразделенного еще сплошного первоначального водного хаоса, который именно в силу своей неразделенности еще являлся как бы не-пространством, создает сушу (землю) — пространство. Всюду, куда приходит Урал, исчезает хаос, устанавливается порядок, в итоге возникает Космос. Если место, до прихода туда Урала, покрыто водой, то с его приходом вода-хаос отступает, из-под вод появляется суша, под которой подразумеваются горы (по-башкирски «тау»). С приходом Урала в места, где господствуют враждебные человеку и всему живому силы, олицетворяемые такими мифологическими персонажами как аждаһа, дейеу, йылан, последние, уничтоженные Уралом, исчезают и на этом месте наступает порядок (тәртип, рэт, ип). Завершив все свои земные дела, обойдя мир с четырех сторон, и, уничтожив всюду, куда ступала его нога, силы зла, Урал в конце своего жизненного пути по четырем сторонам света расставляет четырех сыновей в качестве защитников башкирской земли. То есть, эти четыре батыра (Яйык, Нугуш, Идель, Сакмар) отграничивают с четырех сторон башкирские земли.

Можно высказать предположение, что само слово «Урал» в переводе с башкирского на русский язык первоначально означало «окружить», «обособить», «разграничить». С этими представлениями «окруженности», «огороженности», «от-граниченности» со всех сторон перекликается дошедшее до нас башкирское предание

о том, что на свете существует «семь Уралов»¹, которые окружают мир со всех сторон, и что их (башкирская) страна находится в самом центре этих «семи Уралов». В данном случае это башкирское предание перекликается с древнеиранским поверьем о том, что мир окружен кольцом гор «Каф», которых тоже семь. Эти мифические горы Каф неотъемлемый атрибут и башкирского фольклора. Башкирские Каф-тау также расположены семью кругами вокруг мира и за ними уже простирается враждебная земля, где обитают дивы, аждахи и бире / пярйи и другие враждебные человеку сверхъестественные существа. Для подчеркивания сверхдальности расстояния, запредельности чего-либо в башкирском языковом материале существует клише: «за семью горами» / «ете тау аръяғында».

Окруженный со всех сторон забором «двор» башкиры называют «урам», а слово уратыу означает «окружить», «разграничить»; здесь в обоих случаях обнаруживается корень «ур». Словом «ур» башкиры называют ров и вал, окружающий со всех сторон определенную территорию. Возможно, башкирский «ур» уходит своими корнями к авестийскому «вар» — вал. Улица в других тюркских языках называется «куча» (с ударением на а — З. А.), что также означает «огораживание», «обнимание», «круг». Таким образом, и у башкир, и у других тюрков под улицей понимался «круг». Чтобы понять причину этого явления необходимо вспомнить историю тюркского общественного устройства и их аульной / сельской планировки. Тюрки во время кочевок при остановках всегда располагались кругом, в который входили близкие родственники, соплеменники. Этот круг у них назывался «кош, коша, куча».

Согласно данным Б. Г. Калимуллина, специалиста по народному зодчеству башкир, в старину для башкирских аулов было характерно кольцеобразное расположение жилищ. Этот автор считает, что «для башкир на протяжении веков круг или близкие к нему фигуры были излюбленными формами плана жилищ и других архитектурных объектов. Кольцеобразная планировочная схема аула, по существу воспроизводила круглый план кибитки. Таким образом, форма плана жилища отразилась на планировочной схеме деревень в це-

¹ Шакуров Р. З. Уралтау и Урал-батыр // Эпос Урал батыр» и мифология. — Уфа, 2003. С. 68–70.

лом»¹. Дом же, по мнению многочисленных специалистов, есть «Образ мира» (Imago mundi). Поэтому можно с полным основанием говорить, что кольцеобразная планировка башкирского аула, а также круглая форма летнего жилища «тирмэ өй» / «юрта», есть повторение в миниатюре башкирского мира. Башкиры, выезжая летом на «йэйлэу» / «летовку» огораживали ее территорию со всех сторон заборами-жердинами. Окружение, огораживание определенной территории с целью защиты часто встречаются в башкирских этнографических материалах, которые показывают святую веру башкир в магическую силу круга, очерченного вокруг себя.

Желанием ограничить, обособить и тем самым сакрализовать, объясняется ритуальный обход территории в башкирском национальном празднике «Сабантуй», проводимом весной. В старину, после таяния снегов и набухания почек на деревьях, выезжали из аула 30–40 батыров на конях и по указанию аксакалов трижды вкруговую по ходу движения Солнца объезжали место, где предстояло праздновать Сабантуй. Этот обряд у башкир назывался «ер һызыу» / «очертить круг»². На празднике Сабантуй обязательными являются также конные скачки вкруговую по ходу движения солнца (посо-лонь). Этим самым башкиры как бы отделяли свой мир от внешней чужой территории. Обозначенная ритуально проведенной границей эта родная земля приобретала сакральный характер.

Мифологическое мышление башкир представляло пространство всегда упорядоченным, организованным, противостоящим неупорядоченному, не организованному не-пространству. Порядок в башкирском языке обозначается словами «ип», «тэртип», «рэт», «эрэт». От этих слов образованы другие слова («ипләу», «тэртипкэ килтереу», «рэтләу», «эрэтләу»), обозначающие порядок, приведение в порядок, обустройство и т. п. Все находящиеся в доме предметы, вещи у башкир имеют свое, строго определенное место. Дом («өй», «йорт», «торлак»), а также традиционное летнее жилище башкир «тирмэ өй» / «юрта», где они жили во время летней пастьбы скота в горах и долинах, и все находящиеся в них предметы — служили символами упорядоченного космоса. Для башкир круг был призна-

¹ Калимуллин Б. Г. Башкирское народное зодчество. — Уфа, 1978. С. 13–14.

² Бычков Ю., Рашитов Ф. Башкиры на Камелике. — Саратов, 2006. С. 56.

ком упорядоченности, идеалом порядка. В башкирском языке сохранилось идиоматическое выражение «донъяһы түнэрэк» / «мир у него круглый», которое своими корнями уходит во времена мифологического мышления. Так говорят о человеке, у которого все в порядке; дела у него идут хорошо, в доме и в семье лад. Символом порядка, упорядоченности у башкир является также прямоугольник (квадрат), который как бы предполагает наличие границы со всех сторон, законченность и наличие маркеров обозначающих пространство. Сам мир древние башкиры в горизонтальной плоскости представляли четырехугольным, омываемым со всех четырех сторон морем. Башкирский эпос «Урал батыр», как было сказано выше, начинается с описания «урын», омываемого со всех четырех сторон морем. На этом четырехугольном пятатке суши «урын» появляется жизнь и отсюда она получает свое развитие. Таким образом, круг или прямоугольник (квадрат) у древних башкир являлись символом порядка, цельности и завершенности находящегося внутри них пространства.

Середина, которую человек выделяет в своем жизненном пространстве, или которая дана ему социальной группой, для него есть родина и безопасное место. Поэтому любой предметно наполненный, ограниченный и обособленный участок пространства имеет свою середину, сакральный центр: в ауле это — мечеть, гостевой дом³, для родовой территории — священная родовая гора. Для дома, юрты — это «түр» (противоположное, наиболее удаленное от порога почетное место). Как наиболее сакрально значимая точка пространства в доисламских пространственных представлениях башкир, «түр» оттуда перекочевал даже в их исламские представления. По представлениям башкир-мусульман, «түр» имеется даже в мусульманском Рае / «Ожмах», хотя сам «Ожмах» — наиболее сакральное место пространства в мироздании ислама. Башкиры, выражая уважение к покойнику, желая ему на том свете наилучших условий, говорят: «Урының ожмахтың түрендә булһын» / «Пусть твое место будет в самом центре Рая», предполагая, что и в мусульманском Раю должен быть их «түр».

³ Климудлин Б. Г. Указ. соч. С.13–14.

Эти середины микрокосмов разных уровней нередко воспроизводят середину макрокосма, которая обозначалась как «Мировое дерево» или «Мировая гора», игравшие огромную роль в космологических представлениях башкир и служившие главными средствами организации пространства в мифологическом мышлении. Мотив «Мирового дерева» распространен в мифологии практически всех народов мира. Этот образ хорошо просматривается в башкирском фольклоре, где на вершине «Мирового дерева» гнездится волшебная птица Самригуш и выводит птенцов, а под корнем этого дерева всегда находится змея, которая пожирает птенцов Самригуш. Башкирские батыры, по разным причинам очутившись в подземном царстве, оказываются у корней «Мирового дерева», убивают змею, пожиравшую птенцов Самригуш и последняя, в благодарность за добрые поступки, выводит героя из подземного мира на поверхность земли. Классическим примером такого сюжета является башкирская сказка «Акъял батыр». Образ «Мирового дерева» мы видим и в эпосе «Урал батыр», где под корнем этого дерева находится седобородый старик с большой палкой в руке. Этот старик рассказывает братьям Шульгану и Уралу про две дороги (направо и налево), по которым суждено идти братьям по жребию. Это огромное дерево, растущее у безбрежной безымянной воды, соединяет по вертикали три мира — нижний (потусторонний), средний (земной) и верхний (небесный). Этим же «Мировым деревом» являлась растущая на вершине высокой горы огромная сосна, по стволу которой герой башкирской сказки «Кыран батыр»¹ поднялся на небо и завладел там волшебной золотой саблей. В этой сказке совмещены «Мировая гора» и растущее на ее вершине «Мировое дерево» и даже сабля, которая вначале как бы находится под водой (в ином мире), а на самом деле находилась в верхнем мире и тем самым также является как бы осью мира, соединя три мира по вертикали. Эта сабля из башкирской сказки является аналогом водруженного на вершине холма из хвороста скифского акинака, которому скифы приносили человеческие жертвы. В данном случае и башкирская сабля, и скифский акинак выполняют роль «Мирово-

¹ Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 3. / На башк. яз. — Уфа, 1978. С. 258–270.

го дерева», мировой опоры, соединяющей три мира по вертикали. Аналогом «Мирового дерева» является и вертикально вкопанный в землю высокий столб, на вершину которого во время празднования башкирского Сабантуй карабкаются смельчаки, чтобы получить приз. По представлениям древних башкир, влезая на вершину этого столба, они как бы вступали в связь со своими богами, получали у них благословление.

В середине башкирского пространства «Донъя» также находится «Мировая гора», именуемая в эпосе «Урал батыр» «Кот тауы» / «Гора благодати, счастья»². В эпосе эта гора Благодати / «Кот тауы» описывается как райская обитель. Здесь нет смерти, нет дивов, вредящих всему живому, нет даже ветра, то есть здесь царит покой и умиротворение. На вершине этой горы находятся души будущих младенцев. Подробное описание этой волшебной горы имеется также в башкирском эпосе «Кузыйкупьяс», где главный герой эпоса на пятнадцатый день своего путешествия достигает высочайших четырехугольных гор неопикуемой красоты, вершины которых были подобны шару и, задевая облака, достигали неба³. Судя по характеристикам, данным этим горам в эпосах «Кузыйкупьяс» и «Урал батыр», их можно поставить в один ряд с такими общеизвестными объектами мифологии, признанными как «Мировые горы» — «Хара Березайти» древних иранцев, «Меру» в древней Индии, «Куньлунь» у китайцев, «Олимп» в древней Греции.

Основное функциональное назначение «Мировой горы», «Мирового дерева» — быть осью упорядоченного и организованного пространства, которое древние башкиры представляли как в вертикальном срезе, так и в горизонтальной плоскости. Башкирский «Донъя» / «Мир», «Вселенная» по вертикали состоял из подводного, подземного (потустороннего) мира, земной середины и верхнего (небесного) мира. Земная середина, в свою очередь, представлялась в виде горизонтальной плоскости, имеющей четыре грани, ориентированные по четырем сторонам света. В середине этой плоскости находились «Мировая гора» или «Мировое дерево», это место обладало

² Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1. / На башк. яз. С. 86.

³ Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 2. / На башк. яз. — Уфа, 1973. С. 60–123.

наибольшей сакральностью. Здесь находится мир людей и тут же может находиться обиталище богов. Эта точка являлась как бы точкой отсчета и чем удаленнее от середины, тем враждебнее территория. Особая вредоносность присуща окраине. Своя священная гора имела у каждого башкирского рода, куда каждую весну его члены выходили на моления. Такими священными горами считались, например, «Масим тау» в Бурзянском районе Республики Башкортостан, «Ушкуль» в Учалинском, «Торатау» в Ишимбайском или «Инсебика тау» для жителей д. Идельбай Баймакского района и др.

Если центр / «тур» у башкир обладает наибольшей сакральностью, то чем дальше от него, тем отрицательней становится пространство. Окраина пространства у башкир обладает наибольшей отрицательной характеристикой. Там царит хаос. Именно здесь, на окраине, башкирских батыров ждут враждебные существа (аждаха, йылан, дейеу, пәрей, мәскәй эбей, шүрале, ен), самые крупные неприятности и, связанные с их преодолением, испытания. Здесь батыры вступают в борьбу с вышеуказанными враждебными силами, побеждают их и устанавливают порядок (освобождают невесту, обретают богатство, достаток, добывают живую воду, уничтожают зло и т. п.). Все эти действия батыра являются как бы упорядочением мира; где ступает нога батыра, там наступает порядок и из хаоса возникает космос. Башкирские батыры, преодолевшие на окраине мира враждебные силы, возвращаются к себе на родину (в центр мира) и только там начинают жить счастливой жизнью в кругу родных и соплеменников, так как именно их родной край для них есть центр мира, где они защищены от всех неприятностей и невзгод.

В традиционном мировоззрении башкир наибольшей положительной характеристикой обладали такие стороны света как восток и юг. С востоком связан восход солнца утром, с ним ассоциируется также весна, как сезон года, когда приходит тепло. Юг — это точка пространства, где солнце в зените, с этой стороной света связано лето. У башкир также как у иранцев и тюрков была восточная ориентация. Надо сказать, что на восток ориентируются все тюрки, кроме тувинцев и проживающих в Китае киргизов-фуюй, которые под влиянием монголов и китайцев перешли на южную ориентацию. Наиболее отрицательными сторонами света у башкир считались север и запад. Север для них был стороной, где находился потусторон-

ний мир мрака и смерти. Там никогда не бывает солнца. Запад — это сторона, куда уходило солнце на закате, и с ним ассоциировался вход в иной, потусторонний, враждебный человеку мир. С севера приходит зима, несущая всем людям зло в виде холода. Таким образом, стороны света для башкир не просто четыре направления, а нечто большее, с присущими им качественными характеристиками.

Деление пространства на сакральное и не-сакральное предполагало также деления на бинарные оппозиционные ряды: верх-низ, север-юг, восток-запад, правое-левое, мужское-женское, свое-чужое, суша-вода, небо-земля и т. п. При этом первые из этого ряда имеют положительные характеристики и связаны с «хорошей», «положительной» территорией, тогда как вторые аккумулируют отрицательный заряд и принадлежат «отрицательному», «плохому» пространству.

У башкир наибольшей сакральностью обладала также и правая сторона / «ун як»/: в дом башкиры стараются зайти с правой ноги, инструменты держат правой рукой, желая человеку удачи в чем-либо, говорят: уныш теләйем / «желаю правого дела»; провожая желают: юлың уң булһын / «пусть пути-дороги твои будут с правой стороны», когда желают заживления раны, говорят — уңалһын, который буквально на русский язык переводится пусть возьмет правая сторона.

В связи с делением пространства на «свой-чужой», в традиционной культуре башкир семантически значимыми объектами являются порог, дверь или ворота. Дверь отделяет жилище, а ворота — двор башкира от окружающей неосвоенной территории, поэтому переход через порог, дверь или ворота вовнутрь или наоборот наружу требовал от башкир соблюдения определенного поведенческого ритуала. Башкирам строго настрого запрещалось наступать на порог или же стоять на нем. Также не было принято разговаривать через порог. Несоблюдение этих правил было верхом неуважения к хозяевам и даже признаком вызывающего поведения. Границей между своим миром и чужим пространством было также окно, которое предназначено для обзора окружающего человека пространства с внутренней стороны жилища, поэтому запрещалось смотреть в окно с наружной стороны вовнутрь дома. Считалось, что это может вызвать нежелательные для хозяев последствия, вплоть до смерти кого-либо из жильцов, так как обратный порядок вещей свойственен для обитателей потустороннего мира.

В башкирской мифологии большое значение имеет *юл* / «дорога». Трогаясь в путь-дорогу из своего дома, уходя из своей страны в чужую, башкирский батыр встречает все больше трудностей, которые возрастают по мере удаления из сакрального центра (дома, родины). Враждебность, отрицательность чужого пространства в башкирской мифологии передается через описание трудных препятствий, тяжелых испытаний, которые батыры вынуждены преодолевать на своем пути. Например, Урал батыр — герой одноименного эпоса — выйдя из своего дома (в эпосе «торлак»), с целью найти тереһы / «живую воду», попадает в разные страны-пространства, преодолевая невероятные трудности, находит то, что искал, оживляет с помощью этой воды окружающий человека мир. В сказке «Кыран батыр» герой пускается в путь, чтобы найти похищенного жеребенка. Батыр проникает через мост в чужие пространственные пределы, где обитает дейсе-пәрей, сражается с ним и уничтожает его. В мифологии мост, также как и порог в доме, всегда является местом, где происходит соприкосновение человеческого мира с враждебным миром.

Таким образом, в башкирской мифологии пространство представлялось «дискретным», «доскутным» и обладало обязательной предметной наполненностью; всегда было ограничено и отграничено, упорядочено и организовано. Оно имело также свою «середину» — «Мировое дерево» или «Мировую гору», — которая служила осью, разделяющей пространство на вертикальную и горизонтальную подсистемы. И, наконец, пространству была свойственна качественная разнородность, причем основным оценочным критерием признавалась степень близости или удаленности соответствующего участка от обладающей наивысшей ценностью, безусловной и абсолютной сакральностью середины.

1.3. Представления о времени в башкирской традиционной культуре

Проблема времени является одной из сложнейших в философской науке. Человек издревле пытался понять тайну времени. Определенные представления о таком явлении как «время» существовали и в башкирской культуре. Анализ языка фольклора и дошедших до

нас памятников средневековой литературы башкир показывает, что в их традиционной культуре было множество терминов для обозначения различных состояний времени. Это — «йыл» (год), «ай» (месяц), «көн» (день), «төн» (ночь), «тәүлек» (сутки), «мизгел» (сезон), «яз» (весна), «көз» (осень), «кыш» (зима), «йэй» (лето), «мөсәл» (термин, обозначающий двенадцатилетний животный цикл времени), «йәш» (возраст), «быуын» (поколение), «иртә» (утро), «таң» (заря), «эңер» (сумерки), «кис» (вечер), «төш», «төшлөк» (обед), «быуат» (век), «заман», «дәүер» (эпоха), «вакыт» (время), «мәл» (пора), «әүәл» (раньше), «элек», «элгәре» (раньше), «төнә» (позавчера), «борон» (в древности), «осор» (определенная пора), «үткән» (прошлое), «киләсәк» (будущее) и т. д. Эти термины показывают, что темпы жизни в традиционном башкирском обществе позволяли обойтись природными ритмами дня и ночи, месяца, сезонов и т. п. У древних башкир не было нужды делить время на часы, минуты, секунды. В народном фольклоре практически не встречается понятие «часы», хотя в современном литературном языке есть слово «сәғәт» (час, часы).

Кроме вышеперечисленных терминов, указывающих на различные состояния, отрезки времени, в башкирском языке есть отдельный термин «Сак», обозначающий отвлеченное понятие времени вообще. Разные фонетические варианты этого слова «сак», означающее «время», имеются практически у всех тюркских народов. Например, «чак» у татар и алтайцев, «чаг» по-турецки, «шак» у киргиз и казахов, «чох» у чуваш, «сок» у якутов, «цак» у мишар.

Несмотря на терминологическое обилие, обозначающие различные временные явления, и даже наличие обобщающего термина «сак» (время), у древних башкир, носителей мифологического мышления, представления о времени были совершенно иными, чем у наших современников. Для современного человека время является неким абстрактным континуумом, являющимся формой координации сменяющихся друг друга состояний (явлений), их последовательности и длительности, характеризующейся однородностью и непрерывностью, однонаправленностью, необратимостью и равномерностью¹. Исследования ученых, проведенные на мате-

¹ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. — М., 1981. С. 170.

риалах архаических обществ, показали, что в мировосприятии последних абстрактного понятия «время» вообще, самого по себе, не существовало. В частности, известный антрополог Э. Эванс-Причард, посвятивший долгие годы изучению первобытного народа «нуэры», пришел к выводу, что у них нет термина, эквивалентного слову «время» в европейских языках и поэтому они не могут говорить о времени как о чем-то реально существующем, о том, что оно проходит, что его можно расходовать, что его можно экономить и т. п. «Не думаю, — пишет Э. Эванс-Причард, — что они [нуэры — З. А] когда-либо испытывали ту же необходимость, скажем, выиграть время или сопоставить деятельность с абстрактным отрезком времени, поскольку они выражают время главным образом через саму деятельность, которая, как правило, носит неторопливый характер. События идут в логическом порядке, но они не контролируются какой-либо абстрактной системой, ибо не существует никаких автономных точек отсчета времени, с которыми точно совпала бы их деятельность»¹.

Исследователи, изучающие различные аспекты проблемы времени установили, что восприятие времени намного сложнее, чем восприятие пространства. Это обусловлено тем, что пространство может быть воспринято визуально и пространственные отношения более устойчивы, воспроизведение их для памяти не составляет особого труда. Иное дело с временным потоком. Воспроизводство временных структур (последовательности, длительности и т. п.) сопряжено с известными трудностями, так как временные события неповторимы². Эти причины обусловили осознание времени древним человеком первоначально через восприятие пройденного пространства. Проведенный известным исследователем И. П. Вейнбергом анализ всех 450 упоминаний слова «олам» в Библии подтверждает мнение о том, что пространственные представления у человека развиваются раньше временных и, что в древних культурах оно проявляет тенденцию доминировать над временными представлениями. И. П. Вейнберг пришел к выводу, что слово «олам» имело значение «сокрытое», «завещанное», «загороженное», «загражда-

¹ Эванс-Причард Э. Нуэры. — М., 1985. С. 95–96.

² Пространство и время. — Киев, 1984. С. 16–17.

ющее» и связывалось с понятием «граница», «от-граниченность» и употреблялось для обозначения как пространственных, так и временных протяженностей. При этом слово это употреблялось для выражения наибольшей пространственной и временной протяженности. Использование одного и того же слова для обозначения, как пространства, так и времени, И. П. Вейнберг связывает с тем, что первоначально развивалось пространственное представление. По его мнению, *олам* первоначально являлся пространственным понятием и не имел ничего общего со временем³.

Так как пространство было наполнено вещами, предметами, событиями и всегда конкретно наглядно, то традиционное общество не нуждалось в отдельном термине, если не считать такие как «ара» (промежуток, расстояние), «арауык» (термин, обозначающий и площадь, и расстояние, и объем), «урын» (место, местность), иное дело со временем. Это явление объективной действительности, будучи менее осязаемым и менее конкретным чем пространство, потребовало от человека, как сказано было выше, для своего осознания определенных усилий, что в свою очередь, потребовало для его обозначения специального термина, которым у башкир стало слово «сак». Анализ всех случаев использования башкирского термина «сак», обозначающего время, как отвлеченное понятие, показывает, что для башкирской традиционной культуры характерно определение времени через пространство. Башкиры, говоря о расстоянии, пройденном кем-то, могут сказать: «шул саклы ер уткэн» / «прошел столько земли», «Өфөгэ саклы» / «До Уфы». Здесь уже мы видим пространственное значение слова «сак». В примерах: «тубыкка саклы батыу» / «завязнуть до колена»; «минен саклы» / «ростом с меня» — слово «сак» применяется как «длина/расстояние». В словосочетаниях: «йозрок саклы» / «величиной с кулак»; «ни саклы эш эшлэгэн» / «сколько работы сделал»; «ни саклы утынды өйгэн» / «столько дров сложил»; «ни саклы бесэн сапкан» / «столько

³ Вейнберг И. П. Космос и олам: о правомерности со- или противопоставления // Вопросы древневосточной культуры. — Даугавпилс, 1982. С. 41–42; Его же. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 58–59.

сена накосил» — слово «сак» означает понятия объема, меры. Понятие «объем» также связано с пространственными представлениями.

В русско-башкирских словарях приводятся примеры использования слова «сак» и в других случаях: время, пора; еле-еле, едва; чуть не; например, «сак килеп еттем» / «еле добрался»; «сак йыгылманым» / «чуть не упал»; в сочетании с частицей «кына» — «немного»: «сак кына» / «чуть-чуть»; например, «сак кына ятып тороу» / «чуть-чуть полежать»; разг. «впору, как раз, самый раз»: например, «сак булыу» / «в самый раз». Поэтому, можно считать, что первоначально слово «сак» у башкир означало и понятие пространства, то есть было связано с мерой, объемом и т. п., которые можно было представить визуально. Эту же закономерность, когда время определяется через пространственное понятие, мы обнаруживаем, например, в таком башкирском выражении как «шул ике арала эшлэп тә куйған». Это словосочетание на русский язык буквально переводится как «сделал в промежутке между двумя точками». Здесь и говорящему, и слушателю ясно, что речь идет о времени, хотя используется пространственный термин («ара»), указывающий на расстояние. О фактах подсчета времени через пространство-расстояние показывают такие примеры из башкирского фольклора как: «кояш Караташ һыртына күтәрелә башлаған сакта» / «солнце поднялось на спину горы Караташ»; «ары-бире иткәнсе» / «пока туда-сюда»; «кояш һаркыуға табан бара» / «солнце стало снижаться»; «Кояш ағас бейеклек күтәрелгәндә Кузыйкүрпәс артабан юлын дауам итә» / «Когда солнце поднялось на высоту дерева, Кузыйкүрпяс решил продолжить свой путь»¹; «Кояш һөңгө буйы күтәрелгәс» / «Когда солнце поднялось на длину копья»². Встречающееся в башкирском фольклоре такое определение времени как «Кояш дилбегә буйы күтәрелгән» / «Солнце поднялось в длину вожжей» — показывает, что для башкира-скотовода определение времени через знакомые ему предметы скотоводческого быта было привычным и понятным. Бытующее в башкирском языке выражение: «Бер һуһын бесән сапкансы» / «Время, за которое накошено определенное количество сена» — указывает на то, что время могло определяться через про-

¹ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 2./ На башк. яз. С. 101.

² Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 177.

деланный объем, количество работы. Термин «һыуһын» на русский язык можно перевести примерно как определенный объем работы, тесно связанный с определенным временем.

Нередки случаи, когда, наоборот, башкиры через временные понятия обозначали понятия пространственные. Например, в словосочетании «көн ярымлык юл» / «полтора дня пути»; «ике көн тигәндә билдэләнгән ергә килеп тә етәләр» / «доехали до места за два дня» — величина пройденного расстояния определяется отрезками времени. Определение пространства через время в традиционных культурах явление повсеместное. Например, аналогичные примеры можно найти у русских: «день пути (хода)», «неделя, год езды (хода)» и даже «час езды». Это явление, когда пространство определяется через время или наоборот, время определяется через пространство, исследователь традиционной культуры монгольских народов Н. Л. Жуковская связывает с изоморфностью пространственно-временных представлений традиционного общества³. Здесь необходимо уточнение, когда говорили о «днях пути», то подразумевалось только светлое, дневное время суток, так как для носителей традиционной культуры сутки в двадцать четыре часа не имели значения. Таким образом, вышеперечисленные примеры из башкирского языка показывают, что развитие временных представлений из пространственных, свойственно было и для древних башкир.

Как же представляли они появление такого явления как «время»? Анализ эпоса «Урал батыр» показывает, что «время» и «пространство» возникают одновременно с рождением Мира /«Донья» из водного хаоса, с некой точки «урын». С этого момента начинается отсчет всему: и пространству, и времени. Этот момент в башкирской мифологии телескопируется ко временам «борон борон заманда» / «давние-предавние времена». С этого «борон борон заманда» мир, появившись, начинает разрастаться, как бы разбухать, расширяться во все стороны. Расширение, увеличение мира в эпосе связано с движением героев и пройденными ими путями-дорогами («юл»). В пути батыры набираются опыта, мужают и взрослеют, то есть через движение идет и отсчет пройденного ими жизненного

³ Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культуры и обряды народов Зарубежной Азии. — М., 1986. С. 118–134.

пути. Отсчет времени в эпосе осуществляется не конкретно через какую-то временную шкалу, а ведется через отсчет пройденного пути, который описывается как преодоленные, пройденные горы, воды и леса¹.

В мифологии башкир «время» есть там и только тогда, когда есть пространство, наполненное вещами и событиями, которые происходят с участием Бога или иного существа, и где предполагается непосредственное участие человека. Более того, если нет человека, то нет и времени, только он нуждается в отсчете времени, и с его жизнью связано это явление, то есть, именно человек есть мерило времени. В эпосе «Урал батыр» устами старика-долгожителя говорится, что нет вечной жизни и не надо стремиться к этому, что время отсчитывается жизнью человека и ею же определяется качество времени: некоторые из поколений являются украшением времени, а некоторые могут только запятнать время, в котором они живут².

Наличие слова «сак», означающего, на первый взгляд, абстрактное понятие времени, не должно вводить в заблуждение относительно представления древних о понятиях: «время вообще», «время как таковое». В частности, в эпосе «Урал батыр» слово «сак» используется всегда для предметно и событийно наполненного времени, когда речь идет о каких-то конкретных событиях, произошедших тогда-то и там-то. «Сак» используют, когда хотят подчеркнуть конкретное время и конкретный срок. Например, когда старик Янбирде собрал всех живых тварей, чтобы обсудить с ними вопрос: как найти и уничтожить такое невидимое явление как «Смерть»? Ворон заявляет, что не согласен с предложением Янбирде найти и уничтожить «Смерть», и объясняет свой отказ возможным наступлением в будущем времени конкретных и нежелательных для всех событий, так как будет нарушен установленный целесообразный порядок вещей и событий в природе. При этом ворон наступление этих событий предрекает в определенное конкретное время / «сак» (как сказали бы сейчас: в час «Х»), когда будет найдена и уничтожена «Смерть». Таким образом, это время «сак» наступит, если слу-

¹ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 47.

² Там же. С. 124.

чится другое конкретное событие. Без наступления этого события нет и времени «сак»³.

Эти слова ворона очень созвучны строкам «Всеу свой час, и время всякому делу под небесами: / Время родиться и время умирать, / Время насаждать и время вырывать насажденья...» из книги Экклесиаст⁴. Видимо, всем народам свойственно было задумываться о целесообразности существующих в природе порядков и человеческих установлений, и каждый народ старался этот выявленный им порядок вещей увековечить в своих космогонических произведениях.

В традиционном мировоззрении атрибутивным свойством всего мира и каждой его части является именно жизнь, которая становится наиболее важной ценностью. У башкир с понятием «тормош», «ғүмер» (жизнь) тесно взаимосвязано понятие времени. Из этих двух терминов разберем только исконно тюркское, башкирское слово «тормош», оставляя в стороне заимствованное с арабского языка слово «ғүмер». Слово «тормош» образовано от слова «тороу»/ «стоять, стояние», то есть это слово возникло от понимания башкирами, носителями традиционной культуры, своей жизни как определенного момента стояния, пребывания или нахождения на этом свете. К этому же корню относится слово «торлак»/ жилище, т. е. пространство, где проходит жизнь человека и его семьи. Башкиры в отношении мужчины и женщины, живущих семейной жизнью, говорят — «тормошта торалар» или коротко — «торалар». Если перевести это слово на русский язык буквально, то оно означает «стоят». В отношении покойников башкир никогда не скажет «тора» (стоит). Покойник не может стоять, он может только лежать. Исходя из такого понимания слов «тороу», «тормош», башкир представлял свою жизнь или жизнь другого человека не в едином потоке времени, а каждую жизнь в отдельности. Человек как бы стоял («тора») в этой жизни («тормош») отдельно и наблюдал жизнь другого человека со стороны. Поэтому башкиры про умершего человека говорят «үтте, уззы», что в переводе на русский язык означает: «прошел». Про жизнь башкиры также говорят: «тормош (ғүмер) үтеп китте».

³ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 42–43.

⁴ Поэзия и проза древнего Востока. — М., 1973. С. 641.

Это словосочетание на русский язык буквально переводится, как «жизнь прошла». Наличие в башкирском языке такой формулы как «жизнь прошла» показывает, что по отношению к «жизни», «времени» отдельно взятый человек предполагается как бы сторонним наблюдателем; предполагает нахождение его как бы несколько отстраненно, несколько извне и со стороны.

В башкирском языке для обозначения жизни, имеются также слова «йэшэй», «йэшэү», в корне которых имеется слово «йэш» / «год», «возраст», то есть здесь традиционное мышление подразумевало движение во времени. Таким образом, «йэшэй», «йэшэү», подразумевает нахождение в этом мире, так как только тот, кто находится в этом мире, — живет и может иметь возраст. Со словом, «йэшэй» «йэшэү» связано такое слово как «йэшел», обозначающий зеленый цвет. У тюрков, в том числе и у башкир, с зеленым цветом связан весенний расцвет, обновление жизни, появление новой жизни.

Анализ башкирского языкового материала с применением слова «сак» / «время» показывает, что говорящий всегда ведет речь об определенном отрезке времени: идет ли речь о жизни человека или о каком-то событии. Поэтому, можно сказать, что «сак» (время) в башкирском представлении — это всегда конкретный отрезок, имеющий начало и конец, то есть отграниченный со всех сторон. Для «сак» не приложим эпитет «вечный». Для башкирской языковой конструкции невозможно словосочетание «мәңге сак» / «вечное время». Даже когда имеется в виду событие, происшедшее в течение большого отрезка времени, все равно это предполагает отграниченность со всех сторон, так как и протяженность и долгота предполагают отграничение. Какой бы длины отрезок времени не имел в виду говорящий, он в представлении башкир имеет начало и конец. Даже так называемая «вечность» / «мәңгелек» в башкирской мифологии, в частности в эпосе «Урал батыр», имеет начало и конец. Поэтому время жизни «сак» как всего Мира / Донъя, так и человека, как бы долго оно не длилось, имеет свои пределы.

Начало и конец года башкиры отмечали особыми ритуалами. Например, в легенде «Ушкуль» описывается: как люди в определенный день шли к родовой горе и там произносили молитвы, просили богов о даче им здоровья, благополучия, спокойной жизни, что-

бы скот у них множился и был тучным, чтобы вовремя шли дожди и был хороший травостой и т. д. После этого приносили жертвоприношения своим богам. Впоследствии весь ритуал завершался конскими скачками, борьбой, стрельбой из лука на меткость и т. п. соревнованиями в честь богов, весельем с песнями и плясками. Праздники у башкир резко отличались от повседневных, будничных дней. Эти дни были рубежным временем между обыденностью, повседневностью. После этого, по представлениям башкир, начиналось новое время, которое, по их мнению, уже отличалось от того времени, что было до ритуалов, то есть начиналось «новое время».

Другой особенностью представлений о времени в мифологии башкир являлась его прерывность, дискретность. В частности, в архаическом эпосе «Урал батыр», есть упоминание момента, когда время и пространство одновременно кончились, а спустя какое-то неопределенное время возникли вновь¹. Эта дискретность, прерывность времени приводила к ее «провалам», например, ночью и зимой время как бы отсутствовало и было «не-время». В эпосе «Урал батыр» в качестве примера прерывности, дискретности во времени можно привести факт его провала до исполнения братьям определенного возраста (Шульгану — 12 лет, а Уралу 10 лет). Эпос начинается с описания «борон-борон боронда» / «давних-предавних времен», когда откуда-то появились первые люди — мужчина по имени Янбирде и его жена по имени Янбика. Это мифическое время отнесено в неопределенную даль. Через какое-то время у них родились два сына Шульган и Урал. Мы не можем с определенностью сказать — ни того, когда появился Мир, ни того, когда в этом Мире появились первые люди и, когда у них родились эти дети. Между этими событиями огромные провалы во времени. Даже после появления Янбирде и Янбики и рождения у них детей в эпосе нет отсчета времени, хотя появление людей должно его предполагать. Мы не знаем даже точного возраста братьев, хотя в эпосе сказано, что старшему брату «двенадцать лет», а младшему Уралу — «десять лет». Но это только приблизительно. Родились ли Шульган и Урал с разницей в возрасте два года день в день, или же возраст их определяется приблизительно, — непонятно. До достижения братьями 12

¹ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 38–39.

и 10 лет время как бы отсутствует. Только говорится, что дети росли очень быстро — «не по месяцам, а по дням», то есть после рождения братьев, время у них пошло в ускоренном темпе. Для башкирского фольклора вообще характерно, когда время для батыров течет очень быстро. Для движения их времени в фольклоре имеются такие клише: «йыл үсәһен ай үсеп, ай үсәһен көн үсеп, егет тә булып еткәндәр, ти» / «росли они ни по годам, а по месяцам или даже не по месяцам, а по дням»; «күз асып йомған арала» / «в промежуток времени „моргнул глазом“». Иногда, в фольклорных произведениях течение времени, наоборот, длится невероятно долго, но герой за это время проходит очень малое расстояние, например, «эй барған, эй барған — энә күзе ер үткән» / «шел очень долго, но прошел расстояние, как будто через игольное ушко прошел». В эпосе достижение Шульганом 12 лет и Уралом 10 лет является определенным временным рубежом, в это время происходят определенные события, которые случатся в эпосе впоследствии. Без этих событий не было бы и времени.

Таким образом, «мифологическое мышление не знает времени как однородной длительности или последовательности качественно индифферентных мгновений... Первобытный человек не абстрагирует идею времени от своего переживания»¹. Эта особенность мышления древних людей приводила к представлению о времени как состоящем из разных, качественно неоднородных отрезков. Поэтому не только время отдельного индивида, то есть частное время, но и время общественное было неоднородным и не делилось на качественно равноценные единицы. Под «равноценными единицами» имеются в виду качественные характеристики. Иные дни у башкир считались хорошими, добрыми, когда они могли себе позволить совершать то или иное действие, которое никак не могли позволить себе в другие, недобрые, отрицательные дни. У башкир до сих пор в языке сохранилось выражение «хәйерһез сәғәттә» / «в недобрый час».

У башкир «день» — время хорошее, доброе, а «ночь» — время плохое, отрицательное, когда разгуливают злые, вредоносные для человека силы. В масштабе годовом, аналогом ночи была зима, ко-

¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. — М., 1984. С. 41.

горая характеризовалась только отрицательно. В эпосе «Урал батыр» такие отрицательные персонажи как Шульган, аждаха, дей-еу и т. п. действуют именно ночью. Они боятся светлого, дневного времени суток, для них это наоборот, плохое время, так как они представители потустороннего мира. В эпосе «Урал батыр» в годовом цикле имеется только десять месяцев², а два зимних месяца в календаре отсутствуют, так как это период, когда буйствуют злые, вредоносные силы, то есть этот промежуток времени являлся для древних как бы «не-время». Этим же принципом руководствовались при создании своих календарей древние римляне и древние тюрки, у которых календари имели только по десять месяцев. Исследователями установлено, что в древности непрерывный счет дней распространялся только на часть года³, зимний отрезок времени не считался временем и поэтому не имел названия. В старину башкиры зимой на ночь приглашали сказителей, которые рассказывали сказания, риуайаты, стараясь ублажать духов этого отрицательного сезона. Опасным временем у башкир считались сумерки / «кызыл энер», когда категорически запрещалось лежать или засыпать.

В месячном ритме особо положительными качествами обладал пятнадцатый день месяца. Например, в эпосе «Акбузат» добрый старик Тарыуал говорит Хаубану, что если тот хочет добиться успеха, то должен идти на охоту только в определенный, благополучный пятнадцатый день. Действительно, именно в указанный день месяца Хаубану улыбается удача и он поймал в пятнадцатый день месяца волшебную утку, за которой до этого он безуспешно охотился. Как обладающий особо положительными качествами, пятнадцатый день месяца отмечается и в эпосе «Кузыйкупряс», где одноименный батыр в этот день достигает волшебных Мировых гор⁴.

Качественной неоднородностью времени объясняется и его ритмичность в древних обществах⁵. В силу измерения времени та-

² Аминев З. Г. Космогонические воззрения древних башкир. — Уфа, 2005. С. 36.

³ Власов В. Г. К вопросу о календаре верхнего палеолита // Советская этнография. 1989. № 2. С. 5–13.

⁴ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 2./ На башк. яз. С. 91.

⁵ Иорданский В. Б. Хаос и гармония. — М., 1982. С. 86.

кими величинами как: день, ночь, сезон — мифологическое мышление не знало равных временных величин. Как отмечалось выше, «день» и «ночь» как временные длительности традиционное сознание принимало как нечто разное, совершенно несравнимое. «День и ночь» не объединялись в «сутки», а понимались как антиподы. Сутки / «тәүлек», как единица измерения времени, состоящая из двадцати четырех часов, их не интересовали. Не могло быть соединения дня и ночи как равных по значению частей суток. День и ночь, в свою очередь, делились на такие разнокачественные части как: заря, рассвет, утро, полдень, сумерки, первые петухи и т. п. Время по сезонам также различалось. Например, летнее время было длиннее зимнего, дневное время считалось лучше, а поэтому желательным для удлинения. Даже сами термины «йэй» и «кыш», означающие у башкир лето и зиму, связаны с длительностью и сжатием (сокращением). «Лето» / «йэй» связано с понятием «расширяться», «растечься» / «йэйелеу», «йэйрәу», «йэйенке» и с раздольем, например, в башкирском языке до сих пор бытует поговорка: «Йэйзең өйө киң» / «У лета дом обширный». В основе слова «кыш» / зима лежат такие понятия как «сжатие», «сокращение», «свертывание», «теснота», «сужение» / «кысылуу», «кысыу», «кыскартыу».

Аритмичностью объясняются и встречающиеся в башкирских источниках сведения о мифических долгожителях, если можно так выразиться, о «башкирских Мафусаилах», которые проживали длинную жизнь: по девятьсот и более лет. Роста эти люди были солидного: достигали трех-четырёх метров, с огромными головами и были невероятно сильны. Этих долгожителей называли «алып», что в переводе с башкирского языка на русский означает «титан». Видимо, эти «алыпы» для башкир являлись божествами, создателями мира. На это указывается и в эпосе «Урал батыр», где один из создателей мира — богатырь Урал называется «алып». Поэтому, видимо, у богов и время было другое, не совпадающее со временем простых смертных. Такое представление о времени богов было, например, у древних индийцев. Также долго — 930 лет — прожил ветхозаветный Адам, Ной прожил 950 лет, долгую жизнь прожил и мусульманский Локман Хаким. Такое долгожительство, видимо, объяснялось тем, что «давным давно», в самом начале, когда на Земле обитали добрые боги («алыпы»), и время было другое, «хо-

рошее», еще не испорченное. Поэтому и жизнь у них была длинная. По представлениям древних, время, как и вещи, как человек, может дряхлеть, теряя свои хорошие, добрые качества; года становились все хуже и хуже. В связи с этим, портились и люди, жизнь которых из-за этого стремительно сокращалась.

Башкирский языковой материал дает основание говорить о линейном восприятии времени, а не циклическом. Например, в башкирском языке до сих пор сохраняются такие клише как — «озон көн буйына» / «во всю длину дня»; «көн озоно» / «в длину дня»; «йылдар буйы» / «вдоль годов»; «быуаттар һузымында» / «в продолжении веков»; «быуаттар буйы» / «на протяжении веков» и т. п. В частности, все языковые конструкции эпоса «Урал батыр» говорят о господстве в мифологическом мышлении предков башкир понятия линейности времени. Жизни поколений соединяются в эпосе друг с другом по принципу телескопической антенны, составляя линию. На линейность времени указывают и башкирские шежере (родословные), которые больше напоминают дерево, чем замкнутое кольцо-цикл. Если говорить о таком временном отрезке как «год», то и здесь нельзя говорить о смыкании начала и конца. Так как в сутках «ночь», а в году «зима» являлись для предков башкир отсутствием времени (как бы «не-время»), то есть, нет смыкания начала и конца времени. А цикличность восприятия времени предполагает смыкание начала и конца.

Даже 12-летний животный календарный цикл / «мусаль», на который многие авторы ссылаются как на доказательство циклического восприятия времени восточными народами, башкирами осмыслен в соответствии со своими представлениями о линейном течении времени. Если у восточных народов (например, у китайцев) в календаре «мусаль» животные следуют друг за другом по кругу, то в башкирской легенде о происхождении календаря «мусаль» животные водружаются друг на друга, в результате чего на самой вершине оказывается проворная мышь. Таким образом, башкиры «мусаль» представляли в виде вертикальной колонны из животных. Поэтому можно сказать, что в традиционной культуре башкир время характеризовалось линейностью, а не цикличностью. В эпосе «Урал батыр» есть объяснение появления понятия «мусаль», хотя самого этого термина нет. В частности, в эпосе говорится, что для исчисле-

ния такого явления как время и его дробностей как месяц, год и т. п. стали использовать время прихода и прилета зверей и птиц в горы, где был похоронен Урал батыр. То есть и здесь речь идет о линейном времени, а не о циклическом.

Такое представление о времени не было каким-то исключительным явлением. По поводу представления древних иранцев о времени А. Л. Хосроев пишет, что согласно иранской схеме циклическое возвращение вещей невозможно, что вещи порождаются лишь однажды¹, что указывает на линейное восприятие времени иранцами, напоминающее башкирское понимание «сак». В частности, линейное восприятие времени было характерно и для культуры Вавилонии². Как видно из работ известного зарубежного исследователя Мирча Элиаде, представление о линейном времени было свойственно также и маздаизму. Согласно этому учению, Ормазд, сотворил время линейным и ограниченным, как промежуток или интервал³.

Думается, что линейное представление о времени было порождено производственно-хозяйственными особенностями жизни предков башкир. Опираясь на работы известного французского исследователя культуры древних племен А. Леруа-Гуран, российский исследователь Е. А. Окладникова линейное восприятие времени у охотников и рыбаков тайги, объясняет тем, что постоянные путешествия, охотничьи экспедиции, сезонные кочевки формировали в их сознании протяженную, развивающуюся по горизонтали картину мира, следствием чего явилось формирование представления о времени как протяженности, линии⁴. Подтверждение сказанному Е. А. Окладниковой, мы находим в материалах по малочисленным народам Сибири, занимающимся кочевым рыболовством и оленеводством. Исследуя экологические представления хантов и ненцев, В. И. Адаев и Т. В. Волкова пришли к выводу, что «тундровикам

¹ Хосроев А. Л. Представления манихеев о времени // Письменные памятники Востока. 2005. № 1. С. 125–126.

² Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. — М., 1983. С. 30.

³ Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. — М., 2009. Т. 2. С. 355.

⁴ Окладникова Е. А. Тропой Когульдея. Л., 1990. С. 25.

свойственно линейное построение пространства с определением своего местонахождения как бы при взгляде сверху⁵.

Один из исследователей традиционной культуры И. С. Клочков, рассматривая направленность времени у жителей Древнего Вавилона и Шумера, пришел к выводу, что они были «ориентированы во времени на прошлое. Если для современного человека «смотреть в будущее» значит «смотреть вперед», то шумер и вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной»⁶. Данные языка показывают, что такое представление о прошлом было присуще и древним башкирам. В эпосе «Урал батыр» «время, которое прошло», «прошлое» обозначается словом «үткән» / «то, что уже прошло», «прошедшее». Анализ описываемых в эпосе событий, где применяются слова «үткән», «үтер», показывает, что эти события описываются с позиции сегодняшнего, настоящего времени, когда говорящий находится здесь и сейчас: он прибыл, а тот который придет («киләсәк» / «будущее»), идет вслед за ним, то есть находится за спиной; те же, которые были в этой жизни раньше, уже прошли.

Ориентированность на прошлое означало не простое прошлое: «вчера» или «прошлого лета», а далекое мифическое прошлое как времена творения мифических предков. Время мифических предков считалось «золотым веком», когда все было хорошо, оно предшествовало обыденному времени, в котором существует человек и окружающий его мир. В этом обществе традиции, опыт прошедших поколений, все имеющиеся социальные институты были нацелены на сохранение стабильности в этом обществе. Например, в эпосе «Урал батыр» главный герой Урал неоднократно повторяет, что он будет соблюдать «йола», то есть обычаи отцов и предков. Основной конфликт эпоса состоит в противостоянии между Уралом, соблюдающим обычаи, и Шульганом, отвергающим все указания и советы отца. Шульган с детства отличался своим неуважением к устоявшимся в их маленьком обществе порядкам. В эпосе про-

⁵ Адаев В. И. Волкова Т. В. О психозоологических исследованиях на материалах этнографии хантов и ненцев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2003. С. 272.

⁶ Клочков И. С. Указ. соч. С. 28–29.

водится идея, что обычаи, установленные предками, незыблемы и являются основой порядка в обществе. Все в мире эпоса «Урал батыр» подчиняется установленному порядку, который называется «заң». Несоблюдение установленных обычаев грозило древнему обществу серьезными катаклизмами, разрушением устоявшихся общественных институтов, что, в свою очередь, могло привести к гибели общества. Поэтому общество требовало неукоснительного соблюдения обычаев. Нарушение Шульганом традиций и правил в результате приводило к беспорядкам и страданиям в обществе. Таким образом, согласно традиционным представлениям башкир, только неукоснительное следование обычаям, соблюдение установленных предками порядков могло обеспечить устойчивость, стабильность в их обществе, то есть их общество было ориентировано на прошлое, «золотые» времена, когда, как представлялось, и время было лучше, и люди были добрее.

Конечно, традиционное общество знало будущее / «киләсәк». Без учета будущего древние люди не могли бы вести свое хозяйство, планировать свою деятельность. Но это будущее рассматривалось через эталон прошлого. Для носителя мифологического мышления актуальным было настоящее, рассматриваемое через призму прошлого. Отсчет велся с позиции настоящего и находящегося здесь и сейчас.

Таким образом, языковой, фольклорный, этнографический материалы башкир показывают, что время их предкам представлялось и воспринималось ими как явление предметно и событийно наполненное, прерывное и дискретное, качественно неоднородное, аритмичное и линейное.

1.4. Отражение мифологических воззрений древних башкир в ритуальных праздниках

Праздники были и есть у всех народов на всех этапах развития и занимают в жизни общества и человека одно из центральных мест как универсальный феномен культуры, который охватывает широкий диапазон культурных явлений от архаического мифа до постмодернизма. Этнографами праздники описаны давно и доста-

точно подробно и при этом ими было обращено особое внимание на связь праздника с космогоническими и антропогоническими мифами. Это, в первую очередь, относится к празднику Нового года, который может отмечаться в разное время, но обязательно присутствует у всех народов.

Известно, что в обрядах, культурах, традициях, и в духовной культуре в целом, находят свое отражение космогонические воззрения народа. Примеры из традиционной духовной культуры башкирского народа также являются подтверждением этому.

С точки зрения мифопоэтического сознания, Мир, будучи однажды сотворен, со временем ветшает, приходит в упадок и нуждается в восстановлении. Для этого же требуется повторное творение, новое вмешательство высших сил, еще одно воплощение божества. Праздник знаменует конец старой и начало новой жизни. Праздник нужен для нового устройства мира, сохранения бытия, поддержания его порядка и ритма, то есть имеет космогоническое значение. Праздник как ритуал совершался в переломный момент, когда хаос проникает во все поры гармонично устроенного космоса, угрожая ему полным разрушением. Чтобы восстановить бытие в соответствии с идеальным образцом, созданным, установленным в изначальный момент, необходим возврат к сакральной норме. «Спасти может, — как отмечает известный исследователь мифологии В. Н. Топоров, — лишь чудо, равное чуду первого творения, когда хаос был побежден»¹. Для этого нужно вернуться ко дню Первобытия, к моменту творения мира и повторить все в точности так, как было тогда. Можно сказать, что сотворение мира как первособытие и есть Первопраздник. Но это сотворение мира не может произойти без человека. Все должны были принять участие в столь грандиозном событии, призвать богов и предков, тем самым выражая согласие с волей божества и как бы соучаствуя в творении, в сотворении мира и разделяя подвиг бога или героя первопредка.

Праздник разрывает естественное течение времени, пронзает его другим измерением, сакральным. Время останавливается, сворачивается, уподобляется вечности. Праздник — это возвращение в Рай, воспоминание о Золотом веке, когда все было хорошо, все-

¹ Мифы народов мира. Т. 2. С. 330.

го вдоволь. Время праздника — это скорее не-время, потому, что считается — сколько бы ни съели и не выпили, ни истратили и ни раздали, все полностью вернется, останется неизрасходованным.

По представлениям башкир все мироздание в целом состоит по вертикали из трех миров — верхний, (небесный), нижний (потусторонний) и средний (земной), где обитает человек. Этот средний мир, башкиры представляли ориентированным по четырем сторонам света как горизонтальный четырехугольник плюс его центр. То есть, в горизонтальном срезе мир представлялся состоящим из пяти частей. Это пятичастное деление в башкирской культурной традиции представлялось наиболее правильным и гармонично упорядоченным устройством. Данная классификация находит выражение и в обрядовой, ритуальной, праздничной стороне жизни башкир. В частности, элементы пятичленной классификации прослеживаются в ритуальных действиях башкирского праздника Сабантуй.

У башкир сохранилась легенда о том, как возникли башкирские праздники, согласно которой, бог дал башкирам именно «пять» праздников¹. Праздники башкир распределялись согласно четырем природным сезонам (зимний, весенний, летний, осенний) и еще один, пятый — центральный. Этим центральным праздником, на наш взгляд, является Сабантуй. Все праздники в основе своей сакральны, Сабантуй же для башкир имел особую сакральность. Ни один другой башкирский праздник не содержит в своих обрядах и ритуалах во всей полноте тот комплекс идей, который бы отражал космогонические, космологические представления народа. Структура башкирского праздника «Сабантуй» повторяет сакральный образец, то есть башкирскую космогоническую мифологию. «Праздник соотнесен с сакральными ценностями данного коллектива, с его сакральной историей...»². Сакральной же историей для человека мифопоэтического мышления был миф. В праздновании Сабантуя должны были участвовать все члены коллектива, так как в эпоху мифологического мышления только активное участие всего общества могло вызвать наступление ожидаемых последствий. При то-

¹ Башкирское народное творчество. Т. 2. Легенды и предания. — Уфа, 1987. С. 342–343.

² Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. Т. 2. С. 329.

тальной власти мифа все, что говорится в нем, принимается на веру неукоснительно и как абсолюте. Поэтому миф в том обществе имел статус закона, канона, требующего неукоснительного соблюдения.

Исследователь с мировым именем М. Элиаде полагает, что праздники это воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом, а участие людей в празднике представляет собой некий «выход» за пределы обычной временной протяженности для восстановления мифического Времени. «Именно восстановление изначального и священного времени отличает поведение человека во время праздника от его поведения до и после»³. Праздники, ежегодно отмечаемые, возводят «деяния Богов», действия, которыми в мифические времена боги создали Мир таким, каким он предстает сегодня. Любой праздник всегда разворачивается в начальном времени. Именно восстановление начального и священного времени и отмечает поведение человека во времена праздника, от его поведения до и после. Религиозный человек верит, что в праздник он живет в другом Времени, что он смог обрести мифическое *illud tempus*⁴ [по башкирски — «борон-борон боронда» — З. А.].

Название «Сабантуй» на русский язык переводится как «праздник плуга» («сабан» — плуг, «туй» — праздник). Этимология слова «туй», видимо, связана со словом «тук» (сытый), «туйындырыу», «туйзырыу» (кормить), а возможно, к слову «туғыу, тукуу» (смешивать, помешивать, пахтать). Если наше предположение о «помешивании» верно, то праздник «туй» можно будет связать с пахтаньем, когда боги из хаоса путем пахтанья создавали сушу (Космос).

Несмотря на то, что празднование башкирами Сабантуя отмечено еще в XVIII веке, некоторые исследователи, акцентируя внимание на скотоводческий образ жизни башкирского населения, пытаются объяснить наличие этого праздника у башкир влиянием на них казанских татар-земледельцев. Происхождение праздника «Сабантуй», из-за наличия в нем слова «сабан» / «плуг», связывается с земледельческим бытом и тем самым отвергается башкирское происхождение данного праздника. Считается, что кочевники-башкиры

³ Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. С. 48, 57.

⁴ Там же. С. 58.

не могли отмечать праздник, связанный с плугом — орудием труда земледельца. Между тем, внутренняя семантика этого праздника всецело объясняется материалами башкирского фольклора и этнографии. Корни указанного праздника уходят в глубь истории, во времена древнетюркские и даже в более древние — в эпоху хунну. Задолго до нашей эры хунну праздновали пятую луну (в начале лета), принося жертву духу Неба¹. Еще раньше, чем у хунну, праздник, аналогичный Сабантую, отмечен у скифов, также ведущих скотоводческий образ жизни. Это обстоятельство, тем не менее, никогда не смущало исследователей и не мешало признавать за скифами празднование раз в году какого-то праздника, связанного с плугом.

Плуг в качестве священного богоданного атрибута является общеиранским мотивом и его появление в этой роли относится к переходу части восточноиранских племен к кочевому хозяйству. Показательно также наличие плуга среди священных символов среднеазиатских саков — заведомо кочевников². Плуг, как отмечает Д. С. Раевский, тот самый элемент, который в скифской культуре в мифологической символике соотнесен с землей, с нижней зоной мироздания³. Здесь можно провести параллель с башкирской легендой «Ушкуль», в которой рассказывается о том, что в ходе проведения весеннего ритуального праздника башкиры выставляли на вершине священной горы Ушкуль небольшой плуг из красной меди. Башкиры этот праздник проводили перед тем выйти на яйляу / «летовку».

В башкирском эпосе «Кусяк бей», события которого исследователи относят к IX–XI вв., есть сообщение, что ханы Масим и Ураз раз в год собирали народ и проводили праздничный йыйын со скачками, бегами, борьбой и т. п. увеселениями⁴. Этот «Йыйын» является синонимом башкирского «Сабантуй». Некоторые этнографические группы башкир праздник «Сабантуй» раньше называли

¹ Потапов Л. П. Древнетюркские следы почитания Неба у Саяно-Алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск, 1978. С.81; Викторова Л. Л. Монголы: Происхождение народов и истоки культуры. — М. 1980. С.147.

² Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. — М., 1977. С. 29.

³ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. — М., 1985. С. 67.

⁴ Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 2. /На башк. яз. С. 297.

«йыйын»). Судя по проводимым увеселениям (скачки, бега, борьба и т. п.) йыйыны, проводимые ханами Масим и Ураз, являются ничем иным, как Сабантуем. В настоящее время башкирский Сабантуй проводится после посевной, но сохранились сведения о том, что не всегда он проводился в это время. Дореволюционные русские путешественники отмечают, что его проводили до посевной, сразу же после того как растает снег и перед выводом скотины на летний сезон пастьбы и выходом башкир на яйляу (летовку). Это время в башкирских землях на Южном Урале совпадает на начало или же середину апреля.

До настоящего времени башкирский праздник Сабантуй не был объектом исследования с точки зрения анализа семантики совершаемых в ходе празднования обрядов. Такими обрядовыми действиями являются: конные скачки, бега (по-башкирски «бэйге»); национальный вид борьбы «курэш»; восхождение на вертикальный длинный столб (по-башкирски «һырғауыл»); прохождение по наклонному шатающемуся шесту, один конец которого закопан в землю, а к другому концу привязан белый баран — награда тому, кто пройдет до конца шеста; битье горшков с завязанными глазами; соревнование в специфическом беге, где обе ноги бегущего находятся в одном мешке.

На наш взгляд, основные обрядовые действия Сабантуя объясняются через башкирскую мифологию, где нашло отражение их доисламское мировоззрение. В данном случае, если Сабантуй считать действием (театрализованным лицедейством), то башкирская мифология являлась его сценарием. Связь обряда (ритуала) с мифом давно отмечена исследователями-мифологами. Обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершенного обряда, его истолкование. Такая связь «миф — обряд» особенно отчетливо проявляется в так называемых «культовых мифах»⁵. Например, в процессе своих ежегодных тотемистических праздников австралийские арунты каждый раз вновь и вновь проделывают путь, пройденный мифическим предком клана во «времена мечты». Они останавливаются в местах, где останавливался их предок, и повторяют те же действия, что производил

⁵ Мифы народов мира. В 2 т. — М., 1988. Т. 2. С. 235.

он во времена «начала». Они полностью погружаются во «времена мечты»¹. Такой же подход применим при анализе Сабантуя. Можно предположить, что для этого праздника в самый древний его период сценарием являлся эпос «Урал батыр».

Анализ обрядов башкирского Сабантуя необходимо начать с конных скачек. Конные скачки проходят не по линейной, прямой трассе, а круговую. В конных бегах по кольцевой трассе можно усмотреть как имитацию движения Солнца по небосводу, а также освящение, сакрализацию своей земли. Двигаясь по кругу, окружая кольцом территорию, древние башкиры приводили свою землю в безопасное состояние, повторяя при этом действия своего прародителя Урал батыра, который в борьбе с силами хаоса создавал для них Мир / Донья. По их представлениям, место и время проведения Сабантуя олицетворяли место и время зарождения жизни на Земле, откуда берет начало все что есть на земле. Местом зарождения, как уже было отмечено выше, являлось «бер урын» / «некое место», или «нечто», и окружая кольцом определенную местность, башкиры как бы указывали на это «некое место», откуда идет счет всему.

Согласно мифологической традиции башкир (как и у многих других скотоводческих народов мира) конь принадлежал божеству Солнца. Например, о посвящении массагетами коня Солнцу есть сообщение у Геродота, который писал, что «из богов массагеты чтут только Солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы этой тот, что быстрейшему из всех богов подобает быстрейшее животное»². Башкирский фольклор и этнография дают богатый материал, подтверждающий связь коня и Солнца. Так, в частности, в эпосе «Урал батыр» Солнцу принадлежит лучший из лучших коней Акбузат. В этом эпосе говорится, что Уральские горы — это путь, по которому Урал прошел на своем Акбузате, когда боролся с силами зла (дейеу, аждаһа, йен, пәрей). По дошедшим до наших дней древним поверьям башкир, все силы, вредящие человеку и всему живому, боятся коня, а также связанных с ним предметов и вещей. Вследствие этого, башкиры, в старину, если им по каким-либо причинам нужно было переночевать вне дома под от-

¹ Элиаде М. Священное и мирское. С.58.

² Геродот. История. — М.,1999. С. 94.

крытым небом, окружали место ночлега кнутом, сбруей и другими предметами, связанными с конем. Башкиры считали, что такое место безопасно и человек, находящийся внутри круга, находится по принципу парциальной магии — под защитой коня и символизируемого им Солнца.

Раскрыть семантику такого обрядового действия как конные скачки по кругу во время празднования башкирского Сабантуя может помочь анализ скифского религиозного праздника, проведенный исследовательницей Д. М. Дудко. Привлекая обширный материал по традиционным праздникам славянских и иранских народов, Д. М. Дудко приходит к выводу, что скифский праздник имел календарный характер и отмечался весной³. Этот автор анализирует упоминаемые Геродотом две версии о происхождении скифов: «скифскую» и «эллинскую». В первой из них повествуется, как Коллаксай (младший из трех сыновей первочеловека Таргитая), сумев овладеть упавшими с неба пылающими золотыми дарами (плугом с ярмом, секирой и чашей), стал царем сколотов. Далее описывается религиозный праздник: «Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняют и с благоговением почитают их, принося ежегодно, богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он сможет за день объехать на коне»⁴.

Здесь легенду о происхождении скифов и сне с золотыми предметами можно сопоставить с башкирскими сказками «Бузансы», «Юлбат», «Караса батыр», «Етегян батыр» и др., где башкирские батыры состязаются в ловкости и силе за царство. При этом Югеряк-батыр (Бегун-батыр) соревнуется в беге со старушкой. Ближе к концу маршрута уставшая коварная старушка предлагает Югеряк-батыру немного отдохнуть, заявляя, что она старая и устала. Не думая о подвохе, батыр соглашается дать старухе отдых. Та, обманным путем усыпляет батыра, одевая ему на голову казан (котел). Сама же продолжает бег. Только бдительность друзей Югеряк-ба-

³ Дудко Д. М. Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии // Советская этнография. 1988. № 2. С. 57–66.

⁴ Геродот. Указ соч. С.237.

тыра спасает положение. Один из батыров, обеспокоенный долгим отсутствием друга-бегуна, решил посмотреть, что там случилось и для этого поднялся на вершину высокого столба. Оттуда видит, что их друг спит с одетым на голову казаном, а старуха уже приближается к финишу. Батыр с вершины столба стреляет из своего богатырского лука и стрелой разбивает казан. Югеряк-батыр просыпается и прибегает первым, оставляя старуху далеко позади себя. В данном случае если старуха-бегунья олицетворяет прошедшее время, то молодой Югеряк-батыр является символом нового, зарождающегося времени. В этой сказке есть все атрибуты скифской легенды. Если у скифов борьба идет за золотые предметы, то в башкирской сказке борьба идет за царство. Золотые предметы и царство (богатство) — семантически равнозначны. Равнозначны также и сон под открытым небом у скифов и сон башкирского батыра с казаном, опрокинутым на голову. У древних тюрков и современных тюркоязычных народов казан (котел) семантически равнозначен небу над головой. Башкиры до сих пор небо над головой сравнивают с опрокинутым над головой человека казаном. До наших дней дошла башкирская легенда «Алып», где говорится, что раньше «земля была величиной с ложку, а небо с чашу» / «Ер калактай, кук табактай ғына булған сакта». В данном случае «табак» и «казан» семантически равнозначные предметы. Сон же в мифологии многих народов мира является синонимом смерти. Поэтому сон и скифского царя, и башкирского батыра надо понимать как умирание и новое рождение. Исследования многочисленных авторов показывают, что у древних людей этому событию соответствовали конец зимы (смерть) и весна, день весеннего равноденствия (рождение). Есть также и круговой обход: у скифов — это объезд на коне, а у башкир — бег по кругу наперегонки со старухой.

Ритуальные действия, которые имитировали огораживание территории, где должен состояться Сабантуй, конные скачки (бэйге) по кругу, соответствующие ходу солнца по небосводу, имеют определенное типологическое и семантическое сходство с поездкой царя в древнеиндийском ритуале «порождения царя» и Нового года — Раджасуя. По этому ритуалу царь или его наследник, следуя по курсу движения солнца на колеснице совершал объезд места жертвоприношения. Во всех этих случаях территория, благодаря прове-

денной границе, приобретала сакральный характер и становилась ритуальным изображением Вселенной.

Такие «хождения по кругу», «кружения», «опахивания», в форме огораживания определенной территории, зафиксированы в самых различных традициях, отдаленных друг от друга во времени и пространстве. Несмотря на различие эпох и мест, в которых выявлены эти обычаи, все они имеют одну семантическую нагрузку. Поездки царя (наследника) по территории, объезды на коне места проведения Сабантуя, конные скачки вкруговую — все они являются имитацией «объезда» бога Солнца (у башкир Урал батыра) Земли.

Другое ритуальное действие башкирского Сабантуя — национальная борьба «куреш». Этот ритуал можно интерпретировать как отражение древнего мифологического воззрения башкир, когда во времена оные («борон-борон боронда», «альмисакта») в начале мира происходила борьба двух сил: Добра и Зла, Нового и Старого, Жизни и Смерти. В ходе этой борьбы силы Добра побеждали силы Зла и в мире воцарялся порядок (по-башкирски «тертип», «рэт», «ип»).

В эпосе «Урал батыр» есть эпизод, где положительный герой Урал борется с быком царя Катилы — владыки потустороннего мира. По мифологическим воззрениям тюркских, а также иранских народов, бык принадлежит потустороннему, хтоническому миру и поэтому борьба Урала с быком олицетворяет борьбу сил Добра (Урал) с силами зла (бык), которые были побеждены в ходе борьбы. Примеры с тем же смысловым содержанием, где происходит борьба двух групп населения или же двух богатырей, можно обнаружить у многих народов мира, например, в якутском Ысыахе — ежегодном весеннем празднике обновления природы и человеческого мира. Якуты на своем весеннем Ысыахе устраивали борьбу, которая якобы олицетворяла борьбу двух жеребцов. Известная исследовательница традиционной культуры якутов Е. Н. Романова считает, что в этих действиях сохранились отголоски противоборства злых и добрых сил, символической борьбы между зимой и летом (старым и новым)¹. Аналогичный пример можно обнаружить у исландцев, которые принадлежат к совершенно иной, индоевропейской культу-

¹ Романова Е. Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. — Новосибирск, 1994. С. 88–89.

ре. У них были популярны игры, где устраивался бой двух жеребцов, один из которых воплощал лето, другой — зиму. Бой этот олицетворял поединок двух сезонов, то есть являлся «календарным» поединком¹.

В древности города Средней Азии и Восточного Ирана делились на две части, жители которых раз в год сходились в ритуальных схватках. Так, Макдиси (конец X в.) сообщает о ритуальной борьбе жителей Гургана, приуроченной к мусульманскому празднику жертвоприношений. Борьба «из-за головы верблюда» происходила между жителями двух, разделенных рекой частей Гургана — Шахристана и Бекрабада. У Макдиси есть также сообщение о происходящих раз в год аналогичных ритуальных битвах в Мерве, в Несы, Абиверде, Балхе, Самарканде. Ритуальная вражда и ритуальные состязания фратрий являются одной из характеристик первобытной дуальной организации, признаком, пережившим другие². Во всех случаях кулачные бои семантически равны борьбе светлых и темных сил, зарождающегося нового и уходящего старого.

Находит свое объяснение в материалах мифологии башкир и других тюркских народов такое действие Сабантуя как восхождение на вершину вертикально вкопанного в землю высокого скользкого шеста. На самой вершине шеста вешают подарки, которые достанутся в награду тем, кто сумеет подняться по шесту до вершины. Как говорилось выше, в древней Индии был праздник Раджасуя, напоминающий Сабантуй. Во время проведения этого праздника индийские цари должны были подняться на вершину вертикально вбитого в землю столба. Этим восхождением на вершину столба они как бы подтверждали свое право на царствование. Известный исследователь шаманизма народов Средней Азии В. Н. Басилов описывает архаический ритуал восхождения на высокий шест дровишей Средней Азии. «Хивинский святой Полван-ата носил пышный титул „Полус мира“, — писал В. Н. Басилов. — Он был, по преданию, чудотворцем. У его погребения были поставлены два высоких шеста. Сверху этих шестов сооружено что-то подобное

¹ Мифы древней Скандинавии. — М., 2001. С. 40.

² Толстов С. П. Древний Хорезм (Опыт историко-археологического исследования). — М., 1948. С. 95.

клетке. В весенний день равноденствия [Навруз — З. А.] дервиши, собравшиеся у святыни Полван-ата, стараются взобраться на вершину шеста и влезть в клетку. Кто взберется туда, того Полван-ата наделяет даром пророчества. Дервиш, взобравшийся туда, сбрасывает всю свою одежду вниз, народ же собравшийся внизу, тут же растерзывает ее на мелкие лоскутки и цепляет их на себя, чтобы эти лоскутья отгоняли все беды и болезни. Влезание на этот шест в день весеннего равноденствия еще в конце XVIII века было религиозным ритуалом»³.

В мифологической модели мира одним из ключевых, концептуальных, конструктивных элементов мира является «Мировое дерево», соединяющее три мира по вертикали, у которого сходятся по горизонтали четыре стороны света, то есть дерево это находится в центре Мира. Такое понятие как «Мировое дерево» растущее в центре мира имеется в мифологии, практически, всех народов мира. Посредством этого дерева соединяются три этажа мироздания — подземный (подводный), земной и небесный миры. Герои мифов, путешествуя по стволу Мирового дерева, попадают из подземного (подводного) мира в земной, а оттуда восходят в небесный. Вертикальный скользкий шест Сабантуя является аналогом Мирового дерева в башкирской мифологии и участники Сабантуя штурмуют вершины столба, как бы повторяют действия своего древнего предка Урал батыра, восходящего во времена первотворения на «седьмой», самый верхний уровень неба.

На Сабантуе одним из соревнований является бег в мешках. Этому зрелищу также можно найти объяснение в мифологии древних башкир. В башкирских сказках очень часто Югеряк-батыр, несмотря на свое умение быстро бегать, описывается одноногим или же с путами, жерновами на ногах. Этот бег в мешках имеет ту же семантику, что и соревнование Югеряк-батыра со старухой, то есть влезая двумя ногами в мешок и пытаясь бежать в таком смешном положении, участники соревнования как бы представляют бег одноногую бегуна. Но если сейчас это воспринимается как веселое зрелище, то в древности бег воспринимался очень серьезно, так как,

³ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. — М., 1992. С. 264.

по представлению древних, от результата бега зависело многое — появиться ли Новый год или нет. Победа молодого бегуна над старухой-бегуньей олицетворяла зарождение новой жизни и уход старого года. Это олицетворяло символическую борьбу между зимой и летом (старым и новым), противоборство злых и добрых сил.

Доисламскими представлениями башкир объясняется также такое представление на Сабантуе как битье горшков с завязанными (то есть с закрытыми) глазами. Этнографические данные свидетельствуют о весьма широкой распространенности этого обычая. Сосуды (горшки) имеют отношение к календарным праздникам. В той или иной форме этот обычай битья горшков, посуды прослеживается у самых разных народов. Например, таджики и узбеки Средней Азии такой обряд совершают в праздник Науруз. Смысл такого обычая — вера в то, что без избавления от старого не может наступить новое, так как нет места этому новому. У башкир в языке до сих пор сохранились выражение — «Берәү үлмәй — берәү көн күрмәй», которое можно перевести на русский язык как: «Пока кто-то не умрет, другой не родится».

В одной башкирской сказке батыр восклицает: «Смерть старика — к Сабантую». В этих словах мы видим отражение мифологического воззрения предков башкир, когда древние люди считали, что старик как олицетворение старого, отжившего свое время, должен уйти, освободив место новому времени, рождением которого является момент празднования Сабантуя. По мифологическим представлениям древних башкир Донъя/ Мир возникает из хаоса, подобно зародышу, появляющемуся из яйца. Разбивание горшка символизирует то же, что и разбивание яйца и появление из него зародыша нового. При этом горшки символизируют мифическое «мировое яйцо», из которого как из хаоса появляется мир. Образ «мирового яйца» один из широко распространенных мифопоэтических символов, воплощающих общую концепцию мира. Из «мирового яйца» возникает и ему уподобляется Вселенная (верхний и нижний мир, небо и земля или солнце, вода и твердь)¹. В вышеупомянутых башкирских сказках, где Югеряк-батыр засыпает с казаном на голове

¹ Андреева М. В. К вопросу о знаковой роли посуды из раннебронзовых памятников Кавказа // Вестник древней истории. 1996. № 1. С. 98.

и сюжет разбивания казана стрелой символически означает то же самое, что и битье горшков на Сабантуе. В обоих случаях уходит старое и появляется (рождается) новое. Выстрел в котел является также символическим воспроизведением поверья древних тюрков о том, что мир при возникновении был создан молнией Тенгри. Засыпание батыра и последующее его просыпание есть символическая смерть и новое рождение. Поэтому разбивание горшков с завязанными глазами на Сабантуе можно понимать также как молнию Тенгри, когда разбивается небесный свод. Небесный свод, в сказках олицетворяемый котлом, опрокинутым на голову батыра, в Сабантуе заменяется горшками, семантически тождественными котлу.

Всегда многолюдно на Сабантуе у наклонного, качающегося столба, одним концом врытого в землю, на другом конце которого привязан приз для победителя — баран. Смелчак должен пройти по качающемуся шесту до конца, чтобы получить свой приз. В традиционной башкирской космологии дорога из «этого» в «иной» мир проходит по некому мосту, перекинутому через водное пространство. В башкирском фольклоре батыры на границе миров встречаются у моста с такими враждебными силами как джинны, дивы, аждаха и побеждают последних. Этот мост у башкир, по которому могут пройти только батыры-праведники, называется Сират күпере/ «Мост Сират». Считается, что через него праведника проводит баран белой масти. Наклонный качающийся шест Сабантуя как раз и является отголоском древнего поверья башкир о мосте, перекинутом из одного мира в другой.

Аналогичный мост имеется в иранской мифологии, где через мост Чинват могут пройти только праведные батыры, не обремененные грехами. Так, в частности, культ горного барана Бурха, помогающего переправиться в царство мертвых по мосту Чинват, дожил на Памире вплоть до наших дней. Образ барана, по представлениям древних скотоводческих народов, был связан со счастьем, удачей и это животное приносили в жертву при всех новых начинаниях: начале Нового года, закладке нового дома, на свадьбах, а его рогами украшали опорный столб в жилище².

² Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986. С. 123.

Таким образом, анализ вышеперечисленных ритуальных действий башкирского Сабантуя показывает, что в основе его лежат древние мифологические воззрения предков башкир. Празднуя весной, во время обновления природы Сабантуй, предки башкир повторяли те же подвиги, действия, которые совершали во времена первотворения их боги и как бы обновляли свой мир. После принятия ислама Сабантуй, как обрядовый праздник, сформировавшийся в доисламское время, не ушел из жизни народа. Только перед началом Сабантуя стали читать суры из Корана, прося у Всевышнего одобрения на проведение своего праздника. Не очень задумываясь о его древних корнях, башкиры продолжают отмечать Сабантуй наравне с мусульманскими праздниками и в наши дни.

Глава II.

Мифы о происхождении человека и структура Мироздания у башкир

2.1. Мифы о сотворении человека

Составной частью космогонических мифов являются мифы антропогонические — о происхождении, сотворении человека. Создание людей древние мыслили в рамках процесса создания Мира в целом. По мнению исследователя К. В. Лугового, представления о происхождении человека и человеческого общества в традиционной культуре играли не меньшую роль, чем космогония и практически выступали в комплексе как единый творческий акт¹. В традиционном мировоззрении многих народов проблема человека, его места в Мире одна из центральных. Эти вопросы волновали человечество во все времена. Мифы разных народов показывают, что боги, демиурги или культурные герои создают первых людей из самых разнообразных материалов и различными способами, что, видимо, отражает разные ступени познания Мира человеком. Например, в древнееврейском мифе о процессе сотворения первого человека, нашедшем свое отражение в «Книге Бытия» 2:7, сказано: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

Древние представления арабов о процессе создания Мира и человека нашли свое отражение в Коране. Но миф о сотворении мира и первого человека не изложен в какой-то определенной суре. Отдельные высказывания на эту тему разбросаны по всему тексту.

¹ Луговой К. В. Космогонические, антропогонические и эсхатологические мотивы в нартовском эпосе карачаевцев и балкарцев // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 61.

Так, миф о сотворении первого человека из глины отражен в сурах: 3:52; 6:2; 7:11; 15:26; 30:19; 32:6; 37:11; 53:33; 55:13. Согласно этим сурам, первый человек был сотворен: 1) *min turabin* (суры 3:52; 30:19) — из праха, из почвы; 2) *min tinin* (суры: 6:2; 7:11; 37:11; 38:71) — из глины; 3) *min salsalin* (15:26, 28; 55:13) — из гончарной (белой) глины, из «звнящей глины»; 4) *min-a-l-ardi* (сура 53:33) — из земли. Хотя в Коране употребляются четыре названия для материала, из которого сотворен первый человек, в конечном итоге эти названия можно свести к одному понятию — «земля»¹.

Коранический миф неоднократно упоминает имя первого человека — «Адами» (суры 2:29, 31,33, 35; 3:52; 7:18, 25; 20:114, 118, 119). Исследователи считают возможным, что оно заимствовано из библейского мифа. По мнению Е. А. Резван, корень «д. м.» (Адам) входит в основной корневой фонд семитских языков и связан с обозначением понятий «земля», «красный цвет», «кожа», «человек». В доисламской бедуинской поэзии словоформа «Адам», аналогичная коранической, служила для обозначения понятий «темный», «белый», «коричневый». В Библии слово «Адам» первоначально имело значение «человек», а затем стало восприниматься как имя собственное². По подсчетам И. П. Вейнберга, слово «адам», обозначающий человека, в Ветхом завете упоминается 547 раз. По мнению указанного автора, данное слово происходит от «адм» / «быть красным» или «адам» / «кожа», равно как и очевидная его близость к слову «адама» / «почва», «пахотная земля», «земельная собственность»; «царство мертвых» и т. д., указывает, что оно восходит к восприятию мира нерасчлененным и нерасчленяемым, что находит выражение и в обозначении этим словом Первочеловека — Адама. Однако основные значения рассматриваемого слова «человек» и «человечество» и выражают обособление человека от природы, от животного мира, различие его также и от Бога, хотя в слове

¹ Демидова Г. М., Гелетко М. В. Библейский и коранический миф о сотворении первого человека // Востокведение. № 144. Серия востоковедческих наук. Вып. 26. — Л., 1984. С.146.

² Резван Е. А. Адам и банд Адам в Коране (к истории понятий «первочеловек» и «человечество») // Ислам: религия, общество, государство. — М., 1984. С. 67.

«адам», соотносящемся с актом сотворения человека Богом, есть оттенок признания слабости человека как такового перед Творцом, зависимости человека и человечества от Бога³.

Как видим, и в Библии, и в Коране первый человек сотворен был из глины. Схожесть изложения коранического мифа о сотворении человека из глины с библейским не является еще доказательством заимствования его из Библии только лишь на основе древности последней. Хотя миф о сотворении человека из глины у евреев письменно зафиксирован еще в IX-VIII в. до н. э. в Библии⁴, а в Коране, у арабов он зафиксирован только в VII в. н. э., по мнению исследователей, этот миф мог существовать самостоятельно как у евреев, так и арабов. На это указывает наличие подобных представлений о происхождении первого человека из глины или земли и у многих других народов мира совершенно не связанных когда-либо друг с другом⁵. Например, богиня Нюй Ва, сотворившая в китайской космогонии Мир, выступает также и как создательница людей⁶. Она создала первых людей из «праха земного», лепя их из влажной глины. Когда же Нюй Ва устала, то она упростила процесс создания, опуская в жидкую глину веревку (вариант — лиану) и затем разбрызгивая вокруг осевшие на ней комочки глины — так получались люди «второго сорта»⁷. В антропогоническом мифе индейцев-ирокезов Северной Америки их божество Иоскеха также лепит первых людей из глины по своему отражению в воде, то есть по своему образу и подобию⁸.

Несмотря на то, что и у евреев, и у арабов человек создан из земли, но способы творения в этих мифах разные. У евреев библей-

³ Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. — М., 1986. С. 87.

⁴ Фрезер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. — М. —Л., 1931. С. 2.

⁵ Демидова Г. М., Гелетко М. В. Указ. статья. С. 146.

⁶ Кауров Э. Н., Степугина Т. В. Древнекитайский миф и мифологическая основа созвездий Зодиака // Вестник древней истории. 1995. № 1. С. 173

⁷ Лисевич И. С. Пространственно-временная организация древнекитайских мифов о культурных героях // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом аспекте. — М., 1999. С. 125.

⁸ Иванов Вяч. Вс. Антропогонические мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. — М., 1987. С. 87–89.

ский Бог, выступающий в человеческом обличье, создает человека сам, своими руками (глава вторая «Книги Бытия») и потом вдвует в него «дыхание жизни». Библейский Бог наделен человеческими чертами: сажает, орошает сады и гуляет по нему. Наделение богов человеческими чертами и способностью трудиться, в древности было свойственно многим народам Востока¹.

В Коране же человек был не только сотворен из определенного материала (праха), но при создании его была произведена еще и номинация. Так, в Суре 3:52: сказано: «Он создал его (Адама) из праха, потом сказал ему „Будь“ и он стал». В мифологических представлениях древних людей творение путем производственной деятельности и номинация путем дачи названия или имени имели одинаковое значение сотворения.

Вопросы о том «кем, когда и как создан первый человек?» — ставили перед собой и древние предки башкир. Эти вопросы и своеобразные ответы на них мы находим в богатом башкирском фольклоре и этнографических материалах. Если в христианской культуре, а также в исламе человек появляется из глины, из земли, то в культуре многих тюркских народов мира, в том числе и у башкир, распространен мотив, где человек появляется из воды при помощи солнечных лучей. У башкир на детский вопрос — «Вы откуда меня взяли?», до сих пор отвечают: «выловили в речке», «из колодца», «из родника», «из воды». Устойчивость древних представлений о появлении человека из воды проявляется до сих пор. Например, в одной популярной современной башкирской песне поется: «Мать поймала нас в речке Сюн». Есть и другие легенды, предания, где можно обнаружить тот же мотив появления человека и вообще жизни, из воды. Можно сказать, что в башкирском мифологическом сознании и сам Мир / Донья, и человек в этом Мире — появляются из воды.

У многих тюркских народов сохранились предания, где некая красавица забеременела от солнечного луча, и при этом обязательно упоминается вода (море, озеро, лужа). В частности, у башкир зафиксирован миф о чудесном зачатии от солнечных лучей. В этом

¹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976. С. 190–191; Вейнберг И. П. Указ. соч. С. 151–152.

мифе говорится, что в очень давние времена, в некоем городе Макине у белого моря жил хан, у которого была красавица дочь Кулямялик-Курклык. Отец спрятал ее от посторонних глаз в темнице, чтобы не увидели и не сглазили красоту его дочери. В темнице она забеременела от солнечных лучей. Рассерженный хан посадил ее в серебряную лодку и отдал воле волн². Н. И. Гродековым несколько похожий антропогонический миф зафиксирован у казахов, где говорится, что «некая царевна, которую отец никуда не пускал, держа запертою в темной комнате, забеременела от случайно попавшего луча солнца. Отец бросил ее в воду. Оттуда ее спас охотник по имени Домпол. От луча она родила родоначальника царствовавших фамилий (Чингис-хана), а от Домпола у нее родились сыновья: Бургалтай, Буданатай и Таргалтай, от которых происходят тюрки у киргизов»³. В вышеприведенных легендах важным моментом является то, что беременность наступает от солнечных лучей, то есть, налицо обязательное наличие солнечных лучей и воды.

У юго-восточных башкир зафиксирован миф о том, что первый человек, которого звали Алп, родился в пещере от солнечных лучей. В пещере было наполненное водой углубление, которое по очертаниям напоминало человеческую фигуру. Через отверстие в пещере в эту яму с водой упал солнечный луч, фигура ожила, и родился ребенок. Вначале его кормили дикие звери, а когда он подрос, то стал добывать пищу сам: питался корнями трав, охотился на зверей. Рос он очень быстро: не по дням, а по часам («ай үсәһен, көн үсеп, егет тә булып еткән, ти»). Егет этот, занимаясь охотой, одиноко бродил по горам. Однажды, во время охоты, он увидел оленя и погнался за ним; когда уже догнал и хотел пронзить стрелой, олень превратился в очень красивую девушку, которая стала умолять егета не убивать ее. Стали они мужем и женой, родилось у них много детей, от которых и пошли на земле люди. Первые люди были очень большие, сильные, ловкие и жили очень долго, ничем не болея. То есть этот

² Корогло Х. К тюрко-венгерским фольклорным связям // Советская тюркология. 1988. №3. С. 27.

³ Казак кайдан шыкты: Н. И. Гродековтын топшылауы (на казах. яз.) // Алаш. 2005. № 3. С. 45–46.

мотив о рождении первого человека в пещере из воды и упавших туда солнечных лучей был у башкир довольно распространенным.

Аналогичный с башкирским древнетюркский миф о возникновении первого человека в пещере сохранился в арабских источниках IX в. Этот миф, со ссылкой на турецкого исследователя П. -Н. Боратава, приводит в одной из своих работ этнограф Л. П. Потапов. По этому мифу: предок тюрков родился в горах Каратаг, на границе Китая, где воды затопили пещеру и намыли глину в яму, имевшую форму фигуры человека. По истечении девяти месяцев под действием солнечных лучей фигура человека ожила. Так появился предок тюрков по имени Ай-Атам, проживший 120 лет. Он был первым королем тюрков¹. Эта легенда более подробно приведена в работе Д. А. Функа, где говорится о появлении человеческой пары (мужчины и женщины): «На границе Китая, на горе Кара Таг вода заливаает пещеру и наносит глину, которая заполняет яму в форме человека. Пещера служит маткой, и через девять месяцев под влиянием солнечного тепла вылепленное (слепок) оживает: это первый человек, по имени Ай-Атам. На протяжении 40 лет этот человек живет один; затем новое наводнение порождает второе человеческое существо. На этот раз обжиг был неполным, несовершенное существо — женщина. От их союза рождается 40 детей, которые женятся между собой и снова рожают. Ай-Ата умирает в возрасте 120 лет; сорок лет спустя погибает его жена. Их старший сын погребает их в яме в пещере, надеясь таким образом вернуть их к жизни. Он был первым царем и после смерти его погребли в полый золотой статуе, помещенной в той же пещере, где статуя стала местом поклонения турок»².

С этой легендой перекликается сохраненная ал-Бируни легенда о происхождении тюркской династии шахов Кабула: «У индийцев были в Кабуле цари из тюрков, происходивших, как говорили, из Тибета. Первым из них пришел Бархатакин. Он вошел в пещеру в Кабуле, в которую нельзя было войти иначе как боком или ползком. Там была вода, и он положил туда еду на несколько дней. Пещера эта известна до сих пор и называется Вар... Через несколько

¹ Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. — Л., 1991. С. 293.

² Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей. — М., 2005. С. 141.

дней после того, как Бархатакин вошел в пещеру, вдруг выходит кто-то из нее, когда люди были в сборе и видели, что он как бы рождается из чрева матери. Он был в тюркской одежде, состоявшей из кааба, высокой шапки, башмаков и оружия. Народ воздал ему почести как чудесному существу, предназначенному на царство, и он воцарился над теми краями с титулом кабульского шаха. Царство оставалось за его сыновьями в течение поколений, число которых около шестидесяти»³. Краткий вариант этой легенды ал-Бируни повторяет в своей работе «Минералогия»: «Жители Кабула в дни невежества верили в то, что Барахмакин, первый их тюркских царей, был сотворен в некоей тамошней пещере, называемой сейчас Бугра, и вышел оттуда в царской шапке (калансува)»⁴.

В антропологических мифах древних людей телесная, материальная часть человека неразрывно связана с представлениями о душе. В этих представлениях «душа» и «тело» неотделимы, одно есть внешняя и видимая манифестация другой. Известный исследователь традиционных верований народов Сибири Е. С. Новик, ссылаясь на известного американского исследователя человеческой индивидуальности М. Мосс, пишет, что не было никогда человеческого существа, которое не обладало бы ощущением не только своего тела, но также и своей духовной и телесной индивидуальности одновременно⁵.

Через душу, которая по представлениям древних людей, имелась во всем и являлась олицетворением, средоточием, критерием жизни, осуществлялась связь всего со всем. Вера в то, что все живое имеет душу, по мнению исследователей, является отражением архаичных анимистических представлений, восходящих своим происхождением к производственным и промысловым культурам⁶.

³ Бируни Абу Рейхан. Избранные произведения: Индия. Т.2. — Ташкент, 1963. С. 359–360.

⁴ Цит. по: Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи древней Евразии. — СПб., 2005. С. 77.

⁵ Новик Е. С. Представления об индивиде в традиционных культурах Сибири // У времени в плену / Памяти С. С. Цельникова. — М., 2000. С. 122.

⁶ Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. — СПб, 1997. С. 188.

В современном башкирском языке понятие «душа» обозначается словом «йән», который, по мнению лингвистов, является заимствованием из иранских языков. Но если принять во внимание установленное историками участие в этногенезе башкир ираноязычных сакских, сармато-аланских племен, то слово «йән», как наследие указанных ираноязычных племен, является исконно своим, башкирским словом.

По мнению Вяч. Вс. Иванова, в некоторых антропологических мифах создание (сотворение) человека и его души (или даже нескольких душ), воспринимающейся вне физического тела, могут иметь разрыв во времени, то есть они создаются как бы поэтапно. По представлениям древних людей, отраженных в антропологических мифах, у человека имелись две составные части — «видимая телесная оболочка и душа»¹. Вначале возникает (творится) телесная, материальная часть человека и на втором этапе в эту телесную оболочку, для ее оживления, вселяется душа.

Душа в телесную оболочку вселяется разными путями, способами. В частности, у ближневосточных семито-хамитских народов она вселяется путем «вдувания». Такой акт как вдувание «дыхания жизни» упоминается и в Библии, и в Коране, например, в сурах: 15:28, 29; 32:1; 38:71, 72, где употреблен глагол общесемитский «дуть» (еврейский — *paraḥ*, арабский — *naḥaha*). Мотив «вдувания души» зафиксирован также и у тюркоязычных народов, у которых души вдувались через уши².

У тюркоязычных народов Сибири и Саяно-Алтая сохранился миф об оживлении телесного макета человека. Согласно этому мифу, человека создавали Эрлик-бий и Кудай вдвоем. При этом телесная часть человека была создана Кудаем, который не смог ее оживить и поэтому, наказав собаке охранять созданное, сам ушел искать жизненную силу / «тын», то есть двойника. В это время Эрлик-бий, уговорив собаку подпустить его к человеку, оживил его

¹ Иванов Вяч. Вс. Указ статья. С. 87–89.

² Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 269–270.

и дал двойника — душу, благословляя его словами: «Пока черная голова твоя жива, она будет принадлежать Кудаю, а станет голой, то мне». Когда Кудаю, ушедший в поисках души, нашел двойника / «тын» для человека и вернулся к его телу, то увидел его ожившим, проклял собаку и бессмертную, жизненную силу двойника человека выплеснул на кедр, можжевельник, в реку. Поэтому алтайцы верят, что человек принадлежит обоим божествам, что его создали Кудаю и Эрлик-бий³.

Хотя у башкир такой миф не зафиксирован, но имеющееся в башкирском языке выражение: «йән Өрзө, тын Өрзө» / «душу, дыхание вдул» — показывают, что когда-то у предков башкир также имелся похожий мотив о вдувании каким-то божеством или демургом души в физическое тело человека. Проводимый башкирами обряд имянаречения, в ходе которого ребенку на ухо шепчут его будущее имя, показывает, что у башкир также было поверье, аналогичное отмечаемому В. П. Дьяконовой «вдувания души». По мифологическим воззрениям древних имянаречение означало то же, что и создание нового. В данном случае, давая новорожденному имя, участники ритуала как бы создавали его и включали в состав социума.

В эпосе «Урал батыр» Хумай не успев прибыть к моменту смерти своего мужа Урала, сокрушаясь по этому поводу, говорит: «не успела я прибыть к моменту выхода души твоей из тела и не успел ты, Урал поцеловать меня в рот»⁴. Смысл этих строк в том, что древние предки башкир считали, что душа-дыхание выходит из уст человека и, если муж успеет поцеловать жену в рот, то сумеет передать таким образом душу будущего ребенка. Поэтому Хумай сокрушается, что больше не сможет родить ребенка, останется бесплодной.

Древние носители мифологического мышления не знали бестелесной души. Как отметил еще в свое время Э. Тэйлор: «Позднейшие метафизические понятия о невещественности души, едва ли

³ Муйтуева В. А. Религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. — Горно-Алтайск, 2004. С. 104–105.

⁴ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 129.

могли бы иметь какой-нибудь смысл для дикаря»¹. Души наделялись таким же телом, каким обладали люди. Многие племена представляли душу в виде птицы, мыши, ласки, осы, бабочки, червя, змеи. У североамериканских индейцев племени Гуронов душа — голубь, у некоторых африканских племен — курица, у алтайцев — петух, у якутов — жаворонок². Восходящее к зороастризму представление о нескольких душах существовало и у народов Средней Азии. Ираноязычные племена Памира и Гиндукуша, придерживающиеся исмаилитской веры, душу представляли в зооморфном виде, часто в виде голубя³. В иудейской книге Еноха души умерших праведников изображаются в виде птиц, парящих в небесах.

О душах-бабочках есть неоднократные упоминания в башкирском фольклоре, в частности, в эпосах «Урал батыр»⁴, «Акбузат»⁵, «Кусяк бий»⁶ и в др. Например, Урал угрожает своему брату Шулгану, что превратит его душу-бабочку в ночной туман⁷. Из этого можно сделать вывод, что в башкирской мифологии душа представлялась почти невесомой, как пар, как туман. Известный исследователь истории и культуры башкир С. И. Руденко в своих этнографических записях пишет: «Башкиры считали, что у каждого человека есть душа, которая во время сна выходит из тела и уходит в странствование и когда человек спит, то он хорошо знает, что делает его душа, потому что он видит сон»⁸. Им же записано поверье башкир, где говорится, что душа человека в виде мухи вышла из уст, попила немного молока и вернулась тем же путем обратно в тело⁹. Башки-

¹ Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С.279.

² Шахнович М. И. Указ. соч. С. 50.

³ Каландаров Т. С. Религиозная ситуация на Памире // Восток. 2000. № 6. С. 45.

⁴ Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 1. / На башк. яз. С. 59, 117, 123.

⁵ Там же. С. 147.

⁶ Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 2. / На башк. яз. Уфа, 1973. С. 317.

⁷ Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 1. / На башк. яз. С. 117.

⁸ Руденко С. И. Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Т.5. Уфа, 1973. С. 20.

⁹ Там же. С. 21.

ры, живущие около большой воды, верили в способность души выходить из тела и возвращаться обратно. Поэтому они носили с собой шелковые нитки, так как считали, что если один конец нитки вложить в рот, а другой конец в воду, то при условии, что утопленника вовремя откачают, пока еще душа не ушла далеко, душа по этой нитке еще сможет вернуться в тело¹⁰.

Материалы, собранные этнографами и фольклористами, показывают, что по представлениям башкир традиционного мышления, душа имеется у всего и это позволяет переходить ей из одного состояния в другое. Например, душа может путешествовать из одного мира в другой, переселиться от одного человека к другому, ее можно отнять, переселить в другое существо и не обязательно в человека. Душу, например, можно переселить от человека в скотину или наоборот. Человек может превратиться в траву, в дерево, в просо, рыбу или в зверя. В башкирских фольклорных материалах очень часто душа вмещается в иголку, саблю, в яйцо и т. п. Например, в сказке «Кейезбай и дочери царя» душа находится в яйце, находящемся внутри утки, а утка, в свою очередь, спрятана в сундуке, висящем на высоком дереве¹¹. Душу могла иметь и любовно сделанная вещь. Башкиры периода традиционного, мифологического мышления, верили, что через обладание вещью можно завладеть и его душой. Поэтому они боялись потерять дорогую вещь, чтобы через нее не отняли их душу или не пустили порчу, болезнь.

Душа человека помещалась в костях «һөлдә» / «скелет», как основе человеческого тела. Поэтому в башкирском фольклоре, желая уничтожить тот или иной персонаж, стараются уничтожить все его кости. Тело человека не только сжигают, но и кости перемалывают, чтобы душа вновь не смогла вместиться в кости. От прежних времен, когда предки башкир верили в то, что душа человека находится в костях, осталось идиоматическое выражение «һөйәген яндырып келән күккә осорор кәрәк» / «кости сжечь и пепел развеять». Так говорили, когда хотели уничтожить врага, чтобы он не смог ожить, восстать. Из тех далеких времен осталось поверье не ломать и раз-

¹⁰ Руденко С. И. Башкирские сказки и поверья. С. 21.

¹¹ Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 2. / На башк. яз. — Уфа, 1976. С. 132.

брасывать где попало кости животных, и обычай закапывать оставшиеся после еды кости в землю, чтобы они могли вновь обрести плоть. Аналогичные поверья имелись и у других тюркоязычных народов. Например, исследователь этнографии киргизов С. М. Абрамзон приводит эпизод, когда за подозрение в инцесте были повешены дева Анал и ее брат Минал, которых после смерти сожгли, а пепел развеяли по ветру, чтобы они не смогли воскреснуть вновь¹.

В мифологическом мировоззрении башкир вместилищем души являлось как тело человека в целом, так и отдельная часть его, где могли найти место различные формы души. Про человека бездушного башкиры до сих пор говорят «бәғерһез». Это древнетюркское слово в современном башкирском языке звучало бы как «бауырһыз» (в переводе — «без печени»). Считалось, что печень связана с эмоциями человека. Человеку безразличному к чужому горю, бесчувственному башкиры так же могут сказать «йөрәкһез» / «без сердца», «бессердечный».

С душой связаны были и волосы / «сәс» человека. Поэтому башкиры до сих пор очень бережно относятся к первой стрижке младенца, стараясь сохранить волосы. Даже взрослые после стрижки стараются не ходить по волосам, аккуратно собирают и сжигают их в недоступном чужим людям месте. Так как боялись, что через волосы могут получить порчу. В башкирском языке до сих пор сохраняется словосочетание «Сәсте сәскә бәйләү» / «повязать волосы», что означает женитьбу, когда молодожены связали свои судьбы.

Авторы трехтомной работы «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» правильно подметили, что представление о душе у тюркоязычных народов Сибири не совпадает с имеющимся в русской культуре понятием «душа», что у тюрков тема «души» имеет удивительно четкую разработанность². Тюрки Южной Сибири верили, что у них несколько душ. Например, якуты признавали у человека наличие четырех душ — «иччи» — двойника, «уор» — тени, «кут» — дыхания и «сур» — ума. У хакасов

¹ Абрамзон С. М. Фольклорные мотивы в киргизских преданиях генеалогического цикла // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 158.

² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 53.

также духовная часть человека обозначается в нескольких терминах — тын, хут, сурну, или сунне, харан, узут³. Обские угры полагали, что у мужчины пять душ, а у женщины — четыре⁴. То же можно сказать и по поводу представлений о душе у башкир, в языке которых для обозначения этого понятия имеются несколько терминов: «йэн», «кот», «тын». При этом башкирский термин «йэн» восходит к «йан», «джан» / «душа» (от среднеперсидского гуап, новоперсидского jan), олицетворяющий жизнь, жизненную силу и является зороастрийским по происхождению⁵.

Вера в несколько душ человека существовала и среди античных философов Греции. Например, о трех душах говорится у Платона в «Государстве» (IV. 439–440). Одну из них, с помощью которой человек способен рассуждать, он называет разумным началом души, а вторую, из-за которой человек влюбляется, испытывает голод и жажду, и бывает охвачен другими вожделениями — неразумным и вожделеющим началом. И третье начало души, по Платону, — «яростный дух». Известный исследователь мифологии В. В. Евсюков считает, что платоновская концепция души испытала на себе определенное влияние мифологических воззрений и в доказательство этого приводит пример из «Федра», где философ употребляет душу упряжке из двух коней — прекрасного и скверного. При этом возница — разум, колесница — материальная субстанция души, прекрасный конь — светлые помыслы, уродливый — низкие страсти. До Платона тот же символ употребил Парменид. Эти образы, связанные с конем, В. В. Евсюков склонен связывать с влиянием индоевропейской мифологии, в частности, с ритуалом Ашвамедха, в ходе проведения которого, как раз и присутствуют кони контрастных качеств⁶.

Во вселении души в человека, по некоторым антропологическим мифам, принимают участие небесные светила верхнего мира.

³ Бурнаков В. А. Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006. С. 102.

⁴ Шахнович М. И. Указ. соч. С. 49–50.

⁵ Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю. Указ соч. С. 189.

⁶ Евсюков В. В. Мифология китайского неолита. Новосибирск, 1988. С. 87.

Например, в башкирских и древнетюркских мифах рождение человека связывается с солнечными лучами. В них до того пока не попадет солнечный луч в макет человека, он никакими признаками жизни не обладает, то есть этот макет неодушевленный. И только под влиянием солнечных лучей происходит его оживление. С солнечными лучами связывается наполнение телесной формы человека душой и в селькупских мифах, где говорится, что человек рождается в женщине, когда на неё падает луч утреннего солнца, посланный верхней старухой-матерью; у них солнечный луч и душа человека обозначаются одним словом¹. Аналогичный мотив зачатия от солнечных лучей зафиксирован также у рюкюсцев — одного из народов, живущих на японских островах².

На основе вышеизложенного можно выдвинуть предположение, что в названных мифах, как предки башкир, так и древние тюрки первоначально под солнечными лучами имели в виду божество Хумай, которая, по поверьям многих тюркских народов, дает человеку «душу» / «кут», «кот». Представление о «кот / кут» имеется практически у всех тюркоязычных народов. Это одна из форм бытования души. Этим словом тюрки обозначали «дух», «жизненную силу», «удачу», «счастье», «везение». «Кут / кот» человек получал при рождении³.

В упомянутых выше башкирских легендах о происхождении первого человека нет упоминания имени Хумай, говорится лишь о солнечных лучах, упавших в воду. Но скорее всего под солнечными лучами древние башкиры подразумевали божество Хумай. Такое предположение складывается из анализа эпоса «Урал батыр», где солнечный луч является одной из ипостасей божества Хумай. В первом же эпизоде, когда в эпосе появляется Хумай, она заявляет, что днем она заливает своими лучами всю землю, а ночью дает свои лучи Луне. В другом эпизоде эпоса сказано, что Хумай — это

¹ Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX–XX в.). Л., 1976. С.107.

² Садокова А. Р. Указ. статья. С. 99.

³ Анжиганова Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов: Опыт реконструкции. — Абакан, 1997. С. 64–65.

дочь Солнца, спустившаяся с небес на землю. Отцом ее является царь небес Самрау⁴.

Хумай встречается у башкир также в эпосе «Акбузат» и в других фольклорных и этнографических материалах. Связь божества Хумай с солнечными лучами и водой подтверждается фольклорными материалами других тюркских народов. Например, гуннское божество Хумай у христианских информаторов названо «Афродитой»⁵. Божество Афродита, как известно, у греков также имело отношение к солнечным лучам и деторождению. Это же божество связано было с водой и пеной. Видимо, поэтому, исходя из функциональной близости, христианские источники ассоциировали тюркское божество Хумай с хорошо известной им Афродитой. Тожественность Хумай и Афродиты подтверждает узбекская легенда про Дурмен. В этой легенде с мифологическим содержанием говорится, что однажды Думбугул-марган увидел плывущий по реке сундук, где оказались две девушки, которые родили от пены⁶. Здесь для нас ценна информация о рождении из пены.

По данным Л. П. Потапова, тюрки верили, что человеку «кут / кот» падает сверху, через дымовое отверстие⁷. Этот зафиксированный Л. П. Потаповым мотив попадания «кут / кот» к человеку через дымовое отверстие и зафиксированный у башкир мотив получения ребенком «кут / кот» через отверстие в пещере, где родился первый человек, семантически равнозначны. В обоих случаях — это солнечный луч, от которого зарождается жизнь, если у тюрков через дымовое отверстие, то у башкир — через отверстие в пещере.

Образ Хумай, через которую ребенок получает душу «кут / кот», является очень распространенным в мифологии и фольклоре тюркских народов. В фольклорных и этнографических материалах данное божество встречается в вариантах — Хумай, Хубай, Умай,

⁴ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 45, 62, 63.

⁵ Кляшторный С. Г., Султанов Т. М. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. — СПб., 2000. С. 162.

⁶ Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. — Сталинабад. 1954. С. 24-25.

⁷ Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков // Тюркологический сборник. 1972. — М., 1973. С.281.

Убай, Ымай, Май-ине и т. п. Этот образ имеет значения: 1) Сказочная птица, якобы гнездящаяся в воздухе; 2) Мифическое женское существо, охраняющее младенцев, к нему обращаются иногда за помощью также мужчины и женщины. Тюрки Саяно-Алтая представляли Мать Умай в образе красивой женщины, спускающейся с неба¹. По поверьям башкир, человек, которого хотя бы коснется тень птицы Хумай, будет осчастливлен, то есть получит «кот». Это же поверье зафиксировано у иранских народов. Сравнение башкирского образа Хумай с персонажем Хумай (Умай, Ымай и т. д.) других тюркских народов показывает, что это фактически один тот же образ, имеющий отношение к появлению человека.

Особую группу антропогонических мифов башкир составляют мифы о происхождении человека от дерева, чаще всего от Мирового дерева. В материалах башкирского фольклора и этнографии сохранились некоторые сведения о взаимосвязи людей и деревьев. Необходимо отметить, что в традиционной культуре башкир дерево чрезвычайно многозначительный элемент. Древние башкиры считали, что деревья такие же живые существа, как и люди. Они рождаются, растут, болеют, живут, умирают, понимают человеческую речь и даже сами умеют разговаривать между собой. Деревья также как и люди имели душу. В этом верования башкир схожи с аналогичными верованиями, отмеченными исследователями у других народов. Например, в работах по китайской мифологии известная исследовательница Э. М. Яншина приводит множество примеров о происхождении китайских родов и племен от растений-тотемов. Она выявила отзвуки этих мифов «в топонимике и фамильных прозваниях»². Известны были подобные мифы и тюркоязычным народам. В частности, зафиксированное сразу в нескольких источниках предание о рождении предков кипчаков в дупле дерева. В «Огуз-наме» Рашид-ад-Дина (XIV в.) говорится: «В армии Огуза находилась беременная женщина — жена одного из воинов, который погиб в сра-

¹ Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. — Кемерово, 1980. С. 276.

² Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. — М., 1984. С. 39.

жении. Время женщине рожать подошло на месте этого сражения. Поблизости росло дерево с пустым дуплом, и эта женщина родила своего ребенка в дупле дерева». После этого Огуз дает ребенку имя «Кыпчак», которое образовалось от слова «кабук» / «кора»³. Так на тюркском языке называют дерево, сгнившее и выдолбленное изнутри. Аналогичная легенда приводится и в сочинении Абул-л-гази «Родословная туркмен», в котором женщина также рождает младенца-кыпчака в дупле дерева⁴. По поверьям селькупов Западной Сибири, человек происходит из развилки берёзы (поэтому ей придавалось особое значение в обрядах). Древние нивхи (в Приамурье и на Сахалине) верили, что они происходят из лиственницы. Во всех этих поверьях о рождении человека из дерева лежит вера в глубинное генетическое родство между деревьями и людьми, что первые люди произошли от (или из) дерева⁵.

Отзвуки подобных мифов можно обнаружить и в башкирском фольклоре. В частности, в эпосе «Урал батыр» есть строки о растущих на вершине Мировой горы деревьях, на которых находятся «души»⁶. В данном случае речь идет о получении ребенком души «кут / кот» от дерева. В башкирской сказке «Килтэй Мэргэн» тело умершего батыра по имени Килтяй Марган сестра помещает в дупло дерева и после этого батыр оживает, так как получает через дерево душу⁷. В другой башкирской сказке «Икмакбай» старуха вылепила из теста фигуру мальчика и поместила его в пустую деревянную посуду / «көбө», где мальчик получает душу и оживает⁸. Здесь прослеживается знакомый мотив помещения в пустое дупло дерева, так как деревянная посуда / «көбө», куда поместили мальчика,

³ Рашид-ад-Дин. Огуз-наме. — Баку, 1987. С. 36.

⁴ Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абул-л-гази, хана Хивинского. — М. -Л., 1958. С. 43, 44.

⁵ Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. — Владивосток, 2000. С.67,73.

⁶ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1./ На башк. яз. С. 86.

⁷ Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 2. / На башк. яз. С.230.

⁸ Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 3. / На башк. яз. — Уфа, 1978. С.187.

башкирами делалась и делается до сих пор из цельного ствола дерева. Тот же мотив возрождения умершего путем получения души через дерево можно увидеть и в сказке «Етем кыз менэн мулла» / «Девушка-сирота и мулла»¹.

Древние люди свои воззрения о происхождении человечества отразили также в тотемических мифах, в которых эта проблема решалась локально относительно родового коллектива. Здесь явно проступало представление о видовой преемственности локальной родственной группы людей относительно их звериных прародителей. Эта преемственность никак не мотивировалась, а во временном отношении эти события были отнесены в особое мифологическое правремя. Это время было заполнено спонтанными, произвольными действиями «культурных героев», направленными на создание культурной системы упорядоченной целенаправленной деятельности, которая констатировала образ жизни локального коллектива в качестве мирового жизнеустройства². В антропогонических мифах тотемического характера чаще всего речь шла о происхождении не всех людей, а определенной группы, зооморфным тотемным символом которой являлось то или иное животное. Суть этих мифов состоит в отождествлении (полном или неполном) людей и животных. Такое отождествление было, по-видимому, первой и наиболее примитивной формой олицетворения, антропоморфизации окружающего мира. И не случайно именно животные, игравшие в эпоху палеолита решающую роль в удовлетворении основных материальных потребностей людей, стали первым объектом мифологического олицетворения³.

Тотемизм является наиболее древней системой верований и обрядов, благодаря которой можно проследить постепенное превращение магических верований в мифические представления. В состав этой системы входили мифы, повествовавшие о жизни и сверхъестественных превращениях тотемических предков (полулюдей-полуживотных), а также сложная система обрядов, в центре которой

¹ Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 2. / На башк. яз. С.274–275.

² Туровский М. Б. Философские основания культурологии. — М., 1997. С. 85–87.

³ Угринович Д. М. Искусство и религия. М., 1983. С. 77.

находился обряд интичиумы (в ходе этого обряда происходило ритуальное поедание животного-тотема, охота на которого была строгой запрещена)⁴. Таким образом, есть основания предполагать, что тотемизм являлся первичной формой мифологического сознания.

Сознание не могло развиваться и передаваться новым поколениям вне и помимо его объективации в материальных знаках и символах. Главная, магистральная линия развития сознания первобытных людей состояла в развитии их звуковой речи, обслуживавшей, прежде всего и главным образом, их трудовую деятельность. Но была и другая линия развития первобытного сознания, которая реализовалась в обрядах. Обряды первоначально материализовали магические верования (хотя, их функции были гораздо шире), а впоследствии, по-видимому, были первой и наиболее древней формой объективирования мифа⁵. В частности, С. А. Токарев подчеркивает неразрывную связь тотемических мифов австралийцев с совершавшимися ими обрядами. По его мнению мифы австралийцев «служат как бы разъяснением самого совершаемого обряда. Последний обычно состоит в том, что исполнители обряда воспроизводят в лицах рассказываемые в мифе события»⁶.

Относительно тотемизма следует отметить главную идею — группового родства людей с тотемом и на этой основе родства людей между собой внутри групп, порождавшую у согруппников необходимость не только носить «фамилию» тотемного животного, но и считать себя его физиологическими потомками, то есть «носителями его плоти». В мифологическом мышлении образ животного воспринимается ни в его «собственном» значении, ни в качестве целостного объекта восприятия, мысли и оценки; здесь животное «расщеплено» на классификационные признаки и служит не объектом, а средством мышления, его оператором. Заданная системой классификаторов «матрица, настоящая система, действующая при

⁴ Угринович Д. М. Искусство и религия. С. 72.

⁵ Там же. С. 73.

⁶ Токарев С. А. Что такое мифология? // Вопросы истории религии и атеизма. — М., 1962. Вып. 10. С. 354.

посредстве животного, а не само по себе животное, составляет объект мысли и служит концептуальным инструментом»¹.

Среди антропогонических мифов башкир так же можно обнаружить дошедшие до наших дней мифы тотемического типа. В башкирском фольклоре часты мотивы чудесного рождения и чудесного превращения животных и неодушевленных предметов в человека. Кровнородственная связь героя с животным миром особенно характерна для башкирских богатырских сказок. Из мифов, дошедших до наших дней, мифы тотемического содержания являются наиболее архаичными. В этих мифах происходит полное или частичное отождествление людей и животных.

Самые ранние сведения о бытовавшем у предков башкир тотемизме оставил Ахмед ибн Фадлан — секретарь посольства Багдадского халифа аль Муктадира к волжским булгарам. Посольство в 922 году по пути к булгарам прошло по башкирским землям и ибн Фадлан в своих записках отметил наличие таких тотемов у башкир, как рыба, журавль². Кроме того, этнографами у башкир выявлены и другие тотемы.

Самым известным тотемическим мифом среди башкир является миф о происхождении их предка от волка. Представление о волке как «охраннике» и «родоначальнике» нашло широкое распространение у целого ряда современных тюркских народов, но именно башкиры более отчетливо, чем все остальные тюркские народы, сохранили предание о происхождении своего этноса от волка. Даже самоназвание башкирского народа «башкорт» по мнению известного этнолога, специалиста по этногенезу башкирского народа Р. Г. Кузеева восходит к тотему «корт», «курт», означающему «волк». Волк как тотем имеется в составе многих башкирских племен. В частности, подразделение «волк» имеется в составе башкирского племени тангаур³. В башкирской легенде «Волчий род» говорится, что один охотник из племени усергян встретил волка, решил подстрелить и прицелился. Но зверь заговорил человеческим языком: «Не стреляй, а возь-

¹ Андреева А. Л. Место искусства в познании мира. — М., 1980. С. 168.

² Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 131.

³ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. С. 120.

ми за хвост и удар об землю». Джигит так и сделал, и волк превратился в прекрасную девушку. Охотник женился на ней, и у них родилось много детей, от которых и пошел род волков / бурелэр⁴.

В различных преданиях, легендах и сказках, а также в поверьях, обычаях, обрядах и народных праздниках башкир волк выступает как далекий первопредок — прародитель, покровитель и защитник. В основе таких мотивов лежат древнейшие представления людей о тождестве человека и животного, возможности их взаимопревращения. Суждения о волке-прародителе косвенно преломляются в мифологических сюжетах оживления волками погибших героев. В сказке «Два брата» благодарный волк оживляет коварно убитого героя, зализав тому раны. Такие же сцены имеются и в сказках «Белый волк», «Золотое яблоко»⁵. Подобные идеи настолько крепко укоренились в исторической памяти башкирского народа, что даже сегодня можно встретить людей, которые верят в то, что раньше от сожительства с волками могли рождаться дети⁶.

Особенно явственно, судя по этнографическим материалам Р. Г. Кузеева, роль волка как тотема-покровителя «проступала» у юго-восточных башкир, которые носили амулеты из зубов и клыков волка, использовали в качестве лечебного средства волчью желчь и т. п. Кроме того, на юго-востоке Башкирии очень много «волчьих топонимов»⁷. В одном из башкирских преданий, записанных в свое время Р. Г. Кузеевым, говорится, что в очень древние времена предки башкир покинули старое место жительства и тронулись в путь в поисках новой родины, но по пути заблудились. Тут недалеко от них появился волк, который не подпускал к себе людей, но и не покидал их. Так и держался в некотором отдалении от них. Аксакалы сказали: «Следуйте за волком. Пусть он будет вашим пред-

⁴ Башкирское народное творчество. Предания, легенды / На башк. яз. — Уфа, 1980. С. 82.

⁵ Башкирское народное творчество: Волшебные сказки и сказки о животных. Том 3. — Уфа, 1989. С. 194, 257; Башкирское народное творчество. Богатырские сказки. Том 3. — Уфа, 1988. С. 270

⁶ Илимбетов Ф. Ф., Илимбетова А. Ф. Об истоках культа волка у башкир // Культ животных у башкир: история и современность. — Уфа, 2009. С. 29.

⁷ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. С. 131–132.

водителем». Предки башкир шли много дней и ночей за волком. Так дошли люди до Уральских гор и тут волк вдруг неожиданно исчез. И поняли аксакалы, что горы Урала, плодородные его долины и степи станут новой родиной башкир. В аналогичных легендах прева­лирует главная идея: усергане, тангауры, бурзяне приобрели новую родину благодаря волку-тотему — покровителю древних башкир¹.

Краеведом П. С. Назаровым (конец XIX в.) оставлено описание башкирской игры «Кук буре» / «Голубой волк». По условиям этой игры башкиры собирались в определенном месте верхом на лоша­дях и один из них держал зарезанного козла. По определенному знаку всадник с козлом на седле пускался вскачь, а остальные пыта­лись его догнать и ухватить козла. Если кто-нибудь из догоняющих умудрялся оторвать часть козла и скакать дальше, то тогда группа всадников делилась надвое и вторая группа начинала догонять того, кто оторвал кусок козлятины. Игра продолжалась до тех пор, пока козел не был разодран в клочья². Изучавший туркменскую игру «Гёк боре» / «Голубой волк» С. П. Толстов сделал вывод, что в этой игре нашли отражение тотемические воззрения народа, согласно ко­торым жених и его товарищи символизировали волка, а убегающая с козлом невеста символизировала козла, тотема рода. Сама же игра, по мнению С. П. Толстова, относится к ритуалу борьбы мужского тотема (волка) и женского тотема (козла). Обобщив огромный мате­риал по тотемизму тюрко-монгольских народов С. П. Толстов при­шел к выводу, что образ «голубого» или «небесного» волка является древнейшим пластом в средне- и центральноазиатском тотемизме», в котором волк выступает как предок «целого ряда народов Средней и Центральной Азии»³.

Весьма распространенным в прошлом у башкир был тотем медведя — покровителя рода или племени. Следы древних тоте-

¹ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. С. 129–131.

² Назаров П. С. Предварительный отчет о поездке в Башкирию // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Дневник антропологического отдела. 1890. Вып. 2. С. 35

³ Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10. С. 15.

мистических воззрений, связанных с медведем сохранились в башкирской этнонимике — названиях родов и племен. Во всех более или менее крупных родо-племенных союзах башкир имелись родовые подразделения, аймаки, связанные с «айыу» / медведь. Легенды о происхождении некоторых подразделений родов от медведя распространены, в частности, среди восточных башкир (усерган, бурзян, кыпсак, катай). Такой аймак (ара) есть, в частности, в составе племени усерган, который в народе получил название «медвежий усерган» / айыу үсәргәне. В составе племени бурзян / бөрйән также отмечен аймак «айыу бөрйәне», что переводится как «медвежий бурзян». Родовое подразделение «айыу» зарегистрировано также в составе племени кыпсак, рода карагай-кыпсак. А в одном из крупных племенных союзов — катай — медвежьи аймаки отмечены дважды: в составе рода кузгун-катай и рода улу-катай. Сохранились среди башкир такие этнонимы как «айыу һеңрәне», «айыу түңгәүер», «айыу кайпаны», «айыулы ирәкте» и т. д. Устойчивое сохранение элемента айыу / медведь в названиях родовых подразделений, аймаков, безусловно, имеет связь с отголосками тотемистических воззрений древних башкир.

А. Н. Киреевым в башкирском ауле Биктимирово Кунашакского района Челябинской области записана легенда, имеющая мифологическую основу. В этой легенде говорится, что данный аул основал священный медведь, от которого пошли его жители — айыу һеңрәне, то есть «медвежьи сенгрянцы». В Зианчуринском районе РБ записана легенда, где говорится о возникновении подрода «айыу араһы» рода бурзянцев. Охотник принес из леса медвежонка, который заговорил по-человечески — оказывается, это был один из зачинателей человеческого рода (эзэм тарпаны). Когда он подрост, решили женить его, но не могли подыскать подходящую невесту. Сила у него слишком большая. Однако все же нашлась девушка, способная вступить в единоборство с ним. Она могла носить подмышкой камень величиной с мельничный жернов. Ее и сосватали медведю-человеку. От их брака произошел род айыу араһы / «медвежье подразделение»⁴.

⁴ Киреев А. Н. Культ медведя в древних верованиях и отражение его в фольклоре башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. Выпуск 6. — Уфа. 1979. С. 133–134.

Сюжеты такого типа бытуют в преданиях и легендах по всему ареалу проживания башкирского народа. Башкиры совсем недавно проводили еще медвежьи праздники / айыутуй перед охотой или после нее. В эпоху родового строя люди верили, что, надев шкуры или маски тотемных животных, и, воспроизводя своими телодвижениями их действия, они как бы принимают облик тотема, приближаются к нему и тем самым как бы входят в непосредственную связь с тотемным предком¹.

Об обращении башкир в чрезвычайных ситуациях к медведю (или к частям его тела, по принципу «pars pro toto») пишет этнограф Ф. Ф. Илимбетов. Так, если ребенок плохо спал или бредил во сне, то ему давали понюхать тлевшую кость медведя. К этому способу прибегали и при сглазе, подвешивая к колыбели медвежью кость. У башкир существовал также обычай бесплодную женщину пропускать через медвежью губу. Вышеприведенные факты Ф. Ф. Илимбетов связывает с тотемистическими представлениями древних башкир о происхождении их от медведя. По его мнению, медведь выступает в легендах, мифах и поверьях как прародитель, как покровитель башкир².

У башкир-скотоводов, в жизни которых огромную роль играло коневодство и связанные с ним представления, сохранились мифологические мотивы происхождения определенной группы людей от коней. Например, в легенде «Человеческий тарпан» / «Эзэм тарпаны», имеющей мифологическое содержание, рассказывается, как джигит поймал лошадь-тарпана, оседлал и стал хлестать нагайкой. Лошадь просит его не бить и превращается в прекрасную девушку, на которой джигит женится и от которых пошел их род Баштай³. В сказке «Бузансы батыр» герой рождается от срой лошади: «На третий день серая кобыла разрешилась от бремени человеческим ребенком». В некоторых вариантах сказки кобыла разрешается жеребенком, но через три дня он превращается

¹ Киреев А. Н. Указ. статья. С. 135–136.

² Илимбетов Ф. Ф. Личные имена как источник при изучении древних верований башкир // Ономастика Поволжья. Кн.3. — Уфа, 1973. С. 94.

³ Башкирское народное творчество. Предания, легенды / На башк. яз. С.84.

в мальчика. В данном случае описывается превращение тотемного животного — серой кобылы — в родоначальника патриархальной семьи (рода). По мнению башкирского исследователя М. Х. Мингажетдинова, в этих мифологических мотивах чудесного рождения батыра от коня отразились древние тотемистические верования предков башкир⁴.

В вышеприведенных легендах есть момент битья (порки), который в сознании носителей мифологического мышления несет очень важную семантическую нагрузку — означает переход из одного состояния или пространства в другое. Например, волшебный конь джигита говорит своему хозяину, чтобы тот с особой силой ударил плеткой по его боку и конь тут же превращается в тулпара и переносит хозяина в другое пространство (мир). Битье в мифологии народов мира связано с обрядом перехода, то есть инициации. Эти легенды имеют тотемистический подтекст.

Среди башкир распространены также мифы о происхождении некоторых родов (или ара) от мифических существ, например, к таким можно отнести «Биреләр араһы», «Шүрәле токомо», «Бисулар араһы», «Дөрмән». По мнению В. Г. Эрдман, миф о брачном союзе смертного и неземного существа восходит к эпохе тотемической дуальной организации, когда господствовала категорическая установка, запрещающая женитьбу на девушках своего рода, на близких родственницах, которыми считались люди до седьмого колена. К нарушителям этого табу применялись очень суровые санкции, вплоть до убийства⁵.

Таким образом, сравнивая вышеприведенные башкирские материалы о появлении первого человека из воды при участии Хумай, ассоциируемой с солнечными лучами, с верованиями древних тюрков о получении души / «кот» через Хумай, спускающей

⁴ Мингажетдинов М. Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. — Уфа, 1969. С. 61, 62, 73.

⁵ Эрдман В. Г. Мифологические мотивы в древнеиндийской классической драме // Востоковедение. № 428. Серия востоковедческих наук. Выпуск 33. — Л., 1991. С. 173.

ся с небес на землю, через ее посредство, — можно сказать, что в древности общие предки башкир и других тюркских народов считали, что первый человек, так же как и Мир (Космос), появился из воды, что вода есть первооснова всего, что есть на земле. Кроме того, вышеприведенные материалы показывают, что антропогонические мифы башкир имеют некоторые отличия от распространённого в христианско-мусульманском мире мифа о происхождении человека из праха, из глины и создании его Богом, т. е. человек — творение Бога. В башкирском же мифе человек появляется путем естественного развития из неживой природы или чудесного превращения животных в людей. Антропогонические мифы тотемического характера являлись для башкир наиболее архаичной формой их мифологического сознания, когда происходило полное или частичное отождествление их этнического предка и животного.

2.2. Понятие судьбы в башкирской мифологии

В мире нет практически ни одной религии, ни одной мифологии, где бы отсутствовал миф о судьбе. Вера в потусторонние, сверхъестественные силы не могла обойтись без мифа о судьбе. Еще на заре своей истории человек задумывался над понятием «судьба», боялся ее и старался задобрить. Судьба представлялась древнему человеку то в виде врага, и он вступал с ней в бой, то она — друг и спасала в самые трудные моменты. Задумываясь о своей жизни, о жизни своего народа, сравнивая свою жизнь с жизнью другого человека и с судьбой другого народа, человек пытался ответить на вопрос: почему так, а не иначе сложилась его жизнь и жизнь его народа. Так возникает представление о судьбе, как о некоей таинственной сверхъестественной силе, господствующей над всеми, и которой все подвластно. Практически у всех народов мира имеются словосочетания, смысл которых сводится к такому понятию как «от судьбы не уйдешь». В качестве такого примера можно привести башкирскую поговорку «Язмыштан узмыш юк» / «Невозможно опередить судьбу». Относительно понятия «судьбы» часто говорят, что нет ничего более таинственного во Вселенной, чем судьба. По мнению

Л. Н. Коган, слово и понятие «судьба» останется даже тогда, когда совершенно исчезнут сами религиозные суеверия¹.

Есть множество определений судьбы. По мнению С. С. Аверинцева, «судьба в мифологии, в иррациональных философских системах, а также в обывательском сознании неразумная и непостижимая предопределенность событий и поступков человека»². По мнению И. С. Клочкова, в самом общем виде понятие «судьба» может быть определено как «неизбежная необходимость, управляющая всеми вещами; это совершенно непостижимая сила, которой подчинены все люди и которая может либо персонифицироваться, либо представляться безличной»³.

Формирование у народа представлений о судьбе неразрывно связано с его космогоническими воззрениями, с такими представлениями как время, пространство. Материалы традиционной культуры башкир показывают, что именно судьба, как важнейшая категория сознания, формировала у древних представление о картине мира⁴. Именно способность человека понимать, анализировать пространственно-временные явления дает ему возможность предсказать будущее. Здесь будущее имеется в виду не как мистическое предсказание, а как определенное предположение.

Башкирский фольклор и этнография дают богатый материал для исследования понятия «судьба». Для его обозначения в каждом конкретном случае в башкирском языке используются такие слова как «язмыш», «күрәсәк», «тәкдир», «өлөш», «шыбаға тотуу», «язмыш йөрөтә», «ризык йөрөтә», «эсәр һыуы йөрөтә» и т. п. В традиционной культуре башкир не было общей, всеобъемлющей, единой «судьбы», которая бы охватывала сразу и одновременно всех людей и Космос в целом. Было, видимо, множество судеб, управляющих вещами, людьми и событиями. Каждый конкретный случай требовал и конкретного термина для обозначения случившейся судьбы.

¹ Коган Л. Н. Человек и его судьба. — М., 1988. С. 8.

² Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. Т.25. — М., 1976. С. 55.

³ Клочков В. С. Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. — М., 1983. С.31.

⁴ Там же. С. 31.

Предопределенность всего сущего закодирована в одном из эпизодов эпоса «Урал батыр», когда все живые твари обсуждали возможность найти и уничтожить смерть. Однако ворон отказался искать и уничтожать смерть. Он считал, что существующий порядок вещей оптимален и не нуждается в улучшении. Ворон перечислял существующий и знакомый ему порядок вещей и свой отказ объяснял тем, что изменения существующего порядка могут вызвать нежелательные последствия для всего живого на земле. При этом ворон наступление нежелательных последствий связывал именно с вмешательством в определенный Богом порядок вещей¹. Этот эпизод является наглядным примером представлений о судьбе в мифологии башкир. По их мнению, существующий в мире порядок вещей предопределен свыше и нельзя вмешиваться в него бездумно. Анализ сказанных вороном слов показывает, что судьбу можно отсрочить, но не изменить. Что судьба — это жизнь всего живого на этом свете.

Первоначально судьбу башкиры представляли как разворачивание. Если Мир возникает в их космогонии из хаоса путем разворачивания, то и любая судьба (будь то человеческая, или отдельной вещи, или Мира в целом) должна разворачиваться и пройти свой путь. Основное смысловое значение слова «язмыш» может восходить к понятию «пахтать», «развернуть». Очень возможно, что от понятия «развернуться», «расширяться» позднее сформировались понятия «письмо», «письменность» / «язма», «языу». Понятие судьбы сформировалось задолго до возникновения письма. Ведь именно когда пишут, появляется новое. В сознании человека мифологического мышления «сказать», «наименовать» означало то же самое, что и «создать новое» (принцип номинации). Поэтому и судьбу тюркоязычные народы представляли как нечто, которое с рождением начинает разворачиваться, расширяться, отматываться / «гумер йомгагы тагала». Здесь «язмыш» / «судьба» и время — взаимосвязанные явления².

Башкирское слово «узмыш» в поговорке «Язымштан узмыш юк» / «Судьбу невозможно опередить» восходит к древнетюркскому

¹ Башкирское народное творчество. Эпосы. Кн. 1. / На башк. яз. С. 142–143.

² Гекман Л. П. Мифология и фольклор Алтая. — Барнаул, 2000. С.66.

слову «Üd»³, означающему понятие «время». Этот же «öf» можно обнаружить в слове «узыу» / «проходить», которое понимается как трата определенного времени; протяженность времени, определяемое через пройденное пространство.

У башкир время было линейное и, соответственно, это должно было найти свое отражение и в представлении о судьбе. Судьба — это часть чего-то. А раз это часть чего-то, то судьба должна иметь начало и конец, то есть судьба ограничена со всех сторон, имеет определенные временные ограничения, пределы. Например, в башкирской сказке «Кыркатар батыр» батыр говорит: «Подите сдерите кожу с этой старухи: она уже съела ту пищу, которую должна была съесть, и прожила те годы, которые должна была прожить»⁴, то есть человек живет столько, сколько ему суждено съесть пищи, отведенной ему уже при рождении; и столько, сколько должен прожить.

Башкирское слово «өлөш» понимается как доля, кусок, часть чего-то большего. Греческое слово «мойра», означавшее и судьбу и ее вершительниц — трех мойр, также переводится как «доля», доставшаяся участнику пиршества за столом или при дележе туши убитого животного. Это толкование полностью совпадает с одним из смысловых значений слова «судьба» в современном русском языке. В польском языке аналогичное понятие обозначается словом «los» и «dola», которые означают «рок», «участь». В немецком языке — «das Los» также означает «участь», во французском «destin», «sort» — «случай», «жеребий». Аналогичный смысл имеют в итальянском языке слова «destino», «sorte», а в английском — «destine»⁵.

В самом понятии «судьба» (доля, рок) заключена идея предельности, меры. В древнетюркском языке оно передается словом «ülüg», аффиксальным образованием от глагола «ул / улуу», имеющем смысл «делить», «наделять», «разделять», «распределять».

³ Дёрфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. Выпуск 1. — М., 1986. С.95; Васильев Д. Д. Древнетюркская эпиграфика Южной Сибири // Тюркологический сборник. 1975. — М., 1978. С. 93.

⁴ Башкирское народное творчество. Сказки. — Уфа, 1977. С.109.

⁵ Коган Л. Н. Указ. соч. С. 7.

Последнее обстоятельство хорошо согласуется с мифологической концепцией времени как чего-то выделенного, вычлененного из аморфного небытия неопределенной длительности, то есть хаоса¹. Таким образом получается, что время — это часть выделенного [«сак» — З. А.], вычлененного из аморфного небытия неопределенной длительности. На наш взгляд, «өлөш» / «доля, судьба» как определенная часть, кусок большого и она должна иметь длину, ширину, вес, объем, и даже определенное время, то есть это как бы кусок большой общественной жизни, кусок времени, принадлежащий обществу.

Верховным божеством древнетюркского пантеона являлся Тенгри / «Небо», божество «верхнего мира». В отличие от неба — части космоса оно никогда не именовалось «kok» / «голубое небо», «небо» или «qaluq» / «небесный свод», «ближнее небо». Именно Тенгри распоряжался всем происходящим в мире и, прежде всего, предопределял судьбы людей, «распределял сроки жизни». Однако при этом рождением «сынов человеческих» ведала Умай, а их смертью — Эрклиг². Эрклиг являлся владыкой «нижнего мира», мира мертвых, «разлучающий» людей и посылающий «вестников смерти» в мир живых людей. Именно Эрклиг, определив долю каждого, обрывал нить жизни и забирал душу. Кроме того, у древних тюрков был еще один бог — «бог времени». Имя, обозначающее «бога времени» (в древних тюркских языках в форме ödläk > ödhläk), приобретает в дальнейшем общеязыковое значение «судьба», «рок»³.

Судя по древнегерманским языковым данным, судьба осмысливалась как случающееся, происходящее и, в конечном счете, оказывалась абсолютизацией времени. Судьба проецировалась на временную ось, конституировала время, заполняла «пустую» длительность определенным содержанием — событиями человеческой жизни, ко-

¹ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Книга 2. — Новосибирск, 1989. С. 144.

² Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. — М., 1981. С. 123.

³ Тугушева Л. Ю. Каким богам поклонялись древние тюрки? // Altaica. IV. — М., 2000. С. 151.

торые приобретали новое качество во временной последовательности⁴. Такое же отношение к судьбе было у древних тюрков, у которых «бог судьбы» именовался «Ala atlyu jol tǎŋri» / «Тенгри на пегом коне»⁵. Не случайно, что «бог судьбы» был связан с дорогой, которая, как известно, у тюрков являлась одним из способов измерения времени. Очень часто жизнь и ее ценность и в древности, и сейчас отмеривается и сравнивается пройденным путем.

В более поздних литературах Передней и Средней Азии быстро скачущий пегий конь являлся аллегорией быстротечности времени: чередование светлых и темных пятен в масти коня уподоблялось смене дня и ночи⁶. «Бог судеб (путей) на пегом коне» характеризовался связью со следующими атрибутами: а) обладание пегим конем; б) нахождение в постоянном движении: «...утром и вечером я скачу»; в) возможность непосредственных отношений с человеком: «Перед собой двух месяцев человеческого сына он встретил»; г) благожелательное отношение к человеку: «Не бойся!.. Я дам тебе счастье!» — он сказал⁷.

Сохранившиеся в башкирских фольклорных произведениях мотивы, сюжеты, различные словосочетания, отражающие представления народа о судьбе, показывают, что у древних башкир также должен был быть «бог судьбы». И скорее всего, этим божеством, также как и у древних тюрков, являлось «божество пути» / «юл тǎнреһе». Например, в башкирской легенде «Прошедшая жизнь» повествуется о том как два всадника (муж и жена) возвращались домой и неожиданно их путь на бешеном скаку пересек всадник на гнедом коне / «туры ат». Муж попытался его перегнать на своем коне-тулпаре, но не сумел. Жена ему объяснила, что это прошедшая жизнь и поэтому его догнать невозможно. После этого джигит не

⁴ Топорова Т. В. Древнегерманские представления о судьбе // Понятие судьбы в контексте разных культур. — М., 1994. С. 165.

⁵ Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. — М., 1972. С.217,218,221.

⁶ Стеблева И. В. Жизнь и литература доисламских тюрков. — М., 2007. С. 81–82.

⁷ Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской мифологической системы... С. 217–223.

доехал до своего дома, умер по пути¹. В легенде «Туратский косогор» / «Турат сагылы» рассказывается о том, как какой-то всадник на сером в яблоках коне переходит реку и скачет дальше. Бай поручает своему зятю догнать этого всадника и расспросить у него: кто он такой и куда так спешно скачет, но зять не сумел догнать этого всадника и возвратился ни с чем. После этого бай говорит зятю, что всадник этот — прошедшая жизнь и, что его еще никто и никогда не сумел догнать, что это не суждено никому².

Мотив всадника на коне как символ быстротечной, безостановочно прошедшей жизни хорошо проглядывается в башкирских народных песнях. Так, грусть по быстротечной человеческой жизни, как скачущей на коне, является основным мотивом в таких песнях как «Гэйшә», «Гәфифә», «Кылысбай йыры», «Йәмиләкэй», «Әхмәтйән», «Күк юрға», «Бүзәнәкэй көйө» и во многих других. Не случайность, что здесь «бог судьбы» связан с дорогой, которая, как известно, является у тюрков одним из способов измерения времени и очень часто жизнь и ее ценность отмеривается и сравнивается пройденным путем. В башкирских народных сказках батыр, прежде чем пуститься в путь, выбирал коня, который впоследствии и должен был определить его судьбу. Батыр выходил к табуну и бряцал уздой и конь, который обернулся на звук сбруи, становился его судьбой. В сказках обычно оборачивался невзрачный на вид конь и джигит вынужден был смириться с этим, воспринимая это как вызов судьбы. За смирение герой вознаграждался в конце пути: конь оборачивался аргамаком и джигит добивался всего, чего хотел.

Представление о времени как о явлении линейном у древних башкир должно было повлиять, на наш взгляд, и на восприятие ими судьбы. Например, у башкир имеются такие поговорки: «Берәү үлмәй — берәү көн күрмәй» / «Пока один не умрет, другой не родится», «Тыуымдан калмағас үлемдән калып булмай» / «Раз суждено родиться, то суждено и умереть». Эти две поговорки взаимосвяза-

¹ Башкирское народное творчество. Песни. Кн. 1. / На башк. яз. — Уфа, 1974. С. 259–260; Башкирское народное творчество. Предания и легенды. Том 2. — Уфа, 1987. С. 343–344.

² Башкирское народное творчество. Песни. Кн. 1. / На башк. яз. С. 97–99; Башкирское народное творчество. Предания и легенды. Том 2. С. 57–59.

ны между собой, то есть смерть порождает новую жизнь, а новая жизнь с самого начала предполагает смерть. В эпосе «Урал батыр» старик рассказывает Уралу и Шульгану как поколение соединяется с поколением. При этом представление о времени не цикличное, а линейное. Таким образом, понятие судьбы и понятие линейности времени оказываются взаимосвязанными.

Особое значение придается судьбе в скандинавской мифологии. Она отличается от прочих мифологий индоевропейского ареала прежде всего тем, что этот «мировой закон» определяет не только поступки людей (как, скажем, в мифологии греческой или кельтской), но и деяния богов. Скандинавские боги действуют в «пространстве судьбы», представленном двумя проекциями мифологического Мироздания — горизонтальной, противопоставляющей освоенный мир (Асгард и Мидгард) миру неосвоенному (Утгард), и вертикальной, которую удерживает и структурирует «Мировое древо» — ясень «Иггдрасиль», выступающее и как «Древо судьбы» с норнами у корней³.

Подобно скандинавской ясени «Иггдрасиль» аналог «Мирового древа» имеется и в башкирской мифологии. Например, в эпосе «Урал батыр» под могучим деревом, растущим у безымянной воды, Урал и Шульган встречают седобородого старика, который предрекает им будущую судьбу в зависимости от выбора пути. Из мифологии многих народов мира известно, что судьбы всех существ решаются у «Мирового древа» и воплощения всех миров сходятся у его ствола, в кроне и у корней. Это могучее дерево и стоящий под ним старик имеют то же семантическое значение, что и мифический ясень Иггдрасиль и находящиеся у его корней норны в древнескандинавской мифологии. Подобно тому как в скандинавских мифах норны определяют судьбу людей, точно также старик под деревом предсказывает Уралу и Шульгану предстоящий им путь. Этот старик в ходе развития событий будет неоднократно появляться перед Уралом и Шульганом, предсказывая им будущее.

В башкирских эпосах очень часто встречается мотив вещего сна, в котором раскрывается будущее героя или его народа и родины. Сны — это проявления судьбы. Они некоторым образом ни-

³ Петрухин В. Я. Мифы о сотворении мира. — М., 2005. С. 45, 240, 331–334, 338.

спосылаются человеку таинственными силами. Поэтому вещей сон герои башкирских эпосов видят обычно в наиболее критические, ответственные моменты своей жизни, когда судьба «близка», и в специфических условиях, благоприятствующих тому, чтобы пришел именно такой сон. Мотив провидения в будущее непосредственно связан с идеей судьбы, которую никто не может избежать и которая обнаруживает себя чудесным образом еще до того, как реально наступит. Идея судьбы в свою очередь ведет к постановке коренных этических проблем: человек, знающий собственную судьбу, неизбежно вырабатывает свое отношение к ней.

Несмотря на то, что судьба, как правило, предопределена сверху (Тенгри), тем не менее, в фольклорных произведениях башкирским батырам всегда дается возможность выбора. У них всегда есть два пути: идти направо и совершить правые дела, или же идти налево и творить только зло. Например, встретившийся Шульгану и Уралу старик описывает качественные характеристики правой и левой сторон. После этого Урал и Шульган держат жребий / «шыбаға тошоу». В эпосе заранее все предопределено. Урал с самого начала отличается стремлением к справедливости и поэтому ему сразу же выпадает правая сторона. Шульгану как персонажу, отличающемуся жестокостью и другими отрицательными чертами характера, выпадает левая сторона. Судьбы обоих персонажей, казалось бы, предопределены заранее, но Шульган, нарушая договор, поворачивает направо, а брата своего отправляет налево. Однако, как бы Шульган не старался, ему все равно суждено оказаться на левой стороне, совпадающей с его отрицательной характеристикой. Таким образом, судьба героев эпоса Урала и Шульгана предопределена. Бог дает человеку возможность выбора пути. У башкир до сих пор бытует поговорка «Һакланғанدى һаклармын, тигән ти Ходай», которая переводится на русский язык как: «Худай дает человеку возможность выбора и будет защищать только того, кто сам себе помогает и желает добра». Бог не может помогать человеку, который сам не хочет этого, то есть он дает возможность выбора своей судьбы.

Важным башкиры считали день принятия решения о проведении какого-либо мероприятия, который и определял его судьбу. Поэтому, например, они никогда не начинали дело к сумеркам, к концу лунного месяца. Благоприятным временем считалось утро, дневное

время и дни полнолуния. Башкиры хотя и считали, что нельзя уйти от судьбы, но, тем не менее, принимали и меры безопасности, минимизировали угрозу. Они считали, что сам Бог велел принимать им меры защиты, то есть защита допускалась в той мере, в какой позволялась Богом.

Согласно мифологическим воззрениям башкир судьба человека определялась при его рождении. То есть важное значение имело время рождения ребенка, которое могло оказать влияние на его судьбу. Согласно их представлениям на судьбу самое активное влияние оказывали небесные светила. Они считали, что от их расположения на небосводе зависит будущее человека. О счастливом человеке говорили, что он родился под счастливой звездой или в момент, когда раскрывался небесный свод / «Күк кабағы асылған мэлдә».

Судьбу ребенка определяло и имя, данное ему при рождении. Поэтому башкиры, если замечали, что у ребенка не все ладно со здоровьем, старались сменить ему имя, чтобы как-то обмануть судьбу. Древние башкиры считали, что между именем человека, его судьбой и характером существует связь. Древние люди свято верили, что именем определены и судьбы целых городов, народов, государств. Древние греки говорили: «Имя — это судьба». В древнем Риме мудрецы, владевшие секретом черной магии, всерьез полагали, что судьбу того или иного человека можно перевернуть, написав его имя вверх ногами. Опасаясь сглаза, древние египтяне имели «малое» имя, употребляемое при общении, и «большое», которое раскрывали только самым близким в знак особого доверия. Считалось, что изменив имя, можно перевернуть судьбу. Этот обычай дожил до наших дней, когда женщина, выходя замуж, берет фамилию своего мужа, как бы объявляя всем, что отныне у нее начинается новая жизнь. Также меняют имя, принимая церковный сан или постриг в монахи, вступая в тайное общество.

Для предков башкир — носителей мифологического мышления — время, на наш взгляд, само по себе не представляло большого интереса. О времени они всегда говорили с аксиологической точки зрения. В произведениях башкирского фольклора практически нет сюжетов, когда о протекании времени, как длительности, говорится безотносительно событий, наполняющих эту длительность. Как отмечалось выше при анализе временных представлений баш-

мир, время для них характеризовалось как определенная длительность, когда через события, наполняющие определенный промежуток, давалась оценка самому времени. Оценивая произошедшие или происходящие события, человек мифологического мышления через эту психологическую оценку понимал эти события как реализацию судьбы (собственной, своей общины или всего рода). Жизнь и происходящие в ней события древний человек воспринимал как свершение определенной богами судьбы — судьбы человека, рода, вещей и т. д. Поэтому судьба понималась как важнейшая категория сознания человека мифологического мышления и через эту призму строилась его картина мира.

По мнению Л. Н. Коган, причины веры в судьбу социальны. Самосознание возникает на основе осознания себя как отличного от других членов первобытной общины, хотя далеко не всегда и не каждый человек понимал, в чем состоит это отличие. В период постепенного освобождения от родовой опеки жизнь человека была нелегкой и опасной. Ему постоянно угрожали неизвестные природные стихии, с которыми приходилось бороться не только вместе с другими сородичами, но и в одиночку. В этих условиях реальные события окружающего мира, прежде всего природные явления, воспринимались им как враждебные силы, которые от него не зависели, но от которых зависела его жизнь¹.

С понятием судьба связано представление о заданности, предопределенности жизни человека в целом или отдельных ее событий, а также о наличии предмета, существа, силы, воплощающих и несущих эту предопределенность. В содержании этого понятия выделяются два аспекта: во-первых, судьба есть нечто внешнее по отношению к человеку, не зависящее от него и мощно подчиняющее себе весь ход человеческой жизни; во-вторых, судьба воспринимается как что-то очень индивидуальное, внутренне присущее самому человеку. Эта двойственность отражается в фаталистических образах: с одной стороны — неумолимые девы судьбы, с другой — личные духи судьбы².

¹ Коган Л. Н. Указ. соч. С. 17.

² Мордасова И. В. О социальных и гносеологических корнях веры в судьбу // Социально-философские аспекты критики религии. — Л., 1980. С.144.

Формирование веры в судьбу было связано с происходящими в древнем обществе коренными изменениями, которые были настолько радикальны, что не находили своего объяснения в рамках уже существовавших религиозных представлений и требовали создания совершенно иных, качественно новых верований. Эти верования должны были объяснить появление экономического и социального неравенства, усложнение системы взаимоотношений индивида и общества, при которой воздействие на человека социальной детерминации становилось хотя и более опосредованным, но и более ощутимым. Идея судьбы, возникшая в период формирования классового общества, отразила новое социально-экономическое положение индивида в обществе, усложнившуюся форму его взаимоотношений с обществом, а также становление его собственной личности³.

Идея судьбы, по мнению И. В. Мордасовой, появляется в обществе, где индивид уже в состоянии определить собственные цели, независимые от целей других людей и общества в целом. С одной стороны, вера в наличие мощной враждебной судьбы порождает равнодушие и безответственность индивида. С другой — на вере в свою уникальную судьбу, свою избранность основывается право индивида на конфликт с обществом и антиобщественное поведение. И в том, и в другом случае судьба является удобной формой самооправдания, поскольку крайний индивидуализм неизбежно смыкается с фатализмом⁴.

Таким образом, концепция судьбы у древних башкир занимала важнейшее место в семантической структуре их модели Мира, поскольку имела непосредственное отношение к микрокосму, антропоцентрическому аспекту Мироздания.

2.3. Структура Мироздания в мифопоэтической культуре башкир

В традиционной мифопоэтической культуре башкир представления о структуре и организации Мироздания и социума были вза-

³ Мордасова И. В. Указ. статья. С. 143, 144, 151.

⁴ Там же. С. 152.

имосвязаны и соответствовали друг другу. Они были изначально установлены божевами в момент становления мира. Обращение к башкирскому материалу показывает, что согласно представлениям древних, в их социальной организации, и в культуре в целом, отражается именно структура Мироздания, которая выступала в качестве универсального образца, предопределившего характер устройства социума. Отражение космологических концепций башкир можно обнаружить во всем многообразии их национальной культуры: касается ли это строительства дома, проведения празднеств и иных обрядов, национального этикета и т. д. Эти представления упорядочивают, связывают воедино все многообразие встречающихся жизненных ситуаций и делают башкирскую культуру монолитной, обладающей единым стилем и объединяют народ в единое целое. Как отмечала в своих известных лекциях О. М. Фрейденберг: «Нет такой ранней поры, когда человечество питалось бы обрывками или отдельными кусками представлений. В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным мировосприятием. Как в области материальной, так и общественной и духовной первобытный человек с самого начала системен, и в этом его коренное отличие от стадного животного. Чем древнее культура, тем больше в ней внутренней связанности, неподвижности, замкнутости»¹.

Структура Мироздания, рассматриваемая как основа основ культуры, нашла свое отражение в богатом башкирском фольклоре. Несмотря на принятие ислама и проживание почти тысячелетие в орбите мусульманской культуры, башкиры не отбросили свои традиционные доисламские, в том числе и космологические представления. Вновь приобретенные вместе с исламом сведения, знания о Мироздании в сознании народа перерабатывались и приводились в соответствие, притирались с уже существовавшими представлениями, и тем самым, обогащая культуру народа, начинали сосуществовать, составляя единое целое. Делая акцент на преемственности, народ придавал своей культуре целостность и органичность.

Как известно, башкирское Мироздание знало как вертикальное, так и горизонтальное членение. Кроме вертикального структурирования Мира / Донья состоящего из трех частей, башкиры знали

¹ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М., 1998. С. 29.

и горизонтальную (плоскостную) пятичленную структуру, ориентированную по сторонам света — север-юг, восток-запад и центр. Сведения о пятичленной конструкции Мира можно обнаружить в эпосах «Урал батыр», «Идукай и Мурадым», «Кусяк бей», в башкирских шежере, а также в различных этнографических материалах. В эпосе «Урал батыр» на вопрос Хумай откуда он идет, Урал ответил, что узнал о наличии пяти стран в этом мире. В одной стране Урал родился сам, в двух он уже побывал и идет, чтобы посетить оставшиеся две страны. Само путешествие Урала — это посещение четырех сторон горизонтального Космоса. Его путешествие начинается из отчего дома, то есть из центра, откуда Урал отправляется на север, затем поворачивает на запад, после чего попадает на юг и завершается его путешествие посещением востока, как бы замыканием круга. Анализ данных по тем странам, которые посетил Урал, показывает, что движение шло именно в таком направлении, то есть в движении против посолонь. Видимо, для башкир такое направление движения было характерным. Например, в эпосе «Кузыйкурпяс» одноименный герой эпоса путешествуя подошел к подножию Мировой горы, которая является одной из главных конструктивных элементов модели Мира, иногда выступая аналогом самого Мира. В эпосе «Кузыйкурпяс» батыр начинает обход Мировой горы с северной стороны, поочередно минув западную, южную и восточную стороны, после чего проходит вовнутрь, то есть в центр волшебной горы. Такое же направление движения встречается в эпосе о Коркуде. Здесь Коркуд, пытаясь убежать от смерти, поочередно посещает север, запад, юг и восток, но нигде не может найти убежище и приходит к центру. В вышеприведенных примерах описывается пятичленное деление Мира по горизонтали.

В башкирском фольклоре, в частности в эпосе «Идукай и Мурадым», устойчиво повторяется мотив пяти родов, хотя в описываемые там времена у башкир количество родов было намного больше. Поэтому есть все основания утверждать, что указание на пять родов в эпосе — это дань традиции, когда башкиры свою социальную организацию экстраполировали на пятичленную по горизонтали модель Мира. Устойчивость таких воззрений подтверждают и материалы башкирских шежере. Например, такие сведения имеются в шежере племен юрматы, ялан бурзян, усерган и др.

У башкир четырехгранный горизонтальный мир имел и своих стражей (как и у древних индоариев «локапала»), которые у них назывались «эйэлэр / хозяева-владыки». В эпосе «Урал батыр» указаны имена этих локапал / «эйэ». Это сыновья Урала — Яик, Нугуш, Идель и сын Шульгана Сакмар. На то, что эти персонажи эпоса являются аналогами индоарийских локапал, указывают материалы башкирского фольклора. Например, в сказке «Алтындуга батыр» помощниками главного персонажа Алтындуги становятся Ук атар батыр / «Стрелок», Кулуртлар батыр / «Озерный батыр», Югерэк батыр / «Бегун». Такие же персонажи встречаются в сказках «Караса батыр», «Етегян батыр», «Юлбат» и др. Иногда количество этих персонажей-помощников главного батыра составляет три, а иногда четыре. Числа три и четыре указывают соответственно на вертикальное или горизонтальное структурирование Мира. При вертикальном структурировании батыров-помощников бывает три, каждому миру соответственно по одному. При горизонтальной же структуре их становится уже четыре, по батыру на каждую сторону света.

Одним из главных структурных элементов модели Мира башкир является «Мировое дерево» (или «Древо мира»), посредством которого миры соединяются между собой. Корни этого дерева находятся под землей, вершиной оно касается Верхнего мира. У корней этого дерева находится огромный змей, а на вершине гнездится священная птица Самрау (или Самрегош). Например, в сказке «Акъял батыр» главного персонажа сказки из потустороннего мира на «этот свет» выносит птица Самрегош в благодарность за спасение ее птенцов от змеи. Этот мотив в башкирском сказочном фольклоре является очень распространенным.

«Мировое дерево» как элемент соединяющий миры между собой, упоминается и в эпосе «Урал батыр». Здесь главные герои эпоса Урал и Шульган на своем пути встречают седобородого старика, стоящего под огромным деревом, растущим у какой-то большой безмянной воды. Это огромное дерево является ничем иным как «Мировым деревом». Главные персонажи Урал и Шульган встречаются со стариком именно под деревом. Стояние под деревом является моментом перехода из «этого» мира в иной.

В этом же эпосе на вершине «Мировой горы», куда поднялся Урал, вновь встречается «Мировое дерево». Но здесь уже речь идет

о вершине этого дерева, которая касается Верхнего мира. Урал посредством своего волшебного посоха поднялся на «Мировую гору», вершина которой находится на небесах, и там же Урал увидел дерево, которое дает душу всем детям. По поверьям башкир, души людей путешествуют по стволу «Мирового дерева».

Пятичленная классификация (или четырехчастная) находит свое отражение как в устройстве Мира в целом, так и башкирского общества. Особенно наглядно эта классификация проявляет себя в представлениях о правильно устроенном обществе. На ее основе определяется место человеческого мира в Космосе, где кроме людей обитает множество фантастических существ. В соответствии с такими представлениями в центре Вселенной находится «Страна башкир» / «Урал иле», которую окружает чужой мир. На самом краю этого мира находится «Каф тау», где обитают дейеу, аждаха, ен-пярей и т. п. фантастические существа.

Из истории известно, что во времена присоединения башкир к русскому государству их земля делилась на четыре «дороги» (Казанская, Осинская, Ногайская и Сибирская). После присоединения к России царская администрация оставила это традиционное для башкир деление их страны на четыре «дороги». В историографии устоялось мнение, что такое деление башкирской земли было введено монголами в период их владычества над башкирами. Однако известно, что татаро-монгольские завоеватели после захвата чужих земель не изменяли их внутреннего административного деления. Их больше интересовал сбор налога (ясака) с подневольного населения. Поэтому есть основание предполагать, что деление башкирской земли на четыре «дороги» было присуще башкирскому обществу изначально и восходит оно к их доисламским религиозно-мифологическим воззрениям. На это указывают многочисленные данные этнографов и материалы башкирского фольклора. Как отмечалось ранее, в самом начале эпоса «Урал-батыр» повествуется о том, что была некая суша, окруженная с четырех сторон водой-морем. По древним поверьям башкир земля представлялась в форме четырехугольника, которая со всех сторон окружена морем. Поэтому слова Урала о том, что он знает о существовании «пяти стран», необходимо понимать как четырехгранную сушу, ориентированную углами по четырем сторонам света с центром, что в итоге и дает ис-

комые «пять стран». Анализ эпоса показывает, что выйдя в путь из центра, Урал обходит Мир по четырем его сторонам и всюду, куда ступает его нога, он уничтожает господствующий хаос, оставляя за собой созданный им порядок. Обойдя, таким образом, все четыре стороны Мира, Урал завершает свою деятельность. К тому времени подрастают его дети, которых он ставит по четырем сторонам света, чтобы они следили за порядком на отведенных им участках Мира. Такое устройство Мироздания, созданное их первопредком Уралом, башкиры считали наиболее оптимальным, и все их общество снизу доверху было построено по такому принципу.

Пятичленное деление общества было свойственно не только башкирам. Оно известно было многим народам. По мнению А. -З. Валиди Тоган, основной темой «Кутадгу Билиг» Юсуфа Баласагуни является описание тюркской государственно-правовой системы, основу которой составляла «четырёхчастное деление» государства. Сведения о четырёхчастном делении государства тюрков имеются и в работе Насиреддина Туси. По мнению А. -З. Валиди Тогана, «Кутадгу Билиг» с начала до конца посвящен тюркскому представлению об идеальном государственном устройстве¹. В качестве примера деления тюркского общества на четыре части А. -З. Валиди Тоган приводит исторический факт выделения Чингисханом четырем своим сыновьям четырех племен. До Чингисхана такое устройство было у огузов, у болгарского хана Кубрата².

На пять частей делилось печенежское общество. По свидетельству Константина Багрянородного, печенегов всего было восемь колен («фем»), возглавляемых архонтами, то есть князьями. Каждая «фема», в свою очередь, делилась на пять меньших частей, главы которых подчинялись главному архонту. По мнению А. В. Марей, эти пять меньших частей являлись родами³. Такое же пятичастное

¹ Валиди Тоган А. -З. Введение в тюркскую историю / На башк. яз. // Ватандаш. 1999. № 7. С.137.

² Валиди Тоган А. -З. Введение в тюркскую историю / На башк. яз. // Ватандаш. 1999. № 9. С.110,111.

³ Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. — М.,1966. С. 241; Марей А. В. Особенности социально-политической организации печенегов // Альтернативные пути к цивилизации. — М., 2000. С.338.

деление общества было известно древним ирландцам. Они считали, что идеальный мифический Космос по горизонтали состоит из пяти частей, и в соответствии с этими представлениями древняя Ирландия делилась на пять королевств: Ульстер, Лейнстер, Коннахт, Мунстер и центр — Миде⁴. Аналогичное пятичастное деление обнаруживается на противоположной части Земли — в Индонезии — у народа, принадлежащего к совершенно иной культуре. Согласно мифологическим воззрениям яванцев, мироздание по горизонтали было пятичастным: четыре страны, углами ориентированные по сторонам света, и пятый — центр⁵.

Все вышеперечисленные примеры из мифопоэтических представлений народов, относящихся к разным культурным мирам и к разному времени, показывают, что такое четырехчастное (пятичастное) деление было явлением универсальным. Поэтому упоминаемые Уралом в эпосе «Урал-батыр» «пять стран» необходимо понимать как указание на пятичастное деление башкирского общества согласно их древней мифологической концепции деления мироздания по горизонтали на пять частей: четыре — по сторонам света и пятый — центр. Кроме эпоса «Урал батыр» упоминание о пятичастном делении общества можно обнаружить в шежере племени юрматы, минцев и др., опубликованных Р. Г. Кузеевым⁶, в эпосе «Идукай и Мурадым», а также в башкирском памятнике средневековой письменности «Үсәргән тауарихы» / «История племени усерган».

Известно, что башкирский народ сформировался из многочисленных племен, конкретное их количество, видимо, невозможно назвать. Несмотря на этот очевидный факт, в материалах башкирского фольклора и других источниках проходит мотив «пяти, четырех племен», составляющих основу башкирского общества. Так в эпосе

⁴ Носенко Е. Э. Представления кельтов о загробном мире (Дохристианская эпоха) // Вестник древней истории. 1990. № 3. С. 103; Шкунаев С. В. Преемственность традиции в раннехристианской Ирландии // Там же. С. 47.

⁵ Кузнецова С. С. У истоков индонезийской культуры. — М., 1989. С. 18, 27, 36, 39.

⁶ Башкирское шежере. — Уфа, 1960. С. 33, 51, 52.

«Кусяк бий» сообщается о хане по имени Масим, которому подчинялись двенадцать биев. Однако в эпосе, в основном, речь идет только о четырех племенах (тунгаур, тамъян, кылсак, бурзян), подчиненных Масим хану, который являлся средоточием и олицетворением центра¹. То есть здесь вновь возникает формула «пяти стран».

На пять частей делилось не только башкирское общество в целом, такое деление было присуще отдельным родам. Так, в шежере рода юрматы, опубликованном Р. Г. Кузеевым, говорится, что земли юрматинцев были поделены на четыре части между Татигасом, Азнаем, Ильчик-Темиром и Кармышем². Такое же деление отражено и в шежере племени ялан-бурзян. То есть здесь опять отражены древние мифологические воззрения башкир о четырехугольном космосе в горизонтальной плоскости. Таким образом, пятичленное устройство древних обществ было универсальным явлением и оно также было известно и древним башкирам, по представлениям которых как Мир в целом, так и человеческое общество было устроено названным образом в результате активной мироустроительной деятельности Урала.

Еще одним универсальным явлением, присущим также и древнебашкирскому обществу, была его дуальная организация — в первую очередь деление племени на две половины. Она обнаружена при изучении архаических культурных традиций ряда европейских народов, а также являлись господствующей формой социального устройства общества в Меланезии, Австралии и Северной Америке.

Дуальная организация древнего общества связана со сложным комплексом генеалогических мифов, которые можно разбить на две группы: первая носит тотемический характер, выводя фратрию от предков-тотемов, вторая связана с представлением о предках-людях. Дуальная организация лежит в основе и космогонических представлений, в частности нашла свое отражение в башкирском эпосе «Урал батыр», где два брата Шульган и Урал в ходе своей мироустроительной деятельности поделили мир на две противостоящие — дуальные части.

¹ Башкирское народное творчество. Эпосы. Т. 2. / На башк. яз. С. 293–295.

² Башкирское шежере. С.33.

Дуальное деление общества (с делением на правое и левое крыло) в среде тюркоязычных народов оказалось очень устойчивым и прошло через всю их историю вплоть до вхождения в состав Золотой Орды (13–14 вв.). Например, о дуальном устройстве гуннского общества с делением на белых и черных гуннов, со ссылкой на индийские источники, писал в свое время Маркварт³. На дуальное деление гуннов указывает также известный факт управления Аттилой и его братом Бледой двумя частями гуннского общества, пока Аттила в 445 г. не убил своего брата и не стал управлять гуннами единолично⁴. В «Большой надписи» Кюль-тегина говорится, что Кутлуг Эльтерес «тюркского тóру лишившийся народ в соответствие с тóру предков устроил и наставил, народ тóлис и тардуш при этом (же) создал». В ходе этого обустройства каганат был разделен на правое (тардуш) и левое (тóлис) крылья и обязанности осуществления тóру, гаранта его стабильности, возлагались на восточного (левого, старшего) и западного (правого) государей⁵.

Во многих архаических обществах двоичная символическая классификация прямо связана с дуальной организацией, характеризующейся наличием двух вождей, соотнесенных с двумя экзогамными половинами племени, ритуальным соперничеством, состязаниями, играми и враждой экзогамных половин⁶. Например, в эпосе «Кусяк бий» сообщается, что кроме Масим хана у башкир одновременно был и другой хан по имени Ураз. Ежегодно два этих хана собирались вместе и устраивали игрища, где соревновались в беге, борьбе и т. п. Из эпоса видно, что, если земли Масим хана находились вблизи бурзянского племени, то Ураз хан был ближе к кыпсакам. О делении башкирского общества на две группы: южную / «төшлөк» и северную / «төн» — говорится также в эпосе «Куныр буга». В эпосе «Зухра и Алдар» сообщается о делении башкир

³ Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10. С.31.

⁴ Томпсон Э. А. Гунны. Грозные воины степей. — М., 2008. С. 111.

⁵ Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. С. 21.

⁶ Иванов Вяч. Вс. Двоичная символическая квалификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5. С.112.

на две группы — на лесных и степных. При этом сообщается, что Зухра была из северных башкир, которые владели землями по рекам Агидель, Сулман, Кандракуль, Кармасан, Сармасан¹. Эти фольклорные материалы, на наш взгляд, указывают на дуальную организацию древнего башкирского общества.

Отгломском деления башкир на две группы, то есть на существование в прошлом у них дуальной организации общества, указывает деление рода йылан на — «эске» / внутренние и «тышкы» / внешние². Арабский автор IX-X вв. Джейхани сообщает о двух группах башкир — внутренних и внешних. У другого восточного автора — Аль Балхи (умер ок. 940 г.) — говорится, что «Башджары разделяются на два племени, одно племя живет на самой границе Гузии (страна куман) близ булгар. Говорят, что оно состоит из 2000 человек, которые так хорошо защищены своими лесами, что никто не может их покорить. От внутренних башджаров до Булгарии 25 дней пути... Другие же башджары граничат с печенегами. Они и печенеги — турки»³. О делении башкир на две группы сообщают Истархи и ал-Масуди (умер ок. 956 г.). Об этом упоминает Идриси, когда говорит о делении башкир на «внутренних» и «внешних», с войском в две тысячи человек⁴. На карте Идриси⁵ «внутренние» башкиры («ард басджирт ад-дахили») расположены к северу-западу от карлуков, живущих севернее Аральского моря, то есть башкир Идриси помещает на их современной территории. Другую группу башкир Идриси называет «сафил ард басджирт мин аль-атрак», то есть

¹ Башкирское народное творчество. Эпос. Т. 1. / На башк. яз. С. 274–292; Башкирское народное творчество. Эпос. Т. 2. / На башк. яз. С. 172.

² Илиуф Х. Ш. О происхождении некоторых этнонимов (киргиз, казак, черкес, алан, ясы, кайтак, кайсак, алаш, хакас, валах, цыган, дунган). Семипалатинск, 2008. С. 35.

³ Цит. по Валеев Д. Ж., Янгужин Р. З. К вопросу о формировании башкирской народности // Сборник аспирантских работ. Выпуск 14. — Свердловск, 1972. С. 101.

⁴ Коновалова И. Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы. М., 2006. С. 122.

⁵ Кумеков Б. Е. Локализация тюркоязычных племен на территории Казахстана на карте ал-Идриси (XII в.) // Проблемы современной тюркологии. Алма-Ата, 1980. С. 354.

«внешние» и помещает их южнее⁶. На наш взгляд, дошедшие до наших дней башкирские этнонимы «кудей» и «иштяк» — есть отзвуки деления на «внешних» и «внутренних» башкир. «Кудей» в переводе с древнетюркского на русский означает север, то есть северное племя. Исследователи пока еще не могут предложить удовлетворительную этимологию названия «иштяк». Видимо, первоначально оно означало «внутренние»: с тюркских языков — «иштэге»; в современном башкирском — «эстэге». При этом слово «внутренние» необходимо понимать с позиции древних башкир — носителей мифологического сознания, так как это понятие возникло еще в период господства традиционного мифологического мышления. С этой позиции «внутренние» нужно соотносить с югом или востоком, а внешней сторону с севером / «кудей» или с западом.

Опираясь на вышеизложенное можно предположить, что речь в данном случае шла о западных и восточных башкирах. На это указывают и материалы других тюркских народов. Например, китайские летописи и тюркские рунические надписи сообщают нам о двух крыльях тюрков-тюцзюэ: правом, восточном — «толис», и левом, западном — «тардуш»⁷. В данном случае у тюрков-тюцзюэ правая сторона отождествляется с востоком, которую также можно соотносить с внутренней стороной, а западную, левую сторону — с внешней. Если эти данные соотносить с данными арабских источников о «внутренних» и «внешних» башкирах, то «внутренние» башкиры, по-видимому, будут расположены на востоке, а «внешние» — на западе, ближе к булгарам, что соответствует данным исторических источников (аль-Балхи, Истархи, Масуди, Идриси и др.).

Разделение на две половины существовало у печенежских племен. Самое раннее описание социально-политической структуры печенежских обществ принадлежит Константину Багрянородному⁸.

⁶ Булатов А. Б. Восточные средневековые авторы о башкирах // Археология и этнография Башкирии. Т.4. Уфа, 1971. С.324.

⁷ Кляшторный С. Г. Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968–1969 гг.) // Тюркологический сборник. 1972. — М., 1973. С. 254.

⁸ Константин Багрянородный. Об управлении империей. 2-е испр. изд. — М., 1991.

Его трактат содержит много сведений о печенегах, современных Константину, то есть относящихся ко второй половине X века. По сообщению Константина Багрянородного, родоплеменная структура печенежского общества строилась по принципу деления на две части, границей между которыми был Днепр¹. При исследовании устройства башкирского общества сообщение Константина приобретает особую ценность, так как из истории известно, что башкиры несколько веков входили в печенежскую государственную конфедерацию.

На две части — «он» и «сол» — делились также киргизские племена. Те племена, которые жили на правом, северном склоне горы Тянь-Шань, назывались «он», а те, которые проживали на левом, то есть южном склоне — назывались «сол»². Одно из крупных племенных объединений киргизов называлось «ичкилик», то есть внутренние. Такое дуальное деление по мнению С. М. Абрамзона, имеет древние корни, восходящие к структурному делению древних обществ с господством фратриального деления, основанного на кровном родстве. Деление же на два крыла («он» и «сол») на более поздней стадии развития С. М. Абрамзон связывает уже с характерной для кочевых обществ военно-административной структурой — правый и левый фланги войска³.

Из двух больших групп: «внешних» и «внутренних» — состояли огузы. В эпическом сказании об Огуз-хане рассказывается, как главный герой женился на небесной красавице, спустившейся к нему в лучах света. От нее рождаются три сына — «Кун» / «Солнце», «Ай» / «Луна», «Юлдуз» / «Звезда». От другой жены — земной красавицы родились три младших сына — «Кок» / «Небо», «Таг» / «Гора», «Денгиз» / «Море». Огуз-хан разделил свои владения между сыновьями. Это разделение связано с чудесными да-

¹ Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. — М., 1966. С. 218, 219.

² Жапаров А. З. Элементы государственности у кочевников и оседлые общества // Феномен кочевничества в истории Евразии. Номадизм и развитие государства. — Алматы, 2007. С. 88.

³ Абрамзон С. М. К семантике киргизских этнонимов // Советская этнография. 1946. №3. С. 125.

рами богов: золотым луком и тремя серебряными стрелами, ниспосланными с Неба. Огуз-хан отдает лук, разломив его на три части, трем старшим сыновьям, а стрелы — трем младшим. Так как у Огуз-хана было две жены, то огузы разделились на два крыла (левое и правое)⁴. Более архаический вариант этого мифа мы находим в уйгурской редакции «Легенды об Огуз-хане», в рассказе о женитьбе Огуз-кагана. Этот легендарный уйгурский вариант С. П. Толстов приводит в своей работе полностью: «Однажды Огуз-каган был в одном месте, молясь Тангри. Стал мрак. С неба упал голубой луч. Он был ярче солнца и луны. Огуз-каган подошел и увидел: в этом луче была девушка. Она сидела одна. Это была очень красивая девушка. На ее голове было огненное, сверкающее пятно, оно было как «золотой прикол» (Altun kazuk — Полярная звезда). Эта девушка так красива была, что если смеялась, то смеялось голубое небо; если плакала, то плакало голубое небо. Огуз-каган, увидев ее, себя потерял, он подошел, полюбил, взял, лег с нею и насытил свое желание. Она забеременела. После дней, после ночей засверкало, родила трех сыновей. Первому дали имя kün (солнце), второму дали имя ај (луна), третьему дали имя yulduz (звезда). Однажды Огуз-каган пошел на охоту. Среди одного озера издали увидел он одно дерево. В дупле дерева была девушка: она была очень красива, ее глаза были голубее, чем небо, ее волосы были как струя реки, ее зубы были как жемчуг. Она была так красива, что племя земли (yirning yil), увидев ее, сказав: «ай, ай, ай, ах, ах, мы умираем», из молока превратилось в кумыс (Andaу körüklüg irdi, kim: yir-ning yil küni any körsä, ai, ai, ai, ах, ах, dlä biz дәр süt din qumuz bola dururlar). Огуз-каган, увидев ее, себя потерял, в сердце упал огонь, ее полюбил, взял, лег с нею и насытил свое желание. Она стала беременной. После дней, после ночей засверкало. Она родила трех сыновей. Первому дали имя kök (небо), второму дали имя тау (гора), третьему дали имя tängiz (море)»⁵. В этом мифе видна ярко выраженная ду-

⁴ Басилов В. Н. Огуз-хан // Мифы народов мира. Т.2. М., 1997. С.240; Кононов А. Н. Указ. соч. С. 50–51; Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. С. 17, 28.

⁵ Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. С. 28–29.

алистическая космогония, связывающую первую фратрию с теллурическими, вторую — с хтоническими явлениями, первую со стихией света, вторую — со стихией земли-воды и отождествляемой с ними стихией неба.

Разделение на два крыла — бузуков (правое) и учуков (левое), было характерно для древних уйгуров¹, причем упоминание о существовании подобной дуальной структуры зафиксировано еще в древнеуйгурской Тесинской надписи, относящейся к 762 г.² О том, что для тюркских народов в древности было известно деление на внутренних и внешних, подтверждает этнографическая группа сибирских татар «ичкины» (ичкиннэр), то есть «внутренние». О наличии такого же деления, в частности, о «кедээ» («вне, внешние, позади, северные») и «ишты» («внутренние, впереди, южные») у тувинцев писал исследователь В. И. Дулов³.

Дуальная организация башкирского общества, также как и у других тюрков, отражает характерную для всех них систему, основанную на военно-административных принципах. Аналогичная структура была свойственна уже и в эпоху сюнну, где наряду с верховным владетелем-шаньюем существовали правый и левый «мудрые князья»⁴. Эту дуальную военно-административную систему унаследовали от сюнну, как отмечалось выше, генетически связанные с ними древние тюрки-тюцзюэ. Истоки возникновения подобной дуальной племенной структуры у кочевников исследователи усматривают в дуально-экзогамной системе взаимоотношений двух родов, а затем и фратрий, основанной на брачно-родственных отношениях.

В башкирской легенде «Алп батыр», являющейся по существу космо- и этногоническим мифом, батыр по имени Алп проделал семь гигантских шагов и в местах, где ступала его нога, образова-

¹ Кононов А. Н. Указ. соч. С. 49.

² Кляшторный С. Г. Хазарские заметки // Тюркологический сборник. 2003–2004. — М., 2005. С. 113.

³ Дулов В. И. Пережитки общинно-родового быта у тувинцев // Советская этнография. 1951. № 4. С. 60.

⁴ Кляшторный С. Г. Гуннская держава на Востоке (III в. до н. э. — IV в. н. э.) // История древнего мира. — М., 1989. С. 249–251.

лись большие поляны, куда он и поселил своих детей. От этих его детей и пошли семь башкирских родов, от которых, по преданию, и сформировался башкирский народ. Имя батыра Алп на русский язык переводится как «Титан». Этот башкирский Алп в сокращенной форме проделал то, что и Урал батыр в одноименном эпосе. Необходимо отметить, что в эпосе «Урал батыр» Урал также характеризуется как алп / «титан». Эти семь гигантских шагов башкирского Алп батыра или же Урал батыра можно сравнить с семью шагами Вишну («Вишну пада» — «шаги Вишну»), которые делают индуисты при обряде бракосочетания. Семь магических шагов делает едва родившись Будда, в знак того, что он будущий властелин Мира⁵. Все эти «семь шагов» у башкир, индусов и буддистов необходимо понимать как обход всего мироздания — три шага по вертикали (нижний, средний и верхний миры) и четыре шага в горизонтальной плоскости (по четырем сторонам света), в сумме и дающие число «семь», который охватывал собой весь наличный мир древних. Как пишет исследователь В. В. Евсюков: «В своих главных чертах картина мира повторяется с некоторыми вариациями у большинства народов. Мироздание имеет весьма устойчивое число параметров. Прежде всего, оно делится на две части: мир естественный и мир сверхъестественный, а по вертикали состоит минимум из трех частей. Горизонталь разбивается на четыре части с особо отмеченной точкой в центре. Итого — важнейших координат получается ровно семь: четыре стороны света, центр, верх и низ. Думается, именно этим следует объяснить громадную популярность семерки — ведь она описывает собой основные параметры космоса»⁶.

Семиричную модель Мира как наиболее архаичную можно встретить в разных концах света, у народов принадлежащих к разным языковым семьям, относящихся к совершенно разной культурной среде и религии — у кетов, ненцев, манси, иранцев, индусов, яванцев, американских индейцев и др. Число семь постоянно встречается в башкирском фольклоре, а также в языке как идиоматические выражения: ете кат күк / «семь слоев неба»; ете кат ер асты

⁵ Евсюков В. В. Мифология китайского энеолита. — Новосибирск, 1988. С. 99.

⁶ Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. — Новосибирск, 1988. С.103.

/ « под семью слоями под землей»; ете тау аръяғында / «за семью горами» или ете дингез артында / «за семью морями» т. п. Применение семи строк мы находим в кубаирах (жанре башкирского фольклора), что, видимо, являлось отражением совершенства и полноты изложения.

Таким образом, башкирский фольклор и этнография содержат в себе довольно большой материал для восстановления традиционной мифологической модели Мира башкир, состоящей из тех же элементов, наличие которых как обязательные, выявляются у многих народов мира, что объясняется общими законами формирования и развития человеческой психики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Башкирская мифология — синкретическая форма общественного сознания башкирского народа, сложившаяся на самом раннем этапе этногенеза в период разложения первобытнообщинного строя. Башкирской мифологии, как и большинству мифологий мира, была свойственна антропоморфизация (очеловечивание) окружающего мира. В башкирской мифологии нашли отражение самобытные и оригинальные мысли народа об окружающем его мире, о соотношении мира и человека. В мифах различные сакральные мотивы, сюжеты, символы образовали своеобразный мир башкирской культуры.

Мифология башкирского народа имеет тесную связь с мифологией как иранских, так и тюрко-монгольских народов, что объясняется участием в этногенезе башкир многочисленных компонентов, принадлежащих к разным языковым и культурным мирам. Несмотря на то, что в процессе исторического развития башкирского этноса в разное время в его состав вошли осколки различных ираноязычных (сармато-аланских), тюрко- и монголоязычных родоплеменных подразделений мифологическое мировоззрение башкирского народа отличается единством и цельностью. Это можно объяснить тем, что базисная основа башкир сформировалась в очень ранний период, когда еще господствовало мифологическое сознание. По мнению ряда историков на Южном Урале уже в V-I вв. до н. э. сформировался и существовал этнос — носитель религиозно-философских и космогонических представлений, отраженных в эпосе «Урал батыр», который составил основу будущего башкирского народа.

Народ, уже прошедший этап становления, со сформировавшимся мировоззрением, при вливании в его состав новых пришлых компонентов, справлялся с возникающей нагрузкой в виде чужеродного материала (мировоззрение иного свойства) и мог нивелировать эти составляющие, приводя их в соответствие с уже устоявшейся ба-

зовой матрицей, отбрасывая все лишнее, очищаясь от чужеродных элементов, оставляя только то, что соответствовало его устоявшимся мифологическим представлениям. Мифологический пласт башкирской культуры оказался почти чист даже от исламского влияния.

В башкирских мифах мы видим как универсальные, так и этнически особенные мотивы, сюжеты. Если универсальные мотивы, сюжеты объясняются едиными законами развития человеческой психики, общечеловеческими факторами формирования сознания, то особенности башкирской мифологии мы склонны объяснять природно-географическими условиями и историческими особенностями формирования башкирского этноса.

Мифологическое сознание сформировало в фантастической форме первую целостную картину мира, позволяющую осознать Мир в целом, определить свое место в этом Мире и наполнить факт своего существования определенным смыслом. Именно факт осознания себя и своего места в Мире отражен в башкирских мифах о сотворении Космоса. Исторически это первая попытка осознанного отражения Мира, субъективация и объективация в мифе первой ценностной картины мира. Основным своим содержанием башкирская мифология уходит в домусульманский период истории народа. Комплекс древних мифологических представлений башкир наиболее полно представлен в эпосах «Урал батыр», «Акбузат», «Куныр буга», «Заятуляк и Хыухылыу» и в ряде других, а также в многочисленных легендах и преданиях, имеющих этиологическое содержание. Кроме персонажей и мотивов, уходящих своими корнями в глубокую древность, в башкирской мифологии можно обнаружить мифологические персонажи из древнетюркского пантеона. Это такие как — Тенгри (Тэнре) — главный бог древнетюркского пантеона, олицетворяющий небо; Хумай (Һомай) — богиня плодородия, Ер-Хыу (Ер-һыу) и ряд других.

Древнебашкирская мифология состоит из мифов, имеющих космогонический, космологический, антропогонический, этногонический и этиологический характер. Древнейшие представления башкир о творении, происхождении Вселенной, о переходе от первоначального хаоса к Космосу получили отражение в архаическом эпосе «Урал батыр», носящем космогонический характер. Основу сюжета данного эпоса составляет религиозно-философские дуали-

стические представления о том, что возникновение и развитие жизни есть единство борьбы двух противоположных начал: добра и зла, света и тьмы и т. п. Эта тема в эпосе выведена противостоянием двух родных братьев — Урала и Шульгана. Первый стоит во главе добрых сил, его цель — найти родник с живой водой и уничтожить смерть на земле. В поисках этой воды герой пускается в странствие по свету, в ходе которого неоднократно встречается со своим братом Шульганом, воплощающем всеобщее зло.

В ходе целенаправленного движения двух братьев суша все более и более расширяется и со временем вырастает до огромного Мира, который в башкирской мифологии предстает в виде Уральских гор, являющихся в представлениях башкир также и олицетворением Мировой горы, доходящей своей вершиной до Полярной звезды. При этом сама земля представлялась в виде четырехугольника, ориентированного по четырем сторонам света.

Упорядоченный Мир, Космос, согласно представлениям древних башкир возникает не сам по себе. Мир создается титаническими усилиями демиурга Урала в ходе борьбы с представителями хтонического мира (аждаха, дейеу, йылан) и перешедшим на их сторону Шульганом из господствовавшего везде и всюду водного хаоса. Из тел уничтоженных хтонических сил (аждаха, дейеу, йылан) Урал складывает горы, которые, выступая из-под вод, становятся местом жительства первых людей. По представлениям древних, от этих первых людей и пошли башкиры. В конце повествования Урал умирает и его хоронят на созданной им земле. Люди, которых Урал поселил на этой земле, сложили над его телом огромную гору, которая и стала называться Уралом. Тело Урала со временем превратилось в различные ископаемые: кровь его превратилась в нефть, а кости — в драгоценные камни. Шульган ушел в созданный им потусторонний мир и стал его владыкой. Башкирского демиурга Урала можно сравнить с древнеиндийским Вишну. Вишну семью гигантскими шагами обходит весь Мир и тем самым создает его. Точно также всюду, куда ступает нога Урала, хаос отступает и возникает Мир.

Космогоническими воззрениями народа объясняется и структура башкирского ритуального праздника Сабантуй, в ходе проведения которого башкиры имитировали весь процесс создания Мира.

Все проводимые в ходе этого праздника ритуалы, обряды (борьба, конные скачки, бег, битье горшков, восхождение на вертикальный шест, прохождение по качающему столбу с одного конца на другой и т. д.) являются повторением действий первопредка башкир Урала, когда тот из водного хаоса создавал Космос.

В памяти башкирского народа сохранились и антропогонические мифы. У башкир имелось несколько версий происхождения человека. По более ранней версии, которая своими корнями уходит в домусульманский период башкирской истории, рождение человека происходит без участия кого-либо. В яму с водой в пещере падают солнечные лучи, отчего вода оживает и возникает младенец мужского пола, которого называли Алып. По прошествии определенного времени в пещеру ударяет молния и камни, закрывающие вход в пещеру падают и мальчик выходит на свет, и растет не по дням, а по часам и вырастает джигит-батыр. Другая версия повторяет сюжет, существующий в мифах многих народов, а именно — первочеловека создали из земли, праха, а душу в него вдохнул Худай (Бог).

Среди антропогонических мифов башкир разнообразием и богатством содержания отличаются мифы тотемического характера, в которых нашли отражение представления предков башкир о происхождении того или иного рода или племени. Широкое распространение получили тотемические мифы о происхождении отдельных родов от волка, медведя, коня. Представление о волке как «родоначальнике» у башкир сохранились более отчетливо, чем у остальных тюркских народов. Именно у башкир сохранилось предание о происхождении этноса от волка. Даже самоназвание башкирского народа «башкорт», по мнению некоторых исследователей (Р. Г. Кузеев), восходит к тотему «корт, курт», означающему «волк». Подразделение «волк» имеется в составе многих башкирских племен.

Весьма распространенным тотемом башкир в прошлом был медведь и связанный с этим круг представлений и обрядов, характерный и для других тюркских народов. Следы былых тотемистических воззрений, связанных с медведем хранят названия некоторых родов и племен. Например, в составе племени усерган имеется подрод «медвежий усерган», у племени бурзян отмечен аймак «айыу бөрйэне», что переводится как медвежий бурзян. Родовое подразделение «айыу» зарегистрировано также в составе племени кыпсак,

рода карагай-кыпсак и т. д. Устойчивое сохранение элемента айыу / медведь в названиях родовых подразделений, аймаков, безусловно, имеет связь с отголосками тотемистических воззрений древнего времени, когда хозяином (тотемом) рода или аймака считался медведь. Башкиры еще недавно перед охотой и после нее продолжали проводить медвежьи праздники / айыутуй. Медведь выступает в легендах, мифах и поверьях как прародитель, как покровитель башкир.

У предков башкир также как и у древних тюрков было божество судьбы, которого представляли скачущим на коне. Это божество у древних тюрков назывался «юл тенгри» / божество пути. У башкир не было представлений об общей, всеобъемлющей, единой «судьбе», которая охватывала бы сразу и одновременно всех людей и Космос в целом. У них было множество судеб, каждая из которых имела свои функции: управляла вещами, людьми и событиями. Каждый конкретный случай требовал и конкретного термина для обозначения случившейся судьбы. Представление о судьбе у башкир было тесно связано с представлениями о времени.

В традиционной мифопоэтической культуре башкир представления о структуре и организации Мироздания и социума были взаимосвязаны и соответствовали друг другу. Считалось, что они были изначально установлены божествами в момент становления Мира. Согласно представлениям древних, в их социальной организации и культуре в целом, отражается структура Мироздания, которая выступала в качестве универсального образца, предопределившего характер обустройства социума. В частности, по мифологическим представлениям башкир, Мир в горизонтальной плоскости имел вид четырехугольника. Этому представлению соответствовало четырехчастное (или пятичастное) деление древнебашкирского общества. Данное деление древних обществ было универсальным явлением и встречалось у многих народов мира. Отражение космологических концепций башкир можно обнаружить во всем многообразии их национальной культуры: касается ли это строительства дома, проведения празднеств и иных обрядов, национального этикета и т. д. Эти представления упорядочивают, связывают воедино все многообразие встречающихся жизненных ситуаций и делают башкирскую культуру монолитной, обладающей единым стилем и объединяют народ в единое целое.

Таким образом, анализ материалов башкирской мифологии показывает, что предками башкирского народа была создана оригинальная и развитая мифологическая система, в которой нашли отражение как картина Мира в целом (Мироздание), так и соответствующая этим космологическим воззрениям структура башкирского общества. Материалы башкирской мифологии помогают понять древнее мировоззрение не только самого носителя данной мифологии, но и других народов, так как в башкирской мифологии необъяснимым образом сохранилось многое, что давно утрачено другими.

Список использованной литературы

1. Абдуллин А. Р. Культура и символ. Уфа: Гилем, 1999.
2. Абрамзон С. М. К семантике киргизских этнонимов // Советская этнография. 1946. № 3. С. 123–137.
3. Абрамзон С. М. Фольклорные мотивы в киргизских преданиях генеалогического цикла // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1977. С. 154–163.
4. Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 240.
5. Адаев В. И., Волкова Т. В. О психоэкологических исследованиях на материалах этнографии хантов и ненцев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2003. С. 272–273.
6. Азаматов Д. М. Башкирские и татарские пословицы и поговорки как источники изучения народного мирозерцания // Фольклор народов РСФСР. Уфа: БашГУ, 1975. С. 187–191.
7. Азаматов Д. М. Из истории свободомыслия башкирского народа // Вопросы марксистско-ленинской философии (Сборник статей) / Ученые записки БГУ, выпуск 47. Серия общественных наук, № 5. Уфа, 1969. С. 166–182.
8. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 1980.
9. Альбедиль М. Ф. Индуизм: Творящие ритмы. / 2-е изд. СПб.: Азбука-Классика; Петербургское востоковедение, 2004.
10. Аминев З. Г. Космогонические воззрения древних башкир. Уфа: Башлингвоцентр, 2005.
11. Андреев М. С., Пещерева Е. М. Ягнобские тексты. М. —Л., 1957.
12. Андреева А. Л. Место искусства в познании мира. М.: Издательство политической литературы, 1980.
13. Андреева М. В. К вопросу о знаковой роли посуды из раннебронзовых памятников Кавказа // Вестник древней истории. 1996. № 1. С. 85–101.
14. Анжиганова Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов: Опыт реконструкции. Абакан, 1997.

15. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.
16. Баймакский край. Энциклопедическое и краеведческое издание. Уфа: «Китап», 2002.
17. Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.
18. Басилов В. Н. Огуз-хан // Мифы народов мира. Т.2. М., 1997. С. 240.
19. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
20. Башкирские богатырские сказки / Отв. ред. Л. Г. Бараг и Н. Т. Зарипов. Уфа: Башкнигоиздат, 1981.
21. Башкирские богатырские сказки. Уфа: Башкнигоиздат, 1986.
22. Башкирские предания и легенды. Уфа: Башкнигоиздат, 1985.
23. Башкирский народный эпос / Отв. ред. В. Кидайш-Покровская. М.: Наука, 1977.
24. Башкирское народное творчество. Богатырские сказки. Т. 3. Уфа: Башкнигоиздат, 1988.
25. Башкирское народное творчество. Волшебные сказки и сказки о животных. Т. 3. Уфа: Башкнигоиздат, 1989.
26. Башкирское народное творчество. Песни. Кн. 1. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1974.
27. Башкирское народное творчество. Предания и легенды. Т. 1. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1980.
28. Башкирское народное творчество. Предания и легенды. Т. 2. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1987.
29. Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 1. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1976.
30. Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 2./ На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1976.
31. Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 3. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1978.
32. Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 4. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1981.
33. Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 5. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1983.
34. Башкирское народное творчество. Сказки, предания, устные рассказы, творчество сэзнов / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1982.
35. Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 1. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1972.
36. Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 2. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1973.

37. Башкирское народное творчество. Эпос. Кн. 3. / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1982.
38. Башкирское шежере. Уфа: Башкнигоиздат, 1960.
39. Бекежан Ахан. Институт биев: социально-философский аспект освоения мира в традиционном казахском обществе. Дисс. д-ра филос. наук. Уфа, 2004.
40. Бируни Абу Рейхан. Избранные произведения: Индия. Т.2. Ташкент: АН Узб. ССР, 1963.
41. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии / 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1983.
42. Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. С.272–276.
43. Булатов А. Б. Восточные средневековые авторы о башкирах // Археология и этнография Башкирии. Т.4. Уфа, 1971. С. 323–325.
44. Бурнаков В. А. Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006.
45. Бухарова Г. Х. Башкирская ономастика в контексте духовной культуры. Словарь мифотопонимов. Уфа, 2006.
46. Бухарова Г. Х. Мифопоэтическая картина мира в башкирской топонимии. Уфа: БГПУ, 2003.
47. Бухарова Г. О происхождении мифотопонима «Шульган» // Ватандаш. 2003. № 1. С. 139–143.
48. Бычков Ю., Рашитов Ф. Башкиры на Камелике. Саратов, 2006.
49. Валеев Д. Ж. Мировоззрение древних башкир // Валеев Д. Ж. Очерки истории общественной мысли Башкортостана. Уфа, 1995. С. 20–34.
50. Валеев Д. Ж. Моральная проблематика в эпосе «Урал-батыр» // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. Уфа: БашГУ, 1976. С. 3–8.
51. Валеев Д. Ж. Народный эпос как источник изучения нравственного сознания этноса // Фольклор народов РСФСР. Уфа: БашГУ, 1983. С. 27–30.
52. Валеев Д. Ж. Нравственная культура башкирского народа: Прошлое и настоящее. Уфа: Башкнигоиздат, 1989.
53. Валеев Д. Ж. О некоторых особенностях морали как регулятора общественных отношений // Вопросы марксистско-ленинской философии (Сборник статей) / Ученые записки БГУ, выпуск 47. Серия общественных наук, № 5. Уфа, 1969. С. 136–144.
54. Валеев Д. Ж. Элементы философского видения мира в эпическом памятнике «Урал-батыр» // Фольклор народов РСФСР: Межнациональ-

- ные связи и национальное своеобразие. Уфа: БашГУ, 1975. Вып. 2. С. 3–11.
55. Валеев Д. Ж., Янгузин Р. З. К вопросу о формировании башкирской народности // Сборник аспирантских работ. Выпуск 14. Свердловск: Свердловский юридический институт, 1972. С. 95–106.
56. Валиди Тоған А. З. Введение в тюркскую историю / На башк. яз. // Ватандаш. 1999. № 7. С. 136–146; № 9. С. 110–119.
57. Василевич Г. М. Ранние представления о мире эвенков (Материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. / ТИЭ. Новая серия. Т. 51. М., 1959. С. 157–192.
58. Васильев Д. Д. Древнетюркская эпиграфика Южной Сибири // Тюркологический сборник. 1975. М., 1978. С. 92–102.
59. Вахрушев Г. В. Загадки Каповой пещеры. Уфа, 1960.
60. Вейнберг И. П. Космос и олам: о правомерности со- или противопоставления // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 41–42.
61. Вейнберг И. П. Рождение истории. М., 1993.
62. Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.
63. Вигасин А. А. Диалог со смертью // Вестник древней истории. 2000. № 2. С. 100–105.
64. Викторова Л. Л. Монголы: Происхождение народов и истоки культуры. М., 1980.
65. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.
66. Власов В. Г. Пути расшифровки каргопольского календаря-вышивки // Советская этнография. 1990. № 2. С. 5–23.
67. Галимов Б. С., Васильева И. Г. Новые перспективы философского исследования проблемы духовного развития человека: Препринт / Изд-е Башк. ун-та. Уфа, 2001.
68. Галимов Б. С. Картина мира как преднаука // Научная картина мира как феномен культуры / Материалы научной конф. Уфа: БашГУ, 1992. С. 4–5.
69. Галин С. Башкирский мифологический эпос. Уфа: БИРО, 1998.
70. Галин С. А. Башкирский народный эпос. Уфа: «Аэрокосмос и ноосфера», 2004.
71. Галин С. А. Башкирский фольклор (Устнопоэтическое творчество башкирского народа) / На башк. яз. Уфа: Китап, 2004.
72. Гачев Г. Д. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. М.: Наука, 1987. С. 198–227.

73. Гекман Л. П. Мифология и фольклор Алтая. Барнаул: Изд-во АГИИК, 2000.
74. Гемуев И. Н. Мироззрение манси. Дом и космос. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.
75. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
76. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
77. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981.
78. Давлеткулов А. Х. Проблемы художественно-эстетического осмысления истории этноса в башкирском эпосе: Опыт социально-философского анализа. Уфа: Башгоспединститут, 1998.
79. Девяткина Т. П. Мифология мордвы. Саранск, 1998.
80. Демидова Г. М., Гелетко М. В. Библейский и коранический миф о сотворении первого человека // Востокведение. № 144. Серия востоковедческих наук. Вып. 26. Л.: ЛГУ, 1984. С. 142–148.
81. Дёрфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. Выпуск 1. М., 1986. С. 71–136.
82. Диалектологический словарь башкирского языка. Уфа, 2002.
83. Добродомов И. Г. Тюркизмы славянских языков как источник сведений по исторической фонетике тюркских языков // Советская тюркология. 1971. № 2. С. 81–92.
84. Добродомов И. Г. Булгарские заимствования в древнерусском и других славянских языках как источник для проблемы этногенеза чувашей // Вопросы истории чувашского языка. Чебоксары, 1985. С. 29–50.
85. Добродомов И. Г. Тюркизмы славянских языков как источник сведений по исторической фонетике тюркских языков // Советская тюркология. 1971. № 2. С. 81–92.
86. Дугаров Д. С. К этимологии слова «Юурэн, уур, ууры» // Советская этнография. 1981. № 1. С. 98–102.
87. Дудко Д. М. Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии // Советская этнография. 1988. № 2. С. 57–66.
88. Дулов В. И. Пережитки общинно-родового быта у тувинцев // Советская этнография. 1951. № 4. С. 57–76.
89. Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 268–291.
90. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.

92. Евсюков В. В. Мифология китайского энеолита. Новосибирск, 1988.
93. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1988.
94. Жапаров А. З. Элементы государственности у кочевников и оседлые общества // Феномен кочевничества в истории Евразии. Номадизм и развитие государства. Алматы, 2007. С. 85–93.
95. Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы и обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. С. 118–134.
96. Зарубин И. И. Бартагский и рушанские тексты и словарь. М. —Л.: Изд-во АН СССР, 1937.
97. Иванов Вяч. Вс. Антропологические мифы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 87–89.
98. Иванов Вяч. Вс. Двоичная символическая квалификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5. С. 105–115.
99. Иванов М. С. Племена Фарса: кашкайское, хамсе, кухгилуйе, мамасани. М.: Наука, 1961.
100. Илимбетов Ф. Ф. Личные имена как источник при изучении древних верований башкир // Ономастика Поволжья. Кн. 3. Уфа, 1973.
101. Илимбетов Ф. Ф., Илимбетова А. Ф. Об истоках культа волка у башкир // Культ животных у башкир: история и современность. Уфа, 2009. С. 25–66.
102. Илиуф Х. Ш. О происхождении некоторых этнонимов (киргиз, казак, черкес, алан, ясы, кайтак, кайсак, алаш, хакас, валах, цыган, дунган). Семипалатинск, 2008.
103. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1982.
104. Исмагилов Г. С. К вопросу об оценке буржуазной и общественной мысли в Башкирии начала XX в. // Вопросы марксистско-ленинской философии (Сборник статей) / Ученые записки БГУ, выпуск 47. Серия общественных наук, № 5. Уфа, 1969. С. 145–165.
105. Иткулова Л. А. Нравственный выбор в башкирской сказке (философско-мировоззренческий анализ). Уфа: РИО БашГУ, 2002.
106. Казак кайдан шыкты: Н. И. Гродековтын топшылауы / На казах. яз. // Алаш. 2005. № 3. С. 44–48.
107. Каландаров Т. С. Религиозная ситуация на Памире // Восток. 2000. № 6. С. 36–49.
108. Калимуллин Б. Г. Башкирское народное зодчество. Уфа: Башк. книж. изд-во, 1978.

109. Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. // Труды ИИАиЭ АН Таджикской ССР. Т. XXVIII. Выпуск 1. Сталинабад. 1954.
110. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX в.: Антология. М.: Юрист, 1995.
111. Кауров Э. Н., Степугина Т. В. Древнекитайский миф и мифологическая основа созвездий Зодиака // Вестник древней истории. 1995. № 1. С. 172–175.
112. Кашина Т. И. Семантика орнаментации неолитической керамики Китая // У истоков творчества. Новосибирск: Наука, 1978. С. 183–202.
113. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972.
114. Кимеев В. М. Скульптурные изображения предметов домашних и охотничьих культов шорцев // Международная конференция по первобытному искусству (Тезисы докладов). Кемерово, 1998. С. 132–134.
115. Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа: Башкиргоиздат, 1970.
116. Киреев А. Н. Культ медведя в древних верованиях и отражение его в фольклоре башкирского народа // Фольклор народов РСФСР. Выпуск 6. Уфа, 1979. С. 133–137.
117. Клейн Л. С. Легенда Геродота об азиатском происхождении скифов и партский эпос // Вестник древней истории. 1975. № 4. С. 14–27.
118. Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука, 1983.
119. Кляшторный С. Г. Гуннская держава на Востоке (III в. до н. э. — IV в. н. э.) // История древнего мира. М., 1989. С. 249–251.
120. Кляшторный С. Г. Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968–1969 гг.) // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 254–264.
121. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 117–138.
122. Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.
123. Кляшторный С. Г., Султанов Т. М. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000.
124. Кляшторный С. Г. Хазарские заметки // Тюркологический сборник. 2003–2004. М., 2005. С. 95–117.

125. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
126. Коган Л. Н. Человек и его судьба. М., 1988.
127. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. / Пер. с англ. М.: Наука, 1980.
128. Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение коми: пространство и время. Сыктывкар, 1996.
129. Коновалова И. Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы. М.: Наука, 2006.
130. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абул-л-гази, хана Хивинского. М. —Л., 1958.
131. Константин Багрянородный. Об управлении империей. 2-е испр. изд. М., 1991.
132. Корогло Х. К тюрко-венгерским фольклорным связям // Советская тюркология. 1988. № 3. С. 24–29.
133. Котов В. Г. Башкирский эпос «Урал батыр». Уфа: Гилем, 2006.
134. Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. М.: Наука, 1974.
135. Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986.
136. Кузнецова С. С. У истоков индонезийской культуры. М., 1989.
137. Кумеков Б. Е. Локализация тюркоязычных племен на территории Казахстана на карте ал-Идриси (XII в.) // Проблемы современной тюркологии. Алма-Ата: Наука, 1980. С. 352–355.
138. Леви-Брюль Л. Первобытная мифология. Мифический мир австралийцев и папуасов. М.: URSS, 2012.
139. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. М.: Педагогика-Пресс, 1994.
140. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер. с фр. — М.: Республика, 1994.
141. Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. М.: Наука, 1985.
142. Лисевич И. С. Пространственно-временная организация древнекитайских мифов о культурных героях // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом аспекте. М.: Наука, 1999. С. 123–140.
143. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.
144. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
145. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991.
146. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — Имя — Культура. (Труды по знаковым системам) // Семиосфера. СПб.: Искусство, 2001. С. 525–543.

147. Луговой К. В. Космогонические, антропогонические и эсхатологические мотивы в нартовском эпосе карачаевцев и балкарцев // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 57–69.
148. Малиновский Б. Научная теория культуры / Пер. с англ. 2-е изд., испр. М.: ОГИ, 2005.
149. Марей А. В. Особенности социально-политической организации печенегов // Альтернативные пути к цивилизации. М.: «Логос», 2000. С. 337–343.
150. Марр Н. Я. О яфетической теории // Марр Н. Я. Избр. работы. Язык и общество. М. –Л., 1934. С. 3–40.
151. Массон М. Е. К проблеме изучения исторической топографии среднеазиатских городов // Культура Туркмении в средние века. / Труды ЮТАКЭ. Т. XVII. Ашхабад, 1980.
152. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
153. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М.: Изд-во вост. лит-ры., 1963.
154. Мингажетдинов М. Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969. С. 57–74.
155. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Большая Рос. Энциклопедия, 1992.
156. Мифы древней Скандинавии. М., 2001.
157. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. Т. I. М.: Советская энциклопедия, 1980.
158. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1980.
159. Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1998.
160. Мордасова И. В. О социальных и гносеологических корнях веры в судьбу // Социально-философские аспекты критики религии. Л.: ГМИРиА, 1980. С.137–152.
162. Муйтуева В. А. Религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004.
163. Надршина Ф. А. Голос народа / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1983.
164. Надршина Ф. А. Память народа / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1986.
165. Назаров И. И. Рыболовство как древнейшая отрасль традиционного хозяйства кумандинцев // V конгресс этнографов и антропологов России / Тезисы докладов. М., 2003. С. 222.

166. Назаров П. С. Предварительный отчет о поездке в Башкирию // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Дневник антропологического отдела. 1890. Вып. 2.
167. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002.
168. Найдыш В. М. Философия мифологии. XIX — начало XXI в. М.: Альфа-М, 2004.
169. Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: Данные мифологической реконструкции (Правуральский космогонический миф) // Материалы к серии: Народы Советского Союза. М.: ИЭА, 1991. Вып. 5.
170. Напольских В. В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 5–21.
171. Негмати А. Э. Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. Душанбе: «Дониш», 1989.
172. Новик Е. С. Представления об индивиде в традиционных культурах Сибири // У времени в плену. / Памяти С. С. Цельникера. М.: Наука, 2000. С. 121–130.
173. Носенко Е. Э. Представления кельтов о загробном мире (Дохристианская эпоха) // Вестник древней истории. 1990. № 3. С. 101–112.
174. Окладникова Е. А. Тропую Когульдея. Л., 1990.
175. Персидско-русский словарь. М., 1950.
176. Петров Н. П. К вопросу о болгарском пласте в современном болгарском языке // Вестник Чувашской национальной академии. 1993. № 1.
177. Петрухин В. Я. Мифы о сотворении мира. М., 2005.
178. Плесовский Ф. В. Космогонические мифы коми и удмуртов // Этнография и фольклор (Тр. Ин-та языка, литературы и истории. Вып. 13). Сыктывкар, 1972. С. 32–45.
179. Полосин В. С. Миф. Религия. Государство. М.: Ладомир, 1999.
180. Полосьмак Н. В. Погребение знатной пазырыкской женщины // Вестник древней истории. 1996. № 4. С. 142–167.
181. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
182. Потапов Л. П. Древнетюркские следы почитания Неба у Саяно-Алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 50–64.
183. Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Кн. V. Баку, 1929. С. 123–149.

184. Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков // Тюркологический сборник. 1972. М.: Наука, 1973. С.265–286.
185. Потебня А. А. Слово и миф. М.: Правда, 1989.
186. Поэзия и проза древнего Востока. М., Художественная литература, 1973.
187. Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX–XX в.). Л.: Наука, 1976. С.106–128.
188. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). СПб.: Терра — Азбука, 1995.
189. Пропп В. Я. Русский героический эпос (Собрание трудов В. Я. Проппа). М.: «Лабиринт», 1999.
190. Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М.: Наука, 1976.
191. Пространство и время. Киев, 1984.
192. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
193. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
194. Рахматуллина З. Я. Башкирский национальный дух (социально-философский очерк) / Изд-е Башкирск. ун-та. Уфа, 2002.
195. Рашид-ад-Дин. Огуз-наме. Баку: Элм, 1987.
196. Резван Е. А. Адам и банд Адам в Коране (к истории понятий «первочеловек» и «человечество») // Ислам: религия, общество, государство. М.: Наука, 1984. С. 59–68.
197. Романова Е. Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. Новосибирск, 1994.
198. Руденко С. И. Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Т.5. Уфа, 1973. С.17–31.
199. Руденко С. И. Башкиры. Опыт этнографической монографии. Л.: Гослитиздат, 1925.
200. Рутковская Л. М. Бронзовая статуэтка из Беговата // Советская археология. 1968. № 1. С. 255–259.
201. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994.
202. Савина В. И. Этнонимы в топонимии Ирана // Ономастика Востока. М.: Наука, 1980. С. 140–155.
203. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991.
204. Садокова А. Р. Космогонические и этногенетические мифы рюкюсцев // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом аспекте. М.: Наука, 1999. С. 89–102.

205. Салихов Г. Г. Человек в картине мира башкир: Социально-философский анализ: Монография. Уфа: РИЦ БашГУ, 2007.
206. Стеблева И. В. Жизнь и литература доисламских тюрков. М.: Наука, 2007.
207. Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М.: Наука, 1972. С.213–226.
208. Стеблева И. В. Очерки турецкой мифологии. М.: Наука, 2002.
209. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976.
210. Сулейманов А. М. Башкирские народные бытовые сказки: Сюжетный репертуар и поэтика. М.: Наука, 1994.
211. Сулейманов А. М. Жанровое своеобразие башкирских бытовых сказок / На башк. яз. Уфа: Башкнигоиздат, 1990.
212. Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе: «Дониш», 1976.
213. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
214. Тиллих П. Теология культуры / Пер. с англ. М.: Юрист, 1995.
215. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Политиздат, 1990.
216. Токарев С. А. Что такое мифология? // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1962. Вып.10. С. 338–375.
217. Толстов С. П. Древний Хорезм (Опыт историко-археологического исследования). М.: Изд-во МГУ, 1948.
218. Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10. С. 3–41.
219. Томпсон Э. А. Гунны. Грозные воины степей. М., 2008.
220. Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С.6–9.
221. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 8–40.
222. Топорова Т. В. Древнегерманские представления о судьбе // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 162–167.
223. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988.
224. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989.
225. Тугушева Л. Ю. Каким богам поклонялись древние тюрки? // Altaica. IV. М., 2000. С. 144–156.
226. Туровский М. Б. Философские основания культурологии. М.: РОС-СПЭН, 1997.

227. Убрятова Е. Н. Краткий грамматический очерк якутского языка // Якутско-русский словарь. М., 1972.
228. Угринович Д. М. Искусство и религия. М.: Издательство политической литературы, 1983.
229. Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М.: МГУ, 1966.
230. Фаткуллина А. Я. Смысложизненные ориентации человека в башкирской мифологии / Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата философ. наук. Уфа, 2003.
231. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М.: Наука, 1984.
232. Фрейд З. Тотем и табу / Пер. с нем. М.: АСТ, 2006.
233. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1998.
234. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. / 2-е изд. М.: Политиздат, 1983.
235. Фрезер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. М. — Л., 1931.
236. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
237. Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей. М., 2005.
238. Халиков А. Х. Отражение космогонических и генеалогических легенд волжских булгар в археологических материалах // Из истории ранних булгар. Казань, 1981. С. 5–20.
239. Хисаметдинова Ф. Г. Башкирская мифология. Словарь / На башк. яз. Уфа: Гилем, 2002.
240. Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.
241. Хосроев А. Л. Представления манихеев о времени // Письменные памятники Востока. 2005. № 1. С. 111–126.
242. Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859.
243. Шакуров Р. З. Уралтау и Урал-батыр // Эпос «Урал-батыр» и мифология. — Уфа, 2003. С. 68–70.
244. Шакурова Ш. Р. Башкирский народный эпос «Урал-Батыр»: архивный первоисточник и его текстологический анализ. Уфа: Гилем, 2007.
245. Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток, 2000.
246. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971.

247. Шкунаев С. В. Преемственность традиции в раннехристианской Ирландии // Вестник древней истории. 1990. № 3. С. 34–47.
248. Эванс-Причард Э. Нуэры. М., 1985.
249. Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. М.: Янус-К, 1998.
250. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. М.: «Инвест — ППП», СТ «ППП», 1996.
251. Элиаде М. Космос и история: Избранные работы / Пер. с фр. и англ. М.: «Прогресс», 1987.
252. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр. М.: Изд-во МГУ, 1994.
253. Эрдман В. Г. Мифологические мотивы в древнеиндийской классической драме // Востоковедение. № 428. Серия востоковедческих наук. Выпуск 33. Л.: ЛГУ, 1991. С.165–182.
254. Юнг К. Архетип и символ / Пер. с нем. М.: Ренессанс, 1991.
255. Юнг К. Душа и миф: шесть архетипов / Пер. с англ. М.: ЗАО «Совершенство», 1997.
256. Юрченкова Н. Г. Мифология в культурном сознании мордовского этноса. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2002.
257. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. Космогонические и космологические воззрения древних башкир	15
1.1. Традиционные представления о возникновении мира	15
1.2. Пространственные представления древних башкир	43
1.3. Представления о времени в башкирской традиционной культуре	56
1.4. Отражение мифологических воззрений древних башкир в ритуальных праздниках	72
Глава II. Мифы о происхождении человека и структура Мироздания у башкир	87
2.1. Мифы о сотворении человека	87
2.2. Понятие судьбы в башкирской мифологии	112
2.3. Структура Мироздания в мифопоэтической культуре башкир	123
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	139
Список использованной литературы	145

Научное издание

Аминев Закирьян Галимьянович

**Эпос «Урал батыр»
и мифология башкир**

Компьютерная верстка Ю. Р. Гайсиной

Сдано в набор 06.12.2013. Подписано в печать 03.02.2014. Формат 60×84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура «Муриад». Печать ризографическая.
Усл. печ. л. 9,3. Уч.-изд. л. 9,7. Тираж 200 экз. Заказ 281

Техническое редактирование, корректура, верстка
выполнены в «ДизайнПресс»
450077, г. Уфа, ул. К. Маркса, 37, оф. 205; тел. (347) 291-13-60.
www.dizainpress.ru

Отпечатано в ООО «Альфа-реклама»